Sous la direction de
Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP

LA COLÈRE, UNE PASSION POLITIQUE ?

Colère, courage et création politique

Unil
UNIL | Université de Lausanne
Institut d'études politiques
et internationales (IEPI)

L'Harmattan

LA COLÈRE, UNE PASSION POLITIQUE ?

Colère, courage et création politique

Sous la direction de
Marie-Claire Caloz-Tschopp

Volume 3

LA COLÈRE, UNE PASSION POLITIQUE ?

Colère, courage et création politique

Actes du colloque international
de théorie politique

Université de Lausanne
Institut d'Études Politiques et Internationales (IEPI)
23 – 24 – 25 avril 2010

UNIL | Université de Lausanne

L'Harmattan

© L'HARMATTAN, 2011
5-7, rue de l'École-Polytechnique ; 75005 Paris

http://www.librairieharmattan.com
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-296-54505-2
EAN : 9782296545052

Racisme, Haine et Colère

Sister Outsider
Poète, essayiste etatsunienne,
œuvre en anglais partiellement traduite en français

« Les femmes répondent au racisme. Ma réponse au racisme est la colère. J'ai vécu avec cette colère, en l'ignorant, en m'en nourrissant, en apprenant à m'en servir avant qu'elle ne détruise mes idéaux, et ce, la plus grande partie de ma vie. Autrefois, je faisais tout cela en silence, effrayée par le poids d'un tel fardeau. Ma peur de la colère ne m'a rien appris. Votre peur de cette colère ne vous apprendra rien, à vous non plus.

La réponse des femmes au racisme signifie qu'elles répondent à la colère ; colère de l'exclusion, des privilèges immuables, des préjugés raciaux, du silence, des mauvais traitements, des stéréotypes, des réactions défensives, des injures, de la trahison, et de la récupération.

Ma colère est une réponse aux attitudes racistes, aux actes et aux présomptions engendrés par de telles attitudes. Si vos relations aux d'autres femmes reflètent ces attitudes, alors ma colère et les peurs qu'elle fait naître en vous sont des projecteurs qui peuvent être utilisés pour grandir, de la même manière que j'ai appris à exprimer ma colère, pour ma propre croissance. Mais comme chirurgie réparatrice, pas pour culpabiliser. La culpabilité et les réactions défensives sont les briques d'un mur contre lequel nous butons toutes ; elles ne conviennent à aucun de nos futurs » (p. 136-137), (1981)[1].

ooo

« La façon dont l'Amérique me jauge a posé comme une barrière contre la réalisation de mes propres capacités. J'ai dû analyser et détruire cette barrière, morceau par morceau, douloureusement, pour pouvoir utiliser pleinement mes énergies et être créatrice. Il est plus facile de se confronter aux manifestations extérieures du racisme et du sexisme qu'aux répercussions intériorisées de ces distorsions sur notre conscience de nous-mêmes et des autres.

Mais quelle est la raison de cette réticence à communiquer avec les autres si ce n'est au niveau très superficiel ? Quelle est l'origine de cette méfiance et de cette distance installée entre femmes Noires ?

---

[1] Outsider Sister, « De l'usage de la colère : la réponse des femmes au racisme », *Essais à propos d'Audre Lorde*, Genève, éd. Mamamélis, 2003, p. 137-148.

Je n'aime pas parler de haine. Je n'aime pas me souvenir du déni et de la haine, aussi pesants que le désir de ma mort vue dans les yeux de tant de Blancs depuis que je peux voir.

J'en trouvais l'écho dans les journaux et les films et les images pieuses et les bandes dessinées et les programmes radio « Amos'n Andy ». Je n'avais pas d'outils pour le disséquer ni de mots pour nommer ce regard.

La ligne du métro AA, direction Harlem. Je m'agrippe à la manche de ma mère, ses bras sont chargés de sacs, lourds des courses de Noël. L'odeur humide des vêtements d'hiver, la rame tangue. Ma mère aperçoit un siège à peu près libre, elle y pousse son petit corps équipé pour la neige. D'un côté, un monsieur lit le journal. De l'autre, une femme avec une toque de fourrure qui me dévisage. Sa bouche fait la grimace pendant qu'elle m'observe, puis son regard se baisse, entraînant le mien. Sa main gantée vient pincer l'endroit où mes nouveaux pantalons de ski bleus touchent son beau manteau de fourrure. Elle tire le manteau vers elle d'un coup sec. Je regarde. Je ne vois pas ce quelque chose d'horrible qu'elle voit, sur le siège, entre nous – probablement un cafard. A son expression, ça doit être vraiment dégoûtant, donc je tire moi aussi sur ma combinaison pour m'en écarter. Quand je lève les yeux, la dame est toujours en train de me dévisager, narines dilatées et yeux écarquillés. Et soudain, je réalise que rien n'est en train de ramper entre nos sièges : c'est moi qu'elle ne veut pas toucher avec son manteau. Sa fourrure me caresse le visage quand elle se lève, toute tremblante, pour aller s'accrocher à une poignée de cette rame qui file à toute allure. En bonne enfant de la vielle, née et grandie à New York, je me glisse vite de côté pour faire de la place à ma mère. Pas un mot échangé. J'ai peur de dire quoi que ce soit puisque je ne sais pas ce que j'ai fait de mal. En cachette, j'examine mes pantalons des deux côtés. Peut-être qu'une saleté est restée accrochée ? Quelle chose vient de se passer que je ne comprends pas, mais que je n'oublierai jamais. Ses yeux. Ses narines dilatées. La haine. (p. 165-166).

(...)

A l'usage, la colère ne détruit pas. La haine, si....

(...)

Parfois, à dire vrai, il me semble que seule la colère me maintient en vie ; elle brûle d'une flamme toujours haute et brillante. Pourtant la colère comme la culpabilité, n'est qu'une facette inachevée de la sagesse humaine. Plus utile que la haine, mais quand même limitée. La colère est utile lorsqu'elle nous aide à clarifier nos différences, mais à la longue, la force nourrie par cette seule colère est aveugle et n'a pas de futur. Elle peut détruire le passé. Ce type de force ne regarde pas en avant, mais en arrière, et ne regarde que ce qui la crée – la haine. Or, la haine, c'est un désir de mort de la personne haïe, pas un désir de vie pour autre chose (171)[2]

---

[2] Outsider Sister, « Les yeux dans les yeux : femmes noires, haine et colère », *Essais à propos d'Audre Lorde*, Genève, éd. Mamamélis, 2003, p, 163-195.

Volume 3

TABLE DES MATIERES

LA COLERE, UNE PASSION POLITIQUE ?
Colère, courage et création politique

OUTSIDER Sister, *Racisme, Haine et Colère (extraits).*

Table des matières

TOSEL André, prof. émérite de philosophie Université, CNRS, Nice
Préface 9
CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, direction du colloque
Introduction générale au volume 15

Pourquoi avoir choisi la colère ?

CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, *Colère, Courage, Création politique. Questions pour une recherche* 27

Colère, poésie, puissance, mémoire

ZUPPIROLI Libero, *Que faire, sinon réveiller la colère des poètes qui sommeillent en nous ?* 77

NISSIM Rina, *Femmes : colère collective ?* 87

FASSA Farinaz, *Faire le grand écart entre des modèles en tension et/ou garder sa place. Garder vivante la colère de l'inégalité* 101

PELENTO Maria-Lucila, MAUER Manuel, *La colère absente et quelques-uns de ses effets* 117

VOLLAIRE Christiane, *Désaffecter le politique ? Puissances de la colère* 131

GILBERT Muriel, *La colère d'Antigone au service de la dignité humaine : à propos du respect des morts* 145

OLIVERA Andrea, DOS SANTOS Fabian, *La colère contre l'oubli : le mythe charrúa en représentation* 155

Socle de l'égalité. Matériaux pour une théorie des passions politiques

EBEL Marianne, FIALA Pierre, *L'égalité contre les frontières* 163

DELRUELLE Edouard, *Luttes matérielles et luttes identitaires. Matériaux pour une théorie des passions politiques* 177

FRIDLENDER Jean-Marc, *Quel sujet de la colère ?* 189

GERARD Valérie, *L'esprit de révolte : la politisation des affects, de la libération à la fondation politique* 209

MARTIN Lucas, *Colère plurielle et prééminence du pouvoir* 223

M'BELE Charles Romain, *La résistance culturelle selon Amilcar Cabral (1924-1973)* 237

CARVAJAL SANCHEZ Fernando, *Genre, transsexualité et médiation : de la juste colère à l'acceptation de l'altérité* 251

POLLMANN Christopher, *L'étendue de l'inconscient individuel, facteur de conflit collectif. Pour un matérialisme psychologique* 261

Table des matières des autres volumes 281

PREFACE

Eclats de colère, éclats de monde

André Tosel
Professeur émérite de philosophie Université, CNRS, Nice

Quel chemin pourrait aujourd'hui nous conduire de la colère au courage et du courage à une création politique capable d'inverser la course à l'abîme de la mondialisation impulsée par le supercapitalisme liquide et réfléchie par cette conception totale du monde qu'est le néolibéralisme ? Telle est l'interrogation inquiète mais militante qui parcourt les sept volumes de ce qui fut un colloque aussi singulier qu'original, conçu et organisé par Marie-Claire Caloz-Tschopp et son équipe et qui s'est tenu à Lausanne du 23 au 25 avril 2010.

Ce colloque en quelque sorte a permis de réaliser une encyclopédie portative des savoirs de résistance à cette course à l'abîme ; et cette encyclopédie s'est constituée en mêlant et hybridant les uns par les autres les témoignages réfléchis d'acteurs sociaux, de victimes des violences de notre monde et les élaborations de spécialistes, chercheurs ou universitaires de tous ordres et de plusieurs nationalités. Ce mixte volontairement impur et fécond a évité tout académisme et a manifesté le simple fait que tous, militants, artistes, chercheurs, étudiants, assistances, étaient unis par la quête passionnée d'une citoyenneté politique, sociale, civile, en mesure de répondre aux défis du siècle. Il fut ainsi rappelé et montré que l'interrogation politique réellement démocratique passe par l'appropriation des savoirs et des expériences des uns et des autres sans avoir à se soumettre aux préjugés des prétendus compétents. Les compétences ne sont pas la propriété d'une caste auto-proclamée comme celle des économistes et des politiciens néolibéraux qui conduit le monde à l'abîme.

Pourquoi la colère qui est une passion ou un affect apparemment négatif a-t-elle été prise pour point de départ ? Pourquoi un tel début qui s'enracine dans une anthropologie des passions tristes ? Une raison majeure est à l'origine de ce choix. Elle réfère à notre situation d'époque, celle qui devient de plus en plus intolérable pour des multitudes d'hommes et de femmes. Notre monde est une manufacture de la tristesse ; il produit et multiplie des situations où la puissance d'agir et de penser de ces multitudes est toujours davantage entravée, limitée au-delà de ce qui est historiquement justifiable, voire souvent détruite. Notre monde –si la catégorie de monde renvoie à l'espace commun produit par les hommes pour être habitable par eux, pour abriter leur existence, pour permette leur manifestation finie- est

devenu un non monde, comme l'avait compris Hannah Arendt en reformulant un thème heideggerien, en interrogeant notre être en commun non pas du point de vue d'une existence authentique définie comme être pour la mort mais depuis la perspective de la naissance et du commencement. Ils sont nombreux et nombreuses ces hommes et femmes qui ont des raisons de se mettre en colère.

Une simple recension de sens commun est éclairante. Elle inclut une pluralité de colères, celle de tous ceux et celles qui sont exclus du monde, rejetés dans la pauvreté ou l'exil, celle de tous ceux et celles qui doivent vivre comme un privilège le fait d'être exploités par un capital voué à la reproduction aveugle de son impératif d'accumulation de profit, celle de tous ceux et celles qui sont privés de ce triste privilège et se voient condamnés au rang infâme d'humains devenus superflus celle de toutes les acteurs réduits à être des « victimes » de la guerre globale, des racismes et des états de guerres endémiques qui montent les unes contre les autres des populations qui se divisent souvent en majorités prédatrices et minorités condamnées à des luttes identitaires sans issue véritable, celle de tous ceux et celles qui assistent sans pouvoir résister encore à la dé-démocratisation rampante des régimes occidentaux et à la négation sournoise des droits civils sociaux et civiques, celle de ceux et celles qui subissent dans l'impuissance la dévastation d'une terre qui transformée par l'*hubris* du non monde sanctionne ces démesures en rendant de plus en plus problématiques et inégales les conditions de la reproduction de notre vie en ce non monde.

Aujourd'hui sont massives et diverses les raisons de la colère. Sonne, sans dimension théologique aucune, dans l'immanence du non monde, l'heure la colère, l'heure d'un *Dies irae* terrestre. Aujourd'hui est jour de colère, d'une colère qui saisit tous ceux et celles qui subissent, qui se sont engagés dans les résistances à cette catastrophe et qui tous deviennent des enragés parce qu'ils sont saisis par l'impuissance à inverser le cours des choses alors qu'il y a urgence à supprimer les maux qui affectent notre être en commun sur cette terre. Ceux-là ne peuvent pas d'abord et nécessairement ne pas haïr cela même et ceux qui causent ce mal. « L'effort pour causer du mal à celui que nous haïssons s'appelle colère (*ira*) », dit avec sa concision réaliste Spinoza (*Ethique*, III, Définition des affects, définition XXXVI). Il est normal, « juste » en ce sens d'ajustement à une condition historique, que la colère éclate un peu partout, qu'elle explose en des éclats de plus en plus vifs et qu'elle stimule à réagir, qu'elle en appelle à l'action, à la résistance, à la désobéissance civile, voire à l'insurrection, pour ne pas dire révolution.

Il serait toutefois sommaire et dangereux de s'en tenir à ces coups d'éclat. La colère ne peut s'en tenir à l'évidence de son sentiment, de son ressentiment. Elle doit se réfléchir comme passion triste dans un triste monde et transformer ce triste savoir éprouvé en savoir des causes qui la produisent et en savoir des raisons qui en font une « juste » colère, juste au sens cette fois de colère justifiée, argumentée et comme prouvée. Abandonnée à elle-même, la colère est en effet une forme développée de la haine que nous éprouvons, imaginons à l'encontre de tout ce que nous jugeons faire obstacle à notre puissance d'agir et elle s'inscrit dans le cycle des réciprocités négatives de cette haine en se faisant jalousie, ressentiment, vengeance

inexpiable jusqu'à la mort de l'ennemi. On sait comment la pensée aristocratique qui peut aussi se faire réactionnaire a stigmatisé la colère comme ressentiment des faibles, désir des vaincus de la vie refusant les inégalités, rancune de tous ceux qui sont incapables de construire un ordre humain d'excellence. De Nieztsche à Sloterdijk, la critique de la colère des faibles est un lieu commun qui s'associe à la critique de toute croyance onto-théologique dans un Dieu unique et vengeur supposé gager la banque de la colère. Si cette critique ne peut être acceptée en ce qu'elle entend ôter aux vaincus de l'histoire le droit de s'insurger contre tout ce qui a anéanti leur puissance d'agir, leur dignité et leur existence, elle pose de biais le problème crucial qui fut celui de la pensée politique, notamment de Spinoza.

Parvenue à son paroxysme, la haine qui est un affect de la politique et de la vie sociale devient politiquement inconvertible et a pour horizon la transformation de la politique en guerre à mort, la destruction des ennemis qui finissent pas être déqualifiés, déspécifiés en tant qu'humains et être rejetés dans l'espèce des bêtes sauvages, pas même de l'inhumain, mais du non humain. Cette possibilité n'est pas sans exemple historique. Le nazisme, et lui particulièrement, a actualisé cette haine totale, meurtrière et génocidaire. Il a pu le faire en s'appuyant sur la haine de masses qui imaginaient que les juifs, les communistes, les démocrates et quelques autres étaient les causes réelles de leur misère et de leurs maux et qu'en conséquence ils devaient être les objets de leur « juste colère ». Tout le problème est alors de distinguer la juste colère qui sait trouver et faire valoir des raisons à une expérience -qui est d'abord vécue dans la sphère de ce que l'on imagine- et la colère surtout imaginaire qui ne peut procéder à la critique génétique de son imaginaire, qui erre sur les causes qui la motivent et se trompe sur les responsabilités humaines. Ce critère immanent de la juste colère distincte de la colère plus ou moins aveugle ou mystifiée ne peut être déterminé que par un travail minimal de connaissance de la situation historique, des relations sociales ou transindividuelles : cette situation et ces relations assurent-elles ou non la puissance d'agir et de penser du plus grand nombre ? Seule cette connaissance passionnée, cette passion raisonnée permet d'entamer une conversion de la colère passion triste en colère passion joyeuse et à la limite en vertu active de courage, en courage éthico-politique et en invention politique.

Il ne faut pas surévaluer la vertu de cette connaissance qui est conscience vécue de l'affect qui dans la vie historique est toujours partielle et équivoque. Une connaissance plus développée s'impose donc mais elle demeure aussi toujours investie par l'imagination laquelle peut se tromper dans la recherche des causes de notre impuissance, ne serait-ce qu'en recourant à des explications sommaires par le moyen d'entités abstraites. Cette connaissance peut s'interrompre et la colère peut s'aveugler dans son propre cours, se laisser aller à des explosions de haine destructrice qui ont leurs raisons que la raison comprend mais ne peut sanctifier absolument. Ainsi il était impossible ou très difficile de combattre le nazisme et toutes ses horreurs sans haine ; il était aussi nécessaire cependant de mettre un terme à cette haine en ne transformant pas tous les allemands en monstres haïssables, à éliminer de l'espèce humaine. De même et sur un autre plan,

l'explication de la destruction de la puissance d'agir du plus grand nombre par le capitalisme mondialisé n'a de valeur que générique et inaugurale ; elle demeure en suspens de spécifications de situations toujours surdéterminées par la violence contemporaine et ses multiples manifestations.

De toute manière, la vie sociale et politique ne peut pas se dérouler dans le milieu d'une connaissance adéquate concernant les situations complexes de conflits reposant sur des relations transindividuelles en mouvement. La connaissance que chacun, que chaque groupe en conflit prend de ce qui est bon et mauvais pour lui en éprouvant l'affect de colère n'est pas une connaissance adéquate ; elle relève de la conscience vécue réglée par l'imagination et ne peut en aucun cas supprimer l'affect de colère. « Un affect ne peut être contrarié ni supprimé que par un affect contraire et plus fort que l'affect à contrarier » (*Ethique,* IV, 7). Dans les conflits qui les opposent, les individus et les groupes sont confrontés à l'épreuve de produire un tant soit peu des idées claires et distinctes de leurs affects et de leurs situations à partir des représentations imaginaires de ce qui est bon ou mauvais pour eux et donc de soumettre à la critique généalogique leur prétention de juste colère. « Un affect qui est une passion cesse d'être une passion sitôt que nous nous en faisons une idée claire et distincte » (*Ethique,* V, 3). Individus et groupes en conflit ne peuvent prétendre produire cette connaissance qui ne peut être que partielle, toujours mêlée à des affects réglés par l'imaginaire. Si tel était le cas, la politique et la vie sociale seraient régies par la raison et ses préceptes. Or, la vie sociale historique demeure prise dans le milieu des passions et de leur imaginaire. Il se trouve seulement que certains individus et certains groupes subissent massivement le poids des dominations et des oppressions et qu'ils sont contraints à résister et à donner des raisons à cette résistance. Ils ont en ce sens raison de se révolter même si ces raisons ne sauraient coïncider avec l'idée d'une vie intégrale de raison. Il suffit de montrer que pratiquement la domination et l'oppression sont liées à des situations modifiables et apparaissent à la fois comme injustifiables et superflues.

Revenons donc à la juste colère des multitudes diverses qui produisent des raisons de cette colère et qui sont capables de critiquer la prétention des dominants à dominer et à se mettre en colère contre tous ceux qui leur résistent. La juste colère doit donc se faire *docta ira,* colère raisonnée et informée de ses raisons d'être. C'est elle qui donne le dynamisme de la résistance, qui passionne le désir de manière enfin active et lui communique la force d'un affect accompagné de raisons. Si la politique ne peut être une politique de la raison, elle peut être comprise par une raison qui la reconnaît en sa structure passionnelle et qui en même temps peut agir en politique comme instance rationnelle. Politique et histoire sont soumises à des régimes impurs où coexistent et s'entre-déterminent complexes passionnels polarisés autour de la joie et de la tristesse et moments de raison pratique. Les discours de la politique surdéterminent toute prétention à la scientificité d'une dimension de rhétorique. La juste colère invente ainsi son mixte de connaissances de la situation faite aux opprimés, d'affects colériques de résistance, de contrôle (auto)critique de ces affects et de référence à la raison

comme vie de vertu éthique et politique. En ce sens la raison est élément et acteur de la politique. Les esprits peuvent toujours devenir actifs et contrôler leur soumission à l'imaginaire. La moindre connaissance des affects prise par l'esprit considéré en tant qu'il agit conçoit ces affects en tant qu'ils se rapportent à la joie et au désir ; cette connaissance produit la joie ((*Ethique*, III, 59). Cette joie permet à la juste colère de se réfléchir et de se travailler : elle résonne et se raisonne, elle raisonne sans pour autant se poser comme savoir total de la situation historique. Elle tire joie et force de ce savoir qui s'investit dans les complexes passionnels imaginatifs et qui donc demeure fragile, rectifiables et impur. Cette joie permet de modérer la haine qui soutient la colère et autant que possible de l'inverser sans aucune garantie de réussite définitive. Elle permet en quelque sorte de mettre la haine en balance en tenant compte de ses effets destructeurs et autodestructeurs. Elle induit une fluctuation de l'âme qui fait cesser un moment le cycle haineux des réciprocités négatives et rend possible une inversion du cycle en cycle de réciprocités positives, bases immanentes d'une activité de la raison devenue force pratique.

Ce travail de la *docta ira* sur elle-même a pour horizon immanent sa transformation toujours aléatoire mais réelle en vertu aussi bien individuelle que civile et civique, vertu que Spinoza nomme la Force d'Âme (*Fortitudo*), cette source de « toutes les actions qui suivent des affects se rapportant à l'Esprit en tant qu'il comprend ». Cette force d'Âme se divise en Fermeté ou courage (*Animositas*) et Générosité (*Generositas).* Tel est le parcours transformateur de la colère au courage et de ce dernier à l'action politique qui peut permettre de faire monde dans le non monde. La libre formulation spinozienne que nous en donnons peut avoir son actualité en ce jour de colère et peut contribuer à libérer ce *Dies Irae* de toute Apocalypse, de la vengeance purificatrice. Laissons une ultime fois la parole à Spinoza. « Par Fermeté ou Courage, j'entends le Désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être sous la seule dictée de la raison. Et par Générosité, j'entends le Désir par lequel chacun sous la seule dictée de la raison s'efforce d'aider tous les autres hommes et de se lier d'amitié » (*Ethique*, III, 59, scolie).

Il serait utopique cependant de se donner la garantie *a priori* de ce parcours qui tend à séparer les conflits de la guerre et à empêcher la montée de la haine à son extrême de mort. S'il est souhaitable de ne pas laisser s'abîmer ce qui reste d'héritage de socialité, de civilité, de citoyenneté dans le non monde, il demeure que nul ne peut fixer une fois pour toutes et par avance la frontière poreuse qui sépare le conflit convertible en luttes politiques créatrices de monde et la guerre sous ses multiples formes, la reconnaissance de l'adversaire avec qui on peut composer et qui le veut et l'ennemi qui cherche à détruire et qui doit être à son tour détruit. Réfléchir l'urgence d'agir en respectant cette distinction ne garantit en rien contre l'émergence de situations extrêmes où la ligne sera franchie. En ces cas la raison ne peut rien contre le déchaînement de colères antagoniques si elle ne dispose pas du recours d'une imagination politique capable de résister à ce déchaînement et d'inventer des formes d'action, des institutions, des pratiques, des rhétoriques et des esthétiques rendant désirable la production d'un monde dans

l'abîme du non monde, une *cosmo-poiesis* qui fasse monde, qui à partir de « tout ce monde » que constituent les multitudes redressées par la juste colère fasse un monde.

La question politique est bien celle du monde et ce monde ne peut être Le Monde Un de l'Homogène sous peine d'éclater dans la poussière de demandes de différences guerrières. Ce monde à faire avec les multitudes demeure pluriel. Comment transformer alors les éclats multiples des colères diverses sans les noyer dans l'identique qui appelle de manière réactionnelle son éclatement en identités adverses, sans les laisser aller non plus à la dérive les unes des autres, à la disjonction sans jonction ? Il importe donc que ces éclats de colère tombent sous quelques notions communes leur permettant tout à la fois de se donner un libre cours et de se réfléchir les uns dans les autres pour converger et faire monde. Seule la demande d'égalité radicale de chacun peut faire fonction d'une notion commune selon une égalité d'analogie. Il s'agit donc de produire des chaînes d'équivalence entre ces colères réfléchies en respectant ainsi leur singularité et en rendant possible une concentration qui leur permet de faire (du) monde. Mouvements des travailleurs avec ou sans travail, révoltes des minorités racisées, résistances des populations superflues à *l'apartheid*, mouvements antimilitaristes et internationalistes, luttes des femmes, combats des écologistes, interventions pour relancer la démocratie processus, se croisent, se contaminent, se séparent aussi, voire s'opposent et se surdéterminent, mais ils sont tous confrontés à la tâche de réfléchir ensemble une composition possible de leur pluralité pour refaire monde commun. C'est là que l'imagination des passions joyeuses pourra trouver son champ d'action à une époque marquée par l'anémie de l'invention politique.

Comment organiser une pluralité disjonctives d'éclats de colère de manière à que ces éclats de l'intérieur de leur affirmation produisent le minimum de jonction qui en fera des éclats de monde, non d'un monde éclaté, mais d'un monde commun où chaque éclat fera briller et reconnaître sa singularité, sans subir la domination superflue exercée par les autres, sans exercer lui-même de coercition inutile autre que celle immanente à la finitude de chacun ? Comment les relations d'op-position et de com-position pourront-elles se faire rapport d'ap-position au sein de chaînes d'équivalences et de coopération ? Comment les éclats de colère se réfléchiront-ils en éclats de monde, du monde émergent d'un non monde ? On le voit, ces questions peuvent se décliner tout à la fois sur les registres logiques, ontologiques, politiques et esthétiques. Elles présupposent toutes un événement irréductible : que partout où cela est juste à tous les sens du mot la colère éclate enfin et se réfléchisse en courage et générosité.

La colère mise à l'épreuve de la pensée
Construire un outil de travail de théorie politique
Introduction générale

Marie-Claire Caloz-Tschopp
Direction du colloque (Lausanne, Suisse, 2010)
Enseignante, chercheuse en théorie politique et en philosophie

« Regardez encore. Ceci est la mer. Le mouvement gigantesque et continu, une sorte d'en-avant furieux et effréné des masses, des souffles, des bruits, un tas de montagnes en fuite, ayant l'écume pour neige, une inépuisable colère des nuées contre les vagues et des vagues contre les rochers, une poussée horrible de l'ombre contre l'ombre, un cloaque de baves, un râle sans fin : Autans, Föhns, Borées, Aquilons, bourrasques, grains, rafales, tourmentes, raz de marée, coups d'équinoxes, barres, masquarets, ressacs, flux et reflux : agitation à jamais, le bouleversement infini ; un dragon est noué autour du globe, et souffle et hurle, le tumulte s'est fait monstre ; voilà la mer ».
Victor Hugo, Philosophie.

Les actes du colloque international de Lausanne (avril 2010) sont les traces écrites d'une expérience de réflexion collective et de transmission. Le volcan peint en 1972, juste avant le coup d'Etat dans son pays par le peintre chilien José Venturelli, illumine la couverture des volumes. Il a été à la fois le spectre d'un 21 septembre 1973 et une réalité avec l'irruption d'un volcan islandais Eyjafjöll quelques jours avant le colloque.

Dans une époque où la peur, la haine coulent dans nos veines et dans celles de la politique, déplacer la passion de la haine sur la colère, en mettant à contribution la pensée, le travail scientifique, le débat pour renouveler nos regards déformés par des préjugés pseudoscientifiques (racisme), la propagande, n'est pas anodin à un moment où la toile d'araignée du populisme enserre les esprits et les corps.

Après la chute du mur de Berlin, le mythe de la fin de l'histoire et de la démocratie, trente ans de «désémancipation , la marche en arrière sur un champ de ruine (Walter Benjamin) n'est pas réalisable. Nous ne marchons pas à reculons en acceptant la destruction. Nous ne sommes pas forcément des esclaves aveugles qui,

perdus au fond de la mine, ont oublié l'éclat de la lumière, le goût de la liberté, de l'imagination, de la révolte, de la création.

Dans une époque où la théorie politique, la philosophie sont appelées à se renouveler pour contribuer à part entière à la construction de nouveaux savoirs, de nouvelles positions, des déplacements épistémologiques, le colloque a visé une qualité académique par l'ouverture à la Cité, à un large public. La science, la réflexion critique sur le présent et le devenir sont l'affaire de tout le monde. Cela implique des choix dans le travail de formation, de recherche.

La théorie politique est produite par de multiples acteurs. Dans les plantations, les usines, les prisons, les cuisines, les bureaux, les commissariats, les centres de rétention, les salles de classe, les queues du chômage, les hôpitaux, les salles de rédaction, la rue, etc. Partout. Où se découvrent la puissance des mots, de la pensée, du langage, le fil des métaphores, des concepts. Ainsi se perd, se découvre, se construit la théorie politique et la philosophie. Par le bas, les « sans » de tous ordres. Elle n'est rien sans l'expérience et sans l'histoire.

A partir de là, l'objectif du colloque, entre résistance et création politique, a été de participer à l'élaboration d'une théorie politique, d'une philosophie nouvelles qui ne soient pas la chasse gardée de spécialistes. La pensée appartient à toutes, à tous dans une Université libre où le savoir est public. Travail pluriel, ouvert, citoyen. Le défi est de se réapproprier l'activité de penser, pour « penser ce que nous faisons » (Hannah Arendt), imaginer la création politique (Cornelius Castoriadis), la traduire dans des actions en contribuant à de nouveaux savoirs (Rada Ivekovic).

Nous invitons les lectrices et les lecteurs à découvrir et à expérimenter un très riche outil de travail (140 textes), à dialoguer avec 150 auteurs dans les sept volumes présentés. Pour continuer à inventer. Ici. Ailleurs. Autrement.

Il nous a fallu trouver une forme de diffusion des traces, des résultats qui permette de partager plus largement, continuer avec d'autres, dans d'autres lieux, le débat, la formation, la recherche. Une militante nous a ouvert une piste pour la mise en forme des 140 contributions (plus de cinq millions de signes). *« Quand je voyage en train, j'ai besoin de livres faciles à transporter et à lire partout »*. Par ailleurs, la toile d'Internet s'étend, mais tout le monde n'y a pas encore accès. Cependant une partie du matériel (archives des interventions en plénière et interviews après et sur l'expérience du colloque) est en ligne grâce à un projet indépendant multimédia qui a participé aux travaux du colloque en filmant et en menant à bien des entretiens, dont le responsable est Omar Odermatt, à Lausanne. Le prix des sept volumes a été étudié pour être accessible, grâce à un travail de milice, des subventions publiques et des appuis précieux. Il vise à permettre une large diffusion pour un prix très réduit.

Précisons encore que les textes ne sont pas le fait de spécialistes, de bureaucrates ou « d'intellectuels spécifiques ». Il n'y a pas d'un côté ceux qui témoignent et de l'autre ceux qui interprètent les témoignages, les utilisent comme un matériau pour construire des théories légitimant des carrières académiques. C'est pour cette raison qu'une partie du travail a été faite dans le groupe

de philosophie de parole. Un fil rouge commun tient tous les textes. Il a été demandé à tous les auteurs de réfléchir à partir de leurs pratiques, statuts, expériences très diverses en prenant tous une position commune : tout en travaillant, en parlant, en écrivant, accepter d'engager un travail de *décentration* et de *réflexivité critique*. Position difficile à plusieurs égards. Prise en compte très diversement comme on peut le lire. Cette demande simple au premier abord a révélé les interrogations les plus ardues et les plus complexes du colloque sur le statut de la pensée aujourd'hui, sur les rapports entre théorie et pratique, entre politique et philosophie.

La publication est une contribution à une théorie politique en action. Elle vise à la fois à présenter une cohérence d'ensemble et une cohérence de chacun des sept volumes. La colonne vertébrale des sept volumes est formée par les mots *Colère, Courage, Création politique*. Le contexte, le cadre, le fil rouge du projet dans l'histoire et l'actualité sont posés (vol. 1). Les auteurs de référence choisis sont en priorité, mais pas exclusivement, six auteurs des XXe et XXIe siècles – **Hannah Arendt, Nicholas Busch, Cornelius Castoriadis, Colette Guillaumin, Rada Ivekovic, Abdelmalek Sayad** - (vol. 2). Une première question philosophique a fait l'objet d'un travail d'exploration critique interdisciplinaire de l'ancrage de la colère. *La colère est-elle une passion politique ?* (vol. 3). Une deuxième question philosophique a repris l'exigence d'une réappropriation de la philosophie : *Penser pour résister (*vol. 4). Puis les terrains du travail, du chômage, de la migration, du service public, ont fait l'objet d'un travail d'examen critique et de réflexion à la lumière de la colère (vol. 5 et 6). Finalement, une synthèse sous le titre *Colère, Insoumission, Perspectives*, permet depuis la résistance, la révolution, la création politique, une mise en perspective de l'ensemble du travail et de luttes où il faut durer dans l'incertitude pour résister au démantèlement des droits, tout en ouvrant de nouvelles interrogations pour la recherche (vol. 7). L'extrême richesse et la grande diversité des angles de vue, des apports, des faits, des matériaux invite à visiter à la fois les sept volumes et chacun d'entre eux. Chaque volume commence par des extraits qui ouvrent l'imagination, puis succèdent des récits d'expériences et des apports interdisciplinaires plus spécifiques et diversifiés. Les 150 auteurs proviennent de plus de 30 pays, de 5 continents et ont des statuts, responsabilités, fonctions, positions, engagements professionnels, citoyens très divers.

Présentons succinctement le contenu et les auteurs de chaque volume

Dans le volume 1 intitulé ***Colère, Courage, Création politique*** nous partons d'interrogations générales qui ont ouvert le colloque : *Une Université libre au XXIe siècle ? Pour qui ? Pourquoi le colloque a un sens pour le mouvement de résistance ?* Pour ensuite envisager le cadre général des transformations des rapports de pouvoir et de la guerre (violence extrême, déterritorialisation de la guerre, écarts abyssaux des inégalités, racisme, etc.). *Réfléchir à la « guerre au carré » pour mettre un terme à la guerre infinie du monde fini ? Quelles menaces pour l'intimité ?* Où en est la notion de guerre juste ? Ces questions ont été abordées depuis des pratiques de résistance, de

responsabilités professionnelles, politiques. Elles ont été abordées depuis l'esclavage, l'impérialisme, la situation des femmes, de générations dépossédées par la violence (grand-père paysan, petit-fils déplacé, en Colombie), l'expérience de l'exil, la situation de violence en Chine, en Iran, en Colombie, au Chili, en Suisse, depuis le pas de côté des hommes modernes devant l'abîme de l'anéantissement au XXe siècle. Le volume présente aussi, le texte d'une pièce de théâtre, *Gauches* (Jose Lillo), inaugurée lors du colloque de Lausanne.

Contributions de Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP, direction du colloque international (Université de Lausanne, Institut d'Etudes Politiques Internationales, IEPI, 2010), Mimi, requérante d'asile, Suisse ; Adela Martin, assistante sociale et Naïra Martin, étudiante en droit, Genève ; José LILLO, metteur en scène, Genève, Jeanne DE MONT, Julia BATINOVA, Felipe CASTRO, Pascal GRAVAT, acteurs, Genève ; Anne-Catherine LYON, Conseillère d'Etat, Cheffe du Département de la formation, de la jeunesse et de la culture, canton de Vaud, Suisse ; Graziella de COULON, co-présidente SOLIDARITE SANS FRONTIERES, Berne, Membre Collectif DROIT DE RESTER, Lausanne ; Socorro RAMIREZ, Universidad Nacional – IEPRI, Bogota, Colombie ; Cai CHONGGUO, paysan, ouvrier, philosophe, éditeur, exilé après Tian Anmen (1989) ; Elisabeth JORIS, enseignante et chercheuse en histoire, Université de Zurich, Suisse ; Manuel HERNANDEZ BENAVIDES, écrivain, professeur Université de los Andes et U. Centrale, Bogota, Colombie ; Jamshid POURANPIR, réfugié iranien ; Dr. Marcelo VIGNAR, médecin, psychanalyste, Montevideo, Uruguay ; André TOSEL, professeur émérite de philosophie, CNRS, Nice, France ; François RIGAUX, professur émérite Université catholique de Louvain, membre de l'Académie royale, Belgique ; Laurent LEYLAVERGNE, professeur de philosophie, Angoulême, France ; Leas MOESCH, Master IEPI, Université de Lausanne ; Dr. Edmundo GOMEZ MANGO, psychanalyste, psychiatre, Paris, France.

Dans le volume 2, intitulé ***Six auteurs de théorie politique pour le XXIe siècle,* – H. ARENDT, N. BUSCH, C. CASTORIADIS, C. GUILLAUMIN, R. IVEKOVIC, A SAYAD -** ont été présentés des textes et de courts extraits de textes de ces auteurs avec des références utiles. Certains de ces auteurs sont très connus, d'autres ne font pas partie de la circulation des textes, ni des débats en théorie politique. Et cela d'autant moins quand ce sont des militants et des femmes en provenance des marges, des luttes de nos sociétés. Les six auteurs ont été présentés par des personnes qui les ont connus, côtoyés. Elles ont exploré les questions suivantes : Comment ces auteurs ont-ils élaboré une position d'autonomie dans leur travail ? Quelles difficultés ont-ils rencontrées ? En quoi leurs œuvres sont importantes pour nous faire découvrir de nouveaux objets, de nouvelles démarches dans l'élaboration d'une théorie politique, d'une philosophie, de savoirs nouveaux pour nourrir notre curiosité, construire, tenir une posture de résistance dans le travail intellectuel, la formation, la recherche de toutes et de tous ?

Contributions de Colette GUILLAUMIN sociologue (racisme et sexisme, critique de la logique de la différence), Paris, France ; Danielle JUTEAU, professeur émérite, Département de sociologie, Université de Montréal, Canada ; Monique WITTIG, écrivain, France-Etats-Unis ; Nicole-Claude MATHIEU, anc. Maître de Conférence à l'EHESS, membre du Laboratoire d'Anthropologie sociale, Paris, France ; Abdelmalek SAYAD, sociologue, Algérie/France ; Sabath CHAÏB, sociologue, France ; Mohammed Karim ABBOUB, psychanalyste, France ; Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP, enseignante, chercheuse en théorie politique et en philosophie, Suisse ; Nicholas BUSCH, ancien responsable de FORTRESS EUROPE ? Falun, Suède ; Brigitta BUSCH, professeur Institut de linguistique, Université de Vienne, Autriche et Thomas BUSCH, éditeur-publiciste, Vienne, Autriche ; Rada IVEKOVIC, philosophe, membre du Collège International de Philosophie, Paris, France ; Jean Peutetre MPELE, Dr. Sciences politiques U. Lausanne et Paris 8, enseignant et chercheur en histoire des relations Nord-Sud, Université de Lausanne, Suisse ; François RIGAUX, prof. émérite (droit international), Université catholique de Louvain, Belgique ; Nicos ILIOPOULOS, dipl. EHESS et Doc. (sociologie) Université de Paris X (Nanterre), France ; Fabien DELMOTTE, doctorant au Sophiapol, Université Paris Nanterre La Défense, Paris ; Antoine CHOLLET, Centre d'histoire des idées politiques et des institutions (CHIPI), Université de Lausanne, Suisse ; Nicolas POIRIER, professeur de philosophie lycée Montesquieu, Herblay, Dr. Sciences politiques Université Paris 7, chercheur associé laboratoire Sophiapol, Université Paris Nanterre La Défense, Paris, France.

Dans le volume 3 intitulé ***La colère une passion politique ?*** Les apports ont été élaborés à partir de questions de la politique et de la recherche en philosophie contemporaine. Qu'est-ce que la colère quand on la confronte à la justice, au socle de l'égalité, à la dynamique de la soumission et de l'insoumission et à la résistance ? Colère de qui ? Comment et pourquoi sommes-nous en colère ? Comment lire la colère prise entre explosion qui fait peur et impuissance, manque de souffle *(desaliento)* qui angoisse ? Pourquoi la colère est-elle un tabou (comme la guerre) pour la pensée ? Quel statut la philosophie, la psychanalyse, l'histoire, les sciences sociales donnent-elles à la colère ? Quel lien entre la colère et la haine ciblée par les luttes antiracistes ? Entre la colère et la violence ? Entre la colère et la guerre ? Entre la colère et le courage ? Quand sont subies la domination, l'exploitation, la violence, la guerre ? La colère est-elle une passion politique légitime ou une simple explosion volcanique à éteindre ? Après Aristote, Spinoza, la colère ferait-elle partie d'une nouvelle typologie, grammaire des passions politiques ? A quelles conditions, la colère peut-elle être une passion politique d'émancipation ? Les textes écrits depuis des expériences concrètes de colères de professionnels, depuis une réflexion philosophique, poétique apportent des matériaux précieux d'analyse.

Contributions de Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP, dir. colloque (Université de Lausanne, IEPI, 2010), enseignante, chercheuse en théorie politique et en philosophie, Suisse; Libero ZUPPIROLI, Professeur, Ecole Polytechnique

Fédérale de Lausanne (EPFL), Suisse ; Rina NISSIM , naturopathe, auteure, éditrice, Genève, Suisse ; Farinaz FASSA, Professeure titulaire Université de Lausanne, Suisse ; Manuel MAUER, philosophe, Université de Buenos Aires et Paris XII et Maria Lucila PELENTO, psychanalyste, Association des psychanalystes d'Argentine (APA) ; Christiane VOLLAIRE, membre du comité de rédaction des revues *Pratiques* et *Chimères*, Professeur de philosophie, France ; Muriel GILBERT, Dr Psych., Maître d'Enseignement et de recherche, Institut de Psychologie, Université de Lausanne, Suisse ; Andrea OLIVERA, anthropologue, assistante Université de Lausanne, Suisse et Fabian DOS SANTOS, communicateur social, chercheur indépendant, Uruguay ; Marianne EBEL enseignante, Neuchâtel, Suisse et Pierre FIALA, enseignant-chercheur, Paris, France ; Edouard DELRUELLE, professeur de philosophie Université de Liège, dir. adjoint du Centre pour l'égalité des chances, Bruxelles, Belgique ; Jean-Marc FRIDLENDER, sociologue, chargé de recherche temporaire Centre OCE EMLYON, France ; Valérie GERARD, Ecole Normale Supérieure (Paris), chercheur, Centre International d'études de la philosophie Française Contemporaine (ENS), France; Lucas Gonzalo MARTIN, chercheur, professeur de théorie politique, Université Buenos Aires, CONICET (Argentina) ; Charles Romain MBELE, Université de Yaoundé I, Cameroun ; Fernando CARVAJAL SANCHEZ, Chargé d'Enseignement Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Education (FPSE), Université Genève, Suisse, Christopher POLLMAN, Professeur des universités, Université Paul Verlaine, Metz, France.

Dans le volume 4 *Penser pour résister* il est question du travail de sape idéologique, de « désémancipation » imposée, d'attaque de la pensée, de tentative d'étouffement de la conscience sociale et de la place de la pensée dans la résistance. De luttes et de positions autour des mots, de la pensée, de l'imaginaire. Il est question des intellectuels, de l'objectivité, de la propagande et du contrôle de l'esprit public, des sciences humaines et sociales prises entre soumission, détournements et affranchissement. Entre savoir oppresseur et savoir libérateur. Il est question des luttes de l'imaginaire et aussi de l'enfermement de l'activité de penser dans les catégories, les contraintes institutionnelles, les refus de l'histoire, y compris quand ils concernent les femmes et leur place dans la construction du savoir. Il est question de l'étrange parcours dans la révolution, la résistance, entre expérience et conceptualisation. Comment se pensent les révolutions ? Comment les penser ? Comment décrire la recherche comme le pari d'une perpétuelle dynamique d'affranchissement ? Comment se réapproprier la puissance de la pensée d'émancipation pour résister ?

Contributions de Jacques BOUVERESSE, professeur au Collège de France, Paris, France ; Anne AMIEL, professeure et chercheuse de philosophie, Marseille, France ; Frédéric NEYRAT, chercheur en philosophie, France ; Abdon NGOMA, doctorant en philosophie, Université catholique de Louvain, Belgique ; Sonya FLOREY, Dr. en Lettres, Professeure-formatrice HEP, Lausanne, Suisse ; Fatima SISSANI, journaliste, France ; Urs MARTI, professeur titulaire (philosophie), Université de Zurich, Suisse ; Linda GUBLER, sociologue, Suisse ; Marion

O'CALLAGAN, sociologue, anc. directrice du Département des Droits de l'Homme à l'UNESCO, Trinidad et Tobago ; Luc LEGOUX, Maître de conférences, Institut de démographie Université Paris I, Chercheur associé Migrinter (UMR 6588 CNRS), Paris, France ; Rkia EL MOSSADEQ, Professeure Université Mohammed V, Rabat, Fac. des sciences juridiques, économiques et sociales, Maroc ; Charles HEIMBERG, historien, didacticien de l'histoire, chargé d'enseignement Université de Genève, Suisse ; Barnita BAGCHI, Assistant Professor in Literary Studies, Utrecht University, Holland ; Simona TERSIGNI, Maître de conférences (sociologie), Université de Rennes 2 (France) et Brigitte FICHET, Maître de conférences (sociologie), Université de Strasbourg, Centre de Recherches et d'Etudes en Sciences Sociales, France ; Gérard DANOU, Dr. en médecine, Dr. ès Lettres, HDR, Chercheur associé, Universités Paris-Diderot, Paris VII et Cergy-Pontoise, France ; Philippe GOTTRAUX, enseignant et chercheur en sciences politiques, Centre de recherche sur l'action politique (CRAPUL-IEPI), Université de Lausanne, Suisse ; Basile PERRET, chercheur en sciences politiques, Université de Lausanne, Suisse ; Jean ROBELIN, professeur émérite (philosophie), France.

Dans le volume 5 ***Résister dans le travail et dans la migration***, la colère est envisagée sur le terrain du travail et de la migration. Ces deux domaines de la vie sociale sont étroitement liés, contrairement à l'habitude de focaliser le débat sur la migration, les étrangers. Dans la mondialisation, les enjeux et les responsabilités en matière d'emploi et de chômage et aussi l'utilitarisme migratoire et l'externalisation des frontières sont décrits. Les auteurs réfléchissent depuis les transformations du marché international du travail et les transformations du pouvoir et de la guerre après le XXe siècle. Qu'y a-t-il de commun entre les politiques du travail, du chômage, de la migration, du droit d'asile aujourd'hui ? Les 32 contributions décrivent des mécanismes d'exploitation, de surexploiration, de répression, de violence à l'œuvre dans l'ensemble de ces politiques, leurs causes, leurs conséquences. Les auteurs décrivent des formes que prennent les luttes aujourd'hui. La perspective de l'autonomie donne sens aux luttes des chômeurs, des petits paysans, des femmes migrantes (majoritaires dans la migration aujourd'hui), des requérants d'asile, des sans-papiers.

Contributions de Françoise BURGI, secrétaire, Nyon, Suisse ; Maïga VALENTINA HEMMELER MAIGA, permanente syndicale, syndicat paysan UNITERRE Suisse ; Morgane KUEHNI, Alain SIMON, Letizia PIZZOLATO, Christine D'ONOFRIO, Pauline GROSSET, Philippe BADAN, Victor VOUTAT, Association de défense des chômeuses et chômeurs (ADC), Lausanne, Suisse ; Patrick TARAN, spécialiste principal des migrations, Bureau International du travail (BIT), Genève, Suisse ; Jean-Michel DOLIVO avocat, député, Lausanne, Suisse ; Ranabir SAMADDAR, Calcutta Research Group, Inde ; Marlyse POUCHOL, HDR en économie, Université Reims, Laboratoire Dunkerque, France ; Elma HADZIKADUNIC, dipl. Sciences Politiques, Université de Lausanne, Suisse ; Nicholas BELL, Forum Civique Européen, Suisse ; Alessandra SCIURBA, rédactrice site Melting-Pot, membre MIGREUROP, auteure de Campi

di Forza, Italie ; Sandro MEZZADRA, Prof. Université de Bologne, Italie ; Alain MORICE, anthropologue, Université Paris-Diderot, membre MIGREUROP, France ; Karine POVLAKIC, juriste, Lausanne, Suisse ; Françoise Kopf, lic. sciences sociales, coordinatrice de l'association SOS RACISME, Soleure, Suisse ; Dr. Bertrand PIRET, psychiatre, psychanalyste, Strasbourg ; Sabine MASSON, Pierrot FOKOU, Aubeline WANDJI, Lucas PIDA, Ariel MENDIMI, Mounardiaw BARROW, Ibrahim CISSE, Bacari SISSOKO, militant(e)s du Collectif DROIT DE RESTER, Lausanne et COORDINATION ASILE-MIGRATION, Vaud, Suisse ; Abderrahim BOURKIA, doctorant Centre marocain des Sciences sociales, Université Hassan II, Casablanca, Maroc ; Serena GALLINA et Michela REGHELLIN, étudiantes, Master Immigration, Université Ca' Foscari, Venise, Italie ; Alejandra BRAVO-SIEBEL, psychologue, psychothérapeute FSP, Suisse ; Anne KO, illustratrice, Dr. Patrick SPIESS, médecin au Centre de rétention de Geispolsheim, France.

Dans le volume 6 *Résister dans le travail de Service public* le démantèlement du service public (santé, social, éducation, formation, recherche, information, etc.) est analysé depuis la colère. Comment les professionnels du service public (travailleurs sociaux, journalistes, enseignants, chercheurs, responsables de services, personnel de santé, et même personnel d'ONG) expérimentent-ils la colère dans leur travail ? Comment vivent-ils leur colère dans le travail au quotidien ? Colères rentrées ou colères explosives, silence, renoncement ou courage de dire non et attraper un petit bout de la queue du dragon ? Pourquoi sont-ils désemparés, découragés, vaillants, insoumis ? Comment pratiquent-ils l'art de résister ? Les récits, les descriptions des 24 professionnels apportent des éclairages puissants et divers sur leurs responsabilités, leurs doutes, leurs convictions, leur réappropriation de l'autonomie de pensée, leur pratique de ruse, souvent paradoxale pour trouver un sens à leur travail et sauvegarder le service public.

Contributions de Barbara CASSIN, directrice de recherche, CNRS, France ; Dianne GILLIARD, journaliste, Lausanne, Suisse ; Thierry PROD'HOM, Lea ROTH et Sébastien ROTH, enseignants littérature et philosophie, Genève, Suisse ; German OSORIO, réfugié colombien, secrétaire du parti ouvrier populaire (POP) et Christine WYSS, travailleuse sociale, Neuchâtel, Suisse ; Charles CHALVERAT, Professeur HES-SO, responsable Formation continue social-santé HES-SO, Lausanne, Suisse ; Thierry GUTKNECHT, travailleur social, étudiant (philosophie, histoire contemporaine), Fribourg, Suisse ; Laure-Françoise VONNEZ, éducatrice sociale, Service psychiatrie/psychothérapie enfants, adolescents, Fondation du Nant, Vaud, Suisse ; Cécile EHRENSPERGER, Responsable accueil des migrants, Vaud, Suisse ; Brigitte FICHET, Maître d'enseignement et de recherche, Université de Strasbourg ; Mohammed Karim ABBOUB, psychanalyste, Paris ; Jean-Claude METRAUX, pédopsychiatre, chargé de cours, Université de Lausanne, Suisse ; Dr. Luc MICHEL, Psychiatre-Psychothérapeute FMH, enseignant Faculté de biologie-médecine, Université de Lausanne, UNIL, médecin adjoint Département psychiatrie CHUV (hôpital

public), Lausanne, Suisse ; Dr Antoinette Corboz-Warnery, médecin psychiatre-psychothérapeute FMH, Lausanne, Suisse ; Marice JECKER-PARVEX, professeur-formateur HES-SO, Fribourg, Suisse ; Sonia DE VARGAS, Professeur en Education, Universidade Católica de Petrópolis, Rio de Janeiro-Brasil ; Denise BERGERON, Carole BOHANNE, Armelle GARDIEN, Richard MOYON, Nathalie M'DELA-MOUNIER, Jeannette VALLANCE, enseignants, réseau Education sans Frontières, France ; Alexandre PIETTRE, Doctorant (sociologie politique), CSPRP - Université de Paris 7, ATER sociologie urbaine, Université d'Evry (France) ; Bernard HOURS, anthropologue, France ; Dr. Maren ULRICKSEN, médecin, psychanalyste, Montevideo, Uruguay.

Dans le volume 7 intitulé ***Colère, insoumission, perspective*** un texte de Cornelius Castoriadis et la première contribution ouvrent les feux sur le pari incertain de la révolution. Depuis quels déplacements, perspectives politiques, philosophiques, épistémologiques, la question de la révolution peut-elle être envisagée comme une question à remettre sur la table de la théorie politique, de la philosophie aujourd'hui ? Quels mots, quelles démarches allons-nous inventer après le siècle des révolutions, les implosions, les reculs ? Quand la colère vient au secours du droit, on assiste à des renversements de paradigme dans les sciences sociales. En effet, comment le fait de résister au démantèlement des droits, de penser ensemble le droit et la désobéissance, le sujet en lien à la créativité politique bouscule-t-il la pratique et la théorie du droit ? Que nous apprennent les écueils d'expériences accumulées dans les pratiques au jour le jour et dans la durée de la résistance politique ? Que nous apprennent des récits de héros ordinaires ? Que nous apprennent les artistes ? Que nous apprend l'édition militante ? Pour construire l'intelligence du collectif, quel rapport construire aujourd'hui entre théorie et pratique pour se réapproprier des espaces intimes et publics d'autonomie dans la construction des savoirs? Autant de questions où suivre les 25 auteurs.

Contributions d'Ortrude NICOLOFF, galeriste, Yverdon, Suisse ; Aristide PEDRAZA, syndicaliste, Lausanne, Suisse ; Afra WEIDMANN, militante droits humains, mandataire procédure d'asile, Observatoire suisse de la loi d'asile et des étrangers, Zurich, Suisse ; Eminence MAZA, fille de réfugié zaïrois expulsé de Suisse après vingt ans de séjour de Suisse ; Léonard et Bernadette MORAND, enseignants, comité de soutien à la famille Maza, Genève, Suisse ; Salomé LUZ, assistante sociale retraitée, membre mouvements de la paix, écologie, questions socio-politiques, Berne, Suisse ; Marie-Rose GENOUD, religieuse, enseignante, Sion, Valais, Suisse ; Olga GONZALEZ, Dr. en sociologie EHESS, Paris ; Janine ALTUNIAN, essayiste, traductrice, Paris ; Andrés PEREZ, Marie-Andrea PEREZ GONZALEZ, Maria IDALIDES, réfugiés colombiens, Suisse ; Alexis CUKIER, éditions La Dispute, allocataire-moniteur, philosophie, Université de Nanterre, Paris ; Alain ORIOT, éditeur, éd. du Croquant, France ; Luis-Alberto RESTREPO, co-fondateur du CINEP, Bogota, Colombie ; Jocelyne HALLER, assistante sociale, membre de Solidarités, Genève, Suisse ; Christophe TAFELMACHER, avocat et militant, Lausanne, Suisse ; Lauréline FONTAINE, Professeur Université Sorbonne nouvelle, Paris 3, Directrice du C.R.D.F.E ;

Bertrand OGILVIE, enseignant, chercheur en philosophie, Paris ; Raphaël RAMUZ, Observatoire Science, Politique, Société, Université de Lausanne, Suisse ; Philippe SCHWEIZER, auditeur, Université de Lausanne ; Dominique WEIL, professeur émérite Université de Strasbourg ; Cicero EGLI, artiste plasticien, vidéaste, curateur indépendant, Genève, Suisse ; Jean-Michel DOLIVO, avocat, Lausanne, Suisse.

La table des matières des sept volumes à la fin de chaque volume présente à la fois les textes des Actes et la table des matières des archives en ligne (plénières) + interviews effectués sur le colloque par **www.savoirslibres.ch**

Pourquoi avoir choisi la colère ?

Colère, Courage, Création politique
Questions pour une recherche

Marie-Claire Caloz-Tschopp
Direction du colloque (Lausanne 2010)
Enseignante et chercheuse en théorie politique et philosophie

« Ma colère de femme Noire est un marais en fusion au plus profond de moi, mon secret le plus farouchement gardé. Je sais combien ma vie de femme qui ressent les choses avec force est prise dans ce tissu de rage. C'est un fil électrique qui parcourt toute la trame des états émotionnels sur lesquels se base l'essentiel de ma vie – une source bouillonnante qui peut exploser à chaque instant, bondissant hors de ma conscience comme un feu en pleine nature. Arriver à éduquer au mieux cette colère plutôt la nier est devenu une des tâches primordiales de ma vie ».
Sister Outsider[1]

« La résistance est un refus inconditionnel de l'état des choses, une réaction immédiate à une situation : affaire de justice ».
Françoise Proust[2]

Dédicace
Qui se rappelle encore de la photo de deux petites filles roms noyées, sur la plage de Torregaveta au nord de Naples, aux côtés de baigneurs assis tranquillement à cinq mètres de leurs cadavres recouvert de serviettes de plage d'où dépassaient leur petits pieds (26.07.2008) ? Nous ignorons leur nom. Pour les médias, elles sont anonymes. Impossible de prononcer leur nom pour une dédicace. Il faudra pourtant trouver comment elles s'appelaient !

[1] *Essais à propos D'aude Lorde*, Genève, éd. Mamamelis, 2003, p. 163.
[2] *De la résistance*, Paris, Cerf, 1999, p. 9-10.

Résumé

En partant d'un thème central de la théorie politique et de la vie civique – la pensée et l'action dans le pouvoir - je présente les raisons qui m'ont amenée, à cette étape de mon travail, à choisir comme point d'ancrage pour le colloque - la colère - pour penser les rapports entre la pensée et l'action dans le pouvoir et à l'envisager en tant que passion politique s'exerçant dans le cadre de la dynamique soumission/insoumission[3]*. Je présente ensuite trois « embarras » (au sens de Socrate), trois questionnements auxquels je réfléchis depuis plusieurs années et que j'apporte à ce colloque pour la réflexion (sur la politique, le racisme, la guerre).*

Mettre en rapport la colère, le courage et la création politique permet de dégager une colonne vertébrale pour la politique et la philosophie. Accepter de penser la colère, lutter contre la froide indifférence, l'élaborer en courage et en création politique est à la fois un défi civique, un défi philosophique, un défi de connaissance. On verra des questions que l'on peut poser à la recherche à partir de là.

Vie-mort de la politique, vie-mort de la philosophie, vie-mort de la conscience sociale vont ensemble. L'enjeu est la construction d'une philosophie, d'une histoire, d'une mémoire, d'une conscience sociale critique et créatrice. Je la nomme à titre expérimentale : l'utopie dystopique d'une réappropriation de la pensée, du langage, des mots, du « droit d'avoir des droits » (Arendt) de la démocratie « radicale » (imaginaire, projet, formes d'organisation, Castoriadis). Cela concerne autant la politique que la philosophie, la théorie politique que des pratiques inventives à la fois professionnelles et civiques.

Mots-clés : Imagination, passion, colère, pouvoir, pensée, langage, action, soumission, insoumission, égalité, utilitarisme, capitalisme, violence, guerre, destruction, résistance, création politique.

Introduction

Les mots – colère, courage -, proches du mot *cœur*, ouvrent une voie à explorer entre passion, pensée et politique. Ils engagent le corps et l'esprit, l'individu et la société, la politique et la philosophie. Une approche en terme de raison détachée des passions et du corps, court le risque d'en dénier la complexité, la richesse. La colère, le courage concernent l'espace, l'histoire, l'intimité des corps, l'inconscient,

---

[3] Notons un fait à prendre en compte dans les outils disponibles. A consulter des récents dictionnaires de philosophie qui font référence, comme l'*Encyclopédie Universelle, Notions philosophiques,* I et II PUF, 1990), Le dictionnaires d'éthique de de philosophie morale, dir. Monique Canto-Sperber, PUF, 1996), le *Dictionnaire de philosophie politique* de Philippe Raynaud et Stéphane Rials, 1996, PUF, le *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit* de J. A. Arnaud, Story-Sciencia, Bruxelles et Librairie générale de droit et de jurisprudence à Paris, 1988, le *Vocabulaire européen des philosophies,* Barbara Cassin, Seuil/Robert, 2004, ou encore le *Dictionnaire de la psychanalyse,* Elisabeth Roudinesco, Michel Plon, Fayard, 1997), les philosophes et les psychanalystes qui se réclament de ces sources n'ont pas de définition explicite sur la soumission et l'insoumission puisque ces termes sont absents de ces dictionnaires. Même les notions de révolte, de d'obéissance, de désobéissance civile, d'insurrection n'y figurent pas.

l'espace public, la politique, le respect des faits, la recherche de la vérité[4]. Travailler le sentiment de désespérance obscure[5] des « naufragés de l'espoir »[6], d'impuissance ambiante, retrouver le désir de la puissance d'agir, implique de donner une place à la colère, de pouvoir articuler la colère au courage et à la création politique. Le programme est un défi : redonner une place aux passions politiques, en nous interrogeant sur ce que nous montre des ambivalences face à la colère. A partir de là, redécouvrir la puissance de l'imagination radicale, de la pensée et de la parole pour transformer la philosophie elle-même, tisser colère et pensée, construire une conscience sociale inscrite dans les corps, dans la matérialité[7] des conditions d'existence, traduisible dans un espace public politique toujours à préserver, à (re)construire.

Le réel s'exprime à plusieurs niveaux et de manière complexe, fuyante. Un des défis majeurs de la philosophie et de la politique aujourd'hui est d'accepter la complexité du monde, sa part d'ombre et de lumière, son infinitude, sa finitude, sa fragilité. De refuser la raison étroite, asséchée, utilitariste tentée par la régression anti-Lumières menant à des conservatismes dangereux. Ou alors sa traduction en violence bureaucratique, policière, guerrière d'Etat et du capitalisme cynique. C'est accepter la condition humaine tragique qui est la nôtre aujourd'hui pour ouvrir des chemins, retrouver l'imaginaire, pouvoir respirer, ouvrir l'horizon à de nouveaux champs de réflexion. Retrouver une pensée imaginative et passionnée.

Aujourd'hui, qu'est-ce qu'implique une lutte contre les forces identitaires, l'utilitarisme, les forces guerrières. C'est ruser avec l'adversaire en face et en nous pour ouvrir les portes de l'imagination, renforcer la puissance de la raison par la puissance des passions travaillées, refuser la régression à l'enfance et affronter les conflits, notamment autour de la préservation de la planète, d'un cadre politique, de la justice, des droits fondamentaux accessibles à tous est crucial. Comment alors transformer la raison utilitariste, guerrière binaire, identitaire fermée en une pensée passionnée ouverte à l'incertitude, en construction, qui intègre les passions de l'ombre, le mouvement des pieds[8] et de la pensée et à partir de là, retrouver des idées régulatrices ancrées dans le bien commun, les droits fondamentaux ?

Nous sommes à la recherche d'une « ontologie social-historique » (Spinoza, Castoriadis, Deleuze) du devenir, de la relation. Qui refuse toute forme d'essentialisation, de naturalisation des faits sociaux. Nous sommes à la recherche d'une anthropologie politique, d'une philosophie de la pensée passionnée, du

---

[4] Pensons aux mères de la place de Mai, luttant pour retrouver des preuves des disparus en Argentine et ailleurs dans le monde.

[5] En écrivant ces mots, je revois des images d'un ballet de Pina Bausch en 1978, *Café Müller* d'un profond pessimisme mais d'une puissance évocatrice de l'époque. Pina Bausch est l'une des artistes à qui j'aimerais rendre hommage à l'occasion de ce colloque.

[6] Le terme renvoie à la dernière pièce mise en scène (2010) d'Ariane Mouchkine au Théâtre du soleil (Paris).

[7] La matérialité renvoie à une philosophie matérialiste qui n'est pas réductible à l'économie opposée au politique.

[8] Il ne s'agit pas de confondre le mouvement avec la liberté de circulation des biens, des capitaux, de la main d'œuvre.

courage et de la création politique, de protagonistes différents, d'un cadre qui problématise l'Etat, de modes d'organisation pour vivre et penser nos colères en ce début de XXIe siècle après les tragédies du XXe siècle, leur genèse et leur suite. Nous avons besoin de les transformer par la pensée et l'action. Pour passer de la colère au courage. Du courage à la politique aux frontières de la démocratie. Notre passion, notre lucidité, notre courage se trouveraient-ils dans notre capacité de refuser l'assèchement utilitariste, technique de l'activité de penser[9] dont se nourrit l'indifférence, le consensus cynique autour de la guerre, les prisons de l'ambiguïté, de l'ambivalence. Nous avons besoin de nous réapproprier la puissance d'imaginer, de penser. De nous réapproprier l'invention démocratique dans sa radicalité, selon les termes de Castoriadis. La philosophie est née en même temps que le germe de la démocratie en Grèce (pour ce qui est de l'Occident), a-t-il aussi souligné. D'accepter de voir les spectres « irrationnels » dans l'ombre de nos colères[10], pour les transformer en gestes, en paroles, en puissance partagée d'action en devenir. D'assumer notre condition politique tragique en conjuguant *colère, courage, création politique et civilité.*

Pour introduire la réflexion sur la colère, puissance vitale, arrachement qui interpelle, suivons la philosophe Françoise Proust[11] quand elle pose le fait qu'il existe un lien entre la colère, le courage et la résistance. Vu depuis la question de la justice, elle dit que le lien entre la colère, le courage, la résistance est d'ordre *civique.* Avec les moyens, l'imaginaire, la pensée, les concepts, les théories, les outils qui sont les nôtres, tout en résistant, il est possible d'imaginer un autre monde que celui que nous avons devant les yeux. Comme Ulysse, il est possible d'être sourd au chant des sirènes de l'obéissance, du mensonge, du déterminisme, des catastrophismes de tous ordres[12], des pensées asséchantes, des philosophies guerrières. Il est possible de ne pas accepter les préjugés, l'idéologie qui nous cachent la violence. De ne pas nous perdre dans la confusion. En portant une attention particulière aux conditions matérielles d'existence, de construction de la théorie, de la politique. Travailler les ambiguïtés, les tabous, les résistances pour comprendre ce qu'ils nous montrent (contradictions, illusions redoutables, limites,

---

[9] Lors du présent colloque, l'accent est mis sur *l'activité de penser en lien à l'action*, ou si l'on veut sur l'activité philosophique considérée comme activité appartenant à chaque humain et qu'il peut s'approprier, se réapropier pour penser sa vie, sa place dans la politique et dans le monde. La question du jugement qui lui est étroitement liée a été travaillée par Arendt dans la trilogie pensée-volonté-jugement dans les dix dernières années de sa vie. Rappelons qu'Arendt a avancé l'idée que la philosophie politique de Kant ne se trouve pas dans la Deuxième critique, mais dans sa critique du jugement. Elle a fait l'objet du précédent colloque, mais ne fait pas directement l'objet du présent colloque. Voir Caloz-Tschopp M.C. (éd.), *Lire Hannah Arendt aujourd'hui. Pouvoir, guerre, pensée, jugement politique,* Paris, l'Harmattan, 2008.

[10] Au moment où j'écris, je découvre le dernier livre de Thérèse Delpech, *L'appel de l'ombre,* Paris, Grasset, 2010.

[11] Proust Françoise, *De la résistance,* Paris, Cerf, 1997 (voir en particulier, chap. II, de la colère au courage, p. 49-83).

[12] A ce propos, voir, Riesel René, Semprun Jaime, *Catastrophisme, administration du désastre et soumission du durable,* Paris, éd. de l'Encyclopédie des nuisances, 2008.

puissance, horizon). Trouver des clés pour ouvrir des serrures[13]. Aux côtés de la clé *colère et courage*, une autre clé, fournie par Castoriadis est celle de la *création politique*. Apprendre les chemins de la ruse pour durer, s'arracher aux mythes de la discipline et du consentement, à l'ivresse d'une utopie révolutionnaire acritique. Rester en éveil[14], identifier ses faiblesses, identifier sa propre puissance. Les mesurer, les partager avec d'autres. Leur trouver un cadre, un espace, une histoire, des limites. Savoir le plaisir à chaque pas gagné.

On aura compris qu'il n'est donc pas dans mon propos ici de faire un état des lieux complet sur la genèse des passions politiques, du courage dans la tradition philosophique, ni d'écrire un traité des vertus sur le courage. *L'objectif* plus circonscrit est de repérer des nœuds d'ambiguïtés, de difficultés, de contradictions, pour formuler des problèmes, ouvrir des pistes de recherche et de réflexion civique en prenant en compte l'histoire, les institutions et les passions politiques[15], en tant qu'elles sont à la fois partie de l'action *(vita activa)* et passion souffrante (pâtir). A ne pas opposer. *Le champ* est celui de la théorie politique, de la philosophie pour des savoirs se développant dans des démarches interdisciplinaires et interexpériences. *Le cadre* de la réflexion est celui de la pensée et l'action dans le pouvoir. Il s'agit en effet d'envisager à quelles conditions il est possible de ne pas opposer pensée et action, théorie et pratique sans recul critique dans l'exercice du pouvoir à tous les niveaux, dans tous les statuts, mais plutôt de travailler sur des difficultés et des contradictions expérimentées, sans en dénier la complexité.

L'ancrage de la colère, est envisagé depuis la dynamique de soumission/ insoumission et de la création politique. Comme l'a amplement montré Françoise Proust (lectrice de Spinoza, Freud, Foucault), le mot de résistance contient un double mouvement négatif et positif (résister contre, résister pour) pas forcément contradictoire. « La résistance est le nom de cet agencement à la fois compact et fissuré, de ce dispositif stratégique où les puissances jouent obscurément et librement à la fois avec et contre d'autres puissances »[16]. L'accent mis sur la création politique par Cornelius Castoriadis dans son œuvre déplace la dualité en éclairant ce que le monde a d'inachevé et d'ouvert, d'incertain. Dans d'autres contextes, le mot *révolution* exprimait le désir, le projet de création politique. On verra plus loin des raisons qui inhibent, compliquent la pensée de la révolution, rendant l'usage du mot difficile

---

[13] En n'ignorant pas que « … chaque fois que devant nous de nouvelles portes s'ouvrent, il nous faut supposer qu'ailleurs d'autres verrous se poussent », Lefort, Claude, *Eléments pour une critique de la bureaucratie*, Paris, poche, 1979, p. 358.

[14] « Le réveil opère par la ruse. C'est par la ruse, et non sans elle, que nous nous arrachons au domaine du rêve », Benjamin W., *Paris, capitale du XIXe siècle*, Paris, Cerf, 1989, p. 893.

[15] Dans le *Vocabulaire européen des philosophies*, de Barbara Cassin, Seuil, Le Robert, 2004, la définition du mot passion est la suivante : « Passion, via le lat. *passio* lui-même tiré du verbe *patior (pati, passus sum)*, « souffrir, supporter, se résigner à , permettre » est l'une des traductions possibles du grec pathos, sur paskhian, « recevoir une impression ou une sensation, subir un traitement, être châtié ». Elle insiste sur la passivité de l'âme ou du sujet, qui subit ce qui lui vient du dehors, à la différence d'autres traductions comme le latin *perturbatio* ou le français émotion, qui mettent l'accent sur la mobilité et l'agitation » (p. 901).

[16] Op. Cit, p. 9.

aujourd'hui, tout en pointant des difficultés qui concernent le projet d'un cadre politique, d'une grammaire, d'une typologie des passions inscrites dans la refondation d'un projet de création politique.

Pour situer concrètement le colloque, rappelons tout d'abord que des apports ont été fournis par les plénières sur les thèmes suivants : globalisation, transformation du pouvoir et de la guerre[17] ; situer la colère en tant que passion politique ; penser sa pratique, sa vie, soumission/insoumission. De la peur[18], de la haine, de l'ambiguïté au conflit ; colère/haine/peur et création politique ; création politique, quels impératifs, ouvertures, propositions ? Des terrains concrets d'observation, d'analyse ont été choisis : la guerre et le pouvoir en transformation ; femmes/rapports sociaux de sexe/genre ; migration/droit d'asile/exil ; politiques du travail et du chômage ; colère, pensée, politique ; professionnels : résistance ; luttes : entre résistance et création démocratique. Ce rappel est utile pour situer la réflexion philosophique transversale présente, sorte de colonne dorsale du colloque.

1. Pourquoi en suis-je arrivée à choisir la colère ?

Concernant la théorie politique, mon choix de prendre comme point d'ancrage la colère est venu d'une simple observation du monde dans lequel je vis et de mes propres colères. D'une volonté de sortir du terrain manipulé de la peur et de la haine. Entre 1980 et aujourd'hui, le conflit permanent entre mon activité de citoyenneté dans les politiques d'immigration et du droit d'asile en Suisse et en Europe et mon activité académique et de recherche a été souvent un motif de colère. Le point de départ « théorique » qui a éveillé ma curiosité sur la colère a été un texte fondateur d'une sociologue, Colette Guillaumin, qui a travaillé sur le racisme moderne et le sexisme, *Femmes et théories de la société : remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées*[19]. Pourquoi la colère dans un texte de sociologie traitant de théorie ? Ce texte m'a engagée à observer des faits sociaux, des discours, des textes théoriques avec un autre regard, une autre position.

Les autres travaux de Colette Guillaumin[20], les mémoires de Frederick Douglass[21], les travaux de Monica Wittig[22], de Nicole-Claude Mathieu[23] et de Paola

---

[17] Caractéristiques parmi d'autres des transformations de la guerre : transformation des conflits, 90% des victimes de conflits sont des civils aujourd'hui, et durant la Première guerre mondiale, 1 civil sur 10 militaires figure dans les victimes ; prolifération d'acteurs non étatiques ; nouvelles méthodes de combats ; développement du commerce des armes, impunité, etc. Voir TRIAL *(Track Impunity Always)* : http://www.trial-ch.org/fr/caj/les-conventions-de-geneve-ont-60-ans.html

[18] Peur des épidémies, peur nucléaire, peur écologique, peur du réchauffement climatique, peur identitaire, peur du vieillissement, peur démographique, peur de la peur, etc.

[19] Guillaumin Colette, in, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Côtés-Femmes1992, p. 219-239.

[20] Op. cit.

[21] Douglass Frederick, *Mémoires d'un esclave*, Montréal, Lux, 2004.

[22] Wittig Monica, *La Pensée Straight*, Paris, Amsterdam, 2001. Voir un de ses articles (On ne nait pas femme) publié dans le livre 2 des Actes.

[23] Mathieu N.-C., « Femmes, matière à penser… Et à reproduire », in *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, éd. EHESS, 1985, p. 9-16 ; Mathieu N.-C., L'anatomie politique.

Tabet[24] ont éclairé la lecture et la compréhension du texte de la sociologue. Une telle lecture a fait suite à mon travail philosophique sur l'œuvre de Castoriadis et la puissance de l'imagination radicale. Une thèse sur Hannah Arendt, à partir des sans-Etat, de la place de l'impérialisme dans son œuvre, de la découverte de ses notions de *Human Superfluity* et du « droit d'avoir des droits » m'a montré l'exigence de repenser radicalement la citoyenneté et la citoyenneté transsexiste et transnationale. La lecture d'Arendt m'a permis de saisir l'importance de l'appartenance politique basée sur « le droit d'avoir des droits » et des interrogations redoutables liées à la « guerre totale », à la violence extrême au XXe siècle, de donner une place à la pensée et au jugement étroitement liés au courage dans une philosophie de la politique. La lecture de Castoriadis m'a fait découvrir la place de l'imagination, de la création, de l'autonomie[25]. Ce qu'implique pour le renouveau philosophique et politique le projet démocratique pris dans sa radicalité « révolutionnaire ».

En bref, ce qui m'a interpellée dans l'article de C. Guillaumin, les travaux d'Arendt et de Castoriadis a un lien direct avec la théorie politique et la philosophie : ni la théorie, ni la philosophie ne sont neutres, détachées du monde, de l'histoire, de l'espace, des rapports de pouvoir, du corps, de la matérialité de l'activité de penser liée étroitement à la matérialité des conditions d'existence. La théorie n'est pas séparée de la politique, de la pratique, de l'expérience, de la matérialité de monde. Comme les outils et les armes (Paola Tabet), la connaissance est aux mains des dominants. Il est difficile aux dominés de construire une conscience sociale de leur situation. Il est pourtant erroné d'interpréter leur silence comme une servitude volontaire, un consentement de l'esclave à la domination du maître[26], explique Nicole-Claude Mathieu dans son texte (livre 2). La colère des opprimé.e.s, qu'elle soit cachée[27], une insurrection silencieuse[28], une indignation[29]

Catégorisation et idéologies du sexe, Paris, Côté-femmes, 1991. Voir l'extrait de son texte fondateur sur la domination, les manières d'y résister dans un rapport de pouvoir matériel et la construction de la conscience sociale : « Quand céder n'est pas consentir » (livre 1 des Actes, extrait). Le travail de Colette Guillaumin s'étant inscrit dans un travail collectif de longue haleine avec ces travaux, il est important d'en tenir compte.

[24] Trachman Mathieu, « La banalité de l'échange avec Paola Tabet », *Genre, sexualité et société* no. 2, automne 2009 (disponible sur Internet).

[25] Il faut aussi parler du travail de Paula Banerjee, de Ranabir Samaddar. Voir Samaddar Ranabir (ed.), *The Politics of Autonomy*, Calcutta, Saje ed., 2005.

[26] De la Boétie Etienne, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1978 ; Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, diverses éditions, y compris de poche. A partir de la démonstration de Nicole-Claude Mathieu s'appuyant sur une observation du terrain des rapports sociaux de sexe, il faudrait relire à la fois La Boétie et la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel.

[27] Voir entre autre, Rediker M., Linebaugh P., *L'hydre aux mille têtes. L'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*, Paris, Amsterdam, 2008 ; James C. Scott, *La domination et les arts de la résistance. Fragments de discours subalterne*, Paris, Amsterdam, 2008.

[28] Moreira Paul, *L'insurrection silencieuse, Documentaire*, Paris. Canal+ 14.9.2009.

[29] Zaoui Pierre, « Colère et indignation », *Vacarme*, no. 37, automne 2006 (en ligne). Je remercie Marie-Lou Pelento à Buenos Aires, qui nous a transmis la référence de ce texte.

ou une furie explosive[30] nous disent ces travaux, concerne les conditions matérielles d'existence, les tendances sécuritaires et disciplinaires dont nous parlent Michel Foucault et de nombreux textes sur les politiques migratoire, du travail, du chômage, etc., qui pèsent sur les conditions de vérité et de liberté. La colère a des effets sur l'élaboration théorique, sur la réflexion philosophique. De là découle une autre exigence : l'exigence de *réflexivité critique* sur son propre statut, sa position, les conditions institutionnelles, matérielles de son travail, le langage, l'idéologie dans les rapports de pouvoir.

A partir de là, nous sommes donc invités par Colette Guillaumin à prendre en compte une passion politique – la colère - exprimée par des opprimé.e.s depuis la place qu'ils occupent dans le pouvoir, dans ses effets sur la construction théorique. Dès le départ, il s'agit de prendre en compte, - exigence épistémologique, méthodologique - l'inégalité des rapports de pouvoir et notre propre position matérielle dans ces rapports. Sous peine d'une distorsion du regard amenant des lacunes, des manques, des trous, des erreurs dans les démarches, les résultats théoriques et aussi de basculement dans la violence aveugle avec des conséquences incalculables depuis ce que nous a appris le XXe siècle, nous dit Arendt. Colère *de qui* et *pourquoi* d'une part, *décrite par qui, pour qui, comment, pourquoi ?* ces questions construites infiniment dans le travail théorique et la théorie elle-même, sont donc les questions à poser au départ de toute démarche de recherche articulant terrain et concepts, expériences et description/interprétation, débat.

2. Premières questions de l'expérience immédiate

Expérimentons-nous la colère et les résistances à la *voir* en face dans nos courtes vies, dans notre travail? Est-ce du dépit, de la rage, un mouvement de survie ? Dans quelles circonstances et avec quels effets à la fois intimes et politiques ? Comment certaines, certains d'entre nous, *d'engagés* sont devenus *enragés ?* Comment pris au jour le jour entre soumission et insoumission vivons-nous nos colères ? Où l'observons-nous dans les rapports de pouvoir ? Quel statut, quelles conditions d'expression et d'élaboration lui donnons-nous en tant qu'individus et que collectifs ? Enchaînement de passions politiques. Quels liens entre la colère et la haine, la violence, la guerre ? Quels liens entre colère, pensée, politique ? Prise entre populisme, résistance et création démocratique, qu'est-ce qui fait pencher la balance de la colère du côté de la destruction ou de la création politique ? A quelles conditions une colère aveugle, irréfléchie peut se penser ? Comment une colère légitime peut se contenir ? Comment une colère légitime peut se transformer en acte créatif ?

Les passions politiques sont un des nombreux terrains de recherche de la théorie politique, de la philosophie, de la politique. La colère, passion ambivalente, a-t-elle une place dans les passions politiques ? Quelle place a-t'elle dans la tradition, la philosophie, les divers domaines des savoirs ? Qu'est-ce qui la distinguerait ou la

---

[30] Voir ce que dit Hannah Arendt à ce propos, in, Arendt H., *Du mensonge à la violence,* Paris, Agora, 1972.

rapprocherait de l'indignation ? Comment l'étudier en intégrant les tragédies, les « ruptures » de l'histoire, la violence et la finitude à la fois humaine et de la planète *Terre ?* A quelles conditions la colère est-elle une passion politique légitime dans une perspective d'émancipation ? Dans quelles limites une banque de la colère[31] ne serait pas un passé révolu ou l'arme des faibles discréditée, mais une initiative positive pensable pour le présent et l'avenir ?

La tradition philosophique sur la colère est riche de Sénèque, de Platon, d'Aristote, à Spinoza[32], Montaigne, Marx, Descartes, Hobbes, Rousseau, Hume, Sloterdijk. Pouvons-nous nous contenter d'une économie des passions (traduite notamment dans une banque des passions par Solterdijk), d'une géométrie des passions, nous confiner dans un utilitarisme rationnel des passions où seul compte l'intérêt individuel croisant des intérêts privés ou d'Etat[33] ? Quelle typologie, quelle grammaire des passions politiques, quelle géographie de la colère[34] réinventer à partir de la défense de la vie, du « droit d'avoir des droits » (Arendt), de « l'égaliberté » (Balibar) ? Quelle place occuperait alors la colère dans le renouvellement de la politique et de la philosophie aujourd'hui ? Dans la situation actuelle de «production virulente de non-monde» selon Edouard Delruelle, comment comprendre les passions tristes (Spinoza) s'exprimant dans les luttes identitaires, en haines raciales et nationalistes, en oubli des luttes de classe, en destruction de la nature, en guerres d'anéantissement et les transformer en « passions joyeuses », se demande-t-il (livre 3).

Ultime question générale concernant la théorie politique. En quoi, reconsidérer la colère nous oblige à reconsidérer radicalement à la fois la politique et la philosophie après le XXe siècle ?

N'éludons pas les difficultés, nous avertit André Tosel, qui a relevé dans son texte le défi de repenser la guerre aujourd'hui (livre 1). Quels sont les articulations entre colère et haine (de classe, raciste, sexiste, antisémite, anti-islam, etc.) et entre colère et création politique ? Prolongeons ces questions. Pourquoi notre monde produit-il avec tant de facilité la haine et lui donne-t-il une si grande puissance apparente alors que la haine est une passion sourde qui tend à détruire la puissance d'agir et de pensée individuelle et collective (Spinoza) au moment même où elle paraît dominer ? Inversément pourquoi la colère retombe-t-elle si facilement et se trouve-t-elle réduite à l'impuissance en raison de la capacité du système socio-historique à la briser, à l'isoler, à la criminaliser, à la décourager, à la fourvoyer en haine facile à discréditer ?

---

[31] Sloterdijk Peter, Colère et Temps. *Colère et Temps. Essai politico-psychologique*, Éditions Maren Sell, 2007.

[32] Voir une publication en lien direct avec le thème du colloque, Bove Laurent, *La stratégie du conatus, affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 2007.

[33] A ce niveau, en matière d'immigration et de droit d'asile, on peut donner l'exemple de l'utilitarisme migratoire emprunt de cynisme, que l'on voit à l'œuvre dans la surexploitation des sans-papiers, dans une politique structurelle du « choix » de la main-d'œuvre étrangère, encourageant la clandestinité pour faire baisser les salaires pour les secteurs les moins compétitifs du marché du travail (agriculture, tourisme, restauration) et aussi, une demande comme celle de Mouammar Kadhafi appuyé par l'Italie à l'UE de 5 milliards d'euros par an pour bloquer l'immigration vers l'Europe et selon ses paroles, éviter « l'immigration noire à l'Europe », AFP, 31.08.2010 (question reprise début octobre 2010).

[34] Appadurai Arjun, *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*, Payot, 2009.

On peut constater que la pensée dominante se fait tôt ou tard pensée de la hiérarchie. Tout en refusant l'accès à la pensée, elle stigmatise alors la colère des dominés comme ressentiment et envie (Nietzsche). La soumission succèderait alors au ressentiment, à l'échec ou à l'avortement de l'insoumission dont le visage a été celui de la colère.

3. Oser *voir* et penser la colère

La colère comme la guerre est une sorte de tabou. Oser imaginer, penser, écrire, débattre de la colère serait une traversée dangereuse menant aux profondeurs de l'irrationalisme, à la guerre civile, au nihilisme destructeur, à la mise en cause de la raison et de l'ordre fragile du monde en banalisant la violence. Méfiance vis-à-vis de ce que les anciens romains ont appelé une « courte folie » qui peut nous saisir, vis-à-vis d'une passion déplacée, incongrue, et surtout excessive. « Si les autres passions se montrent, la colère éclate » (Sénèque)[35]. A travers la longue histoire humaine, la présence, le sens de la colère fluctuent. La philosophie, la psychanalyse, le droit et les sciences sociales dans leur courant dominant ont un rapport ambivalent à la colère. Malaise, contention, interprétations autour de l'agressivité, du déferlement incontrôlable, du sadisme, du masochisme. La colère est alors discréditée d'emblée plutôt qu'explorée. Ambivalence devant la peur que la colère sorte de ses gonds, perde dans un flux de violence ce pourquoi elle s'exprime : l'injustice, l'humiliation, les souffrances, l'âpreté des luttes, l'inégalité.

Alors pour ne pas laisser exploser la colère, la rage, la fureur, une voie possible de solution serait de ne pas la voir ni même de la nommer, pour la refroidir, en clair *ne pas l'imaginer, ne pas la voir, ne pas la penser*, au risque de discréditer celles et ceux qui la vivent. Si elle éclate quand même, il s'agirait de lui opposer la force instrumentale de la répression, de la disqualification pour imposer la modération, l'obéissance, le consentement, la soumission. Dans le sens commun et la science, une telle résistance à *voir* des faits, le déni de la colère seraient-ils une manière de la contenir au tréfonds de l'intimité inaccessible très loin de tout espace politique ? De l'effacer, de la faire disparaître, de la retourner en syndrome psychique de dépression, d'auto-destruction, de maladie[36] en en appelant simplement à la raison instrumentale sécuritaire et à l'acceptation du monde tel qu'il est ?

---

[35] « Ses yeux s'enflamment, étincellent ; son visage devient tout de feu ; le sang pressé vers son coeur bout et s'élève avec violence ; ses lèvres tremblent, ses dents se serrent ; ses cheveux se dressent et se hérissent ; sa respiration se fait jour avec peine et en sifflant ; ses articulations craquent en se tordant ; il gémit, il rugit ; ses paroles entrecoupées s'embarrassent ; à tout instant ses mains se frappent, ses pieds trépignent, tout son corps est agité, tout son être exhale la menace : hideux et repoussant spectacle de l'homme qui gonfle et décompose son visage », Sénèque, *De la colère*, préambule au livre I, par. 4, in *Œuvres*, Sénèque, Paris Garnier, 1860, trad. française, M. Charpentier - F. Lemaistre, internet.

[36] Je pense ici au roman d'un jeune philologue (1944-1976), Fritz Angst, fils d'une famille patricienne de Zurich qui, sous un pseudonyme (Zorn) a écrit un livre d'une rare intensité sur la colère au moment où il est en train de mourir d'un cancer. Zorn (colère) Fritz, *Mars* (guerre), Paris, Gallimard, 1979, réédité en poche.

Difficile d'en rester au remède de la raison raisonnante et à la force instrumentale, de la logique utilitariste, du confinement dans une intimité fragilisée pour faire plier devant le réel. La raison et la force ne sont pas des outils neutres. La colère concerne le corps et l'esprit, l'imaginaire, l'inconscient et la conscience individuelle et sociale, les outils, le langage, la justice, le conflit. Elle redonne corps au corps. Cri au cri. Avant les mots, par le corps, elle peut trouver le chemin du désir d'étonnement, de parole. Elle peut transformer la raison asséchée en pensée passionnée. Avant les mots, par le corps, elle exprime un désir matériel de vie, de justice. Le plus souvent, une expérience d'injustice couverte par l'hypocrisie, le mensonge, la manipulation de la raison déclenchent la colère, la furie[37]. La colère recherche aveugle de liberté, de justice, est un mouvement de survie[38] pour retrouver la vie pleine. Explosive ou sourde, elle a le mérite d'exister, de se manifester dans l'ombre ou la lumière. Elle permet de durer, de tenir, et même « d'être tué mais pas vaincu »[39] selon le terme de Montaigne. Elle concerne l'individu, la société. On ne se met pas en colère tout seul devant sa glace. Isolée dans l'explosion ou l'implosion du corps, elle conduit à l'impuissance et au désespoir. La colère a besoin de la liberté et de la pluralité. Pour apparaître en pleine lumière[40], pour avoir la chance d'être vue, entendue, analysée, la colère de tout individu a besoin de devenir visible pour d'autres individus dans l'espace public.

Pour prendre sens, être un exercice de liberté et de pluralité, la colère a besoin d'être transformée politiquement et philosophiquement. Elle a besoin du courage pour que soit pris le risque d'être manifestée, élaborée, transformée, partagée. Mais

---

[37] Voir ce qu'en dit Hannah Arendt, « Sur la violence », *Le mensonge et la violence*, Paris, Press Pocket, 1972, p. 158-166.

[38] « J'ai léché les lèvres d'une louve, la colère, et je m'en suis servie pour illuminer, rire, protéger, mettre le feu en des lieux où il n'y avait pas de lumière, ni nourriture, ni sœurs, en des lieux sans merci ».
Sister Outsider, *Essais à propos D'aude Lorde*, Genève, Mamamelis, 2003, p. 147.

[39] « Celui qui tombe obstiné en son courage, qui, pour quelque danger de la mort voisine, ne relâche point de son assurance, qui regarde encore, en rendant l'âme, son ennemi d'une vue ferme et dédaigneuse, il est battu, non pas de nous, mais de la fortune ; il est tué, non pas vaincu : les plus vaillants sont parfois les plus infortunés. Aussi y a-t-il des pertes triomphantes à l'envi des victoires… », Montaigne. Il est cité dans le livre de Stephan Zweig écrit en 1936 au moment de la montée de l'intolérance nazie, *Conscience contre Violence*, Zurich, London, 1976, à propos de la théocratie calviniste à Genève, relu lors du 450e anniversaire de Calvin qui intervenue juste avant le colloque. S. Zweig rappelle l'intolérance de Calvin en rappelant la figure de Sebastian Castellion qui a écrit *Le traité des hérétiques* pour dénoncer l'assassinat d'un des opposants de Calvin, le théologien Michel Servet et son traitement des opposants (exil cachot, bûcher). Il rappelle par quelles intrigues politiques Calvin le fait mettre à mort, en lui refusant même toute mort plus douce que de mourir brûlé vif sur le buché après trente longues minutes de souffrances. Il rappelle également que les cinq premières années de son règne, Calvin fait pendre 13 personnes, en fait décapiter 10, et fait périr 35 sur le bûcher. A l'occasion de cet anniversaire, j'ai proposé dans un débat à Genève que le livre de Stéphan Zweig soit indiqué dans les livres à lire dans les écoles genevoises et de Suisse romande.

[40] Et être par exemple, prise en compte dans les dictionnaires de philosophie, de philosophie politique, d'éthique, de psychanalyse, etc… ce qui n'est pas le cas dans beaucoup de dictionnaires qui sont pourtant des outils de travail.

la vertu du courage existe-t-elle encore ? La désaffiliation, le fait de perdre « le droit d'avoir des droits » fait franchir le seuil mélancolique de la dépression, avec l'érosion de soi, l'épuisement dans la guerre économique pouvant aller jusqu'au suicide[41]. Perte du travail, de la vie. Le BIT, l'OMS ont décrit le passage des malades physiques aux maladies psychiques du travail dans le monde comme un fait préoccupant. On assisterait à l'instrumentalisation, au découragement, voire à la « fin du courage »[42], après la « fin de l'histoire » (Fukiyama) qui ne serait finalement que l'envers de la colère, son engloutissement dans une apparente passivité amorphe, dans une dissolution de la puissance de l'Etre dans le néant?

Les conditions matérielles de travail et l'ambivalence face à la colère indiqueraient-elles la fin du courage et donc l'impossibilité que la colère s'exprime et se transforme ? Ne serait-elle pas aussi un indicateur d'embarras, de questionnements majeurs concernant la politique et la philosophie méritant d'être pensés, débattus, élaborés? Vouloir refonder la politique, implique le courage intellectuel et politique de travailler les résistances à *voir*, à nommer, à identifier, à situer une passion politique trouble. A aiguiser notre curiosité et notre jugement sur une apparente passivité amorphe, les raisons d'un lourd silence des dominé.e.s trop vite interprété en terme de consentement à l'oppression[43]. Elle risque de nous faire faire l'économie d'un étonnement radical face à l'indifférence. Penser les articulations, les tensions, les passages, les frontières entre la colère, le courage et la création politique est nécessaire pour construire une conscience sociale et un projet politique et philosophique. En définitive, une telle transformation vise à inscrire dans la politique et la philosophie la possibilité de la puissance du devenir, du commencement dans la vie plutôt que dans la mort, le néant.

Considérons alors trois embarras, trois questionnements que je désire intégrer aux réflexions du colloque. J'évoquerai aussi brièvement une question – celle du cadre politique, de l'Etat – sans pouvoir la prendre en compte ici.

4. Premier embarras. L'omniprésence du soleil noir de la haine et ses effets

Une étrange proximité entre la haine et la colère existe qu'il s'agit d'interroger nous dit une féministe noire américaine. Quand on est en colère il est facile de haïr… et de projeter sa rage, là où les rapports de pouvoir le permettent aux dominés : contre les sans-pouvoir, les dominés, les faibles. La solidarité n'est pas un fait « naturel ». En lisant les extraits du texte de Sister Outsider (livre 3), sur la haine et la colère, on apprend que la haine « est le désir de mort » que celle, celui qui est haï lit dans les yeux de l'autre. Il suffit de lire son anecdote d'enfant de cinq ans dans le métro à New York. On apprend que le courage aide à se maintenir en vie. On apprend que les préjugés courants sur la colère sont qu'elle est inutile et

---

[41] Bègue Florence, Dejours Christophe, *Suicide au travail : que faire ?*, Paris, PUF, 2009.

[42] Fleury Cynthia, *La fin du courage*, Paris, Fayard, 2010.

[43] Voir à ce propos, l'essai sur la construction de la conscience sociale, Mathieu N.C., « Quand céder n'est pas consentir », *L'anatomie politique. Catégorisation et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes, 1991, chapitre V, p. 131-227 (voir extrait dans le livre 2 des Actes).

destructrice, alors que ce n'est pas la colère mais la haine qui détruit, que la colère « maintient en vie », qu'elle est donc plus utile, car elle aide à clarifier les différences, mais « qu'elle est aveugle et n'a pas de futur et peut détruire le passé ». Qu'elle a besoin du courage pour se transformer. Et que la question concerne à la fois le sujet individuel et la politique. En clair, l'étrange proximité ne peut être dépassée que par la pensée critique construisant la conscience sociale conjointement à des déplacements contribuant à clarifier un projet politique global d'émancipation.

Le premier embarras concerne, non tant la proximité de la haine et de la colère, que l'omniprésence du soleil noir de la haine sur le terrain politique. Ne faut-il pas aujourd'hui parler de la colère plutôt que de la haine pour travailler les passions politiques ? La haine est observable sur le terrain de la migration devant des passions identitaires occupant les scènes électoralistes et médiatiques au nom de la « sécurité » : peur, haine, leur proximité et l'ambiguïté des acteurs sociaux à leur propos. La haine n'est pas le fait des seules classes populaires. Elle est manipulée par les élites[44], les déclarations pseudo-scientifiques de hauts fonctionnaires[45] et la violence d'Etat[46] s'appuyant sur un projet de société autoritariste et sécuritaire[47] des dispositifs bureaucratico-policiers qui en font un vrai outil politique[48]. Le terrain

---

[44] C'est un domaine de recherche d'un sociologue politique de l'UNIL, Philippe Gottraux. Les thèses pseudo-scientifiques et racistes de Thilo Sarrazin, membre social-démocrate du Conseil exécutif de la Bundesbank, le soi-disant caractère hostile de l'islam à la culture, le manque d'intégration des immigrés et le « gène juif » sur les dangers de « l'identité allemande » et son écho sont un des exemples les plus médiatisés, parmi d'autres. A propos de cet exemple, un autre axe de réflexion nous est fourni par le directeur du Forum de la migration de l'Université de Neuchâtel, Mateo Gianni, qui parle non de « racisme » mais « d'eugénisme » mettant en cause le système de droits tout en rappelant son processus (ciblage, déportation, dénaturalisation, stérilisation, élimination, l'histoire a fourni des faits à propos de ce qui découle d'une telle tendance qui ne reconnaît pas les droits inaliénables de chaque individu).

[45] On pense notamment aux déclarations récentes en Allemagne, de Thilo Sarrazin (L'Allemagne court à sa perte), membre du SPD et ex-membre du directoire de la Bundesbank, qui marque un retour au « biologisme ».

[46] Rancière Jacques, *Racisme, une passion d'en haut*, Mediapart
<http://www.mediapart.fr/club/blog/les-invites-de-mediapart>

[47] Dans le débat actuel sur le renvois des étrangers délinquants (votation en novembre en Suisse), dans la nécessité affirmée de modifier la législation (pourtant suffisante), la liberté absolue laissée à l'administration policière, la violation du principe de proportionalité, la privation automatique du titre de séjour, la confusion des délits (condamnations pénales mises sur le même pied que les « abus » à l'aide sociale, aux assurances sociales), apparaît clairement le projet de l'UDC : « redéfinir l'action étatique, transformer l'Etat vers un pouvoir hyper-autoritaire en abolissant les limitations posées par le principe de proportionalité. En somme, frapper les pauvres, toutes celles et tous ceux qui dépendant de l'aide sociale ou des assurances sociales, sans discrimination et sans pitié » L'insécurité précise encore le tract, est produite par la « rhétorique du mouton noir » où « l'étranger délinquant (est) présenté comme la figure du mal absolu » auquel personne ne veut être assimilé. « On glisse ainsi, malgré soi, dans une vision qui casse le principe d'égaléti : les êtres humains ne sont plus vus comme égaux entre eux, jouissant des mêmes droits fondamentaux, mais ils sont divisés entre « bons » et « mauvais ». C'est bien d'une transformation radicale de notre société qu'il est question ». (Tract SOS-ASILE VAUD, octobre 2010).

[48] Dans nos recherches sur la migration et le service public il y a plus de 15 ans, nous avons eu l'occasion de repérer et d'analyser, par exemple, le modèle des cercles dans les politiques migratoires

premier a été celui des étrangers. L'UDC étend ses actions à tous les « abuseurs » (chômeurs, jeunes) et … à l'école. L'élargissement des terrain, la diffusion transtionationale par l'usage instrumental de la peur et de la haine est une mécanique populiste[49] de défenses d'intérêts de classe bien rodée (agenda exclusionniste, usage d'internet, affiches-choc comme celle des moutons noirs par ex.), qui se transnationalise, qui pour certains s'use face à l'augmentation du chômage et pour d'autres est un renouveau d'un racisme pseudo-scientifique accompagnant le retour de projets néo-conservateurs (débat des roms en France, sur les minarets, argument sur l'expulsion d'étrangers en banalisant l'argument étrangers = délinquants en Suisse, l'intégration soi-disant impossible à cause de l'islam en Allemagne où le débat populiste s'enrichit d'une nouvelle spécificité renforcée par des arguments pseudo-scientifiques[50] au moment où il s'internationalise). Avec des effets en retour attendus : « On est en train de préparer une société de discrimination et l'effet cognitif sur ces gens constamment pointés du doigt est très inquiétant »[51]. Donc trop facile d'imputer mécaniquement le racisme aux classes populaires en oubliant les intérêts de classe et les manipulations de la haine et de la peur dans le cadre d'un projet politique conservateur et ultra-libéral.

Dans le débat politique on ne peut qu'être frappé, non seulement dans les Etats, mais dans un processus transnational, par l'imposition du terrain des étrangers érigés en ennemis sur le mode de l'urgence impérative dans les débats électoralistes, le fait que les questions tactiques remplacent les questions stratégiques de programme politique des forces de « gauche », les manipulations par des arguments en boucle sur le terrain de l'autre (immigré, étranger, réfugié, arabe, rom, juif, etc.). Ces faits semblent montrer que la passion enferme l'ensemble des acteurs dans la toile d'araignée gluante de haine raciste. Certains travaux ont montré qu'une posture morale inéquivoque, l'affirmation d'une extrême rectitude de la conscience, entame paradoxalement la lucidité et amène finalement à ne pas nous déplacer sur les enjeux majeurs et sous-estimer la menace politique qui se cache sous le racisme[52]. Cela dit, le racisme est un fait. Les

---

mis en place par le gouvernement suisse et repris par la présidence de l'Union européenne ; ce modèle a été dénoncé comme étant du « racisme d'Etat » par l'ONU ; nous avons aussi eu l'occasion de repérer une échelle de classement des chômeurs produite par une multinationale et proposée à l'Etat de Genève, qui excluait radicalement les chômeurs d'une réinsertion possible. Voir les publications indiquées à ce propos.

[49] Dans un essai récent, l'historien Damir Skenderovic, montre que la Suisse est un modèle pour la droite populiste en Europe. Il montre que le livre de Thilo Sarrazin (L'Allemagne court à sa perte, 2010), membre du SPD et ex-membre du directoire de la Bundesbank) marque un retour au biologisme, selon lequel le comportement des gens est déterminé génétiquement. Voir Skenderovic Damir, *The radical right in Switzerland. Continuity and change, 1945-2000*, Berghahn Bookds, 2009.

[50] Le terrain de la science elle-même est un terrain d'exploration de ces tournants.

[51] Mounier-Kuhn Angélique, « La Suisse, un modèle pour la droite populiste ». Interview de l'historien Damir Skenderovic, *Le Temps*, 16.10.2010.

[52] Colette Guillaumin évoque ce problème dans son essai sur le racisme. On peut lire aussi les travaux de Hans Keilson, médecin psychiatre, survivant de la « Solution finale » nazie, réfugié en 1936 en Hollande où il a intégré la résistance. Œuvre en hollandais et allemand, un seul livre traduit en

exemples de racisme d'Etat et des élites, avec le renouveau d'un discours pseudo-scientifique, c'est-à-dire qui met en œuvre l'idéologie raciste dans des institutions, des lois, des textes, des mesures, des dispositifs sont bien présents aujourd'hui[53] après les exemples historiques du nazisme et de l'apartheid en Afrique du Sud. Les adaptations formelles de textes (roms en France) aux règles de la Commission des droits de l'homme et des constitutions sont un déni du racisme d'Etat pour se dédouaner. Mais le racisme est-il l'objet central de la politique ? Doit-il déterminer les calendriers politiques et les débats ?

Il est plus facile de parler de racisme que de lutte des classes, d'inégalité, de la généralité des droits. Faut-il cependant accepter la temporalité, les règles d'un terrain miné, piégé ? Sur ce terrain-là comment ne pas céder à la tactique du détournement mensonger, à logique de la différence[54] qui prennent parfois le pas sur l'analyse de ce qui est de *l'ordre du général* dans les rapports d'intérêt, de pouvoir, de sécurité, de protection, de la sauvegarde du commun, en un mot de la politique ? Le questionnement est complexe et se déroule à plusieurs niveaux. Logique, dynamique du pouvoir : comment ne pas se laisser emprisonner par le terrain, le rythme, le calendrier de courants politiques cherchant l'hégémonie face au pouvoir dominant ambigu ? Comment ne pas participer à la haine du dominant (le débat sur les minarets l'a bien montré en Suisse)[55] et à ses bénéfices indirects néfastes (participation à la société du spectacle) ? Comment ne pas céder à une sorte de fascination paradoxale en se laissant entrainer et enfermer sur un terrain miné au nom d'une colère formulée sur le seul terrain de ce qui est appelé les « étrangers », le « racisme ». Où on doit constater que les extrêmes opposés se répondent alors que les dominants ciblent des boucs émissaires et se taisent sur les causes réelles de l'insécurité (destruction, inégalités abyssales créant une insécurité sur notre survie présente et future).

L'enjeu à la fois politique et philosophique pour la création politique est d'expliciter et d'articuler ce qui dans la colère est de *l'ordre du plus général* – conditions matérielles d'existence de tous, justice, généralité des droits – à des luttes particulières. Comment parler des intérêts réels des dominés en terme de vie et de survie, d'un des terrains de la lutte des classes, celui du rapport entre *Capital et Travail*, où, par exemple, les plans de sauvetage des banques et de certains secteurs de l'industrie ont eu pour objectif d'éponger aux frais des contribuables ordinaires, les pertes des actionnaires en endettant de manière colossal les Etats (la Grèce, l'Espagne, le Portugal, l'Irlande) ? En clair, en portant atteinte aux protections des

---

français, *Enfants victimes de la guerre*, 1998, PUF ; vient de paraître en espagnol, *La muerte del adversario*, Minuscula, Barcelona, 2010 (livre écrit au début des années 1940, publié tout d'abord en allemand en 1959).

[53] Pensons au modèle des cercles de la politique d'immigration suisse qui a été exporté dans l'UE en 1998. La Suisse a été condamnée pour racisme d'Etat par l'ONU sur ce point. Pensons à la découverte du fichier des « Mens » en France, organisé sur la base de critères ethniques (gens du voyage, manouches, gitans, itinérants) et à la base de données concernant les Roms.

[54] Aussi présent dans certains courants féministes et qu'a bien analysé Colette Guillaumin.

[55] Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Derrière les minarets, hégémonie et contre-hégémonie aux frontières de l'Europe*, (à paraître, Actes colloque interméditerranéen, Rome, 2010).

travailleurs, des chômeurs, des retraités, des plus précaires ? Il est certes important de dénoncer et de faire condamner tout acte de racisme d'Etat. Il faudrait aussi parler des urgences écologiques. Tout programme politique stratégique d'émancipation ne se réduit pas à une lutte anti-raciste. Après les thèses révisionnistes antisémites, le regain de thèses pseudo-racistes autour de l'identité, de la sécurité, et même du culturalisme fait-elle pour autant du racisme le thème politique central aujourd'hui ?

Le racisme constitue certes un bétonnage de l'aveuglement des rapports de classe dans la globalisation en installant la haine entre travailleurs en effaçant la solidarité. La place centrale occupée par le racisme sur la scène médiatique loin de désigner le racisme d'Etat et des élites (en exigeant des sanctions) n'indique-t-elle pas une des formes efficaces de l'intoxication idéologique, de la manipulation de nos peurs, de nos ambiguïtés psychiques et politiques et notre propre faiblesse politique et philosophique à lui résister et à formuler des alternatives? La place privilégiée du racisme[56] dans des débats électoralistes désigne-t-elle les facteurs les plus dangereux pour la sécurité et la cohérence future d'une société ou empêche-t-elle l'émergence d'autres thèmes politiques vitaux et centraux dans le débat ? N'appauvrit-elle pas terriblement le débat sur la politique, sur la sécurité ? A quoi, à qui le racisme profite-t-il finalement ?

Faisons un pas de plus. Un projet politique et stratégique global pour reprendre l'initiative peut-il être centré sur une lutte antiraciste et se limiter au terrain des politiques d'immigration et du droit d'asile (un seul ennemi, l'islam après les juifs, les immigrés, les réfugiés, etc. ; luttes contre les renvois ; criminalisation des mouvements sociaux, des syndicalistes)[57] ? L'analyse des marges[58] dans les sciences sociales à un moment historique où l'étape actuelle du capitalisme révèle certes des mécanismes globaux de surexploitation et de destruction nihiliste dans de nombreux secteurs qu'il nous faut apprendre à voir, à nommer, à décrire. Certains chercheurs sur les identités collectives, le populisme ont souligné le rôle constitutif de l'hétérogénéité sociale et les liens dynamiques entre partie et tout via « l'objet partiel » qui permettrait de « fabriquer quelque chose comme le peuple »[59]. C'est une stratégie qui prend au sérieux le populisme, qui vise à construire une hégémonie du peuple en canalisant et en renversant la haine identitaire en

---

[56] Alors même que le chômage, la situation économique, l'inflation sont les trois thèmes de préoccupation des populations de l'UE (voir par exemple d'un sondage, *El Païs*, 4.9.2010).

[57] Les luttes des sans-papiers ont le mérite d'être ancrées sur les conditions économiques, politiques, d'organisation du marché du travail, des statuts, des droits des travailleuses et travailleurs migrants sans papier où il devient possible d'établir des liens avec l'ensemble des travailleurs pris dans les restructurations du marché du travail.

[58] Je ne méconnais pas le postulat épistémologique que les marges révèlent la centralité de la domination, de l'exploitation, mais comment mieux articuler les terrains des marges, des secteurs éclatés et de la centralité de la lutte des classes ? Le débat existe, mais est-il assez traduit dans une stratégie d'ensemble, dans les logiques de mobilisation, d'organisation ?

[59] Laclau Ernesto, *La raison populiste*, Paris, Seuil, 2005.

reconnaissance[60]. Tentative de transformer la haine de classe en colère de classe. Mais une telle stratégie basée sur la logique identitaire populiste n'a-t-elle pas ses limites dans la mesure où elle est basée sur une logique de l'Un, de l'identité avec le risque de conduire à des communitarismes fermés en concurrence (peuples contre peuples, nations contre nations, minorités contre minorités…)?

Au niveau pratique, après tant d'années de luttes, il apparaît difficile de consolider un mouvement social éclaté, autour de questions fondamentales de société (limites écologiques, inégalités abyssales, dépassement du capitalisme) intéressant tout le monde ? Le socle des identités collectives permet-il de résoudre ce problème ? Un projet politique global se construit certes à partir de luttes fragmentées qui ont le mérite de signaler des urgences, mais comment une telle stratégie peut-elle échapper à la logique de l'Un, de l'identité ? Comment peut-elle conjurer la haine, la réduction de la politique à la guerre face à la guerre sans limites dans un monde limité (Tosel, livre 1) ? N'est-on pas arrivé à un point où il faut accepter de voir la haine et la guerre en face et ce qu'elles signifient aujourd'hui en terme de danger d'hégémonie conservatrice radicale, de destruction politique et prendre en compte les passions en sortant de philosophies de l'identité (dualistes, clivées, fermées) pour les repenser dans le cadre d'une philosophie passionnée, ouverte, complexe et d'une stratégie active globale de lutte intégrant les spécificités ?

On peut prolonger le questionnement. Castoriadis[61] et Guillaumin, rappellent un point essentiel du racisme qui est inconvertible. Il nous conduit à un des défis brûlants du XXe siècle. L'autre haï, est essentialisé, naturalisé et le processus n'est pas seulement de l'ordre de « l'exclusion » inégalitaire, mais *d'expulsion* dans un état de nature hors du genre humain, de tout statut, de toute appartenance politique qui en découle logiquement. De l'expulsion au meurtre individuel et de masse, il n'y a alors que les circonstances hasardeuses de l'histoire qui permettent ou non de franchir le gué rappellent Arendt et Guillaumin. Pas étonnant que la haine raciste conduise au meurtre nous dit Guillaumin. Pas étonnant que la haine soit une condition « non seulement nécessaire mais essentielle des guerres », nous dit Castoriadis. *En clair, l'objet central des rapports de pouvoir n'est pas la haine mais la guerre constituant le développement du capitalisme et notamment les rapports Capital-Travail aujourd'hui.* Est-ce cela que nous peinons à voir quand le mot racisme nous vient aux lèvres ? Quand une militante du « droit de rester » déclare, « nous sommes en guerre », n'exprime-t-elle pas que là se déroule la lutte des classes et qu'elle est effrayante à partir de l'histoire du XXe siècle sa longue genèse et ses suites ? Comment alors assumer le conflit de la lutte des classes prise dans l'étau des transformations de la guerre, passer de la haine à la colère *et* de la colère au courage, sans céder à la guerre d'anéantissement à la base du capitalisme ? Ces remarques nous conduisent au deuxième embarras.

---

[60] Très tôt Nicolas Busch posait ces questions en formulant des exigences en termes de droits (voir ses textes dans le livre 2).

[61] Castoriadis Cornelius, « Haine de soi, haine de l'autre », *Le Monde* 9 janvier 1999.

5. Deuxième embarras : confusion entre conflit et guerre et ses effets

L'embarras face à la colère indique peut-être un autre champ de recherche : la confusion entre le conflit et la guerre avec en arrière-fond deux problèmes : 1) le refus d'expliciter le déni de la violence destructrice nihiliste et la haine de la démocratie 2) l'ambiguïté des projets révolutionnaires autour de la démocratie comme imaginaire, pratique politique. Pourquoi, dans la recherche incessante de la justice, est-il si difficile de concilier socialisme, communisme *et* démocratie[62], chemin déjà parcouru notamment par Rosa Luxembourg[63], plutôt que de les opposer en diabolisant le communisme et en déniant, dépréciant voire en refusant la démocratie comme pratique de pouvoir dans le projet révolutionnaire ? La démocratie est un bien trop précieux pour être laissé aux mains d'une classe, la bourgeoisie impériale qui se l'est appropriée, y compris pour faire la guerre. C'est un bien trop précieux pour être laissé dans les mains des avants-gardes. La difficulté à envisager la démocratie comme pratique radicale et prendre au sérieux la haine de plus en plus ouverte de la démocratie[64] sont des signes à ne pas négliger dans notre recherche.

En bref, le premier problème concerne la prise en compte de la finitude de la condition humaine (et de la planète)[65], ce que Castoriadis analyse en articulant autonomie et « auto-limitation ». Le deuxième problème concerne la vision du pouvoir et des pratiques non seulement dans les organisations (partis, conseils, mouvements, syndicats, groupes, etc.), mais dans la société, le travail (question des conseils), la vie sociale (quartier, santé, éducation, famille, circulation, etc.), dans les rapports à la paix et à la guerre (ce que nous verrons avec Arendt à propos de la définition des héros et avec Castoriadis à propos de la démocratie en Grèce). Ces deux problèmes ne sont pas seulement de l'ordre d'une logique de pensée (dualiste, dialectique, essentialiste, matérialiste). Ils concernent la définition ontologique de la politique et de la philosophie en terme de devenir ouvert pour tous et non réservé à des élites ou à des avant-garde autoritaires, voire militaristes.

En ce début de XXIe siècle et avec le souci d'intégrer la rupture historique du XXe siècle, réfléchir aux droits et à la démocratie de manière radicale implique de travailler sur une des résistances les plus fortes, à savoir (au sens de Freud), la difficulté à *distinguer entre consensus et conflit, entre pouvoir de domination et pouvoir d'action, et entre conflit et guerre*[66] et d'identifier la portée des risques que l'on prend. L'attention critique à ces distinctions, indique que l'invention démocratique n'est

---

[62] Voir à ce propos, Mouffe Chantal, « Communisme *ou* démocratie radicale », Communisme, *Actuel Marx*, 2010, p. 83-89.

[63] Muhlmann David, *Réconcilier marxisme et démocratie*, Paris, Seuil, 2010. Ou encore, en réintérrogeant les bases de l'économie politique, du libéralisme politique et le recouvrement du libéralisme éthico-politique par le libéralisme économique. Voir Tosel André, *Démocratie et libéralismes*, Paris, Kimé, 1995.

[64] Rancière Jacques, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2007.

[65] Voir notamment, Tosel André, *Etudes sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*, Paris, Kimé, 1996.

[66] J'ai approfondi cette question ailleurs. Voir Caloz-Tschopp M.C., Résister en politique, résister en philosophie, Paris, La Dispute, 2008, p. 340-350.

pas seulement mise au défi de la destruction de ses propres membres dans l'exercice du pouvoir et donc de pratiquer l'auto-limitation entre ses membres, mais de la destruction de l'humanité et de la planète.

Haine et guerre. Arrêt sur l'indifférence (Anders)

La haine dans sa proximité avec la colère, caractérise le plus souvent la colère comme une passion « chaude » et la haine comme une passion « froide »[67]. Que nous indique alors la haine « froide » qui prend la forme de l'indifférence ? Le philosophe allemand Günther Anders[68] réfléchit au capitalisme et à la transformation de la haine en indifférence. La haine *froide* sous la forme de l'indifférence, anihile la capacité d'être affecté par des faits du réel et donc de les penser, de les juger, montre Hannah Arendt à propos du SS Adolf Eichmann. Dans la même perspective, quand Günther Anders réfléchit à l'articulation entre système de domination et individu, à l'époque de l'usage des armes de destruction massive, à partir de l'exemple d'Hiroshima, il développe une réflexion sur l'agressivité, la haine froide (à distinguer de la rage, de l'envie, de l'amour qui sont pour lui encore la haine passionnelle classique) qui conduit, légitime le meurtre individuel et de masse. Sa caractéristique est qu'elle est le fait du système d'Etat articulé à la place prééminente de la technologie et de ses agents.

La haine froide fait partie d'une anthropologie philosophique, d'une philosophie politique d'Etat à l'ère de la technocratie, à l'époque de l'*homo creator*[69]. Elle qui n'a pas tué des humains, mais éliminé des cadavres fabriqués techniquement (Anders) et politiquement (Arendt). La superfluité humaine *(human superfluity)* a été précédée par certains faits historiques et politiques : « La fabrication massive et démentielle de cadavres est précédée par la préparation historiquement et politiquement intelligible de cadavres vivants »[70]. Avant l'extermination, trois pas politiques ont été franchis, écrit-elle encore[71]: 1) tuer en l'homme la personne juridique (création de camps de concentration en dehors du système pénal normal en fabriquant une nouvelle catégorie de criminels et en amalgamant les politiques, les criminels et les innocents, arrestation d'innocents, *majeure partie de la population des camps*, et sélection arbitraire des victimes) ; 2) tuer en l'homme la personne morale ; 3) tuer toute individualité.

---

[67] La haine (et la vengeance) est un plat qui se mange froid dit l'adage.

[68] Anders G. (1995) : De la bombe et de l'aveuglement face à l'apocalypse, Paris, éd. Eguilles-Titanic; (1956, 2001) : L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme de la deuxième révolution industrielle, Paris, Ivrea ; (2000) : Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ? Paris, Evrea ; Traverso E. (1995) : « Auschwitz et Hiroshima. Pour un portrait intellectuel de Günther Anders », Lignes no. 26, p. 7-47.

[69] L'analyse de Anders est faite à partir du capitalisme industriel, mais on pourrait l'étendre au capitalisme financier. L'exemple du clivage des Traders, des banquiers qui vivent coupés du monde réel et coupés de leur propre affectivité serait un indicateur à prendre en compte.

[70] Arendt Hannah, *Les origines du totalitarisme, La société totalitaire*, vol. III, Paris, Points-essais, 1972, p. 185.

[71] Arendt, op. cit, p. 190.

Anders décrit le mécanisme central de la haine dans l'individu d'un tel système: « Je hais, donc je suis, ou plus exactement : donc je suis moi, ou finalement : donc je suis quelqu'un. » En d'autres termes : la haine apparaît constitutive du moi par négation et destruction de l'autre. La représentation intentionnelle s'accompagne encore de la perception du rapport à l'autre par la conscience. Dans la haine froide, technique, bureaucratique, l'intention, l'identification ne sont plus nécessaires. Le bourreau devient un rouage d'Etat. Il suffit qu'il organise la production de cadavres. Castoriadis quant à lui montrera plus tard que l'identification est un processus inconscient d'inclusion-exclusion raciste haineux nécessaire à la constitution du psychisme tant au niveau des individus que des sociétés[72]. Dans son analyse, tant au niveau conscient qu'inconscient, Castoriadis enrichit l'approche de la haine par la philosophie de la conscience impliquant l'intentionalité par la psychanalyse de processus inconscients, mais n'explique pas, ce que fait Anders, les processus, les mécanismes de la haine froide, de l'indifférence où s'articulent psychisme et Etat, société capitaliste moderne.

Sous le signe philosophique de l'obsolescence de l'homme qui caractérise la troisième révolution industrielle pour Anders, la méchanceté intentionnelle de la haine disparaît. Elle n'a plus sa raison d'être. Elle n'est plus nécessaire. Dans des conditions matérielles nouvelles, la haine se transforme. Elle se développe « à l'égard d'autres jamais rencontrés », le sentiment devient superflu[73]. Les champs de bataille, les affrontements corps à corps ont disparu. Les technocrates qui ont remplacé les guerriers ont « cessé de haïr leurs ennemis ». Les victimes d'Hiroshima ne peuvent plus haïr leurs bourreaux. La proximité du vrai combat exige la haine. « Plus l'ennemi est éloigné, plus difficile et plus improbable devient la naissance *naturelle* de la haine. ». Les combats ont lieu à trop grande distance, sans confrontation directe, ils se transforment en *travail,* en travail à la chaîne. Ils *produisent*... « les millions de cadavres et les déserts ». La guerre est un travail qui « produit » à distance. Les émotions dépendent « des situations historiques et de l'appareillage technique surtout ». Anders donne l'exemple des tirs de canon à longue portée, des pilotes qui bombardent, des mitrailleurs de 1916, qui « travaillent »[74]. « Dans cette situation compliquée, la haine chaude ne pouvait pas naître... La fin des combats et la fin du travail où les humains sont directement impliqués, donc qui a un sens, a disparu. Les activités de demain, écrit Anders, se feront à partir d'un simple déclic, à des distances planétaires.

« L'anéantissement. Ce qui s'applique aujourd'hui est un *numerus clausus* pour les individus qui, à des milliers de kilomètres du lieu du désastre, s'employeront

---

[72] Castoriadis C. (1995,1999) : «Les racines psychiques et sociales de la haine », Figures du pensable, Paris, Seuil, p. 183-197.

[73] Anders Günther, La haine, Paris, Rivages poche, p. 58 à 98.

[74] Aujourd'hui, nous pouvons donner les exemples de la division du travail dans l'organisation des politiques migratoires, la gestion des camps, les expulsions forcées. D'une part, dans la chaîne des tâches, personne n'a une vue d'ensemble et ne perçoit les effets de ses décisions ; d'autre part, la population résidente est coupée de la possibilité de liens avec les migrants, les réfugiés, les requérants d'asile, les roms de passage. La logique d'apartheid (Monnier) empêche le contact et tisser des liens, est un vrai travail de résistance qu'effectuent les mouvements sociaux !

dans le meilleur des cas (pour autant qu'ils restent en vie) à se laver les mains dans l'innocence, donc à rester sans la moindre haine ; pendant que les instruments pilotés par des instruments se donneront carrière, fidèles au devoir, pour éradiquer la vie des millions de fois sans se douter de rien. La plupart des gens, ne savent rien du tout (« savoir » au sens de « se représenter », de penser ses actes) et ils n'ont pas non plus besoin de savoir ce qui se produit là, par exemple, la réduction de millions d'individus en cendres radioactives, opération qu'ils exécutent aux antipodes sur un continent inconnu d'eux. Et même s'ils le souhaitaient, ils ne pourraient ni se représenter les effets, ni les reconnaître, ni une fois ceux-ci advenus, s'en souvenir ou les regretter ou les réparer. Car les effets sont supraliminaires *(überschwellig)*. Qui, dans ces conditions, est censé encore haïr ? Qui aurait besoin du désir de combattre, ou qui aurait la faculté de haïr ? Ou faudrait-il peut-être que la haine soit aussi fournie par les outils ? S'il en existe qui, comme l'affirment des esprits incapables de penser, peuvent penser, pourquoi d'autres appareils n'apprendraient-ils pas à sentir ? »... ou à haïr ?

Les nouveaux guerriers ne combattent plus, « ils se bornent à anéantir » les villes, les installations, les populations. « Les aviateurs des bombardiers survolant le Vietnam ont naturellement exécuté leurs commandes, éradiqué cités, villages, forêts, champs, bêtes et hommes, avec tout aussi peu d'émotion que les ouvriers ou les employés exécutent leur travail dans les usines et les bureaux. » L'exemple du cas d'Eichmann présenté par Hannah Arendt, expliquant qu'il ne faisait que son travail, qu'il n'avait pas de haine pour les Juifs dans son procès est une autre illustration de ce qu'explique Anders[75] dans les années 1960.

Plus loin dans le même texte, Anders souligne l'effacement entre le champ de bataille et son chez soi où l'on travaille à distance, de la frontière entre civils et militaires, entre villes et campagne. Les militaires deviennent des « travailleurs » qui font un travail automatique. Chacun à sa place peut tuer quelqu'un ou être tué à distance. « C'est justement l'absence de haine du côté des instruments, leur incapacité à haïr, oui, c'est justement cette carence qui causera notre perte ». Pour autant qu'il y avait possibilité de haïr, il y avait possibilité de rester humains. « La fin de la haine pourrait bien signaler la fin de l'humanité, parce que maintenant ce ne sont plus nous les hommes qui combattons les hommes ; et que ce ne sont plus des hommes par lesquels nous sommes combattus, nous les hommes ».

Avec la troisième révolution industrielle, les machines constituées en réseaux, puis en méga-machines mondialisées, exercent leur pression sur les passions humaines, les effacent. « Les racines biologiques, psychologiques, existentielles et politiques de la haine se voient alors retournées en l'air par le spectre d'un état de guerre potentiellement planétaire, qui engendre simultanément *l'indifférence* : c'est que, automatiquement, des déclencheurs déclenchent le déclenchement des déclencheurs et on ne peut en même temps appuyer sur le bouton et grincer des dents[76]. ».

---

[75] Arendt Hannah, *Eichmann à Jerusalem. Rapport sur la banalaité du mal*, Paris, Gallimard, 1963.

[76] Ivernel Philippe, « Introduction », Anders Günther, *La Haine*, Rivages-poches, Paris, 2009, p. 26.

Depuis la troisième révolution industrielle, pour Anders, le fait d'être impliqué, affecté par la haine n'est plus nécessaire à la domination matérielle, au meurtre de masse industrialisé, au génocide. Il est certain que la haine prend des formes sociales variables et spécifiques selon l'état et la dynamique des rapports sociaux. En synthèse, pour Anders il existe une rupture dans la haine, dans la forme de la guerre, avec le danger non seulement du génocide, d'une chaîne de génocides mais d'un *globocide*. La haine ouverte, chaude, que l'on voit à l'œuvre dans les campagnes politiques électoralistes xénophobes, serait moins dangereuse que la haine froide bureaucratico-technocratico-policière et militaire. Mais sont-elles encore « chaudes » ou au contraire sont-elles « froides » ?[77] Souffler le froid et le chaud ? Comment des sphères, des niveaux divers où se jouent les passions politiques chaudes et froides dans la société s'articulent entre elles ? En d'autres termes, comment s'articulent les dispositifs bureaucratico-policiers et les campagnes populistes xénophobes et racistes sur le terrain de la migration, par exemple et assiste-t'on à l'hégémonie d'une haine froide traversant à la fois les lieux, les dispositifs de la société et de l'Etat, ce qui serait une mesure utile pour analyser la qualité guerrière du développement capitaliste actuel et pas seulement la troisième révolution industrielle que nous décrit Anders ?

L'indifférence de Anders est proche du « manque de pensée » que nous montre Hannah Arendt à propos du cas d'A. Eichmann. Faisons un pas de plus pour ruser avec la haine et récupérer une passion politique – la colère – regarder en face la guerre, avec l'installation de l'indifférence (Anders), à la pensée (Arendt) et la réappropriation de la politique et de la philosophie.

A propos de héros guerrier et de héroïne ordinaire. *Qui* est le héros en colère ?

Avec qui marchons-nous, parlons-nous, construisons-nous un projet pour le présent et l'avenir ? Le troisième questionnement sur l'identité du héros en colère concerne le rapport entre *pouvoir, guerre et héros*. Dans le sens commun et aussi dans les travaux théoriques, il existe une confusion entre les notions d'ennemis et d'adversaires. Ou si l'on veut entre le conflit démocratique dans ses frontières de classe et le consentement à la guerre.

En revenant depuis le constat tragique à l'exigence de typologie, de grammaire de la colère, à partir de ce que nous montre l'histoire (de longue durée, des ruptures) sur les transformations de la guerre et de la violence, pour quelle philosophie de la (re)fondation faut-il opter et avec quels acteurs? « C'est dans le commencement que vivent les héros »[78]. Au commencement étaient les héros et les héros en colère…, mais quels héros et quelle colère sont ainsi mis en scène et pour commencer quelle (re)fondation politique et pour glorifier quoi, qui? Très brièvement, sans pouvoir nous arrêter à la richesse et à la complexité des interprétations de textes fondateurs de la tradition grecque (l'Iliade et l'Odyssée,

---

[77] Voir à ce propos notamment, Rancière Jacques, « Rom e immigrati, un razzismo « freddo » », *Il manifesto*, 23.9.2010.

[78] Delecroix Vincent, *Tombeau d'Achille*, Paris, Gallimard, 2008, p. 19.

VIIIe siècle av. J.C.) qui ont préparé l'émergence de la philosophie et de la démocratie, tentons de cerner ce que peut nous montrer *l'Iliade*[79]. Dans les interprétations, le choix d'un des textes contre l'autre est souvent posé. L'opposition s'inscrit trop dans une pensée duale pour être acceptée sans distance critique. Ulysse contre Achille ?

Loin d'opposer un héros à l'autre, peut-être faut-il aussi prendre en compte Ajax qui est un personnage tragique et même au-delà considérer la chaîne des héros comme autant de figures énigmatiques. Une minorité de chercheurs dont Arendt, Castoriadis, Simone Weil, Sloterdijk choisissent l'Iliade, et le champ de bataille de la guerre de Troie, mais pour y chercher et nous montrer quoi ? L'Iliade commence par un bain de sang dans un contexte de guerre, mais que nous désigne le bain de sang ? Le philosophe Sloterdijk commence son essai sur *Colère et Temps*, par un vers introductif de l'Iliade qui décrit la colère du héros Achille : *« La colère d'Achille, de ce fils de Pélée, chante-la-nous, Déesse… »*. La tradition européenne ouverte, pour Sloterdijk, par ce chant héroïque de la Grèce archaïque sur la colère du héros Achille, serait marquée au fer rouge par « cet affect, le plus inquiétant et le plus humain de tous » au point d'en faire la passion politique par excellence intrinsèquement liée à la guerre de notre monde contemporain ? Fallait-il forcément interpréter la colère et ce héros pour interpréter l'Iliade et y trouver une fondation de la civilisation dans la guerre en attribuant la colère aux masses populaires finalement ?

Chanter la colère et la guerre, dans une logique de fondation, de récupération de l'honneur, de glorification de la violence, de la guerre. On comprend certes qu'alors il faille rendre mémorable la figure de ses héros guerriers. Sloterdijk souligne que « la colère effrayante est indispensable à l'apparition guerrière du héros ». Est-il évident d'identifier la passion de la colère, l'action humaine à l'art de faire la guerre, d'assimiler la politique à la violence guerrière illimitée[80] ? « L'Iliade est le poème de la guerre »[81]. Certes, mais n'est-il que cela ?

Le choix d'une certaine interprétation de *L'Iliade* et de la colère du héros Achille par Sloterdijk s'inscrit dans l'air du temps[82] qui glorifie la guerre en légitimant des entreprises impériales. Il nous interroge. Que nous cache son choix sur d'autres interprétations intègrant le défi philosophique de la transformation de la raison en

---

[79] Tant Arendt que Castoriadis s'y sont spécialement intéressés, comme d'ailleurs Simone Weil qui y travaille en 1939-1940.

[80] « …ce qu'a appris pendant presque mille ans une civilisation dans l'Iliade, il se pourrait que ce soient justement les lecteurs du XXIe siècle qui seront le plus à même de l'entendre : que les générations des hommes passent « comme celles des feuilles »… que l'hubris, la démesure, parce que la force change tôt ou tard de mains, entraîne inexorablement la catastrophe ; que rien, enfin, n'est plus terrible que la destruction d'une cité », Enrique Escobar, « Avant-propos », Knox Bernard, Weil Simone, *L'Iliade. Poème du XXIe siècle*, Paris, Arléa, 2006, p. 19.

[81] Vidal-Naquet Pierre, « L'Iliade sans travesti », Préface, Homère, *Iliade*, Paris, Folio-classique, Paris, 1975, p. 22.

[82] L'observation de l'emprise de la guerre d'Irak avec ses mensonges politiques donne le vertige. Par ailleurs, ne négligeons pas le fait que les Tea Party en appellent à récupérer l'honneur perdu des États-Unis. L'argument du ressentiment est utilisé par d'autres forces politiques.

pensée imaginative et passionnée, et la part d'ombre de la condition humaine, sans forcément céder aux forces de destruction? Ce n'est pas la seule interprétation possible. Pierre Vidal Naquet souligne une dynamique des passions. « Le poème commence par la colère d'Achille et il se termine par la douceur d'Achille, quand celui-ci rend à Priam le corps d'Hector »[83].

Durant le colloque, le psychanalyste Edmundo Gomez Mango[84] a rappelé qu'il était possible d'interpréter la colère d'Achille à partir de son amitié pour Patrocle (Achille ivre de douleur, inconsolable d'avoir perdu un ami à la vie à la mort) et non de vengeance et de guerre. E. Gomez commente lui aussi le premier vers de l'Iliade. A ce moment, la colère d'Achille est due au fait que Agamemnon, chef des guerriers grecs, s'empare de Briseida, jeune femme qu'il aimait et qu'il considérait comme son butin de guerre. Achille est en colère, il abandonne le champ de bataille, ce qui provoque une défaite partielle pour lées siens. Il retourne au combat uniquement pour venger la mort de son ami Patrocle. C'est son amitié blessée qui provoque la guerre de dévastation contre Hector et les Troyens. Le désir n'est pas forcément belliqueux. Il peut être de l'ordre de l'amour, de l'amitié. Platon s'interroge sur l'amour d'Achille pour Patrocle et d'autres après eux interrogent l'amitié, *la philia.* L'amour, la philia, l'amitié blessée se transforment en colère dévastatrice. Elle n'est pas forcément une passion guerrière. Elle peut être un motif puissant d'action politique, de réaction indignée contre l'injustice. Enclencher la résistance.

Ensuite, à travers les héros guerriers (dont Achille, Hector, Ajax, Priam, etc.), ce qui est au centre de *l'Iliade* est-ce vraiment la guerre? Pour Simone Weil qui, face à l'invasion nazie, lit *l'Iliade* en 1940, « le vrai héros, le vrai sujet, le centre de l'Iliade, c'est la force »[85]. Elle lie une réflexion sur la force et la soumission. Pour elle, la force et la soumission à la force conduit à la transformation d'un humain *en chose* et à sa disparition irrémédiable. Pour Castoriadis, il y a au cœur de *l'Iliade*, l'expérience de la donnée incontournable qu'est la mort, « donnée sans compromis, sans consolation, sans aménagement, sans adultération, sans édulcoration »[86]. « La vie d'un homme ne revient pas… »[87]. Mort subie, mort choisie. Mort tragique. Rien ne

---

[83] Vidal-Naquet Pierre, ibid, p. 30.

[84] Je le remercie pour les éléments d'information gracieusement transmis sur ce point.

[85] « La force qui est maniée par les hommes, la force qui soumet les hommes, la force devant quoi la chair des hommes se rétracte. L'âme humaine ne cesse pas d'y apparaître modifiée par ses rapports avec la force, entraînée aveuglée par la force dont elle croit disposer, courbée sous la contrainte de la force qu'elle subit. Ceux qui avaient rêvé de la force, grâce au progrès, appartenant désormais au passé, ont peu voir dans ce poème un document ; ceux qui savent discerner la force, aujourd'hui comme autrefois, au centre de toute histoire humaine y trouvent le plus beau, le plus pur des miroirs. La force, c'est ce qui fait de quiconque lui est soumis une chose. Quand elle s'exerce jusqu'au bout, elle fait de l'homme une chose au sens le plus littéral, car elle en fait un cadavre. Il y avait quelqu'un, et, un instant plus tard, il n'y a plus personne », Weil Simone, *« L'Iliade ou le poème de la force »,* in Knox Bernard, Weil Simone, *L'iliade, poème du XXIe siècle,* Paris, Arléa, 2006, p. 127.

[86] Castoriadis C., *Ce qui fait la Grèce. I. D'Homère et à Héraclyte,* Paris, Seuil, 2004, p. 101.

[87] Castoriadis évoque la rencontre aux enfers entre Ulysse et Achille (Odyssée, XI, 467-541), où Ulysse dit à Achille qu'aux Enfers il n'est qu'une ombre sans noos, sans esprit, ni sens (voir p. 101).

vaut la vie, mais si rien ne vaut plus que la vie, la vie ne vaut rien[88]. La « qualité » de la guerre tant magnifiée par les héros guerriers, n'est donc pas la guerre. C'est en fait la condition humaine tragique de la mort. De la disparition par la transformation en « chose »[89] et par la mort souligne S. Weil qui en fait une double tragédie. Perdre sa condition humaine et mourir irrémédiablement. Dès lors que la force domine, la mort est dans la politique, transformant les corps et les humains en choses avant d'être la condition de la mortalité. Quand le progrès, la force instrumentale, guerrière se conjuguent dans la modernité, la disparition irrémédiable de tout humain devenu chose sans âme est le visage d'une culture de l'anéantissement qui est de l'ordre de la mort, de la disparition et non de la vie. Ce qui importe n'est pas le visage de la guerre en tant que force brutale, (« la force qui tue est une forme sommaire, grossière de la force »), mais ce qu'est devenue la force en tant que transformation de la vie dans la modernité, avant même la condition de mortalité dès lors qu'ils s'inscrivent dans une civilisation de la force : une force de transformation destructrice des humains en choses impliquant leur transformation, leur mort et leur disparition en tant qu'humains. Simone Weil fait un pas de plus que Castoriadis sur la condition tragique de la mort, déjà présente dans la vie et qui conduit à la destruction/disparition des humains en tant qu'humains. La disparition n'est pas simplement ne plus être là, mais avoir été transformé, détruit et disparaître avant de disparaître par la mort finale. Rappelons qu'elle lit l'interprétation de *l'Iliade* et de la force, en la situant non plus huit siècle av. J.C. mais en 1940[90].

Remarque supplémentaire qui prolonge l'interrogation par la voie du sexisme et qui mériterait d'être reprise et approfondie à la lecture de *l'Iliade*. Même s'il y a un « brouillage du masculin et du féminin » dans *l'Iliade*[91], le constat sur la relativité de la virilité guerrière permet peut-être de mieux comprendre pourquoi aujourd'hui, dans les mouvements sociaux confrontés dans des luttes sociales aux atteintes à la vie, à la survie, les héros ordinaires (dont la prise du pouvoir en terme guerrier n'est pas forcément le premier souci) sont souvent des femmes[92].

Après l'époque de G. Busch et T. Blair, l'attrait, la défense de la guerre est encore dans l'air du temps. Envisager que les guerres mondiales du XXe siècle, voire du siècle suivant, seraient une sorte de réplique glorieuse de la guerre de Troie, il n'y a qu'un pas que franchissent les admirateurs d'Achille, dépeint en héros guerrier. La réception de *l'Iliade* (bien avant l'Odyssée, avec Ulysse)

---

[88] Castoriadis C., *op cit*, p. 101-103.

[89] La remarque de Simone Weil renvoie ici à la fameuse notion « d'humains superflus » d'Arendt qui fait une analyse politique de l'inventaire totalitaire impliquant la guerre totale.

[90] Ce qui préoccupe Castoriadis au moment où il travaille, les années 1980, c'est l'autonomie, la démocratie, la création humaine.

[91] Vidal-Naquet Pierre (1984), « Préface », Monsacré Hélène, *Les larmes d'Achille. Héros, femmes et souffrance chez Homère*, 1984, Paris, Félin, poche. p. 3.

[92] Voir aussi des études sur les ambiguïtés du héros, « tout de vaillance et de sensibilité » qui en relisant Homère cherchent à relire les émotions, à penser maternité et guerre, à dépasser la place de passivité réservée aux femmes dans le genre épique. Voir, Monsacré Hélène, *Les larmes d'Achille. Héros, femmes et souffrance chez Homère*, 1984, Paris, Félin, poche.

d'Homère aux Etats-Unis dans un contexte de guerre d'Irak et d'Afghanistan, oblige à un recul critique sur le choix et l'interprétation des mythes grecs comme l'explique bien Jérôme Grobety[93]. La glorification du héros guerrier vainqueur de la guerre de Troie (Achille), tout en effaçant le héros guerrier anéanti (Hector), le héros du deuil (Priam), ne souligne pas que la guerre de Troie (vérité historique ou légende) a été une guerre de destruction totale, d'anéantissement. Un tel imaginaire légitime des guerres impériales en oubliant qu'elles se situent désormais dans une civilisation de « guerre totale » de destruction depuis les expériences du XXe siècle. Avec les dangers de la guerre nucléaire, et avec bien d'autres armes. L'extension des forces guerrières étend ses « conflits métastases », selon le terme de J.P. Gonthard lors du colloque, ancien directeur adjoint de l'IUED à Genève[94], sur la planète entière (écouter son intervention dans le DVD du colloque). Elle confond guerre et politique, ennemis et adversaires, soldats et population civile, champ de bataille et villes, pays, (planète ?) dévastés. Sortir de la banalisation de la guerre, de la violence et du déterminisme, retrouver l'imaginaire radical (Castoriadis) de la politique liée à la vie, à la création politique implique me semble-t-il, en ce qui concerne les mythes pour aujourd'hui de relire *l'Iliade* comme une description de la condition tragique de la condition humaine confrontée à l'anéantissement individuel et collectif, de choisir les héros ordinaires contre les héros guerriers.

Colère, soumission-insoumission, pensée passionnée transformée, guerre ou politique ? La guerre ne peut plus être, selon la célèbre formule de Clausewitz, la continuation de la politique par d'autres moyens. La recherche de formes esthétiques, poétiques, la présence d'artistes au colloque a ouvert d'autres voies pour les débats du colloque. Le XXe siècle, siècle des « guerres et des révolutions », nous dit Arendt dans son *Essai sur la révolution*[95], implique de rompre le fil entre révolution et violence, une réflexion philosophique radicale sur notre rapport à la violence depuis qu'elle est devenue instrumentale, illimitée, totale[96]. Nous sommes devenus comme ces cavaliers qui marchent sur le lac de Constance gelé, inconscients des dangers d'engloutissement au XXe siècle. La banalisation de la guerre et de la violence défigure, masque la puissance de la politique et la met radicalement en péril. Dans *Qu'est-ce que la politique ?* quand elle réfléchit à la guerre totale et au sens, à la possibilité même de la politique, après l'invention totalitaire, Hannah Arendt a fait une tout autre lecture de la guerre de Troie. On comprend que, préoccupée par l'invention totalitaire du XXe siècle et sa philosophie « d'humains superflus », à propos de l'action et non de la guerre, elle ait cherché une autre sortie à la tragédie en parlant de la « solution des grecs »[97] pour imaginer l'immortalité de héros gardant leur condition humaine par la puissance de l'action concertée. Les héros ne sont plus des héros guerriers, mais des héros ordinaires

---

[93] *Le Temps*, 11 mars 2010.

[94] Ecouter son intervention au colloque sur le CD (volume 1).

[95] Voir Arendt Hannah, *Essai sur la révolution*, Paris, Tel-Gallimard, 1967.

[96] Caloz-Tschopp Marie-Claire, Hannah Arendt, *le fil rompu entre violence et révolution au XXe siècle*, Colloque d'histoire contemporaine, UNIL. Actes à paraître, Ed. d'en Bas, Lausanne.

[97] Arendt Hannah, « La solution des Grecs », *Condition de l'homme moderne*, Paris, 1983, p. 252-259.

définis par le génie de l'action, de la parole concertées. Leurs faits remarquables inscrits dans la défense de la fragilité de la vie peuvent être racontés.

Loin d'être un guerrier prétentieux, orgueilleux, le héros est un *héros ordinaire* qui use de prudence, de modération, préfère le débat, l'action patiente à la guerre. Son souci n'est pas de tuer, mais de durer. Sa vertu est l'endurance. Son point d'ancrage est aussi la (re)fondation continue, mais une fondation d'un tout autre type. Arendt n'a cependant évoqué ni Hector, ni Ulysse… ni Pénélope. Dans son *Essai sur la révolution*, elle revient sur l'antagonisme entre guerre et politique. Elle écrit, au commencement n'était pas la violence, mais la parole. Le héros ordinaire ne devient pas mémorable parce qu'il tue son adversaire, mais parce qu'il pense sa colère, la domine, la travaille, la transforme en passion politique positive dans un monde fragile menacé d'anéantissement. Ulysse peut prendre la place d'Achille. La discrétion et la patience de Pénélope pourraient être reconsidérée avec un recul critique, ce qui permettrait de la voir comme une figure de héros ordinaire, ce que ne fait pas Arendt. Ulysse a tenté d'échapper à la guerre, mais il n'a pas pu y échapper. Il connaît la violence et sa propre violence, mais il ne cesse de ruser avec la violence et sa propre violence. Quand il s'affronte au cyclope monstrueux qui lui demande comment il s'appelle, il lui répond qu'il est sans nom *(je m'appelle personne)* et s'accroche à la laine de ses moutons pour sortir de la grotte et lui échapper. Il rêve, il use de son intelligence, il ruse, il dure. Pénélope aussi ruse mais sur un autre terrain, celui de l'échange des femmes. C'est grâce au cheval de Troie d'Ulysse que la guerre intermidable a pu finir.

Quelles légendes, quels mythes fondateurs choisir, inventer, réinterpréter autour de la colère, de la guerre et de la politique ? Quels héros, anti-héros ou héros ordinaires devons-nous voir et de *qui* raconter l'histoire illustre ? Notre époque, grâce notamment aux travaux féministes, ne se satisfait plus de héros guerriers où les idoles viriles imposées étaient Alexandre, Auguste, Napoléon, Mussolini et même Hitler, où le ressentiment, la vengeance, l'honneur, la victoire, la conquête, le triomphe et les échecs envahissent les imaginaires. Après l'époque impérialiste et l'invention totalitaire et peut-être signe d'un certain déclin d'un impérialisme de fin du XXe siècle, les conquérants guerriers deviennent suspects[98]. Nous cherchons des modèles, des protagonistes, des héros ordinaires positifs différents.

Notre époque ne se satisfait pas non plus des anti-héros du retrait, de la dissolution, du démembrement, des destins ambivalents et des trajectoires ambiguës. L'attrait pour un récent jeu télévisé qui reprend l'expérience de Milgram, montre que les morales politiques de « zone grise » bien décrite par Primo Levi intéressent mais ne suffisent plus à convaincre. Sans que forcément nous basculions dans l'illusion de situations transparentes sans dilemme. Le monde est complexe et a besoin d'une philosophie politique de la complexité. L'ère de la gloire, puis du soupçon est-elle remplacée par l'ère de la colère ? Notre héroïsme se trouverait-elle dans notre capacité d'écouter notre colère et de la transformer en courage et en puissance de création politique ?

---

[98] D'autant plus quand il s'agit d'immigrés pauvres, sans papiers à qui est promise une intégration s'ils s'engagent comme soldats.

La transformation de la politique et de la guerre, le fait qu'aujourd'hui « nous sommes en guerre » est déclaré face à la violence d'Etat et de société constatée sur le terrain de l'économie, du rapport à la nature, aux ressources, des politiques migratoires, du droit d'asile, du travail et du chômage, de la violence faite aux femmes. Le fait que les travaux ont lieu à la fois sur la « guerre totale » et sur la guerre civile (de classe et aussi maffieuse), implique-t-il qu'il faille accepter sans recul critique l'assimilation de la politique à la guerre, sans intégrer que nous sommes entrés dans l'ère de la guerre, de la destruction « totale » ? Il s'agit de distinguer entre guerre et conflit en réfléchissant à ce qui aide à « tenir », enrichir un conflit, de nouvelles formes, de nouveaux acteurs de « guerre civile »[99]? Pour interpréter la colère politique, il n'est pas possible de penser le pouvoir, la politique, la fondation politique comme étant inscrits « naturellement » dans l'ordre de la guerre. Hannah Arendt et Castoriadis, Simone Weil notamment apportent des éléments importants pour y réfléchir de manière radicalement critique sur de nouvelles bases.

La colère et la civilité sont pensables à partir de là. Le dilemme est complexe, redoutable et tragique. Il ne peut se résoudre par une pensée qui distinguerait simplement dans une logique duale entre conflit et guerre. Le renouvellement des savoirs est incontournable nous montre Rada Ivekovic dans son texte (livre 2) et aussi dans son projet des « nouveaux savoirs »[100]. Il exige de transformer la pensée, la logique, la philosophie, la politique dans la mesure où elles sont mises radicalement en cause par les nouvelles formes de violence et de guerre et notre possibilité de pouvoir les penser. Cela nous conduit au troisième embarras.

6. Troisième embarras. Une nouvelle utopie dystopique ?

Dans l'histoire humaine, l'utopie est un long rêve. La répression sévit, la faim tenaille, la violence s'étend. Et pourtant les humains ont autant besoin d'utopie que de pain. L'utopie est aussi obstinée, souterraine, irruptive que les rêves, les ruses, les folies des humains à la recherche d'une société idéale. Dans le sillage de la *conquista,* de l'esclavage, du colonialisme, de l'impérialisme, des guerres mondiales, des massacres de masses, le rêve a laissé place au champ de ruine du XXe siècle totalitaire en remettant en cause la philosophie de l'histoire caractérisée par l'expansion illimitée et l'hégémonie de l'Occident. Dès lors que devient l'utopie ? Comment s'expérimente la dialectique entre utopie du rêve et dystopie du pire ? Pour Walter Benjamin et Hannah Arendt, une philosophie de l'histoire du progrès utopique n'est plus possible après l'invention totalitaire et la guerre « totale ». Nous sommes comme l'ange de Walter Benjamin qui avance à reculons dans l'avenir en

---

[99] Concept également à revisiter plus largement. On pense, par exemple, aux travaux actuels sur les maffias, les gangs à l'extérieur de l'Europe, (Salvador, Russie, Colombie, etc.) qui anticiperaient les guerres des bandes dans certains quartiers d'Europe. Voir à ce propos, le film de Christian Poveda, journaliste assassiné au Salvador en 2009, *La vida loca* (2010).

[100] Qu'elle développe avec l'association *Transeuropéennes* dirigée par Ghislaine Glasson Deschaumes (Paris).

marchant sur un champ de ruine. Pourtant nous ne pouvons pas ne pas continuer à marcher. En n'ignorant pas que le pire est de l'ordre du possible mais qu'il n'est pas certain. Après avoir inventé des récits sur les catastrophes, la science fiction imagine des récits d'après catastrophe.

En observant les lieux de conflits aux frontières de la démocratie (femmes, étrangers, guerres, destruction de la planète, etc.), on peut postuler qu'aux côtés de récits de domination totalitaire basés sur la fin de l'histoire (Huntington) et de la « démocratie » (Bush), sur une métaphysique de la catastrophe[101] pour décrire le rapport entre capital et travail, les problèmes écologiques de la planète, les seuils de violence extrême, les guerres, etc. existent des *praxis* de résistance, des récits d'expériences de luttes inventives. Que contiennent ces *praxis*, ces récits? Comment réussissent-ils à intégrer les interrogations les plus radicales du monde contemporain, à savoir les questions incontournables que posent les rapports sociaux de sexe et la finitude humaine face à une infinitude de la liberté que le genre humain a vécu sur le mode du chaos et de la néantisation politique.

A titre exploratoire, on peut les qualifier de pratiques et de récits de *résistance révolutionnaire d'utopie dystopique*. L'enjeu est double. Mesurer l'impact sur les transformations des pratiques et de la pensée des ruptures intervenues au XXe siècle, des nouvelles limites humaines et de la planète et des nouveaux défis de (l'in)égalité et les attaques à la vie. Il existe des frontières abyssales au désir illimité de liberté.

Prendre acte de l'ivresse du chaos à la base de la liberté et aussi de la néantisation possible par la politique qui est le fait des humains – plus seulement condition individuelle de mortalité mais génocide de masse ; plus de Dieu vengeur ou de catastrophe naturelle, mais destruction du genre humain par les humains - est un défi majeur posé à la science, à la philosophie, à la politique. L'angoisse existentielle sur la condition de mortalité individuelle exprimée par la philosophie grecque s'est déplacée (on le voit bien dans le travail, les politiques de la santé, l'écologie par exemple) vers une interrogation sur la disparition possible du genre humain et de la planète.

Dans les conflits aux frontières de la démocratie, la frontière n'est pas une essence. C'est un lieu de *relation* à la fois surdéterminé, polysémique, hétérogène (Balibar)[102] d'ordre *ontologique*, *anthropologique* et *politique*. En d'autres termes, la frontière est un lieu/non lieu où sont mis en jeu dans des rapports politiques, la dialectique entre le chaos et le néant, entre l'Etre et le non-Etre social-historique et la possibilité d'une construction d'*un rapport politique de citoyenneté cosmo-politique*.

---

[101] On ne peut qu'être frappé par la prégnance d'une idéologie des catastrophes déterministes qui naturalisent des faits sociaux et politiques, alors que la crise énergétique et les problèmes écologiques n'aboutissent pas à des décisions politiques à la hauteur des urgences.

[102] Balibar E., « Qu'est-ce qu'une frontière ? », Caloz-Tschopp M.C., Clévenot A., Tschopp M.P., Asile, violence, exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective, co-éd. Cahiers des Sciences de l'Education, Université de Genève et Groupe de Genève « Violence et droit d'asile en Europe », Genève, 1994, p. 335-343.

Dans un tel contexte, que devient alors l'angoisse et le désir de survie et de vie dans un projet d'utopie dystopique ? Une anthropologie politique, une épistémologie accompagnant la création d'une utopie dystopique, implique d'intégrer le chaos ontologique, la béance de la néantisation politique (que l'on voit dans la haine guerrière) et le mécanisme si bien décrit par Freud, de résistance à voir, à comprendre, à savoir des choses que nous avons devant les yeux et que nous refusons ou que nous peinons donc à imaginer, à penser, à juger. En partant du chaos, on ne peut pas faire l'économie ni de la philosophie, ni de la politique, ni de la pensée, ni de la démocratie en tant qu'imaginaire, que projet, que pratique radicale. Toujours en chantier. Toujours ouverte. Où il faut ruser, durer, se battre. Et construire des outils, des savoirs de ces expériences.

Pourquoi la politique est-elle tragique aujourd'hui ?

Aujourd'hui, nous ne vivons certes pas, dans le contexte de la guerre de Troie dont nous parlait Hannah Arendt dans *Qu'est-ce que la politique ?*, mais après les guerres d'extermination des XIXe et XXe siècles avec leur longue genèse et leurs suites en violences extrêmes (capitalisme, génocides, tortures, violence d'Etat banalisée) que nous avons devant les yeux. Nous les subissons diversement selon l'endroit où nous vivons. Que signifie alors concrètement l'assimilation de la colère à la haine, à la violence sans limites qui pose de nouvelles limites à l'anthropologie politique, met en cause *la possibilité même de la politique*, nous dit Etienne Balibar[103]? Contre soi, contre autrui. Suicide individuel, meurtre de masse. La violence extrême est à la fois la destruction matérielle de la planète, l'élimination d'individus, de peuples et l'*anéantissement des possibilités de résistance, de la politique elle-même*, nous montrent Arendt, Balibar, etc.. Les situations d'extrême-violence dépassent la *Zweckrationalität* (la rationalité du rapport fin-moyens) présente dans les logiques utilitaristes. Le renversement de telles situations de violence extrêmes implique de ne pas en rester à l'analyse de leur légitimité en terme d'utilité (rappelons-nous les arguments de certains gouvernements pour justifier la torture et les coupures budgétaires), de degré et même de causalité fermée.

L'invention de la guerre et de systèmes politiques de domination totale qui ont explosé au XXe siècle, d'une civilisation de chair à canon produite en série, d'une civilisation de « l'obsolescence de l'homme » (Anders)[104] d'humains superflus (Arendt), de mort industrielle de masse, de camps de concentration et d'extermination, de génocides est le spectre tapi dans l'ombre de la colère, de la politique, de la philosophie. Le postulat optimiste de la raison kantienne a trouvé ses limites. Nous devons créer une « révolution épistémologique », écrit la philosophe Rada Ivekovic (livre 2). Le savoir lui-même a été « déporté »[105] et doit être réinventé, écrit la psychanalyste Annelise Stern qui, adolescente, a été déportée

---

[103] Voir plus particulièrement, Balibar Etienne, « Après-coup. Sur les limites de l'anthropologie politique », *Violence et Civilité*, Paris, Galilée, 2010, p. 385-417.

[104] Anders Günther, *L'obsolescence de l'homme*, Paris, éd. de l'encyclopédie des nuisances, 2002.

[105] Stern Annelise, *Le savoir déporté. Camps, histoire, psychanalyse*, Paris, Seuil, 2004.

à Auschwitz. On pourrait dire que son livre poursuit la réflexion de Karl Kraus[106] quand il a écrit *La troisième nuit de Walpurgis*. Les mots de ces œuvres « brûlent » l'esprit et le cœur. Ils mettent radicalement en cause les banalisations et les révisionnismes mous ou cyniques, nos usages des mots, de la pensée et en particulier l'usage qu'en font les médias.

A partir de là, le défi, comme l'explique dans son texte le philosophe André Tosel, est de « mettre fin à la guerre infinie dans un monde fini ». Pour dépasser une approche utilitariste (la fin justifie les moyens, on ne fait pas d'omelettes sans casser des œufs), ou alors se confiner à une trop simple classification de la violence en degrés de violence, la théorie politique est mise au défi d'élaborer une réflexion radicalement critique et inventive à partir de l'invention totalitaire et de ses suites dans les rapports entre capitalisme et guerre, de la proximité problématique entre guerre « totale », violence instrumentale et révolution[107] et la rupture historique au XXe siècle (Auschwitz et Hiroshima), en intégrant les redoutables questions philosophiques et politiques qui ont résulté de ces faits

La possibilité que des passions tristes soient travaillées, retournées en passions politiques positives, joyeuses implique de saisir ce que la modernité capitaliste atteint avec la violence extrême dans des modalités diverses selon les lieux où nous nous trouvons sur la planète Terre et dans les rapports de classe, où sont imbriquées la pensée intime et la politique. Ce qui est atteint est le *noyau de la possibilité même de la résistance humaine, de la politique*. En clair, le double mouvement paradoxal de la colère peut alors se comprendre plus tant comme un processus de retrait-expression de « l'Etre », mais comme un mouvement où s'entremêlent *devenir politique et guerre totale*. Où le défi tragique est *l'anéantissement de la politique elle-même avec la coopération des individus à la destruction nihiliste*.

Là où se trouve l'attaque de la possibilité même de la politique, le lieu extrême de l'exigence tragique de résistance et de création politique. Après le XXe siècle et sa longue genèse, la politique est *tragique*, écrit Etienne Balibar[108].

> « … le tragique de la politique peut devenir une politique du tragique à partir de la décision éthique qui dit que le risque de la perversion de la révolte n'est jamais une raison suffisante pour se révolter. Telle serait peut-être l'application « par le bas » de la formule wébérienne, dans les toutes dernières pages de *Politik als Beruf*, qui pose comme tâche propre du politique la réalisation de « l'impossible » dans l'élément diabolique de la puissance. A quoi je suis tenté d'ajouter pour ma part que le plus *diabolique* de la puissance est son impuissance, ou l'illusion de toute-puissance qui lui est inhérente » (p. 417).

Une politique du tragique n'implique alors pas de nier ses colères mais de les penser, de les travailler en soi, avec d'autres politiquement et philosophiquement. Une politique du tragique n'implique pas de baisser les bras mais de marcher. *El camino se hace caminando*. Le chemin se dessine en marchant.

---

[106] Kraus Kar, *Troisième nuit de Walpurgis*, Marseille, Agone, 2005.

[107] Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Hannah Arendt, le fil rompu entre violence et révolution au XXe siècle*. Actes du colloque Violence et Révolution au XXe siècle, dir. Stéphanie Preciozo, UNIL (à paraître).

[108] Balibar Etienne, *Violence et Civilité*, Paris, Galilée, Paris, 2010b (voir en particulier p. 384-417).

Le tissage du chaos, de la passion, de l'activité de penser

Le thème central du colloque est : « la pensée et l'action dans le pouvoir ». Constat de départ d'une difficulté qui concerne la théorie et aussi l'action politique : il existe un divorce entre la pensée et l'action. D'où viennent les formes actuelles d'un tel divorce et que peut en faire la théorie politique et l'action? En quoi la pensée est un outil pratique de résistance ?

Revenons un instant à Colette Guillaumin qui se demande : Le « théorique » et le « politique » sont-ils distincts ? Est-ce que la théorie est une place forte ? Ou est-ce qu'elle est une chasse gardée ? Ou bien plutôt qu'est-ce que la théorie ? Quelle est la place des minoritaires dans la production théorique » (p. 219) ? Quand les textes des minoritaires apparaissent, ils sont toujours « disqualifiés sur le plan théorique et présentés comme des produits politiques » (p. 223). Ils sont traités comme des « pamphlets, des plaisanteries, des propos terroristes », alors qu'il est impossible de distinguer entre un discours théorique et un texte militant. Elle donne l'exemple du Dix-huit Brumaire de Marx, du discours de Césaire sur la colonisation, de la politique du mâle de Kate Millet, du Deuxième sexe de Simone de Beauvoir. Ces analyses qui apportent des outils théoriques permettant de comprendre des faits, sont irrecevables au moment où elles parviennent à être publiées et ont des conséquences qui se révèlent plus tard. La colonisation a montré par ailleurs que la modification des mots marque le fait que la perception d'un fait a changé. « Le féminisme a introduit dans les sciences humaines la connaissance concrète et systématiquement explicitée et exposée de la solidarité des niveaux du réel social » (p. 238). Les travaux sur les rapports sociaux de sexe engagés dans les années 1960-70 ont révélé un système d'invisibilité des femmes et surtout ont montré que *« penser c'est déjà changer un fait »*[109].

A partir de ce que nous dit Colette Guillaumin sur la matérialité de la pensée, sur les liens entre révolte et conscience, entre pouvoir et théorie, entre pensée et action, comment *penser* dans une perspective de création politique ? Le premier pas,

---

[109] « Là était révélé un système de classes si parfaitement au point qu'il en était resté longtemps *invisible*. Invisibilité que les opprimées elles-mêmes ont avec difficulté détruite, et d'abord à leur usage propre. Invisibilité ambiguë puisque en même temps la situation réelle de contrainte était parfaitement connue de toutes les femmes, car il n'est pas possible de vivre femme sans savoir cela (comme il n'est pas possible de vivre minoritaire sans *savoir)*. Et pourtant invisibilité indéniable, ancrée dans la banalité : la croyance que s'il en est ainsi c'est que c'est ainsi, naturellement, et que cela est destiné à le rester. Donc que cela n'a rien de particulièrement remarquable, qu'on ne peut pas l'analyser et qu'il n'y a rien à découvrir là ni à comprendre. Puisque et parce qu'on n'analyse jamais que pour changer, pour intervenir. Penser c'est déjà changer. Penser un fait c'est déjà changer ce fait. Et il est évident que la longue cécité des théories, qu'elles soient psychologiques ou sociologiques, venait simplement signer la croyance en l'inéluctabilité naturelle de ces rapports. Qu'il y ait contrainte et exploitation cela n'échappait pas aux femmes si cela indifférait les hommes, mais cela était dépourvu de *sens*, cela rentrait dans l'ordre des faits inquestionnés. Dans la physique ou la mécanique, dans la biologie ou la médecine pourtant, c'est bien *l'ordre des faits naturels qui était remis en question*. Les rapports de sexe étaient l'un des territoires à gagner à la remise en question des évidences. Et cette histoire, celle de l'interrogation et de la découverte de la logique sociale là derrière cachée, est le fruit d'une synthèse entre révolte, activisme, analyse et conscience » (p. 239).

nous dit Castoriadis[110] consiste à accepter que la réflexion consiste à « ouvrir des brèches », à briser les clôtures où la pensée à toujours tendance à s'enfermer :

A partir de là, dans la théorie politique et dans l'agir celles et ceux qui la pratiquent, est-il possible de mettre en œuvre l'adage d'Arendt formulé dans la préface de son essai *Condition de l'homme moderne (Human Condition)* : « Ce que je propose… c'est de reconsidérer la condition humaine du point de vue de nos expériences et de nos craintes les plus récentes. (…) Ce que je propose est donc très simple : rien de plus que de *penser ce que nous faisons* »[111]. Loin d'avoir la prétention de refaire son parcours pour une anthropologie politique de l'action humaine dans la modernité et une philosophie politique aujourd'hui, restreignons-nous ici à la théorie politique. Quelles sont les difficultés qui nous empêchent, en partant du fait que *« penser c'est déjà changer un fait »* (Guillaumin), de *« penser ce que nous faisons »* (Arendt) quand nous observons des faits matériels concrets, quand nous réfléchissons à la politique, quand nous conceptualisons la politique, quand nous la théorisons ?

Faisons un pas de plus. Quel lien entre la guerre et la pensée me suis-je souvent demandée ? La guerre à la pensée rejoint d'autres destructions, pertes et aussi de nouvelles formes de résistance[112]. Ces faits sont traversés par un fil rouge commun qu'il s'agit de découvrir. D'où viennent, l'instrumentalisation de la pensée, le recul, les tentatives de destruction, non sans lien avec un tel divorce et comment y résiste-t'on ? Que manifeste-t-il sur la politique et la philosophie ? Sont-ils le seul fait de l'étape de la globalisation ou ont-ils des origines plus lointaines dans une histoire de longue durée et une histoire de la pensée de longue durée ? Sont-ils le fait des rapports de pouvoir ? En quoi la transformation de la guerre concerne-t-elle l'activité théorique, philosophique elle-même ?

A ce propos, le mal politique a-t-il des racines dans la tradition philosophique elle-même s'est demandée Hannah Arendt, après avoir constaté avec étonnement, en observant Adolf Eichmann, grand criminel nazi, ce qu'elle a appelé « la banalité du mal », qu'elle a caractérisé en terme de « manque de pensée » de la part d'un homme ordinaire « comme tout le monde » et non d'un criminel hors du commun[113] ? Soulignons que comme Colette Guillaumin, Arendt ne pense pas qu'il faut distinguer entre la pensée commune et la pensée savante. Dans son essai sur *La vie de l'esprit*, où elle a repris sous un angle philosophique des questions

---

[110] Voir Fait et à faire, les carrefours du labyrinthe, Paris, Seuil, 1997, p. 280.

[111] Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 38.

[112] Au moment où on constate une spécialisation élitaire de la philosophie dans l'Université, ailleurs dans la société, de multiples expériences de formation philosophiques ont lieu.

[113] « Ce qui me frappait chez le coupable, c'était un manque de profondeur évident, et tel qu'on ne pouvait faire remonter le mal incontestable qui organisait ses actes jusqu'au niveau plus profond des racines et des motifs. Les actes étaient monstrueux, mais le responsable – tout au moins le responsable hautement efficace qu'on jugeait alors – était tout à fait ordinaire, comme tout le monde, ni démoniaque, ni monstrueux (…) la seule caractéristique notable qu'on décelait dans sa conduite, passée ou bien manifeste au cours du procès et au long des interrogatoires qui l'avaient précédé, était de nature entièrement négative : ce n'était pas de la stupidité, mais *un manque de pensée* » (italiques de l'auteur), Arendt Hannah, *La vie de l'esprit. La pensée*, Paris, PUF, 1981, p. 19.

soulevées à la fois à partir des constats qu'elle a faits sur le manque de courage, la collaboration des intellectuels, dont un philosophe célèbre – Heidegger - avec le nazisme. Plus tard par son rapport, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal,* Arendt revient sur un constat qui avait « éveillé son intérêt » et s'interroge :

> « Le mal (par omission aussi bien que par action) est-il possible quand manquent non seulement les « motifs répréhensibles » (selon la terminologie légale) mais encore les motifs tout court, le moindre mouvement d'intérêt ou de volonté ? Le mal en nous est-il, de quelque façon dont on le définisse, « ce parti de s'affirmer mauvais » et non la condition nécessaire à l'accomplissement du mal ? Le problème du bien et du mal, la faculté de distinguer ce qui est du bien de ce qui est du mal, serait-il en rapport avec notre faculté de penser ? »[114].

En quel sens, un tel divorce entre la théorie et la pratique, entre la pensée et l'action qui a lieu dans le monde politique comme dans la philosophie a-t-il une incidence sur la manière d'envisager le pouvoir, l'activité de penser et de les pratiquer dans la société aujourd'hui? Quelles incidences cela a-t-il dans la manière d'envisager le pouvoir, la politique et aussi la philosophie ? Plus loin dans son livre, elle écrit à propos de l'Allemagne nazie et de la Russie de Staline :

> « L'état de non-pensée qui semble tellement se recommander dans les affaires publiques et morales présente certains aléas. En soustrayant les gens au danger de l'examen critique, il leur enseigne à s'accrocher solidement aux règles de conduite, quelles qu'elles soient d'une société donnée à une époque donnée. (…). Qu'apparaisse un individu qui, pour une raison ou une autre, prétend abolir les anciennes « valeurs », les vieilles vertus, il ne rencontrera guère de difficultés, pourvu qu'il apporte un nouveau code, et il n'aura besoin que d'une force relativement réduite et d'aucune persuasion – j'entends par là faire la preuve que les nouvelles valeurs sont supérieures aux anciennes – pour imposer ce code »[115].

Il n'est donc pas étonnant qu'après avoir décrit *L'antisémitisme (politique), L'impérialisme, Le système totalitaire,* Hannah Arendt ait développé, dans *Condition de l'homme moderne,* dans son *Essai sur la révolution,* dans des textes de *Qu'est-ce que la politique ?,* une anthropologie politique, mettant au centre une critique du pouvoir instrumental s'appuyant sur la force (tyran), une philosophie de la politique critique distinguant la domination et l'action concertée, la récupération de la puissance de l'action par des héros ordinaires[116], avec l'exigence de « penser de que nous faisons » et impliquant la pensée et le jugement dans un espace public vivant[117].

En relisant l'œuvre d'Arendt à partir de la révolution et du jugement, Anne

---

[114] *La vie de l'esprit,* p. 19.

[115] Op. cit. p. 202

[116] Notons la place qu'occupent les femmes dans les mouvements sociaux de résistance. Observons les prises de parole des femmes dans les Actes du colloque.

[117] En lisant ensembles les travaux de Colette Guillaumin, de Nicole-Claude Mathieu sur le consentement des dominé.e.s et Hannah Arendt, on ne peut que souhaiter que les questions d'Arendt soient reprises en intégrant la perspective du féminisme matérialiste des rapports de sexe/genre. C'est une des raisons d'avoir choisi d'en faire le thème d'un atelier. Ce chantier immense reste ouvert.

Amiel (livre 4) repère une interrogation très intéressante formulée par Arendt dans son *Essai sur la révolution:* les difficultés que les révolutionnaires rencontrent pour théoriser leur propre pratique. Il n'est pas du tout évident d'articuler expérience et conceptualisation. Elle prend l'interrogation d'Arendt sur un autre terrain que celui du procès d'A. Eichmann, à savoir sur le terrain de la pratique révolutionnaire. *Comment se pensent les révolutions ? Comment les penser ?*

A partir des constats sur la transformation du pouvoir et de la guerre, on pourrait ajouter, comment penser ensemble le double danger de la destruction guerrière de la politique et de la pensée ? Comment y faire face, y résister ? Le lien entre guerre et révolution est-il indéfectible ou peut-il être détaché et la révolution mise au défi d'élaborer radicalement les conflits, de construire une pensée forte, et collective inscrite dans une pratique de démocratie radicale nourrie par le jugement se réappropriant l'espace public? Tout divorce entre la pensée et l'action est un signal d'alarme. Au même titre que les faits de violence d'Etat et de société s'accumulant jour après jour et que subissent les *sans* de tous ordres, alors que se transforment les lois, les droits pour l'ensemble de la population. On a vu que les formes de violence contemporaine mettent en cause la capacité même de se représenter la politique – la vie en commun -, en clair, la capacité de penser la politique, ce qui met en danger la politique elle-même.

Qu'avons-nous à opposer à la violence extrême, à la guerre totale banalisée aux multiples visages, sinon une parole, une pensée se transformant en conscience sociale se renforçant pas à pas en sauvegardant ainsi la liberté d'imaginer, de penser, pour sauvegarder la possibilité de la politique, de la philosophie et la question de la justice, la création démocratique toujours ouvertes? La faculté de réflexivité critique partagée, construite collectivement est non seulement un outil de construction de la connaissance, mais elle est un outil de résistance inscrite dans la tragédie du pouvoir qui se réapproprie pas à pas pour résister à une civilisation de destruction nihiliste et créer des espaces de justice et de vérité. Dans la mesure où la colère nous aide à repérer la limite extrême de ce danger dans les plus petits faits du quotidien[118], elle peut être une passion politique d'alarme, de survie, de résistance, d'invention, de création politique. La mémoire des luttes nous montre que la tragédie peut être imaginée autrement que comme un destin inéluctable, qu'il est possible de retrouver l'activité de penser comme une praxis étroitement liée à l'invention démocratique.

Le « droit d'avoir des droits » (Arendt)

A partir d'une analyse critique des droits de l'homme, des sans-Etat[119], Arendt a posé un socle pour la politique, la citoyenneté, les droits de l'homme en ne cédant

---

[118] A ce propos, le titre des bulletins intitulés « COU-RAGE » de l'association de défense des chômeures et des chômeurs à Lausanne (adc.lausanne@bluewin.ch) qui accompagne des pratiques de résistance est exemplaire de cette invention au quotidien.

[119] Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Lausanne, Payot, 2000.

à aucun relativisme, même au nom d'un constructionnisme distinguant entre « universalisant et universalisable »[120] qui mine toute légitimité des droits de l'homme, des luttes pour les droits de l'homme, de l'exigence de sanctions qui s'y rattachent comme le rappelle Monique Chemillier-Gendreau (on voit bien quel gouvernement est protégé dans une telle perspective)[121] et aussi d'une construction théorique à partir des divers champs de pratique, dont par exemple, le droit du travail[122] et bien d'autres champs du débat théorique. Arendt a parlé du « droit d'avoir des droits » en ces termes :

> « Nous n'avons pris conscience de l'existence du droit d'avoir des droits (ce qui signifie: vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions) et du droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée que lorsque des millions de gens ont subitement perdu ces droits sans espoir de retour par suite de la nouvelle situation politique globale »[123].

Comment faut-il entendre sa célèbre formule ? Le « droit d'avoir des droits » n'est ni un droit dans une liste de revendications, ni une institution comme les autres. Il est un socle, un cadre, un *Arkê* qui précède toute institution politique. Qui est à la base de toute activité politique instituante. Il apparaît dans une situation politique extrême de non appartenance et de destruction de la vie (génocide) négative qui peut se renverser en positivité par l'agir des individus construisant une conscience collective de la situation. C'est une sorte de *théorème pour la praxis politique* qui souligne le poids de l'agir dans le processus ré-instituant de la politique. Nulle autorité, nul souverain n'octroie le droit d'avoir des droits. La seule assurance immanente est que les individus s'accordent réciproquement le droit d'avoir des droits et s'engagent à le construire.

La perte de place et d'appartenance politique, de citoyenneté, le fait « qu'un homme ne soit plus qu'un homme », font qu'il a perdu la qualité qui permette aux autres de le considérer comme leur semblable. Ceux qui ont perdu toute appartenance politique « apparaissent comme les premiers signes d'une possible régression par rapport à la civilisation »[124]. À ces hommes, il ne reste plus que l'existence réduite aux qualités d'un vécu privé (sympathie, amitié, intelligence, grâce de l'amour) qui ne peut remplacer la perte de la politique assurant le rapport au monde.

---

[120] Julien François, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures,* Fayard, Paris, 2008. Voir aussi, Julien François, Universels les droits de l'homme ? *Le Monde diplomatique,* février 2008, p. 24-25.

[121] Chemillier-Gendreau Monique, *Humanité et souveraineté. Essai sur la fonction du droit international,* La Découverte, Paris, 1995 ; *Droit international et démocratie mondiale. Les raisons d'un échec,* Textuel, Paris, 2002 ; Chemillier-Gendreau Monique, Moulier-Boutang Yann (dir.), *Le droit dans la mondialisation,* Actuel Marx-PUF, Paris, 2001.

[122] Parmi deux textes récents, citons, (en lien au droit du travail), Supiot Alain, « Lier l'humanité : du bon usage des droits de l'homme », *Esprit,* février 2005, p. 134-163.

[123] Arendt Hannah, *Les origines du totalitarisme*, Point-essais, Paris, vol. 2, 1972, p. 281-282.

[124] Arendt Hannah, *L'impérialisme,* Points-Seuil, p. 289.

Quelle pensée, quelle raison s'agit-il de récupérer, comment et pourquoi ? La raison paradoxale est un jeu de chat et de souris avec la déraison absurde. Hannah Arendt nous a appris que le paradoxe est une pensée de crise qui n'offre pas les sorties d'une dialectique ouverte. Choisir alors la théorie des jeux voulant dépasser les insuffisances des théories de l'intentionnalité? Quand les théories du choix révolutionnaire[125] lui sont soumises, la théorie des jeux apprend que quelque chose lui échappe, que les révolutions restent imprévisibles et inconnaissables (ce qui est peut-être la découverte la plus importante)[126]. La philosophie de l'histoire dans son courant dominant, tente de nous convaincre, qu'avec la « fin de l'histoire et de la démocratie » (Fukuyama), il n'est plus de lieu, d'espace où se poser, penser, agir. La raison dialectique est emmêlée dans le paradigme du progrès et elle n'aime pas toujours explorer ses propres limites, ni son propre déterminisme. La raison poétique alors ? La beauté est merveilleuse. Elle est un pansement de l'âme, mais elle ne remplace pas l'exigence de la *polis*, de la politique.

Imaginer, penser, mais comment dans un tel panorama? En récupérant, en inventant l'activité de penser comme activité publique partagée accompagnant l'action et le jugement public. « Penser ce que nous faisons », nous montre encore Arendt dans *La vie de l'esprit* et dans d'autres textes. J'en ai tiré, une *praxis*, un exercice pratique d'activité de pensée ouverte à tout le monde dans l'action au jour le jour que j'ai appelé dans mon essai « le postulat exploratoire du capitalisme total libéral »[127] qui doit être complété par le jugement public. Pour ruser avec la peur, travailler l'angoisse, la haine, la colère, installer un rapport possible au monde (cosmos), « être contemporain du monde » (Arendt) dans lequel nous vivons, il nous faut renverser l'appropriation de l'imaginaire, l'attaque de la pensée en activité créatrice intime et partagée en l'inscrivant dans un cadre politique[128].

---

[125] Tazdaït Tarik, Nessah Rabia, *Les théories du choix révolutionnaires*, La Découverte, Paris, 2007.

[126] L'utopie révolutionnaire, socialiste, communiste est constituée par l'infinitude de la liberté, de la pluralité, de l'égalité qui sont l'essence de l'homme (Arendt) et n'est pas réductible à une passion destructrice (thèse de Furet), ni à un type de régime politique particulier. Elle n'est pas cernable par la clôture de l'histoire et de l'imprévisible dont le totalitarisme a été le régime politique par excellence. L'histoire du nazisme et aussi du communisme le montre. En ce qui concerne le communisme, son histoire présuppose la prise en compte de l'opposition de gauche à la dictature du prolétariat de Lénine et au système totalitaire de Staline. Les analyses du totalitarisme soviétique ne peuvent en rester à la dénonciation des maléfices d'une doctrine, le maxisme, le socialisme ou l'égalitarisme. Loin d'être totalitaire, l'égalitarisme appartient à l'invention démocratique qui est constitué a ses frontières par les sans-Part (Socialisme ou Barbarie, Castoriadis, Rancière). Voir à ce propos, Lefort Claude, *La complication. Retour sur le communisme*, Fayard, 1999., Löwy M., compte-rendu du livre de Lefort, Actuel Marx, no. 26, p. 207-208.

[127] A ce propos, voir, Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Résister en politique. Résister en philosophie avec Hannah Arendt, Castoriadis, Ivekovic*, La Dispute, 2008.

[128] La philosophie était une médecine pour certains, la raison serait une thérapie de liberté ? Un essai d'un philosophe espagnol formule la thèse que la pensée critique permet d'affronter « le totalitarisme de l'indifférence ». Médecine, thérapie, mais surtout acte partagé dans la sphère publique pour réconcilier politique et philosophie. Voir, Ramoneda Josep, *Contra la indiferencia*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2010.

L'imaginaire, le projet, le germe d'une démocratie « radicale » (Castoriadis)

La résurgence du questionnement démocratique depuis les années 1970 accompagne un questionnement sur l'activité et la passivité politique, sur l'aliénation populiste et la subjectivation, sur le bien commun, sur l'auto-limitation aujourd'hui[129], la nécessité d'un cadre politique (qui ne soit pas forcément l'Etat construit historiquement), la loi, les manques du droit international, l'affaiblissement des Etats-nations et des Droits de l'homme. N'y aurait-il qu'une bonne démocratie, celle qui réprime la catastrophe de la civilisation démocratique ? se demande J. Rancière au début d'un essai récent sur la haine de la démocratie[130].

Le mot « démocratie » en provenance du grec ancien[131] a de nombreux usages dans la pratique politique au cours des siècles et aujourd'hui[132]. Ces usages polysémiques, antinomiques indiquent un problème. Ils montrent une volonté politique de recouvrir une invention positive explicite derrière le sens littéral du mot « démocratie » inventé en Grèce au Ve siècle avant notre ère (*demos-cratos*, la puissance au peuple), dont il faut comprendre l'enjeu. C'est au sens littéral que s'intéresse la démarche philosophique entreprise ici. Il s'agit d'intégrer la rupture historique de destruction nihiliste du XXe siècle et les échecs de révolutions en engageant un nouveau déplacement vers une redécouverte bien plus ancienne d'une autre rupture historique, celle de la démocratie comme régime, projet, imaginaire.

En son centre et à ses frontières, dans le fil de l'histoire, la démocratie a été traversée de conflits. Dès son émergence les conflits les plus notoires ont concerné la conception de la politique[133], la guerre impérialiste, la place des femmes, des esclaves et des étrangers. La démocratie soulève des désirs, des passions, des imaginaires, des projets de régimes politiques antagoniques. Autour d'elle s'affrontent la haine du changement, la soumission, l'inégalité, l'hétéronomie *(la soumission à ce qui est présenté comme vrai, juste, la question de la vérité, de la justice ne sera pas posée)* et le désir de mouvement, de liberté, d'autonomie *(se donner ses propres lois, pouvoir se demander : est-ce que cette loi est juste ?)*, d'égalité, comme l'a rappelé C. Castoriadis. A propos de « l'invention d'Athènes », l'historienne N. Loraux[134] a

---

[129] J'emprunte cette traduction du terme de *phronesis* d'Aristote, le plus souvent traduit par *prudence*, à C. Castoriadis. Sa traduction a l'avantage d'être mise en lien direct avec l'action liée à la création démocratique.

[130] Rancière J. (2005) : *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, p. 10.

[131] L'adoption d'un point de vue critique, exigerait que les mots de la culture orale et écrite décrivant les inventions démocratiques d'autres cultures, qu'elles soient féminines et/ou masculines, soient intégrés à l'analyse, ce qui reste à faire (je pense à des textes philosophiques chinois, à des pratiques d'Asie, d'Afrique, d'Afrique du nord par exemple).

[132] McGrew A. (dir.) (1997) : *The Transformation of Democracy ? Globalization and Territorial Democracy*, Cambridge Polity Press.

[133] En terme de pouvoir partagé par tous dans un lieu vide (Lefort C. (1981) : *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, ou alors de gouvernance tyrannique, dictatoriale, oligarchique pour qui finalement il s'agit de « gouverner sans peuple, c'est-à-dire sans division du peuple ; gouverner sans politique » (Rancière, 2005, 89).

[134] Loraux N. (1993) : *L'invention d'Athènes*, Paris, Payot.

montré combien le conflit politique démocratique (pas le conflit des intérêts particuliers qui est une problématique de la modernité) a été difficile à tenir et comment Périclès et les Athéniens ont tenté de mettre en avant le consensus pour effacer les conflits inhérents à l'action politique. Elle a rappelé que l'invention de la démocratie à Athènes est loin d'être la Cité modèle qu'exalte Périclès dans son oraison funèbre (image d'une belle totalité, harmonieuse, unifiée, consensuelle, sans tension, ni factions) dans une vision aristocratique de la démocratie. Qu'elle est au contraire le lieu de décodage des processus d'idéologisation, d'apprentissage du lien entre liberté et conflit autour d'enjeux que l'on retrouve débattus aujourd'hui.

Dans sa démarche d'ontologie politique et de logique ouverte qui renouvelle la dialectique, le questionnement de Castoriadis sur la création humaine, la démocratie « radicale » est mis au défi d'intégrer le fait que, sous l'effet des guerres et des luttes[135] les socles bougent, les invariants varient allant parfois jusqu'à la disparition de tout cadre contenant la vie politique[136]. En clair, que la dynamique du devenir de l'Etre social-historique transforme la théorie, la logique, la philosophie. L'histoire, la transformation des rapports de pouvoir, les reconfigurations de la temporalité et de la territorialisation dans la géopolitique mondiale impulsent la philosophie et la théorie politique matricielles à se déplacer vers une ontologie politique du devenir, de la lenteur, de la puissance des connexions des multiplicités, des réseaux (Deleuze et Guattari)[137]. Vers une logique ouverte, créatrice, une théorie des rapports de l'Etat avec ses frontières, son dehors (violence guerrière, migration, femmes). Le débat philosophique et politique est aussi vaste, complexe, foisonnant que riche.

En dialogue avec Pierre Vidal-Naquet, Jean-Pierre Vernant, Nicole Loraux (qui met l'accent sur le conflit et la place des femmes), Castoriadis approfondit sa réflexion en menant une recherche sur Athènes et l'invention de la démocratie comme « germe »[138]. Il installe un débat polémique avec Platon (comme Arendt) qu'il poursuit en relisant le dialogue, *Le Politique* de Platon[139], en montrant que Platon est l'adversaire majeur de la démocratie.

Pour Castoriadis, la démocratie n'est ni un modèle, ni un régime, ni une procédure (Habermas) au sens classique de ces termes en science politique. C'est une « action politique instituante »[140]. *C'est un mode de création du pouvoir collectif toujours*

---

[135] Hardt Michael, Negri Antonio, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, Paris, La Découverte, 2004.

[136] Il suffit de penser à la situation d'ex-Yougoslavie, de la Colombie et de certains Etats africains.

[137] Voir notamment, Deleuze Gilles, Guattari Felix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980 ; Deleuze Gilles, Negri Toni, *Les nouveaux espaces de liberté*, Paris, éd. Dominique Bedou, 1985 ; Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990 ; Deleuze Gilles, *L'île déserte et autres textes (1953-1974)*, Paris, Minuit, 2002.

[138] Je ne fais pas état ici des critiques qu'il apporte à l'expérience démocratique athénienne (place des femmes, impérialisme, guerre, esclavage).

[139] Castoriadis Cornelius, *Sur Le politique de Platon*, Paris, Seuil, 1999.

[140] Castoriadis C. (1986) : « La polis grecque et la création de la démocratie », *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, p. 285.

ouvert et incertain : « la création démocratique est la création d'une interrogation illimitée dans tous les domaines : qu'est-ce que le vrai et le faux, le juste et l'injuste, le bien et le mal, le beau et le laid ? »[141]. Elle amène avec elle, du fait de son illimitation, le désordre, le chaos, l'accroissement irrésistible des demandes[142] ont souligné les critiques de la démocratie, à la suite de Platon. Un tel danger lié à l'intensité de son exercice l'amène fatalement à la « crise », au retour à « l'ordre », à sa perte. La démocratie contient un paradoxe indépassable : « comme forme de vie politique et sociale, (elle) est le règne de l'excès. Cet excès signifie la ruine du gouvernement démocratique et doit donc être réprimé par lui » (Rancière, 2005, p. 14-15). En quel sens est-il pourtant possible de s'en revendiquer en lien aux questions de refondation politique?

Castoriadis y retrouve l'idée d'autogestion radicale qu'il a déjà développée dans son texte *Le contenu du socialisme* forgé à la lumière d'expériences autogestionnaires du mouvement ouvrier. Il fait un retour à la Grèce ancienne (entre le VIIIe et le Ve siècle av. J.C., le Ve siècle étant le siècle d'or, en écartant le IVe siècle et Platon[143] mais en accordant une place privilégiée aux poètes tragiques, à Protagoras et la doxa : parole, débat, jugement et ni *l'épistémé,* ni à la *techné,* Hérodote et Thucydide[144]). Ce qui implique de profondes ruptures politiques et philosophiques pour récupérer la puissance de création inscrite dans la finitude humaine.

Le pouvoir instituant du *démos*, en se constituant politiquement, en construisant son autonomie pose des limites (autolimitation), notamment pour garantir les droits de l'homme. Le sens de la tragédie pour les humains est la question de *l'hubris* sans règle ultime (décalogue, évangile, coran, etc.). La nécessité de l'autonomie et l'auto-limitation est toujours présente et jamais résolue. C'est pour cela qu'elle est une question politique et pas qu'une question technique ou de norme. La loi n'est pas réductible à la norme imposée. Castoriadis explique que *Les Troyennes* met en scène les Grecs après la destruction de Troie, l'Auschwitz, le Katyn de l'époque. « La démocratie est un pouvoir qui s'auto-institue explicitement de manière permanente ». Par ailleurs, la démocratie articule l'autonomie et l'égalité qui n'est pas une égalité sociale, mais politique. « Egalité signifie rigoureusement

---

[141] Castoriadis Cornélius, « La culture dans une société démocratique », *La montée de l'insignifiance,* Seuil, Paris, p. 200.

[142] Comme le rappelle J. Rancière, c'est une des critiques formulée par les tenants du « nouvel ordre mondial ». Voir Crozier M., Huntington P., Watanaki J. (1975) : *The Crisis of Democraty : report on the governability of democracies to the Trilateral Commission,* N.Y. University Press. En Europe et en France, elle a été reprise pour réduire la démocratie aux demandes de consommateurs individualistes avides. Voir Rancière J. (2005) : *La haine de la démocratie,* Paris, La Fabrique (chap. I).

[143] Castoriadis dénonçait, en plus du rapport à l'histoire comme *Geschick* (destin), trois cécités dans l'interprétation heideggerienne de la Grèce, « Nous sommes ici devant le spectacle bizarre d'un philosophe qui parle interminablement sur les Grecs, et dans la pensée de qui on constate des trous à la place de la *polis*, de *l'eros* et de la *psyché* », Castoriadis Cornelius, « La fin de la philosophie ? », *Le monde morcelé,* Seuil, Paris, p. 228.

[144] « … nos sources ne peuvent pas être les philosophes du Ive siècle et, en tout cas, certainement pas Platon, imbu d'une haine inéradicable de la démocratie et du dêmos », Castoriadis Cornelius, « Imaginaire politique grec et moderne », *La montée de l'insignifiance,* Seuil, Paris, p. 163.

parlant : égale possibilité pour tous, effective, non pas sur le papier, de participer au pouvoir »[145].

La démocratie contient l'illimité de la liberté et l'illimité du conflit. On retrouve là ses liens à la haine et à la colère. Elle est un pari, un risque. Le fait d'assumer le conflit n'élimine pas tous les risques de l'exercice démocratique. Balibar s'en explique : *« La citoyenneté démocratique est conflictuelle ou elle n'est pas. Mais cela veut dire aussi que la citoyenneté démocratique – comme l'illustrent par excellence les épisodes révolutionnaires – implique un certain rapport intrinsèque à la mort actuelle ou possible. Pour se sauver ou demeurer vivante en tant que communauté de citoyens, il faut que la cité coure le risque de la destruction ou de l'anarchie dans l'affrontement de ses propres membres dont rien ne saurait la prémunir, surtout pas le fait de criminaliser la dissidence ou de faire porter le soupçon de trahison contre l'objection de conscience »*[146]. A cette remarque importante, j'ajouterai, que le risque n'était pas le même au moment d'Aristote, de Spinoza et aujourd'hui. Aujourd'hui, la pratique de l'autonomie et de l'auto-limitation démocratique est face à une double tragédie (mort individuelle et mort de masse). Elle est mise au défi d'intégrer la double expérience d'Auschwitz et aussi d'Hiroshima et leur longue genèse (Conquista, esclavage, colonisation, impérialisme) en reconsidérant la *dé-croissance* et une révision radicale de la politique de dissuasion nucléaire en *dé-nucléarisation.*

La mésentente des « sans-part » : une philosophie de l'(in)égalité (Rancière)

Jacques Rancière apportera une pierre supplémentaire à l'édifice en reprenant la question incontournable de l'(in)égalité, avec *La mésentente*[147] et les sans-part. Pour lui aussi ce qui est central dans la pratique démocratique est l'égalité de tous les hommes, « il faut sans cesse remettre en jeu qui est inclus dans le « peuple » et quel type de relations est compris dans la sphère de validité de cette égalité ». Il définit la relation, non comme un *inter-esse* (Arendt), mais comme un *écart* entre ceux qui ont des parts et les sans-part, induisant un dissentiment, une mésentente. Dans cet écart se construisent à la fois l'autonomisation des sujets et la politique. « Le démos est le « parti des pauvres », mais le parti des pauvres est le parti des gens de rien, des gens qui n'ont pas de « qualité » pour s'occuper des affaires communes et qui pourtant s'en occupent. La logique de domination, c'est que gouvernent ceux qui ont les propriétés qui les qualifient pour gouverner, propriétés vérifiées par le fait qu'ils gouvernent (cercle de la domination…). *Démos* veut dire à l'inverse gouvernement de ceux qui n'ont rien d'autre en commun que l'absence de telles propriétés. C'est cela que veut dire la part des sans-part »[148]. C'est en ce sens que les recherches philosophiques sur « le droit d'avoir des droits », la démocratie, les sans-part rendent intelligible ce que les sans-papiers en s'appelant eux-mêmes *sans-*

---

[145] Castoriadis Cornelius, « Quelle démocratie ? », *Figures du pensable*, Paris, Seuil, 1999, p. 145-179.

[146] Balibar Etienne, *La proposition de l'égaliberté*, Paris, La Découverte, 2010, p. 339-359.

[147] Rancière Jacques, *La Mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris, 1995.

[148] Rancière Jacques (entretien avec), « La communauté comme dissentiment », *Rue Descartes* no. 42, 2003, p. 86-99.

papiers ont voulu signifier sur leur condition politique et sur les limites du système d'Etats-nations. Leur narration a été enrichie par ce que S. Mezzadra appelle « le droit de fuite » et ce que J.M. Dolivo et Ch. Tafelmacher appellent la reconnaissance du « droit d'être là » pour les sans-papiers en Europe[149].

La démonstration de Jacques Rancière implique de refuser le préjugé du consensus (national et sécuritaire), d'accepter de vivre le conflit de *La mésentente* dans les relations en société et dans le travail, en considérant celles, celui qui est en face comme son semblable, comme un adversaire mais pas comme un ennemi à abattre. Le conflit n'est cependant pas assimilable à la guerre. Un grand penseur du désordre Machiavel peut nous aider à revaloriser le conflit tout en le distinguant de la guerre. Celui qui écrivait sur « l'art de la guerre » dans Le Prince n'avait pas fait l'expérience des guerres napoléoniennes comme Clausewitz, le théoricien de la guerre moderne.

En bref, la philosophie de Machiavel n'est pas réductible au machiavélisme. Machiavel ne réduit pas la politique à la domination[150]. Pour lui, comme pour d'autres auteurs, minoritaires dans la philosophie politique, il existe une différence de nature entre politique et domination. Dans son *Discours sur la première décade de Tite-Live,* il pense la politique en lui donnant la dimension ontologique du conflit, comme l'a bien expliqué Miguel Abensour[151]. Machiavel pose la thèse que toute cité a des « grands » qui désirent dominer et des « petits » qui ne désirent pas être dominés. La désunion entre ces deux pôles inégalitaires de la société est donc constitutive de la politique. C'est à partir de la division entre dominants et dominés, entre la multitude et une minorité, qu'il faut réfléchir à toute cité humaine, aux questions de la liberté et de l'égalité. La loi pour Machiavel se construit au cœur du conflit, d'une relation dynamique, antagonique toujours présente entre négativité et affirmation. Pour lui une République libre est une République ardente et le temps est la texture la plus intime de la politique (ce que la mondialisation actuelle attaque peut-être le plus violemment). Comme pour Spinoza (conatus, puissance du devenir), c'est une philosophie politique par le chemin ontologique de la politique et non limitée à l'intérêt.

7. Evocation de l'exigence incontournable d'un cadre pour la politique

Evoquons brièvement une question importante, explorée par S. Sassen[152] et d'autres qui ne pourra être traitée lors de ce colloque, mais qui pourrait être liée à une recherche de théorie politique sur la colère, le courage et la création politique.

---

[149] Dolivo Jean-Michel, Tafelmacher Christophe, « Sans-papiers et demandeurs d'asile : faire reconnaître le droit d'être là », Caloz-Tschopp Marie-Claire, Dasen Pierre, *Mondialisation, migration et droits de l'homme : un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté,* Bruxelles, Bruylant, 2007 ; p. 459-519 ; Mezzadra Sandro, *Diritto de fuga : Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione,* Verona, ombre corte, 2001.

[150] Lefort Claude, *Machiavel. Le travail de l'œuvre,* Paris, Gallimard, 1971.

[151] Journal *Le Monde,* 11.4.2008.

[152] Sassen Saskia, *Critique de l'Etat. Territoire, Autorité et Droits de l'époque médiévale à nos jours,* Paris, Monde diplomatique, 2006.

Il concerne ce qui est appelé l'Etat, l'organisation de la politique et les liens paradoxaux entre chaos et cadre. Je ne parle pas ici des limites de l'Etat transformé en Etat-nation avec la production de « sans-Etat » (Arendt)[153], structuré par la la logique du *national-non national* (Sayad)[154] qui marque d'un fer rouge les catégories juridico-étatiques des Constitutions « nationales » et des politiques migratoires, du droit d'asile. La question concerne sous des angles différents autant l'ontologie, l'épistémologie, l'anthropologie politique, les divers courants libertariens, libéraux, de la social-démocratie, de l'anarchisme révolutionnaire, etc. C'est la reprise d'une réflexion sur l'exigence incontournable d'un *cadre politique qui puisse conjuguer chaos en devenir et besoin de contenance de la politique.*

La situation de pays comme l'ex-Yougoslavie, la Colombie, le Libéria et aussi le fait que les banques, les pouvoirs maffieux tentent d'échapper à l'Etat tout en le manipulant, en pillant ses ressources, montrent l'urgence qu'il y a à reprendre un débat sur *le cadre politique pour la dynamique constructiviste des droits* et à reprendre une réflexion historique critique sur l'Etat. Comment penser le paradoxe de l'exigence d'un cadre nécessaire au mouvement instituant de la politique pour échapper au chaos, l'exigence d'un cadre protecteur (Etat-providence, mouvement associatif) et le fait que le monopole de la violence (Hobbes), de la disciplinarisation (Foucault) a été attribué à l'Etat conduisant à une société de surveillance et d'assistés où se perd la liberté, l'autonomie ? Il ne suffit certes pas de balancer l'enfant avec l'eau du bain pour résoudre ce paradoxe. La question méritera d'être reprise plus tard.

8. Courage et Liberté : deux figures de héros

A ce stade, il serait possible, souhaitable d'inviter à enrichir les passions, la pensée par la redécouverte de grandes œuvres poétiques, littéraires, mythiques, musicales, de peinture, etc. pour nourrir notre imaginaire et nos questionnements en échappant à la violence utilitariste et guerrière pour ouvrir d'autres horizons. L'invitation d'artistes, le travail sur la poésie, l'art ont bien montré durant le colloque que la soif de visions, de pratiques d'invention complexes est à la base aujourd'hui d'un renouveau de la politique et de la philosophie. Reprenons le fil du courage et des héros un instant.

En arrivant au bout du parcours, pour poursuivre une réflexion sur la position dans le travail imbriquée dans la mise en cause du divorce entre théorie et pratique sur le terrain de l'étrange proximité entre la haine, la colère, le courage et la construction d'une position critique, rappelons aussi pour mémoire un *double héritage* à transmettre à propos du *courage* : *deux exemples, deux héros, deux positions opposées,* toutes deux en lien à la fois au pouvoir et au courage peuvent être considérées dans une dialectique ouverte où peut se lire un conflit utile pour la théorie politique. La colère a besoin d'une pensée qui fasse le choix de s'engager dans l'incertitude. Elle a aussi besoin d'être située dans les rapports sociaux, les

---

[153] Voir notamment, Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté,* Payot, Lausanne, 2000 ;

[154] Sayad Abdelmalek, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité,* Bruxelles, éd. de Boeck, 1991.

régimes hiérarchiques autoritaires pour que les enjeux d'assèchement, d'indifférence, de violence destructrice en deviennent visibles, lisibles et pour pouvoir y résister.

Exemple 1 : L'anti-héros du courage organisé hiérarchiquement

Le premier exemple nous vient de l'histoire du XXe siècle. Il est le fait d'A. Eichmann, haut fonctionnaire SS nazi. Le courage peut-il être « structuré hiérarchiquement », selon le désir d'A. Eichmann dans un Etat criminel (au moment du nazisme) ou à un autre moment historique du capitalisme où les rapports de travail dans l'Etat, où les rapports institutionnels invitent au respect « du devoir de réserve », à la soumission, à l'obéissance sous peine de harcèlement ou même de licenciement, ce qu'évoquent plusieurs textes du colloque ? Il n'est peut-être pas inutile de relire attentivement l'extrait du procès d'A. Eichmann où il évoque ce point :

« J'ai éprouvé de la satisfaction en analysant ma situation au regard des conséquences de la conférence de Wannsee (où a été décidé le gazage dans les camps d'extermination, Hilberg, 1985, pp. 346-349). A ce moment-là, j'ai ressenti un peu de la satisfaction de Ponce Pilate, parce que je me suis senti vierge de toute culpabilité. Les personnalités éminentes du Reich s'étaient exprimées à la conférence de Wannsee. Les pontes avaient donné des ordres. Il me restait à obéir (...) J'étais un instrument entre les mains de forces supérieures. Je devais me laver les mains en toute innocence, en ce qui concernait mon moi intime" (p. 130) (...)

Procureur: Ces juifs étaient-ils envoyés aux camps d'extermination? Oui ou non?

A.E.: Je ne le nie pas, et je ne l'ai jamais nié. J'avais des ordres et je devais les exécuter conformément à mon serment d'obéissance. Malheureusement je ne pouvais pas m'y soustraire. Et je n'ai d'ailleurs jamais essayé. Mais ce n'était pas mon initiative ni ma volonté" (p. 140) (...)

Procureur: Vous étiez passif?

AE: Passif, pas vraiment. Je faisais ce que je viens de décrire, j'ai obéi et j'ai exécuté ce qui m'avait été ordonné de faire (...)

Procureur: ... vous aviez votre part de réflexion sur ces questions?

AE: Non, je ne pense pas (...)

Juge: Ne vous est-il jamais arrivé d'avoir un conflit, ce qu'on appelle un conflit de conscience, entre votre devoir et votre conscience?

AE.: J'appellerais plutôt ça un état dédoublé, une sorte de dédoublement. Un dédoublement vécu consciemment qui vous fait passer indifféremment d'un côté à l'autre et vice versa.

Juge: Il fallait donc renoncer à sa conscience personnelle?

AE: Oui, en quelque sorte. Parce qu'on ne pouvait pas la réguler, ni l'organiser soi-même.

Juge: A moins d'en assumer les conséquences.

AE: Il était possible de dire simplement: "Je ne joue plus le jeu", mais je ne sais pas ce qui serait arrivé alors.

Juge: Si on avait plus de courage civil, tout se serait passé différemment. Vous ne croyez pas ?

AE: Bien sûr, si le courage avait été structuré hiérarchiquement (...). On vivait dans une époque où le crime était légalisé par l'Etat. C'était la responsabilité de ceux qui donnaient les ordres

Juge: Selon vous, l'idéaliste que vous prétendez avoir été, ça signifiait exécuter au mieux ce qui était ordonné d'en haut ?

AE: J'entendais par là l'adhésion au nationalisme qui était prêché, et en tant que nationaliste, faire mon devoir en accord avec mon serment (p.151-152)[155].

Exemple 2 : le héros du labyrinthe

Le deuxième exemple nous vient de Castoriadis qui décrit l'aventure de la réflexion créatrice et la position qu'elle implique. Castoriadis nous invite à prendre notre courage à deux mains et à entrer dans le labyrinthe, à engager un travail philosophique critique et de création étroitement lié à la reconstruction d'un projet politique infini, incertain dont toute son œuvre fait état. Sa position philosophique est essentielle pour (re)construire une théorie politique et une démocratie aux frontières :

« Dans le monde de la vie, nous pouvons demander, et nous demandons : pourquoi...? ou : qu'est-ce que...? La réponse est souvent incertaine. Qu'est-ce que cet objet blanc, là-bas ? C'est le fils de Cléon, dit Aristote, « *...il se trouve que cet objet blanc soit le fils de Cléon* (1) ». Mais nous ne demandons pas ce qu'Aristote demande : qu'est-ce que voir, qu'est-ce que *ce* que l'on voit, qu'est-ce que *celui qui voit* ? Encore moins : qu'est-ce que cette question même et la question ?

Dès que nous demandons cela, la contrée change. Nous ne sommes plus dans le monde de la vie, dans le paysage stable et en repos, fût-il en proie au mouvement le plus violent, où nous pouvions promener notre regard selon un avant et un après ordonné. La lumière de la plaine a disparu, les montagnes qui la délimitaient ne sont plus là, le rire innombrable de la mer grecque est désormais inaudible. Rien n'est simplement juxtaposé, le plus proche est le plus lointain, les bifurcations ne sont pas successives, elles sont simultanées et s'interpénètrent. L'entrée du Labyrinthe est immédiatement un de ses centres, ou plutôt nous ne savons plus s'il est un centre, ce qu'est un centre. De tous côtés, les galeries obscures filent, elles s'enchevêtrent avec d'autres venant on ne sait d'où, n'allant nulle part. Il ne fallait pas franchir ce pas, il fallait rester dehors. Mais nous ne sommes même plus certains que nous ne l'ayons pas franchi depuis toujours, que les taches jaunes et blanches des asphodèles qui reviennent par moments nous troubler aient jamais existé ailleurs que sur la face

[155] Tiré de Brauman R., Sivan E., *Eloge de la désobéissance. A propos d'"un spécialiste" Adolf Eichmann*, Paris, Le Pommier, 1999 (contient le script du film, "le spécialiste" (huit épisodes du procès d'A. Eichmann).

interne de nos paupières. Seul choix qui nous reste, nous enfoncer dans cette galerie plutôt que dans cette autre, sans savoir où elles pourront nous mener, ni si elles ne nous ramèneront pas éternellement à ce même carrefour, à un autre qui serait exactement pareil.

Penser n'est pas sortir de la caverne, ni remplacer l'incertitude des ombres par les contours tranchés des choses mêmes, la lueur vacillante d'une flamme par la lumière du vrai Soleil. C'est entrer dans le Labyrinthe, plus exactement faire être et apparaître un Labyrinthe alors que l'on aurait pu rester « *étendu parmi les fleurs, faisant face au ciel* (Rilke)».

C'est se perdre dans des galeries qui n'existent que parce que nous les creusons inlassablement, tourner en rond au fond d'un cul-de-sac dont l'accès s'est refermé derrière nos pas - jusqu'à ce que cette rotation ouvre, inexplicablement, des fissures praticables dans la paroi.

Assurément, le mythe voulait signifier quelque chose d'important, lorsqu'il faisait du labyrinthe l'œuvre de Dédale, un homme »[156].

En guise de conclusion

En conclusion, voici deux citations. La premier citation d'Hannah Arendt sur la démarche philosophique d'étonnement montre que l'activité philosophique peut être pratiquée par chaque être humain sur tout ce qui concerne la vie, et donc aussi sur la colère, nos colères. L'étonnement est indispensable, en effet, pour engager une réflexion sur les liens entre la colère, le courage et la création politique et dégager des questions complexes à prendre avec soi et à élaborer avec d'autres.

> «En posant des questions ultimes, les questions sans réponse, l'homme se constitue comme un être questionnant, et en ce sens il est vrai que, comme l'affirme Aristote, la science trouve son origine dans la philosophie *(non pas nécessairement son origine historique mais cette origine qui demeure sa source permanente à travers les générations).* Une chose, je pense, est certaine: si l'homme perdait la faculté de poser des questions ultimes, il perdrait du même coup sa faculté de répondre aux questions auxquelles on peut répondre, il cesserait d'être un être questionnant et ce serait la fin non seulement de la philosophie mais aussi de la science»[157].

La deuxième citation de Castoriadis quand il réfléchit à « l'exigence révolutionnaire » en 1976, pose le problème du lien entre la théorie et la pratique, entre philosophie et politique :

> « Pour ce qui est des liens entre politique et philosophie, on sait qu'ils sont, historiquement très anciens : philosophie, pensée politique et même action politique au sens vrai du terme (comme action visant l'institution de la société, non pas comme intrigue de cour) naissent ensemble et traduisent le même mouvement, de mis en question interne par la société de son propre

---

[156] Castoriadis C. (1978) : « Préface, in *Les carrefours du labyrinthe*, pp. 7-8, Seuil, Paris.
Notes (1) *Aristote, De anima, III, 1, 425a,* 26-27.

[157] Arendt H, « Philosophie et politique », *Les Cahiers du GRIF,* (1954), 1986, no. 33, p. 9.

imaginaire social institué. Mais très rapidement, les liens entre philosophie et pensée politique acquièrent un caractère particulier, qu'ils gardent encore (bien entendu aussi chez Marx) : celui de la *subordination* de la pensée politique à une théorie, donc, en dernière analyse, à une philosophie – la philosophie elle-même étant toujours conçue comme essentiellement théorique, ou théorie par excellence, même lorsqu'elle s'appelle philosophie pratique, philosophie de l'art, etc. Cette théorie prétend posséder – ou pouvoir accéder à – un savoir sur l'être de l'histoire, sur l'être de la société, sur l'être de l'homme. Ce savoir déterminerait et fonderait ce qui est à faire, politiquement. (Et c'est rigoureusement de cette même attitude spéculative que restent prisonniers ceux qui aujourd'hui disent : de *l'impossibilité* d'un tel savoir découle *l'impossibilité* d'une politique révolutionnaire, d'une révolution, d'une société qui s'auto-institue explicitement. Dans les deux cas, la maîtrise est accordée au savoir, positivement ou négativement).

Or une nouvelle vue, conception et position de la politique à la fois va de pair avec une rupture dans la pensée philosophique et ontologique héritée, et implique une nouvelle conception du rapport entre pensée philosophique et politique »[158].

Tous deux ouvrent l'horizon pour une *praxis* de la théorie politique nouvelle ancrée dans l'agir humain. Ce qui est important est encore et toujours de choisir d'entrer dans le labyrinthe. De ne pas fuir le mouvement du questionnement que nous donne la complexité et la beauté de la vie.

Lausanne, octobre 2010

[158] Castoriadis Cornélius, « L'exigence révolutionnaire », *Esprit*, février 1977, repris dans Le contenu du socialisme, Paris, 10-18, p. 325-326.

Indications bibliographiques

Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Résister en politique, résister en philosophie avec Arendt, Castoriadis et Ivekovic*, Paris, La Dispute, 2008.

Pour défendre la Convention internationale sur la protection des droits de tous les travailleurs migrants et des membres de leur famille : refonder la politique et les droits, Conseil mondial des droits de l'homme, ONU/BIT, Site HCDH, ONU Genève (2008). http://www2.ohchr.org/english/bodies/cmw/roundtable.htm

Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps, Paris, éd. La Dispute, 256 pages, 2004.

Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté. Lausanne, Payot. 480 pages, 2000.

Colère, poésie, puissance, mémoire

Que faire, sinon réveiller la colère des poètes qui sommeillent en nous ?

Zuppiroli Libero
Professeur, EPFL Lausanne

En s'émerveillant devant quelques textes, anciens et modernes qui disent l'esprit de révolte contre l'injustice et la servitude, on cherchera des moyens de faire obstacle aux sentiments de découragement et de culpabilité qui hantent les citoyens violentés d'un monde en crise. Les discours rationnels de la philosophie ne suffisent plus à nourrir le travail de pensée, quand les grands de ce monde imposent une communication faite de sombres émotions et de peurs. Il est donc nécessaire de convoquer l'imaginaire et de ramener dans la cité les poètes chassés par Platon de la république idéale. En effet, comme le souligne Francis Ponge, « pour comble d'horreur, à l'intérieur de nous-mêmes le même ordre sordide parle ; parce que nous n'avons pas à notre disposition d'autres mots, ni d'autres grands mots (ou phrases, c'est-à-dire d'autres idées) que ceux qu'un usage journalier dans ce monde grossier depuis l'éternité prostitue. Tout se passe pour nous comme pour des peintres qui n'auraient à leur disposition pour y tremper leurs pinceaux qu'un même immense pot où depuis la nuit des temps tous auraient eu à délayer leurs couleurs ».

Que faire alors, sinon réveiller la part de poésie qui sommeille en chacun de nous, pour tendre vers une communication plus authentique entre les êtres, mettant en échec l'individualisme radical ambiant.

À Babylone, sous le règne du quatrième successeur d'Hammurabi, Ammi-sadûga, entre 1646 et 1626, un copiste diligent répondant au nom de Kasap-Aya a retranscrit en caractères cunéiformes la plus ancienne « Genèse » connue : *Le poème d'Atrahsîs ou du Supersage*. Ce qui est mis en question dans ce poème c'est précisément le sens de la vie humaine dans l'univers[1]. Il est à peine exagéré d'affirmer qu'en 1245 lignes, ce poème propose une première réponse à la plupart des questions soulevées par le présent colloque de 2010, celles posées par la servitude, par la colère et la révolte contre l'injustice en particulier. Cette réponse dont les acteurs de notre époque troublée sont en mesure de saisir d'emblée la pertinence tragique, nous parvient comme témoignage de la grande époque babylonienne superbement troublée, elle aussi.

---

[1] Jean Bottéro et Samuel Noah Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Gallimard, Paris 1989, pp 526-601.

La présentation de ce poème servira d'introduction à une discussion sur la rhétorique de la révolte. Nous vivons en effet un temps où l'injustice sait se parer des atours de la communication. Face à la manipulation des masses au travers des media, les intellectuels dont le métier est le travail de pensée se trouvent bien démunis. Malgré les grands exemples qui les inspirent comme ceux de Castioradis et de Hannah Arendt, ils se trouvent plus que jamais coupés d'un quotidien fait d'espérances trompeuses de violences et de peurs.

Nombreux sont ceux qui en appellent à d'autres formes de rhétorique. Parmi eux Francis Ponge qui dans un « Proême » intitulé justement *Rhétorique* pose le problème en ces termes : « c'est alors qu'enseigner l'art de *résister aux paroles* devient utile, l'art de ne dire que ce que l'on veut dire, l'art de les violenter et de les soumettre. Somme toute fonder une rhétorique ou plutôt apprendre à chacun l'art de fonder sa propre rhétorique est une œuvre de salut public. »[2]

Il est troublant de constater que Francis Ponge date ce texte des années 1929 - 1930, période de crise s'il en est.

Mais reprenons le récit de la Genève babylonienne écrit 38 ou 39 siècles avant le colloque, retranscrit par Kasap-Aya puis recopié pendant plus d'un millénaire jusqu'à la fin de l'indépendance culturelle de Babylone. Ce texte nous parvient dans une traduction française de Jean Bottéro En voici un résumé agrémenté de quelques citations

L'homme esclave des dieux

Avant la création de l'homme, les dieux étaient divisés en deux classes : les dirigeants ou *Annunaku* comme par exemple Anu, Enlil, Enki et la déesse Ea, et les petits dieux destinés aux besognes plus modestes, les *Igigu*.

Une fois installés au ciel,
« Les Annunaku célestes imposèrent aux Igugu leur corvée.
Et ces dieux d'excaver les cours d'eau
Et d'ouvrir les canaux qui vivifient la terre
Les Igugu d'excaver les cours d'eau
Et d'ouvrir les canaux qui vivifient la terre.
Ainsi creusèrent-ils le cours du Tigre
Et, après. celui de l'Euphrate. [...]
Quand ils eurent entassé toutes les montagnes
Ils firent le décompte de leurs années de besogne
Quand ils eurent organisé le grand marécage méridional
Ils firent le décompte de leurs années de besogne
Deux mille et cinq cents ans, et davantage
Qu'ils avaient jour et nuit,
Supporté cette lourde corvée ! »

---

[2] Francis Ponge, *Proêmes*, Gallimard, Paris, 1948, p. 104.

C'est là qu'un dieu meneur se met à prêcher la révolte parmi les Igugu.
« Enlil le preux, le souverain des dieux,
Venez, allons le tirer de chez lui !
Or ça ! Proclamez donc la guerre !
Ajoutons la bataille aux combats !
Les dieux ouïrent son appel
Et brûlèrent leur outillage,
Jetèrent au feu leurs houes,
Et leurs hottes dans les flammes.
Attroupés, ils s'en furent, ensuite,
À la porte du sanctuaire d'Enlil-le-preux [...]. »

Après une négociation difficile où les dieux dirigeants voudraient bien vouer au châtiment suprême le meneur de la grève, la déesse Ea propose un plan de médiation et de salut :

« Ea ayant ouvert la bouche
S'adressa aux dieux, ses frères :
< Pourquoi les incriminerions-nous ?
Lourde était leur besogne, infini leur labeur !
Chaque jour
Leur cri de guerre était chose grave.
Mais il y a un remède à cela :
Puisque Bêlet-ilî, la Matrice, est ici
Qu'elle fabrique un prototype d'homme
C'est lui qui portera le joug des dieux,
Qui portera le joug des Igugu :
C'est l'homme qui sera chargé
de leur labeur >».

La déesse Matrice collabore donc avec le Dieu Enki : après une cérémonie de purification, on sacrifie l'un des Igugu (probablement le meneur de la grève) ; son sang, mêlé à de l'argile assure à l'homme l'esprit de révolte qui nous intéresse ici :

« Enki décréta donc une lustration avec bain,
Et le dieu Wê, qui avait de l'esprit,
On l'immola en pleine assemblée
A sa chair et son sang
Nintu mélangea de l'argile
Pour que fussent associés du dieu et de l'homme
Réunis en l'argile. »

De cette pâte on fabrique sept couples déjà assortis et préparés à la procréation. Ils s'organisent et commencent à accomplir les tâches attribuées à ces esclaves des

dieux alors que les Igugu sont désormais promus eux aussi au rang de grands dieux.

Un problème surgit pourtant c'est celui de la surpopulation : Il suffit de mille deux cents ans pour que l'humanité devienne une masse grouillante dont le vacarme incommode les dieux.

« Douze cents ans ne s'étaient pas écoulés
Que le territoire se trouva élargi
Et la population multipliée.
Comme un taureau, le pays tant donna de la voix
Que le Dieu souverain fut incommodé par le tapage
Lorsqu'Enlil eut ouï la rumeur,
Il s'adressa aux grands dieux :
< La rumeur des humains est devenue trop forte :
Je n'arrive plus à dormir avec ce tapage !
Commandez donc que leur vienne l'Epidémie >».

L'épidémie n'est que la première d'une longue série de fléaux, sécheresse, famine, etc. qui se terminera par un déluge où les hommes périrent comme des mouches. Mais grâce à l'alliance inattendue du Dieu Enki avec un dévot, le Supersage, les premiers fléaux seront déjoués et finalement la race humaine et les animaux survivront au carnage grâce à l'arche construite par le Supersage sur les conseils du dieu Enki.

Le poème se terminera sur des prescriptions visant à réduire la natalité et augmenter la mortalité pour limiter le tapage des humains.

Cette première Genèse babylonienne et son déluge ouvre tout naturellement sur la Genèse de la Bible et son même déluge. L'esprit de révolte y prend une forme plus subtile : il est représenté par le serpent, Lucifer, porteur de lumière et prince des ténèbres et la femme, Eve, initialement créée pour distraire l'homme de sa solitude.

D'Eve à Antigone

Eve ne saurait se satisfaire du bonheur sans réelle conscience qu'offre le paradis de l'Eden au couple humain dans lequel elle occupe d'emblée une position subalterne. Souhaitant acquérir la connaissance du bien et du mal, elle se profile comme le premier homme intellectuel et sa démarche véhicule une première révolte contra la situation de servitude dorée proposée dans l'Eden.

Plus tard, les héroïnes de la mythologie et de la tragédie grecque reprendront le flambeau de la liberté dans un monde ouvertement masculin : Cassandre, Antigone, Médée, Electre, dénoncent chacune à leur manière l'injustice et prônent même parfois ouvertement la révolte. Sur les scènes des théâtres grecs, elles ne vivent que l'espace d'un instant au moment des fêtes de Dionysos. Parvenues

jusqu'à nous sous des formes diverses, elles n'en finissent pas de nous surprendre et de nous questionner.

Platon et la « philosophie bancaire »

Platon connaît bien la poésie grecque de Hésiode à la tragédie en passant par Homère. Il en est même tout imprégné. Pourtant il n'accorde pas au poète le statut d'éducateur des masses que la République Athénienne lui attribua parfois. Dans son dialogue *La République*[3], il le chasse même de la cité idéale sous prétexte que les songes et les mensonges de la poésie ne sauraient pas influencer la jeunesse de la cité idéale dans le sens du bien. Pour Platon en effet seule la philosophie peut garantir une défense efficace de la liberté et de la justice. Tous les dignitaires de la cité idéale, jusques et y compris le Roi, lorsqu'il y en a un, doivent être rompus à la philosophie mais se méfier de la poésie.

Quant au corps des gardiens qui, dans la ville idéale assure la défense des valeurs de la cité contre toute agression intérieure ou extérieure, son éducation implique surtout les exercices physiques et la musique. Pas n'importe quelle musique à vrai dire : pas de rire, de gémissements, d'imitations, ni surtout de mensonges dans les paroles qui accompagneront ces chants[4] dont les harmonies devront rester positives et guerrières. Les harmonies plaintives comme la *lydienne mixte*, la *lydienne aigue* et la *ionienne* seront irrémédiablement proscrites[5]. Les qualités requises pour être gardien sont le courage, l'humeur colérique et l'instinct philosophique : « Donc philosophe, colère, prompt et fort, voilà ce que sera naturellement l'homme destiné à faire un excellent gardien de l'Etat. »[6].

Dans ces conditions le poète qui imite, qui raconte des fables peu édifiantes sera irrémédiablement banni de la Cité idéale. « Il semble donc que si un homme habile à prendre toutes les formes et à tout imiter se présentait dans notre Etat pour se produire en public et jouer ses poèmes, nous lui rendrions hommage comme à un être sacré, merveilleux et ravissant ; mais nous lui dirions qu'il n'y a pas d'homme comme lui dans notre Etat et qu'il ne pas y en avoir [...]. Pour nous il nous faut un poète et un conteur plus austère et moins agréable qui n'imiterait pour nous que le ton de l'honnête homme [...][7]. On retrouve là les mêmes conceptions de l'art qui furent développées au nom du Réalisme socialiste pendant l'époque soviétique.

Il faut dire que, vivant dans une époque qui a connu des corps de gardiens de la révolution, chemises noires et gardes rouges, nous avons toutes les raisons de craindre l'utopie de Platon. Ainsi le dialogue *La République* éveille-t-il des doutes sur l'efficacité du modèle platonicien du philosophe comme défenseur de la cité et notamment de la liberté dans la cité.

---

[3] Platon, *La République*, Les Belles Lettres, Paris, 1996, livre III pp 97-130.
[4] Ibid référence 3, 397b
[5] Ibid référence 3, 398c-399a.
[6] Ibid référence 3, 374e-376c.
[7] Ibid référence 3, 398a et b

Nous serions tentés de lui préférer le poète chassé de la ville idéale. Car même le rire n'a pas l'heur de plaire à Platon[8]. Pourtant d'après un texte hellénistique tardif (2e ou 3e siècle après J.C) c'est le rire que Démocrite aurait choisi comme cri de révolte contre les injustices de son temps[9].

Nombreux sont ceux qui, à toutes les époques, ont pesté contre le discours platonicien sur la poésie. Alfred de Vigny, par exemple consacre le chapitre 38 de son dialogue *Stello* à une diatribe contre Platon : « Vous voyez donc qu'il n'y a pas plus de pitié pour les poètes, parmi les philosophes que parmi les hommes du pouvoir. Ils se tiennent tous la main en foulant les arts sous leurs pieds »[10].

La remarque de Vigny nous rappelle qu'à toutes les époques, la collusion entre la philosophie de type platonicien et le pouvoir est une tentation à laquelle on a souvent cédé. Platon, l'ami des princes et des citoyens les plus riches de la Grèce antique, s'applique en effet à ce que le travail de pensée ne bouscule pas trop l'ordre établi. C'est pour cela qu'il fut toujours mieux accepté en occident qu'Epicure ou que Démocrite par exemple. Fondamentalement misogyne[11] comme beaucoup de ses concitoyens, il rejette la poésie tragique de son temps qui met justement au centre du travail de pensée tant d'héroïnes féminines. Ceci n'enlève rien à son génie, qui se manifeste surtout, quoi qu'il en dise, dans de merveilleux exercices de poésie. Que l'on pense pour s'en convaincre à sa propre description de la création de l'homme par le Démiurge et ses assistants, dans le dialogue Timée[12].

La diatribe que nous avons osée à propos de Platon nous rappelle à point nommé que la philosophie de notre temps et tout aussi fragile et se met parfois volontiers au service de pouvoirs injustes. La création poétique sous toutes ses formes et en particulier la littérature échappent bien plus facilement aux entraves. Ce que Marie-Claire Caloz-Tschopp appelle d'ailleurs, dans l'introduction à ce colloque, la « philosophie bancaire » ne se réfère pas, bien entendu, aux nombreux philosophes de la liberté de Spinoza à Castoriadis en passant par Hannah Arendt, et leurs successeurs dans cette voie.

Mais revenons un instant à Démocrite et à son rire, oeuvre qui nous fournit un autre exemple de fiction libératrice[13].

Le rire subversif de Démocrite

Il s'agit d'un texte attribué au médecin Hippocrate sur le rire et la folie. On sait en réalité que ce texte apocryphe a été écrit au deuxième ou troisième siècle après J.C., pendant l'époque hellénistique qui vit rayonner la ville D'Alexandrie comme

---

[8] Ibid référence 3, 388c.

[9] Hippocrate, *Sur le rire et la folie*, Editions Rivages, Paris, 1989.

[10] Alfred Vigny, *Stello*, Flammarion, Paris, 2008, p. 207.

[11] Platon, *La République*, Les belles lettres, Paris 1996, livre V pp. 58,59 (455a).

[12] Platon, *Timée*, Flammarion, 1992.

[13] Ibid. référence 9.

capitale du monde occidental. Ce texte commence par une lettre des citoyens d'Abdère à leur concitoyen Hippocrate qui s'est expatrié à l'île de Cos. Les citoyens d'Abdère s'inquiètent de la santé mentale de leur éminent compatriote Démocrite qui s'est mis à rire bruyamment et effrontément de tout ce qu'il rencontre, qu'il observe la vie économique, la vie politique, ou les mœurs de la cité. Pressé par ses compatriotes, Hippocrate vient donc enquêter sur le rire de Démocrite et conclut sans difficulté que ce rire n'est que le témoignage de la colère et de la révolte de ce dernier contre les injustices qui règnent à Abdère et auxquels la plus grande partie des habitants se rendent complices.

« [...] je ris d'un unique objet, l'homme plein de déraison, vide d'œuvres droites, puéril en tous ses projets, souffrant sans nul bénéfice des épreuves sans fin, poussé par ses désirs immodérés à s'aventurer jusqu'aux limites de la terre et dans ses immenses cavités, fondant l'argent et l'or, ne cessant jamais d'en acquérir, se démenant toujours pour en posséder davantage afin de ne pas déchoir. Et il n'éprouve aucun remords à se déclarer heureux, lui qui fait creuser à pleines mains les profondeurs de la terre par des captifs enchaînés, dont les uns périssent sous les éboulements d'un terrain friable, tandis qu'interminablement soumis à cette contrainte, les autres survivent dans le châtiment comme dans une patrie. On va chercher l'argent et l'or, on examine les traces de poussière et les raclures, on entasse ici le sable qu'on avait extrait de là, on ouvre les veines de la terre, on fend les mottes pour s'enrichir ; de notre terre maternelle, on fait une terre ennemie elle qui reste toujours la même, on l'admire et on la foule aux pieds. Quel rire, quand ces amoureux d'une terre épuisante et pleine de secrets font violence à celle qu'ils ont sous les yeux ! Certains achètent des chiens, d'autres des chevaux ; circonscrivant un vaste territoire, ils lui imposent une marque de propriété et voulant se rendre maîtres de grands domaines, ils ne peuvent se maîtriser eux-mêmes. Ils sont pressés d'épouser des femmes, que peu après ils répudient ; ils aiment, puis exècrent ; ils ont le désir de procréer, puis chassent leurs enfants devenus grands. Quel est ce vain et déraisonnable empressement, qui ne diffère en rien de la folie ? Ils font la guerre aux leurs ; sans jamais s'attacher à vivre en paix ; aux embuscades des rois, ils répondent par des contre-embuscades ; ils sont homicides ; fouillant la terre, ils cherchent de l'argent ; l'argent trouvé, ils veulent une terre ; la terre acquise, ils en vendent les fruits ; les fruits écoulés, ils remettent la main sur de l'argent. Qu'ils sont instables, qu'ils sont mauvais ! Quand ils ne sont pas riches, ils désirent la richesse ; l'acquièrent-ils, ils la cachent et la soustraient aux regards. Je tourne leurs échecs en dérision, j'éclate de rire sur leurs infortunes, car ils transgressent les lois de la vérité ; rivalisant de haine, ils livrent combat à leurs frères, à leurs parents, à leurs concitoyens, tout cela pour des biens dont nul en mourant ne demeure le maître ; ils se massacrent mutuellement ; insoucieux des lois, ils regardent de haut leurs amis ou leur patrie en difficulté ; ils donnent du prix à ce qui est indigne et inanimé ; toute leur fortune passe dans l'achat de statues, sous prétexte que l'œuvre sculptée semble parler, mais ils exècrent ceux qui parlent vraiment ».

En fait ce texte ne prend Démocrite que comme prétexte, il nous parle plutôt d'une situation très proche de la nôtre. C'est l'époque où autour d'Alexandrie, puis de Rome naquit un monde méditerranéen globalisé connu pour sa richesse, le dynamisme de ses marchands et le rayonnement de ses sciences et ses technologies[14]. On oublie souvent que toutes ces splendeurs n'ont été accumulées qu'au prix de l'exploitation éhontée d'un immense troupeau d'esclaves. Les historiens Strabon, Diodore et Agatharchide nous rapportent pourtant les souffrances de tous les forçats qui moururent dans les mines d'or d'argent et de cuivre. Ils ont extrait tous les métaux d'Egypte qui servirent à battre monnaie et à assurer la puissance économique et le rayonnement culturel d'Alexandrie puis de Rome[15].

Le sang du Dieu Wê

Le mythe babylonien crée l'homme comme esclave des dieux. Apparemment cette condition servile ne nous a guère quittés jusqu'à aujourd'hui où l'essentiel de l'humanité se présente sous forme de grands troupeaux de moutons apeurés prêts à être tondus par les puissances de l'argent. Mais d'après le mythe babylonien, nous ne sommes pas nés seulement de l'argile qui fait la nature servile, puisque celle-ci a été pétrie avec le sang du dieu Wê révolté et meneur de grève.

C'est ainsi que la colère et la résistance à l'oppression sont en nous, prêtes à s'exprimer de mille manières au moment opportun et à limiter les tendances à la servitude. Dans cet article, c'est le travail de pensée et la révolte des intellectuels qui sont surtout évoqués, non pas que cette révolte soit plus importante que celle des autres membres du corps social, bien au contraire, mais parce que je fais profession d'intellectuel ou de clerc et que mon expérience vivante relève de cette activité.

D'ailleurs au cours de ces vingt dernières années, les intellectuels les plus critiques de nos sociétés ont écrit des centaines de livres, d'articles et fait circuler des centaines de témoignages sur Internet faisant ressortir les caractères pervers de la globalisation, la souffrance au travail, les multiples violations des Droits de l'homme, le pillage éhonté de la planète, etc. Souvent les conclusions de ces études frappent par leur clarté. Comment se fait-il alors que ces diatribes soient assez peu entendues ?

En fait la poursuite de chimères est à peu près le seul luxe que peuvent s'offrir les populations du monde mises sous pression par un système qui encourage les angoisses et les peurs. Si aujourd'hui on nous fait vivre une logique de guerre économique et financière, de guerre pour les matières premières et les produits alimentaires, de guerre contre l'immigration et j'en passe, c'est surtout la guerre culturelle qui permet aux grands de ce monde d'orchestrer le grand concert des

---

[14]Jacques Blamont, Le chiffre et le songe, Histoire politique de la découverte, Editions Odile Jacob, Paris, 1993, pp. 49-159.

[15] Ibid. référence 14, p. 158.

injustices. Il est banal de rappeler les effets pervers d'une mainmise presque totale sur l'information et les media. Alors comment réagir à cela sinon en ramenant dans la cité les poètes chassés par Platon.

Sans négliger la philosophie, c'est à la fiction qu'il faut savoir faire appel, que celle-ci se manifeste au cinéma, sur des bandes dessinées ou dans des romans pour que l'imaginaire qui évoque des mondes plus justes puisse contrebalancer l'imaginaire de la compétition et de la peur.

Une étude récente de Sonya Florey sur la littérature engagée contemporaine montre comment les ouvriers et les employés du secteur tertiaire ou les cadres reconquièrent, par l'entremise de la fiction, une partie de leur visibilité perdue dans la sphère publique[16]. Une autre étude de Marc Atallah montre comment les romans contemporains de science fiction, par leur dimension poétique, permettent de poser un puissant regard critique sur la technoscience contemporaine[17].

Plus généralement, c'est la part de poésie et d'imaginaire sommeillant en chacun de nous qui demande à être réveillée et mieux utilisée, Dans un monde qui méprise les valeurs du travail et de la création authentique, expliquer plus rationnellement ne suffit plus. Chacun à la mesure de son propre talent doit, à sa manière, convoquer l'imaginaire dans les grands combats culturels qui nous attendent aujourd'hui. C'est sans doute une bonne manière sinon la meilleure d'éviter de se sentir coupable, d'éviter de considérer les crises qui nous menacent comme inéluctables et d'aller vers l'autre en créant les conditions d'une communication véritable qui n'est pas celle des communicateurs professionnels d'aujourd'hui.

Laissons justement le dernier mot et la conclusion de ce texte à Francis Ponge en citant son *proême* intitulé *Les écuries d'Augias*[18] écrit précisément en pleine crise de 1929.

Les écuries d'Augias

« L'ordre de choses honteux à Paris crève les yeux, défonce les oreilles. Chaque nuit, sans doute, dans les quartiers sombres où la circulation cesse quelques heures, l'on peut oublier. Mais dès le petit jour il s'impose physiquement par une précipitation, un tumulte, un ton si excessif, qu'il ne peut demeurer aucun doute sur sa *monstruosité*. Ces rues de camions et d'autos, ces quartiers qui ne logent plus personne mais seulement des marchandises ou les dossiers des compagnies qui les transportent, ces rues où le miel de la production coule à flots, où il ne s'agit plus jamais d'autre chose, pour nos amis de lycée qui sautèrent à pieds joints de la philosophie et une fois pour toutes dans les huiles ou le camembert, cette autre sorte d'hommes qui ne sont connus que par leurs collections, ceux qui se tuent

---

[16]Sonya Florey, Littérature contemporaine et engagement. Quand les textes interpellent la réalité postmoderne et néolibérale, Thèse de doctorat sous la direction de Jean Kaempfer, Lausanne 2009.

[17] Marc Atallah, Ecrire demain, penser aujourd'hui. La science-fiction à la croisée des disciplines : façonner une poétique, esquisser une pragmatique, thèse de doctorat sous la direction de Danielle Chaperon, Lausanne, 2008.

[18] Ibid. référence 2, pp. 99-102.

pour avoir été « ruinés », ces gouvernements d'affairistes et de marchands, *passe encore*, si l'on ne nous obligeait pas à y prendre part, si l'on ne nous y maintenait pas de force la tête, si tout cela ne parlait pas si fort, si cela n'était pas seul à parler.

Hélas, pour comble d'horreur, *à l'intérieur de nous-mêmes*, le même ordre sordide parle, parce que nous n'avons pas à notre disposition d'autres mots ni d'autres grands mots (ou phrases, c'est-à-dire d'autres idées) que ceux qu'un usage journalier dans ce monde grossier depuis l'éternité prostitue. Tout se passe pour nous comme pour des peintres qui n'auraient à leur disposition pour y tremper leurs pinceaux qu'un même immense pot où depuis la nuit des temps tous auraient eu à délayer leurs couleurs.

... Mais déjà d'en avoir pris conscience l'on est à peu près sauvé, et il ne reste plus qu'à se crever d'imitations, de fards, de rubriques, de procédés, à arranger des fautes selon les principes du mauvais goût, enfin à tenter de faire apparaître l'idée en filigrane par des ruses d'éclairage au milieu de ce jeu épuisant d'*abus mutuels*. Il ne s'agit pas de nettoyer les écuries d'Augias, mais de les peindre à fresques au moyen de leur propre purin : travail émouvant et qui demande un coeur mieux accroché et plus de finesse et de persévérance qu'il n'en fut exigé d'Hercule pour son travail de simple et grossière *moralité* ».

(1929-1930)

Trois travaux de l'auteur

I. Libero Zuppiroli, Marie-Noelle Bussac et Christiane Grimm, *Traité des couleurs*, Presses polytechniques et universitaires romandes, Lausanne, 2002.

II. Libero Zuppiroli, Marie-Noelle Bussac et Christiane Grimm, *Traité de la lumière*, Presses polytechniques et universitaires romandes, Lausanne, 2009.

III. Libero Zuppiroli, *La bulle universitaire, faut-il poursuivre le rêve américain ?*, Editions d'en bas, Lausanne, 2010.

Femmes : colère collective ?

Rina Nissim
Naturopathe auteure, éditrice, Genève

Retranscription de l'enregistrement de la conférence publique à l'Université de Lausanne, le 10 mars 2010

Rina (R) : Je vais vous raconter mon parcours. Je viens d'une famille juive orientale dans laquelle l'éducation pour les filles et les garçons est très différente. Je suis née après la guerre, mes parents ont échappé à la déportation. Ils ont réussi à s'enfuir en Palestine sous mandat britannique. Ils ont aussi survécu au siège de Jérusalem et le premier enfant qui est né a été un garçon, mon frère, c'était quasiment le messie. C'est extraordinaire pour un couple qui a vécu tout ça.

Moi, deuxième enfants, quelques années plus tard, c'est moins extraordinaire. Mon frère a été encouragé à étudier, il était brillant. Moi je n'étais pas bonne à l'école, dyslexique, gauchère contrariée. J'avais des mauvais résultats scolaires. Même avant l'école j'ai été très malade. J'ai commencé par faire des maladies graves : pneumonies, néphrite grave. J'avais du mal à démarrer, par contre je n'avais pas du mal à parler. A deux ans et demie, je parlais trois langues mais je ne marchais pas, j'étais toujours en position assise. Parler ça n'a pas été un problème pour moi. J'avais senti les inégalités mais de cela je ne savais que faire. Ca m'a pris beaucoup d'années pour comprendre que c'est plus facile de tomber malade que de se révolter. Je pense que beaucoup de mes maladies ont à voir avec des choses avalées. J'ai donc eu un départ laborieux dans la vie. Le message parental que mon frère et moi avons reçu était « plus jamais ça », changer le monde, plus jamais comme avant, les choses doivent changer profondément. Pendant l'adolescence, j'ai fait des études laborieuses, difficiles. J'ai eu la tuberculose, j'ai été mise sous antibiotiques pendant deux ans. Pour moi c'était vraiment difficile de me voir en avant et puis un événement très important qui m'a lancé dans la militance c'était mon interruption de grossesse. J'étais jeune, mon Jules s'était barré en stop à Katmandou avec mon frère et moi je suis restée enceinte et seule. Et alors quoi faire ? L'avortement à l'époque était illégal mais à Genève il y avait des possibilités. Il fallait trouver un gynécologue pas trop culpabilisant mais quand même c'était une expérience difficile. De plus ça coutait 1000 frs de l'époque et quand on est jeune on ne les a pas. Comment faire ? Je me trouve dans une clinique et quand on me ramène dans la chambre après l'anesthésie, une infirmière a généreusement mis à coté de mon lit un berceau vide sur lequel est écrit « il est interdit de sortir les bébés des berceaux ». C'est un coup vache pour une femme qui a fait une

interruption de grossesse. C'était ma première expérience. Après, en causant un peu avec les amies, j'ai découvert qu'il existait un mouvement débutant qui était le Mouvement de Libération des Femmes (MLF), c'était la fin des années 1970. C'est cette expérience personnelle qui me pousse en avant.

Je me suis lancée dans les professions de la santé parce que déjà ma mère disait : « tu as un cul pointu ». Je n'aurais pas supporté votre posture assise pendant tant d'années. J'ai fait l'école d'infirmière. C'était les années flambantes du MLF, une période extraordinaire. En 2ème année de l'Ecole d'infirmières *Bon Secours* de Genève, j'étais dans le groupe du MLAC à Annecy et on a fait quinze avortements par semaine dans la cuisine d'une des dames. Les dames venaient se présenter pour voir où trouver un endroit pour se faire avorter. En France c'était illégal. Certaines allaient en Suisse, d'autres en Hollande, d'autres restaient là et elles ont eu une interruption de grossesse sur place, parfaitement non médicale. Moi, avec mes deux ans d'école, j'étais la plus médicale.

C'était des années palpitantes. Il y avait dans ma classe et dans mon entourage d'autres personnes qui, comme moi, n'étaient pas à l'aise dans la façon dont l'hôpital fonctionnait. Alors, pendant un certain nombre d'années on est restée dans l'institution essayant de trouver quelque part comment être en accord avec soi même, en donnant les informations à d'autres. Par exemple, on disait aux patient-es : « Vous savez, l'examen qu'ils vont vous faire n'est pas indispensable. C'est seulement pour documenter le dossier, ça ne vas pas changer votre traitement. Mais c'est un examen désagréable, douloureux ». Le lendemain, le médecin arrivait et le patient disait: « je ne veux plus le faire ». On peut faire ça un moment mais au bout d'un certain temps ce n'est plus vivable. On peut participer à des luttes syndicales, on peut militer pour 40 heures de travail et 300 fr de plus. Je crois qu'à Genève les infirmières n'ont toujours pas les 40 heures. Mon travail, c'était un bon gagne-pain mais ça devenait conflictuel et à ce moment là, en parlant avec d autres, une idée a germé : montrer qu'on peut faire autrement. Pas seulement se contenter de critiquer le système mais essayer de créer une autre façon de fonctionner.

J'étais allée aux Etats-Unis, visiter les cliniques féministes. Il y en avait énormément : les *Emma Goldmann Women's Clinics,* les *Feminist Women's Health Centers* parmi d'autres. J'en ai visité beaucoup, j'en ai trouvé une qui m'a plu et j'y suis restée plus longtemps. Les Etats-Unis sont un endroit épatant, un endroit de liberté, malgré ce qu'on peut reprocher à ce pays. Ils ont une aisance à oser faire des choses différentes. C'est un pays jeune, on ose et ça m'a donné ce niveau de confiance qu'il faut avoir pour oser.

Arrivée, à Genève, j'ai trouvé mes collègues féministes, on s'est mise ensemble et on a lancé le *Dispensaire des Femmes.* C'était un centre alternatif de femmes pour des femmes qui offrait des prestations simples en gynécologie, toute la partie de la gynécologie qu'on peut démédicaliser facilement. L'idée c'était de montrer que même des paramédicales ou des non-médicales peuvent apprendre à faire des tâches simples et rendre service, aider les personnes, pour autant qu' elles soient entourées de personnes qui les soutiennent et qu'elles sachent où sont leur limites et à quel moment elles doivent en référer à d'autres parce que ça sort de leur

champ de compétences. C'est possible. On a créé un centre où les femmes étaient reçues par deux personnes : une médicale et une non-médicale, toujours trois personnes donc à chaque consultation. Il n'y avait pas d'odeur de chloroforme et pas d'uniformes. Les médicales incluaient les professions para-médicales et les non-médicales étaient des enseignantes, des psychologues ou avaient une autre formation. On a fonctionné comme ça pendant un certain nombre d'années. Les femmes étaient très contentes de trouver un lieu comme le Dispensaire remboursé parce que c'était payé par les caisses maladie. Il y avait des personnes parmi nous, des femmes médecin qui pouvaient faire des factures médicales. De la part des caisses maladie, on s'attendait un procès pour ce type de partage de tâches. Mais non, pas du tout. Les caisses ont étudié un petit peu combien ça coûtait les frais et ils ont vu que ça coûtait moins cher que les lieux de traitement classiques. Elles ont vérifié que les femmes ne faisaient pas double consultation et elles ont laissé aller, on ne s'est pas prises de procès. On a fonctionné comme ça pendant une dizaine d'années. On donnait des conseils simples sur la contraception, sur la petite pathologie.., les choses simples qui sont la vie de tous les jours, les vaginites, les cystites etc. Au début, on n'avait pas beaucoup de connaissances en médecine alternative, sauf les choses expérimentées par nous-mêmes. On avait des groupes self-help, d'auto-examen, on avait appris les choses par nous mêmes. Si vous avez une mycose, pas grave, ça n'intéresse pas le gynécologue, il vous donne un antifongique. Mais si vous répétez ce type de pathologie fréquemment après chaque règle ou après chaque rapport, ça ne va pas non plus l'intéresser. Il y a des consultations par téléphone et les ordonnances arrivent par la poste. Plus d'examen. Nous on essaie de trouver des alternatives pour les choses simples et on a trouvé ce qui marchait bien : par exemple l'ail antifongique, antiparasite, antibactérien, qui est dans toutes les cuisines. Une gousse ça se pèle avec les doigts pas avec un couteau, ça peut griffer la gousse et après ça brûle et on l'insère dans le vagin. Il n'y a pas d'odeur et ça marche bien. D'autres choses simples comme les ferments lactiques, dans un yaourt, la flore inhibe certains germes. Diviser pour mieux régner ! S'il y a des champignons, il faut leur mettre un ennemi et ça les inhibe. On a trouvé des choses simples : ail, ferments lactiques, bicarbonate de soude etc. Des choses que les femmes ont dans la cuisine qu'on peut se réapproprier pour se soigner avec les moyens du bord. Bien entendu, si au bout de x jours ça ne va pas, il faut demander de l'aide et prendre un traitement classique. Il y a des garde-fous, mais ça marche.

A chaque consultation, on expliquait *vous avez la pathologie x et dans cette situation il y a un traitement chimique ou alternatif.* En général, elles disaient : *que pensez-vous qui est mieux pour moi ?* et on expliquait les avantages et les inconvénients des deux méthodes. On essaie de créer une atmosphère où les femmes sont amenées à prendre une décision pour elles-mêmes. C'est difficile, quand on va chez le médecin, l'autonomie par rapport à une décision n'est pas simple. Créer une atmosphère où les femmes se réapproprient leur corps est possible. Lors de l'examen c'est elles-mêmes qui mettaient le spéculum et avec un miroir et une lampe du poche, elles regardaient leur col d'utérus pour qu'elles ne soient pas dans

une situation passive. Après les autres regardaient et faisaient un frotti ou je ne sais pas quoi. On a fonctionné comme ça pendant plusieurs années et, petit à petit, les femmes nous ont demandé plus de traitements alternatifs. On était donc poussées par les usagères, on ne les appelait pas clientes, ni patientes. Je me rappelle d'une femme qui voulait un traitement alternatif pour une endométrite, après en avoir utilisé pour une infection moins grave ; elle était déterminée à vouloir un traitement alternatif. Nous ça nous embêtait plutôt, car elle risquait sa fertilité, mais elle a insisté. On s'est mises d'accord qu'elle reste à la maison qu'elle se repose avec un traitement à base de plantes et on la voie une fois par semaine pour voir si ça ne se gâtait pas. C'était notre garde-fou. Après trois semaines, elle était guérie, sans antibiotiques. On c'est dit : *c'est encourageant.* La faculté de guérison existe mais dans quelle mesure on peut l'encourager et dans laquelle on ne peut pas ? Une personne est venue avec une infection rénale et elle ne voulait pas de traitement classique. On pose des questions, il s'avère qu'elle fume deux paquets de cigarettes par jour, qu'elle ne peut pas prendre un arrêt de travail. Là on a dit non, qu'il fallait accepter le traitement antibiotique, quitte à se revoir dans un mois et voir comment rattraper les choses. Cet exemple, pour dire que ce n'est pas toujours possible mais ça l'est souvent, relativement souvent.

C'était un peu ça mon travail à l'origine de mon bouquin *Mamamelis,* manuel de gynécologie naturopathique à l'usage des femmes. Il s'est bien vendu, évidemment parce qu'il y a peu d'informations dans ce domaine. Avec ce groupe on a expérimenté des traitements. C'est épatant et intéressant et c'est d'autant plus important que ça change la relation de la femme par rapport à son corps, à la maladie, au processus de guérison et à tout ce qui est autour.

J'ai également travaillé dans les pays appauvris : au Nicaragua, au Brésil, en Inde. J'ai pu voir des situations similaires, voir comment ça se passait et vérifier les conditions nécessaires pour se mettre en situation de se prendre en main, voir comment ça marchait. Je vous donne des exemples. En Inde rural, on avait dans un groupe une dame qui avait perdu son mari, elle était mère de deux garçons, elle était dans une véritable pauvreté. Elle avait un lopin de terre qu'elle n'arrivait pas à arroser. Son voisin et beau-frère arrosait toujours son champ à lui et elle ne pouvait pas faire de façon à avoir un peu d'eau. Elle avait plein de pathologies. Elle était anémique, elle avait des problèmes de vue la nuit, des maux de dos. Elle avait toute sorte de problèmes de santé pour lesquels les femmes ne vont pas chez le médecin. Elle considérait qu'il faut vivre avec ça, que ça faisait partie de la vie normale. Avec cette femme on prenait le thé tous les jours dans sa maison, on a réussi à faire irriguer le champ et petit à petit les plantes ont poussé. Dans ces plantes il y a beaucoup de fer. Si elle allait chez l'infirmier du coin, il y avait une médecine rurale, elle expliquait les symptômes, on lui collait du fer. Elle partait avec les comprimés de fer. Mais quand elle les prenait ça la constipait, donc elle a arrêté le traitement… raté, caramba. Mais avec les plantes vertes qui poussent dans son champ, il y avait un fer facile à fixer, proche de l'alimentation et en ajoutant ces feuilles vertes aux lentilles, plat classique, ça faisait augmenter le fer et l'anémie allait mieux. L'énergie vitale montait, elle avait moins mal au dos. La femme avait à

nouveau la pêche et elle est devenue une leader populaire capable de convaincre les autres qu'on peut s'approprier des recettes simples à base de plantes qui poussent autour d'elles. Elle est convaincante, plus que l'infirmière qui ferait une conférence. Elle a vécu elle-même cette expérience et elle a un esprit de conviction. Elle est devenue leader populaire. J'ai adoré ces expériences. C'est magnifique de voir que des femmes même analphabètes, pieds nus, quand elles sont dans une situation qu'elles se savent sécurisées, dans un espace fermé, les enfants dehors, qu'on leur foutent la paix, et qu'il y avait une occasion de se réapproprier un pouvoir, de s'informer, elles se précipitaient. Les intellectuelles avaient plus de difficultés que les femmes des couches populaires à entrer dans ces combines. Pour faire de l'auto-examen, regarder avec le speculum, elles avaient plus de réticences. On avait des discussions à ne plus finir, c'était politiquement correct ou pas, etc. C'était très compliqué, mais en zone rurale elles comprenaient bien qu'il y avait une occasion de se rapproprier quelque chose, par exemple, mesurer des diaphragmes : elles n'avaient pas un choix immense, au niveau de la contraception, la pilule n'était pas économiquement accessible, le stérilet si vous êtes anémique cela va s'aggraver en raison du saignement. Le préservatif, il fallait encore le faire mettre au partenaire, pas toujours facile, un diaphragmes pourquoi pas ? On leur propose un atelier et elles n'ont pas hésité longtemps. Au début c'était la consternation, avec un petit moment de stupeur et après si une faisait un gag et disait, *oui je vais me faire une mise en plis des poils pubiens*, tout le monde riait et tout le monde a saisi l'occasion.

Q. Comment s'est fait le lien avec le mouvement des femmes ?

R. Si ça vous intéresse, nous avons des archives MLF. Le MLF était au départ un mouvement complètement a-hiérarchique d'esprit anarchisant où on mettait en commun nos expériences. On faisait des groupes de conscience, de paroles. C'était des personnes de même condition qui se mettaient ensemble et échangeaient. De ces groupes est ressorti quelque chose de fort : beaucoup de femmes partageaient la même problématique commune mais elles n'osaient pas en parler. Il y avait des difficultés de positionnement par rapport au père, au médecin, au mari, au curé etc. On a lancé l'idée que ce qui est personnel est politique et que les rapports politiques ne se rapportent pas seulement à combien de femmes il y au parlement mais aussi à ce que vivent les femmes dans leur vie privée. Et qu'est-ce qui se passe dans cette famille, ce couple ? On a passé pas mal de temps à analyser les situations ensembles. C'est quelque chose d'assez révolutionnaire de commencer à parler comme ça. J'ai participé à un groupe qui joignait discussion et travaux pratiques: l'auto examen.

Ces années-là on est parties très fort sur des revendications fondamentales telles que le droit à l'avortement libre et gratuit et l'accès à la contraception. Chez le gynécologue à cette époque et aujourd'hui aussi, la femme n'a pas le choix, le médecin choisit, ce n'est pas vraiment qu'il passe du temps à expliquer et à voir quel contraceptif lui conviendrait mieux. On est sur la ligne du « moi je sais mieux ce qui est bon pour vous ». Le choix est restreint aux hormones. On avait des revendications par rapport à la relation au corps, à la sexualité. Beaucoup avait à

voir avec l'identité : *qui je suis, comment je me débrouille dans la vie, comment je trouve ma place, comment je vais faire ?* C'est une grande question, comment entrer en relation ? Il y avait l'esprit 1968, c'était une période de contestation et il avait plus d'aisance sur le plan économique, ce qui aide. Les éléments essentiels, c'est que beaucoup de personnes comme moi qui partagent un parcours avec des oppressions mais, avec une certaine aisance économique. Si la situation est trop difficile, on passe beaucoup de temps à s'occuper de la survie et on n'a pas la possibilité de mettre du temps et de l'énergie à entreprendre des démarches collectives. Il avait un peu ces ingrédients là, c'est cela qui a fait que ça a bien mordu.

On n'était pas des milliers, on se fait des illusions, c'est un mouvement minoritaire mais il a réussi à entrainer un changement de mentalité. On n'était pas nombreuses. Dans nos assemblées, il y avait 200 personnes à tout casser, vraiment. C'était un mouvement minoritaire. C'est pour cela qu'il est important de voir le film de Carole Roussopoulos : *Debout !* C'est l'histoire du MLF dans les années 70/80 et cela raconte Paris et la Romandie. Le film donne une idée claire de ce qui s'est passé. Elle interroge les mêmes personnes 30 ans après : Christine Delphy jeune et Christine qui a pris 30 ans. C'est intéressant de voir les personnes maintenant, celles qui militent celles qui ne militent plus. Un épisode que Carole raconte : elles sont allées au monument du soldat inconnu et elles ont déposé la gerbe de fleurs et ont porteé une banderole qui disait : *Il y a plus inconnu que le soldat inconnu…. sa femme !* On l'a raconté dans les journaux, en disant qu'elles étaient une cinquantaine mais elles étaient juste assez pour porter la gerbe et les banderoles.

C'était donc un mouvement minoritaire mais il avait trouvé une faille, il avait trouvé quelque chose qui rassemble suffisamment de personnes autour pour être capables d'être nombreuses par moment mais le reste du temps peu de personnes.

Et aujourd'hui, le changement de mentalité ?

On a eu quelques succès. Aujourd'hui des choses ont changé: le divorce, l'égalité des droits, mais il y a le retour de manivelle. A la fin du siècle passé et au début de ce siècle on se prend le retour de manivelle : c'est le *back-lash*, c'est douloureux, tout le monde dit : C'est *acquis, c'est bon, qu'est-ce qu'elles nous emmerdent encore ces féministes, tout va bien.* C'est vrai, certaines choses vont bien mais l'extrême droite est partie avec une initiative : de ne plus rembourser l'avortement par l'assurance maladie. Et ça, tout en disant qu'ils ne remettent pas en cause l'avortement, ça va faire des économies et, si une femme veut avorter, elle n'a qu'à payer. Elle peut prendre une assurance complémentaire. Ah bon ? Alors… *Je sens que cette année je vais faire un écart de contraception parce que je suis d'une ambivalence douteuse donc je vais prendre une assurance complémentaire.* Ce n'est pas un scenario plausible, sans parler de toutes celles qui ne peuvent pas prendre une assurance complémentaire. Elles vont retourner à l'aiguille à tricoter ou à la pose de sonde. Alors bien sûr on aura bien avancé !

Q. Et dans 50 ans ?

R. Avant 50 ans, il y a aujourd'hui. Les changements sociaux sont longs à obtenir, comme les changements de mentalité, mais ils sont très rapides à perdre. Le peu d'acquis du passé, on peut les perdre facilement. Le droit à l'avortement par exemple et si l'UDC parvient à être le premier parti en Suisse, il voudrait bien ramener les femmes à la cuisine. Les mecs travaillent et les femmes s'occupent des enfants. Mais on voit aussi au niveau des mentalités le retour de manivelle. C'est se dire que tout va bien et ne pas remarquer qu'on recule. Les inégalités salariales, cela s'est amélioré sur la fin du siècle passé mais maintenant avec la crise, les différences de salaire entre hommes et femmes sont en train d'augmenter. La situation économique des femmes avec la crise s'est énormément aggravée. Elles se sont appauvries, c'est flagrant, c'est grave et tout le monde pense que tout va bien. Maintenant c'est comme si être féministe c'est ringard, alors même que les motifs qui étaient problématiques à l'origine s'aggravent et personne ne se révolte.

Dans 50 ans, je ne serai pas là mais je suis inquiète, en ce moment nous sommes en train de perdre du terrain. On assiste à un durcissement des rapports sociaux. Aujourd'hui être militante comme moi serait qualifié de terrorisme. La répression s'est renforcée, donc je ne sais pas, je crois que si on ne fait rien on va aller vers le pire. Par contre et c'est rassurant, je vois qu'après la *génération bof* , *la génération tout va bien, moi je suis bien, je gagne ma vie et coule Raoul*, la génération qui vient après est en train de se rendre compte que ca ne va pas si coul raoul, ils se rendent compte que ça ne se passe pas bien. C'est toujours intéressant de voir comment ça discute. J'ai participé à une rencontre avec des jeunes artistes, hommes et femmes. On parlait inégalités dans leur profession. Les femmes disaient qu'en tant qu'étudiante ça va : on partage, tu fais la vaisselle, je fais à manger, on fait les courses à tour de rôle. A partir du moment où arrive l'enfant, ça se gâte. Le partage du travail ménager, voups, disparu. Celle qui reste à la maison avec l'enfant fait le ménage. Professionnellement elle ne trouve pas de contrat. Les femmes dans des professions artistiques ne doivent pas dire qu'elles ont un enfant, sinon elles ne sont plus solicitées. Elles comprennent vite où est la limite, le plafond de verre, et voilà elles vont peut-être l'accepter tel quel ou alors elles vont se regrouper pour essayer de faire quelque chose ensemble pour que ça ne soit pas discriminatoire d'avoir un enfant.

Q. Voilà pour le contexte et la colère alors ? Et la résistance ? La soumission/insoumission ? Comment as-tu fait l'expérience de la colère ?

R. J'ai fait très souvent l'expérience de la colère. Si la colère est rentrée, on tombe malade: foie faible, crise d'hémorroïdes, migraine etc. Il y a différentes façons de somatiser une colère rentrée. Moi je l'ai dit, j'ai eu pas mal de maladies en partie à cause de choses que je ne supportais pas. Maintenant plus grande, on arrive mieux à comprendre, à réaliser qu'il y a une autre issue. Une partie de la colère on peut la convertir dans quelque chose de constructif politiquement. Ca peut marcher, en tout cas pour moi ça a marché. Pour d'autres aussi. Il faut avoir une dose de colère, d'oppression mais il ne faut pas en avoir trop. S'il y a trop de

colère, ça devient autodestructif et puis c'est la folie, la maladie, on pète les plombs en langage commun. Pour convertir la colère dans l'action, dans une perspective de transformation il faut en avoir un peu mais pas trop et avoir d'autres personnes avec qui parler, qui partagent la même chose. Cela permet de comprendre que je ne suis pas la seule avec ce problème : je ne suis pas nulle. Il faut un espace pour partager.

Q. Qu'est ce qui pousse à agir ? Colère, colère et autre chose ? Quels sont tes sentiments ?

R. Ce qui me pousse à agir c'est en partie ma saine capacité d' indignation, de ne pas admettre une certain nombre de choses, ne pas admettre que c'est normal et que toutes les femmes doivent prendre des hormones à la ménopause pour être belles toujours alors que la fréquence du cancer monte et qu'on sait qu'il y a une relation entre le cancer et les hormones de substitution. Et puis, il y a des motifs qui sont moins glorieux, plus personnels : ce sont les choses sur lesquelles je réagis en fonction de ce que j'ai vécu petite. Je réagis dans le sillon parental : plus jamais ça, le monde doit changer. Je fais d'autres choses en réaction : je ne veux pas faire comme ma mère. Ce sont des motifs moins glorieux mais néanmoins ils peuvent aussi être le moteur à l'action politique.

Q. Et la résistance qu'est ce que c'est : résistance, création politique c'est la même chose ?

R. Non ce n'est pas la même chose. La résistance c'était par exemple ce que je faisais comme infirmière à l'hôpital : ne pas me plier au jeu mais essayer de trouver là où je pouvais aider les personnes à ne pas se faire hacher menu ; ça peut être un comportement de résistance. Par contre, créer une chose différente avec un rapport différent, ça dépasse la résistance. C'est quitter l'institution et faire ailleurs une chose différente, ça demande plus d'efforts. Il y a toute sorte de parallèles à ça. On peut refuser de payer la taxe militaire. Si on est nombreux ça marche peut-être, on peut créer un mouvement autour, quelque chose de plus que juste résister.

Q. Soit en faisant, soit en résistant, soit en créant quelque chose de nouveau, est-ce qu'on ne risque pas de créer une contre-résistance, une réaction négative en face ? Quelle sont tes expériences ?

R. A tous les coups on se choppe la contre-résistance. A partir du moment où on dérange, dans mon cas on dérange les rapports sociaux de sexe, c'est sûr qu'on va se prendre la contre-résistance.

C'est sûr que l'autre, dans cette problématique mais dans d'autres aussi, ne va pas accepter de lâcher ses privilèges en disant : *finalement, en réfléchissant vous avez raison.* Non, ça va entrainer une contre-résistance. Elle peut nous détruire complètement ou alors on trouve des moyens de réagir. Nous, le moyen trouvé c'était l'humour. Par l'humour on a réussi à faire passer beaucoup de choses, plus que par le discours théorique. Les gens rigolent un bon coup et disent : *finalement elles ont raison.* Ce moyen là a permis à beaucoup de gens de se sentir concernés et

de se sentir sympathisants parce qu'il y avait quelque chose de rigolo. Par exemple : *On peut envoyer un homme sur la lune, pourquoi pas les envoyer tous.* C'est des gags débiles, mais en rigolant on commence à penser les choses différemment. Il y avait aussi une affiche d'un grand poisson et ça disait : *une femme sans homme est comme un poisson sans bicyclette.* C'est pour rigoler, mais ça permet de réfléchir aux choses. Dans le film *Debout !* et dans les documents de l'époque on voit comment pendant longtemps on est allées puissamment dans l'humour et ça à relativement bien marché. Ca ne marche pas toujours, ça a marché parce qu'il s'agissait de rapports humains. Dans d'autres situations, ça ne marche pas bien. En Israël, les soldats qui n'ont pas envie d'aller dans les territoires occupés, c'est la honte, ils en ont marre de tirer sur les gamins, ils refusent mais ils se tapent des années de taule. En Israël, la moindre personne qui n'est pas d'accord avec le gouvernement, qui conteste sa politique, est nommée maintenant ennemi de l'Etat. Elle est mise au même grade que les grands terroristes. Un militant qui emploie des moyens pacifiques pour militer, qui distribue des tracts et dénonce des crimes, dénonce ce qui s'est passé dans la guerre de Gaza, est classé de terroriste et criminalisé comme un poseur de bombes. Dans ce cas, je ne suis pas sûre que l'humour suffise. Nous c'était sur des choses qui avaient à voir avec les mœurs et là il y avait une brèche pour faire réfléchir les gens par l'humour. Réfléchir sur sa propre vie : *et moi où j'en suis avec mon propre Jules ?*

Q. Tu peux donner des exemples de la dynamique soumission/insoumission dans les actions que vous avez menées ?

R. La soumission est la forme de fonctionner la plus facile. Sortir des schémas, sortir et faire différemment ça demande de l'énergie et c'est étonnant comment on peut être amené nous mêmes dans l'ordre avant que l'ordre nous y amène. Je reprends l'exemple du Dispensaire des femmes : la clinique marchait bien, c'était une consultation révolutionnaire, de non-médicales qui apprennent à faire des gestes simples. Les caisses maladie n'ont rien à reprocher, l'association des médecins non plus mais au bout de quelques années, à l'intérieur de l'équipe il y a eu envie de rentrer dans la norme. On avait des salaires égaux, médecins ou pas on avait le même salaire, on partageait toutes les tâches, 1968 était passé par là avec son idéalisme, mais le naturel est revenu au galop. Un certain nombre de spécialisations se sont créées, une femme s'est spécialisée pour la réception. Avant, au début, la réception était tournante. Les médecins faisaient aussi la réception, c était chouette, une toubib qui accueille les femmes. Après quelques toubibs ont dit : *ce n'est pas normal d'avoir les mêmes salaires.* Si vous voulez, la hiérarchie, les normes reviennent. On a maintenu cette organisation d'autogestion pendant plusieurs années. Pendant que j'étais en Inde, le Centre de santé de femmes *Rosa canina* s'est créé et elles ont voulu rentrer dans la norme, elles voulaient être reconnues par leurs paires et ne pas être différentes. Elles demandent un contrat plus classique et pourtant ni les caisses maladies, ni l'association des médecins l'a demandé. C'est elles qui sont revenues dans la norme, en créant des différences salariales accompagnant ce partage des tâches. Ca c'est le cassé de gueule intégral.

Plus rien n'avait de sens. Tout récemment elles ont engagé un gynécologue homme qui ne connait rien à la médecine naturopathique. L'alternative c'est fini. Mais c'est intéressant parce que c'est elles-mêmes qui ont ressenti le besoin d'entrer dans la norme économiquement et socialement. Elles ne pouvaient plus porter cette différence.

Q. C'est impressionnant ce que tu racontes, mais avant d'ouvrir le débat plus général, une des questions qui sont apparues c'est pourquoi tu ne voulais pas écrire un texte ?

R. Je n'ai pas le temps. J'ai fait énormément de conférences, de rencontres, de témoignages pour des livres, j'en ai fait à la pelle ces dernières années. Le témoignage écrit franchement c'est la flemme quoi, alors que parler pour moi est plus facile.

Et quand tu m'as proposé de faire l'exercice oralement, j'ai sauté sur l'occasion.

Q. C'est difficile d'écrire ?

R. Non ce n'est pas difficile, enfin… oui c'est un peu difficile, il me reste des traces de mon coté gauchère forcée à droite et de la dyslexie prononcée : je lis beaucoup plus lentement que vous, ça me coûte un peu plus mais bon j'ai écrit trois ouvrages, bourrés de fautes d'orthographes. Ce n'est pas grave, j'ai des relectrices pour me rattraper, des gens sympas qui m'aident. Pourvu qu'on ait quelqu'un sous la main qui a les qualités qu'on n'a pas et on peut s'arranger.

Q. Pourquoi il faut raconter, pourquoi tant de témoignages ?

R. J'arrive à un âge où j'ai envie de transmettre. Je vais arrêter de travailler à un certain point. Depuis que je suis rentrée d'Inde, j'ai pris 12 stagiaires. Transmettre, je sens que c'est important. J'ai envie que ça continue ce type de pratiques, j'ai envie que d'autres jeunes s'intéressent à l'autre et aux pratiques naturelles, si possible dans un rapport à l'autre qui ne soit pas classique : *moi je sais ce qu'il vous faut, prenez ça et, trac, trac, trac, deux ordonnances.* J'ai envie que le rapport soit différent et j'ai envie de transmettre cela. L'autre chose que j'ai envie de transmettre c'est par rapport à la lutte : quelles luttes ont marché, pourquoi certaines ont marché d'autres pas. Celle et ceux qui recommencent doivent pouvoir glaner là quelques idées, gagner du temps, ne pas prendre les mêmes prunes dans la gueule avant d'arriver à obtenir quelque chose. Cette transmission m'intéresse beaucoup. Dans les archives du MLF et les archives contestataires, il y a ma génération, la génération bof n'est pas là, mais les jeunes sont là. Et les jeunes sont preneurs et regardent comment on fonctionnait, par exemple comment ça c'est passé pour les luttes anti psy, qu'est ce qui c'est passé. Comment avons-nous fait tomber le professeur Tissot. Parce qu'on l'a fait tomber ; ça les intéresse de voir comment ça s'est passé. On était une petite minorité et on a réussi à faire arrêter les électrochocs à la clinique psychiatrique *Belle Idée*, ça valait la peine. On en faisait encore à l'époque. Une jeune-fille a été arrêtée à Gösgen, devant la centrale nucléaire. Il y a eu quelques dérapages et elle est restée là, hébétée trop longtemps

devant la centrale. Les flics l'ont embarquée, elle délirait. À la clinique de *Belle Idée*, ils n'ont pas pris les temps de voir si elle avait un médecin traitant, s'il y avait des antécédents, ils lui ont fait une série d'électrochocs plusieurs jours de suite et le 6e jour on est arrivées avec la clef et on l'a embraquée. Faire arrêter les électrochocs n'était pas une petite victoire. Par la suite, un des appareils pour les électrochocs a disparu et a été déposé brisé devant le siège de l'association des médecins genevois avec un petit message.

Q. C'était plus que de l'humour, pourquoi pas la lutte armée ?

R. Lorsqu'on parle de rapports de sexe, je ne pense pas que la lutte armée, soit une hypothèse intéressante. Dans les situations des luttes armées au Nicaragua par exemple, où 14 familles contrôlent toutes les terres et les biens d'un pays, en effet on peut être aculé, même à la lutte armée, pour renverser ce pouvoir. Les 14 familles ne vont pas céder avec le sourire. Je comprends bien que c'était la seule solution. D'ailleurs beaucoup de femmes se sont engagées, égales avec leur hommes. Elles assumaient toutes les tâches comme les hommes et quand la révolution a été terminée, on les a renvoyées à la cuisine! Donc lutte armée, oui bien sûr, mais elle ne change pas nécessairement les rapports sociaux. Pour cela, il faut s'y prendre d'une autre façon.

Questions des étudiant.e.s à la fin de la conférence

Q. Vous êtes née à Jérusalem , pourquoi êtes-vous venue à Genève ?

R. Parce que mon père a trouvé un emploi à Genève et je me suis faite amener. J'étais minus, j'étais terrorisée, je me suis trouvée à l'école. Je parlais trop, on m'a mis un savon dans la bouche et on m'a mise au coin. Voila mon début en Suisse, c'était génial !

Q. Vous avez dit que votre action a montré que le personnel est politique. Quel est le lien entre personnel et politique ?

R. Le personnel est politique oui. Quand on est ouvrier on a un statut d'opprimé envers l'employeur, c'est un statut clair. Tous les ouvriers ont le même statut d'opprimé, on peut se regrouper et discuter sur le patron qui est un salaud, sur les salaires qui baissent. Ce statut est défini. Mais la situation de la femme ne l'est pas. La femme est seule dans son foyer et dans cette positon elle ne parle pas avec les autres pour savoir comment se débrouiller. Isolée dans sa situation, cela ne coule pas de source de comprendre que ce qu'elle vit n'existe pas que personnellement mais aussi collectivement : que d'autres femmes vivent des choses similaires. Et dans cette situation le contrôle de son propre corps n'est pas facile. Avec l'éducation que la femme a reçu, il y a des aspects du corps qui ne lui appartiennent pas et c'est le domaine gynécologique. Sa réappropriation est difficile. Si on a mal à la gorge, on peut arriver à un certain niveau d'autonomie. Je regarde ma langue et je regarde s'il y a des points blancs, si c'est grave ou pas. Si c'est grave, je fais appel au médecin sinon je me soigne avec une décoction de

gingembre, miel et citron. Pour une affection gynécologique c'est plus difficile. On a mal, on ne sait pas ce qui arrive, c'est difficile de conquérir son autonomie par rapport à ça et arriver à être en position de décider soi-même. Pour la contraception par exemple, c'est le médecin qui décide, même le Planning a tendance à proposer ce qu'eux trouvent mieux. Les jeunes filles reçoivent la pilule avant d'avoir le temps de connaitre autre chose. Souvent ce sont les parents qui décident, de peur que la fille ne tombe enceinte. C'est difficile d'être capable de prendre des décisions pour soi-même. Pour y arriver il faut du travail et si on le fait toute seule dans son coin ça prend beaucoup de temps. Pour les hommes c'est différent : ils découvrent l'érection, ils peuvent mettre la main dessus, c'est pas mal, chic. Pour une fille c'est difficile de découvrir sa sexualité, ça peut prendre des années, surtout si elle ne se masturbe pas. Elle ne peut rien sentir au moment des rapports sexuels et elle peut se dire qu'elle est une andouille : *c'est moi qui ne suis pas bien faite vu que je ne sens rien.* Nathalie Bagos (Enquète sur la sexualité en France 2008) nous dit que 60% des femmes simulent l'orgasme lors de l'éjaculation. Alors ça veut dire que si la fille ne simule pas elle peut se fait traiter d'andouille par le garçon : *tu ne dis rien, toutes les autres ont trouvé super etc.*

Pour une femme donc, ça prend beaucoup d'années pour découvrir sa sexualité, comment s'y prendre, c'est difficile. Et la réappropriation de sa sexualité ça prend du temps. Mais dans une démarche collective cela va plus vite.

Q. L'espoir, le futur ?

R. Pour certaines choses j'ai du mal à avoir de l'espoir, pour la Palestine par exemple. Mais pour ce qui concerne les enjeux hommes/femmes, les choses sur lesquelles j'ai travaillé ces dernières années j'ai de l'espoir. Je vois les femmes, je vois les jeunes filles avancer. Le 8 mars, le jour de la marche mondiale de femmes, j'étais à la Cinémathèque où on présentait le film de Carole Roussopoulos et j'ai vu des groupes qui naissent de nouveau, des nouveaux journaux, c'est génial ; ça ressurgit j'ai l'impression. Les mouvements de contestation, ça va par vagues. En général, si les choses ne sont pas résolues, ça redémarre et je sens que ça redémarre, je sens quelque chose qui fait *pop, pop, pop* : le féminisme, l'écologie, les luttes sociales en général. J'ai l'impression que ça recommence, ça se ranime mais dans des situations plus difficiles que celles que nous avons vécu. Aujourd'hui les jeunes rament pour subsister, mais on sent que quelque chose est en train de naître. J'ai de l'espoir pour autant qu'il y ait des espaces collectifs pour pouvoir parler, les femmes avec les femmes, les hommes avec les hommes sur comment se construit la société. S'il y a des espaces de rencontre on pourra faire des choses en commun. S'il n'y en a pas, alors ça va être dur.

Q. Et la colère collective ?

R. Oui, ça peut être rigolo la colère collective. Je vous donne un exemple. Le mouvement *Oui à la vie,* continue de sévir toujours avec les mêmes conférences, les mêmes photos de foetus de 24 semaines qu'ils prétendent être de 8 semaines. Nous nous sommes infiltrées pendant leurs conférences, avec des couches

souillées et des boules puantes, c'est la panique générale, puis tout le monde s'enfuit, c'est rigolo. Nous l'avons fait au Parlement à Berne au moment des discussions sur la Xème initiative et la loi qui ne change pas. On s'est installées dans l'espace réservé au public et on a jeté les couches souillées sur la tête des parlementaires, un journaliste dans le coup, cela peut être pas mal. Mais je reviens à nouveau sur la notion d'humour. Dans la confrontation directe c'est nous qui allons nous faire plier. Il faut la colère collective, c'est un outil formidable mais il faut qu'elle soit rigolote. Bien sûr, quand on fait des actions du même type que celle de Berne, on se fait traiter de mal baisées, de folles. On peut se réapproprier ça, on peut montrer à l'interlocuteur comment son argument est futile.

Q. Que penses-tu des « femmes de la place de mai », on les a appelées « les folles de la place de mai », les femmes argentines qui réclamaient les corps des disparu-es

R. Il faut être folles pour se mettre un fichu blanc sur la tête et chaque semaine tourner en rond devant le parlement avec des pancartes. Elles n'étaient pas beaucoup non plus, je les ai rencontrées. On les a traitées de folles, il n'en reste pas moins qu'elles ont réussi par retrouver pas mal de corps et des enfants volés par la dictature. « La seule lutte qu'on perd est celle à laquelle on renonce ».

Q. Quel mode de lutte pour aujourd'hui ?

R. Je ne sais pas quel mode trouver pour vos réunions mais la vie en communauté par exemple, les squats. J'ai aussi fait partie de mouvements d'occupation, de communautés de vie, de collectifs, j'ai toujours adoré les différents collectifs auquel j'ai appartenu. Je pense que la communauté de vie est plus intéressante que le couple. Je vous encourage à essayer de faire les choses collectivement, c'est plus stimulant, il y a des garde-fous. On peut toujours se faire rattraper par quelqu'un qui dit qu'on déraille. C'est un avantage.

Je sens du scepticisme dans la salle. Vous avez devant vous la vie, vous verrez, les expériences collectives c'est épatant. Aucun de mes projets - les livres, la clinique, les archives -, n'aurait pu être mené à bout si je n'avais pas opté pour ce genre de fonctionnement, ça n'aurait pas marché ça aurait été mauvais.

Enregistrement et retranscription effectuée par Graziella de Coulon responsable du groupe « Philosophie orale » du colloque.

Université : faire le grand écart entre des modèles en tension et/ou garder sa place ? Maintenir vivante la colère de l'inégalité

Farinaz Fassa
Prof. titulaire Université de Lausanne

Résumé

« Garder sa place », « ne pas viser plus haut que ce à quoi l'on vous destine », « ne pas prétendre à quelque chose qui semble incompatible à son sexe », « ne pas oublier d'où l'on vient ».

Ce chapitre se propose de montrer à quel point le quotidien des femmes qui veulent devenir « savantes » est jalonné d'obstacles qui tiennent à une culture scientifique spécifique qui tend à réserver la production des savoirs aux hommes, voire aux hommes blancs. Il s'appuie sur l'enquête que nous avons menée à l'Université de Lausanne sur la relève (Fassa et al., 2008) et se nourrit bien malheureusement d'une expérience personnelle récente qui contribue à attiser et à garder vivante la colère que les inégalités, manifestes entre les femmes et les hommes dans le monde universitaire, ne peuvent que faire naître. Il est donc le résultat d'une parole particulière, de celles que ne peuvent émettre que les outsiders ou les transfuges.

Mots-clés : Carrières femmes université

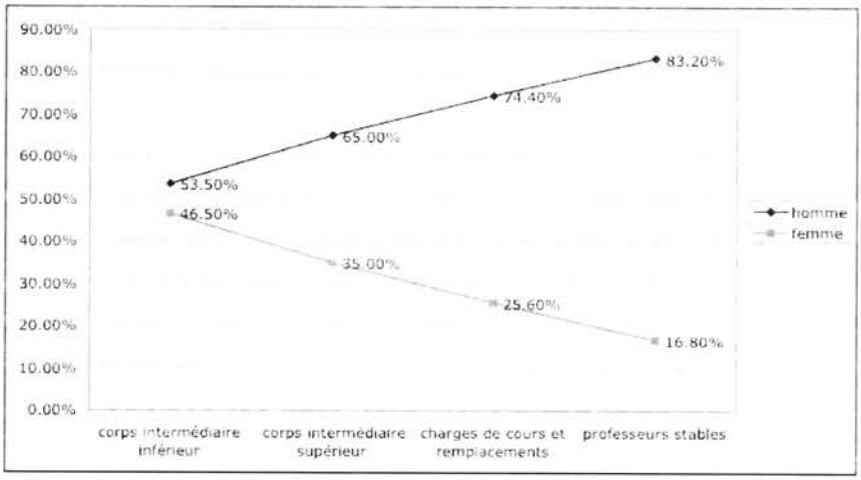
« Garder sa place », « ne pas viser plus haut que ce à quoi l'on vous destine », « ne pas prétendre à quelque chose qui semble incompatible à son sexe », « ne pas oublier d'où l'on vient ».

C'est en résumé le discours implicite de l'institution universitaire à l'égard des femmes qui veulent faire profession de science et ce discours se manifeste dans les pratiques de l'organisation professionnelle qu'est *l'alma mater* comme dans les interactions quotidiennes avec certain.e.s collègues.

Quant au discours explicite, il est tout autre. A l'université de Lausanne comme ailleurs (GRIPS Gender, 2001 ; Boukhobza et al., 2002; Marry, 2003 ; Rehmann, 2004 ; Beaufays et Kraïs, 2005; Ollagnier et Solar, 2006; Marry, 2007 ; Musselin et Pigeyre, 2008; European Commission, 2008 ; 2009 ; Backouche, et al., 2009), il prend acte d'une très nette sous-représentation des femmes dans les échelons supérieurs de la hiérarchie univesitaire et il proclame la nécessité d'agir en vue de construire plus d'égalité.

Statut du personnel de l'Unil en 2005-2006

(N=2414 ; en % par fonction)



Ce faisant, il s'inscrit dans une rhétorique égalitaire qui touche tous les niveaux de l'éducation et de la formation[1]. Ses fondements et ses justications sont plus complexes qu'il y peut sembler et ils ne sont pas tous inspirés par un idéal de justice sociale : comme le rappelle Le Feuvre, le registre de la rationalité économique se mêle dorénavant avec celui de la justice sociale :

« Ainsi, les femmes dont les trajectoires professionnelles se retrouvent bloquées [...] représentent des « gaspillages», devenus d'autant plus intolérables que les sociétés industrielles entrent dans l'ère mondialisée de « l'économie de la connaissance ». (Le Feuvre, 2010).

Les proclamations des autorités politiques comme scientifiques sont ainsi nombreuses qui disent la nécessité de viser à plus d'égalité ; elles laissent croire que la volonté est réelle de faire aux femmes la place qui leur revient du simple point de vue de l'équité. Dans cette rhétorique, la sous-représentation des femmes est assez simple à expliquer : en ce qui concerne le monde académique, elle proviendrait (1) d'une socialisation des femmes qui ne les prédispose pas à faire face aux exigences du métier – de la vocation ?, voire même les en détourne ; (2) d'un vivier féminin

---

[1] *« l'objectif principal [...] est l'acceptation et l'encouragement d'une multitude de centres d'intérêts, de possibilités de développement et de moyens d'action pour les garçons et filles de différentes origines socioculturelles », les « moyens d'enseignement [devant] être axés sur la diversité des modes de vie actuels. Les attitudes stéréotypées et partiales à propos des comportements, des intérêts et des performances attribués aux deux sexes [devant] être remises en question »* (CDIP, 2008 : 44).

« Le FNS [Fonds National Suisse de la recherche scientifique] accorde une grande importance à l'égalité entre femmes et hommes. Il s'emploie activement à promouvoir l'égalité des chances entre femmes et hommes et à les associer sur un pied d'égalité au sein de toutes les fonctions, tous les organes et instruments. » Lignes directrices du FNS sur l'égalité entre femmes et hommes, 15/16 janvier 2008, http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/wom_leitbild_gleichstellung_f.pdf

encore insuffisant et (3) de la difficile conciliation entre les obligations familiales – toujours déclinées au féminin – et les obligations professionnelles.

Dans ce contexte, les recettes pour permettre à un plus grand nombre de femmes d'accéder aux postes de prestige et de pouvoir dans le monde académique – et peut-être d'y permettre une « diversité » jugée rentable dans le monde de l'entreprise – se concoctent avec des ingrédients qui tentent (1) de resocialiser les femmes à d'autres modèles et de les convaincre qu'elles peuvent malgré tout y arriver – et c'est le rôle que jouent les *success stories* qui présentent des trajectoires réussies de femmes dans le monde académique ou les différents types de mentorat qui leur permettent de reprendre confiance, de créer leur propre réseau, etc. ; (2) d'attirer des vocations vers les filières encore trop fortement masculinisées – telles les sciences de l'ingénieur.e ou les sciences dites dures ; (3) d'alléger la charge constituée par le fait de devoir être à la fois la professionnelle efficace et productive et la principale responsable de la gestion d'une famille – création de crèches et soutiens ponctuels.

L'ensemble de ces actions est bel et bien méritoire – et utile ! (on ne saurait le nier) – mais il repose sur le présupposé que si les femmes ne parviennent pas à atteindre les postes professoraux, c'est finalement que quelque chose en elles – ou quelque chose qui tient à elles – se glisse entre les exigences de ce qui est décrit comme l'excellence nécessaire et leur parcours professionnel. Rien n'est dit des pratiques d'une institution dont les règles, comme les normes, agissent sur les femmes comme la citronnelle – si ce n'est comme le DDT – sur les insectes.

Ce chapitre se propose – comme le livre que nous avons coordonné, Sabine Kradolfer et moi-même (Fassa et Kradolfer, 2010) – de décaler le regard et de montrer à quel point le quotidien des femmes qui veulent devenir « savantes » est jalonné d'obstacles qui tiennent à une culture scientifique spécifique qui tend à réserver la production des savoirs aux hommes, voire aux hommes blancs. Il s'appuiera sur l'enquête que nous avons menée à l'Université de Lausanne sur la relève (Fassa et al., 2008) et se nourrira bien malheureusement d'une expérience personnelle récente qui contribue à attiser et à garder vivante la colère que les inégalités, manifestes entre les femmes et les hommes dans le monde universitaire, ne peuvent que faire naître. Il est donc le résultat d'une parole particulière, de celles que ne peuvent émettre que les *outsiders* ou les transfuges[2] –position encore plus périlleuse– dans un monde dont Stengers dit :

« On pourrait dire que la carrière a été conçue pour les hommes, et même pour les hommes bénéficiant du soutien de celles qui tiennent la maison, s'occupent des enfants, leur épargnent les soucis pratiques, et leur permettront de passer des nuits blanches au laboratoire et de s'absenter lors des nombreux stages et déplacements à l'étranger que suppose la carrière d'un chercheur » (Stengers, 2010).

---

[2] J'ai travaillé avec Abdelmalek Sayad il y a fort longtemps et j'ai compris sous sa houlette à quel point assumer la position du transfuge permettait d'étudier depuis le bas (Nader, 1999), de décaler le regard et de poser les questions impertinentes, tant il est vrai que « *la position sociale occupée par le miraculé social implique de fait, une posture pour le moins inconfortable mais propice à une lucidité sociologique* » (Chaib et Abboub, 2010).

Femme, mûre (plus de cinquante ans), j'ai renoué avec le cursus académique après l'éducation de mes enfants et une carrière dans l'enseignement secondaire supérieur. Grâce à la confiance que m'a fait un professeur proche de la retraite, j'ai été engagée comme assistante diplômée et ai expédié ma thèse en 3 ans (Fassa, 2005) tout en réalisant parallèlement une enquête commanditée par le Département de la Formation, de la Jeunesse et de la Culture, prix à payer pour conserver un salaire décent qui n'engageait pas trop ma famille à suivre mon choix de poursuivre un développement intellectuel. Dès ce point, mon insertion universitaire m'a menée de remplacement en remplacement dans le monde académique (« c'est ça ou rien d'autre », « finalement, tu as un travail, pourquoi ne veux-tu pas faire de la recherche comme hobby ? »« mais ton mari, il travaille, non ? »), mon taux d'activité diminuant progressivement alors que j'effectuais le même travail. Loin de pouvoir vivre de mes activités d'enseignement et de recherche dans le niveau tertiaire, je suis retournée à mes élèves du secondaire supérieur et ai tenté – défi impertinent – de construire un dossier scientifique crédible pour faire ce qui me tient aujourd'hui à cœur : produire des savoirs et non seulement les vulgariser pour les transmettre. Plusieurs recherches menées sur l'éducation et/ou le genre, l'obtention de fonds de recherche, dont ceux du FNS, plusieurs livres et rapports de recherche publiés ou en cours de publication – le tout sur la base d'un temps partiel d'environ 30% – m'ont fait un instant penser que je pouvais forcer les portes de la tour d'ivoire et m'y faire reconnaître comme une égale.

Fatale erreur !!! Il avait été décidé qu'un titre (Professeure titulaire[3]), faute d'un poste devrait contenter mes envies et – il faut l'assumer – mes ambitions. Ma dernière mésaventure (être sélectionnée comme candidate prioritairement éligible par une commission de nomination pour un poste de niveau professoral et voir le concours annulé après l'intervention de quelques bonnes âmes[4] qui voulaient préserver la pureté de l'enseignement universitaire de toute contamination externe) montre que j'aurais dû abandonner. Et je l'aurais probablement fait si j'avais saisi à quel point l'institution est hermétique à tout ce qui vient de l'extérieur et rétive à s'ouvrir à ce qui est conçu comme « Autre ». Mon entêtement, le soutien de quelques collègues et mon aveuglement temporaire m'empêchaient de tout lâcher (et de compter au nombre de celles dont il est dit que leur socialisation les amène à s'auto-exclure). Mon insistance à construire des savoirs, mon travail et ma

[3] A l'Unil, tout au moins à la Faculté des Sciences Sociales et Politiques, le titre de Professeur.e titulaire ne s'accompagne d'aucun traitement et de fort peu de soutien à la recherche. Il sert principalement à enjoliver une carte de visite et montre qu'on peut être, pour l'extérieur, quelqu'un.e de suffisamment crédible pour qu'on lui confie des mandats. A la personne ensuite de se débrouiller pour les mener.

[4] L'une d'entre elles n'avait pas hésité à déclarer publiquement, alors que nous présentions les résultats de notre recherche sur la relève à l'université de Lausanne et insistions sur le caractère androcentré des carrières universitaires : « On ne va quand même pas nommer de super institutrices professeures d'Université ! » (6 mai 2008).

production scientifique – souvent « dans des revues féminines[5] », certes –montrait que je refusais *de facto* de « garder ma place » ou plutôt celle que l'on voulait bien me faire : un strapontin duquel on regarde passer les météores mâles s'envolant, sous la protection bienveillante d'un mentor, vers les sommets académiques. Obtuse à ce que je ne pouvais/voulais imaginer, j'avais insisté et cette seule insistance constituait une remise en cause de deux types de hiérarchies, l'une liée au genre et l'autre à la classification des professions. Imprégnée par l'idéal du savant wébérien –et mes habitudes de bonne élève pensant que le mérite ouvre les portes et fini par être reconnu– j'avais cru, malgré mes propres résultats de recherche[6], que l'on pouvait parfois, à force de travail acharné, jouir d'une marge d'action. J'avais cru, comme certaines des personnes que nous avons interrogées au cours de l'enquête à l'Unil, que les changements de l'*alma mater* étaient plus profonds et que les nouveaux impératifs d'efficacité ouvriraient les portes que l'image traditionnel du savant persistaient à fermer à des personnes venant d'autres horizons et ayant connu autre chose que les seuls bras rassurants du cocon universitaire. J'avais mal analysé sociologiquement –et je confesse mon erreur– à quel point l'égalité forme un oxymore avec le monde universitaire (Fassa et Gauthier, 2009).

C'est donc d'une position relativement illégitime que j'écris et que je questionne la légitimité des critères et des procédures qui conduisent aux nominations professorales ; mon parcours, intellectuel et professionnel, est tout entier inscrit dans cette tentative d'(auto-)analyse de ce qui fait barrage à l'égalité entre les femmes et les hommes dans le monde académique. J'espère que les lecteurs et lectrices me pardonneront le ton peu convenu de ce chapitre. Il est écrit sous l'effet de la colère et du refus de la soumission, mais il porte aussi la trace d'un certain désenchantement.

Ma contribution se structurera de la manière suivante : partant des résultats de la recherche menée à l'Université de Lausanne, je rappellerai pour commencer les principaux obstacles auxquels les femmes doivent faire face dans le monde académique (1), je montrerai ensuite que ces obstacles renvoient à deux modèles dominants dans cet univers, celui du savant wébérien et celui de l'entrepreneur de science(2). Je montrerai ensuite que ces modèles ne laissent guère de place à quiconque est un.e *outsider* et je conclurai sur le fait qu'ils constituent des carcans

---

[5] C'est ainsi que certains collègues de la Faculté –mais peut-être devrais-je dire très respectueusement certains Professeurs– décrivent la revue *Nouvelles Questions Féministes*, une revue universitaire fondée par Simone de Beauvoir et qui traite des problèmes de genre. Ce lapsus en dit long sur la façon dont les questions liées aux rapports sociaux de sexe sont considérées dans ce monde : *Elle*, *Nouvelles Questions Féministes* et *Jeune et jolie* même combat !

[6] La recherche intitulée « Relève académique : un doctorat pour quoi ? Entre institution et parcours » (projet Reunil) a été conçue dans le cadre d'un groupe de travail du Laboratoire Interuniversitaire en Etudes Genre (LIEGE). Elle a été menée à l'Université de Lausanne (Unil) entre mars 2006 et juin 2008 grâce au soutien financier de la Direction, du Bureau de l'égalité et de la Faculté des sciences sociales et politique de l'Unil. Elle visait à dessiner les trajectoires des personnes qui ont appartenu à la relève lausannoise et à documenter les modes d'accès à la carrière professorale au sein de l'Unil en insistant sur ce qui joue un rôle de facilitateur ou d'obstacle durant ce processus de qualification et de reconnaissance professionnelle. Pour plus d'informations, cf.
http://www.unil.ch/liege/page66556.html.

tentant d'une part de réserver la pensée et la production des savoirs à un groupe spécifique de personnes, une « élite » majoritairement masculine, et excluant de ce fait toute parole, formée et informée par d'autres expériences, de l'énonciation de ce qui est conçu comme savoir expert (3).

1. Des obstacles qui constituent des discriminations indirectes

Comme nous avons eu l'occasion de le montrer ailleurs (Fassa et al., 2008 ; Fassa et Gauthier, 2009), les obstacles aux parcours académiques des femmes à l'Université de Lausanne (Unil) tiennent notamment aux conditions objectives dans lesquelles l'institution employeuse les fait travailler, les inégalités qui tiennent aux structures sociales et de genre externes à l'université ne pouvant être tenues pour seules responsables des inégalités constatées[7]. Dire ceci ne réfute pas absolument le fait qu'elles s'auto-excluent des parcours vers le professorat universitaire ni que ces auto-exclusions entretiennent des relations complexes avec une socialisation différenciée des filles et des garçons, mais déplace l'accent, tentant de trouver ce qui amène les femmes de l'université à parfois prendre des décisions qui les auto-excluent et/ou à penser leur carrière sur un mode mineur.

Les données statistiques analysées montrent en effet que les pratiques des universités ne sont pas les mêmes envers les femmes et envers les hommes ; elles définissent un cadre sensiblement différent aux stratégies professionnelles que les acteurs et actrices peuvent mettre en place. Suivant la définition que Miné (2003) donne de la discrimination indirecte[8] dans son commentaire des Nouvelles directives communautaires sur l'égalité de traitement, on peut parler de discrimination indirecte à l'égard des femmes dans le monde académique lausannois.

La discrimination indirecte se manifeste principalement dans le monde académique par le fait que les femmes restent moins longtemps à l'Unil que les hommes et qu'elles y accomplissent des carrières plus « basiques » puisqu'elles sont plus nombreuses à quitter cet environnement professionnel après quelques années d'assistanat et à se réorienter vers d'autres activités professionnelles. A cela de nombreuses raisons

---

[7] Il faut relever que le contraire eût été étonnant ; en effet, pourquoi l'université échapperait-elle au système de genre et à tout ce qu'il induit ? Pourquoi jouirait-elle d'un statut différent du reste de l'ensemble social ? Tout s'y passe comme dans d'autres mondes professionnels, les femmes –et les autres outsiders [personnes issues de catégories socio-professionnelles défavorisées, originaires du Sud, immigré.e.s de fraîche date]– voyant leur carrière bornée par un plafond invisible (le « plafond de verre » si finement étudié par Laufer, 2003). La distinction tient avant tout au fait que le monde académique se pense parfois différent (au-dessus ?) des autres mondes et proclame, que sur son terrain, seul le mérite distingue les un.e.s des autres.

[8] « La discrimination indirecte utilise un critère, autre que l'un des critères prohibé par le droit communautaire pour fonder une différence de traitement, à l'encontre de personnes relevant d'un de ces critères. Le résultat est analogue à celui d'une discrimination directe mais à l'issue d'un processus différent. La discrimination indirecte est ainsi cachée par un critère neutre faisant écran. La discrimination indirecte se découvre en examinant les effets de la règle ou de la pratique. La discrimination indirecte est une discrimination en fait. » (Miné, 2003 : 8).

complexes, mais les plus saillantes tiennent au fait, qu'à Lausanne tout au moins[9] :

-leur taux d'activité moyen est plus bas que celui des hommes, ce qui leur donne moins de temps rémunéré pour construire un dossier scientifique –ah, les délices du travail gratuit !;

-leur taux d'activité varie plus souvent que celui des hommes et pas toujours sous l'effet de leur propre volonté, inscrivant plus encore leur cursus professionnel sous le signe de la précarité – c'est un des traits marquants de ce milieu ;

-des goulets d'étranglement marquent plus souvent leurs carrières que celles des hommes les conduisant parfois à des ré-orientations vers une filière qui ne mène pas au professorat et confère un pouvoir moindre (vers des postes de remplaçantes – cf. figure 1 – chargé.e.s de recherche ou de Maîtres d'enseignement et de recherche – MER – par exemple)[10].

A ces éléments de discrimination indirecte tenant aux conditions de l'emploi, il faut en ajouter d'autres qui touchent à l'embauche : alors que rien ne le justifie[11], les femmes sont en moyenne plus âgées que les hommes lorsqu'elles sont engagées aux postes d'assistant.e.s diplômé.e.s, de premiers.ières assistant.e.s, de Maîtres-assistants, de MER et de professeur.e.s, les retards se cumulant au cours de la carrière. Elles sont aussi engagées moins fréquemment que les hommes « après qu'un poste correspondant à leur compétence a été créé et qu'elles y ont postulé » (14.3% des hommes et 7.1% des femmes). Or, ces postes constituent les étapes qui jalonnent ordinairement une carrière académique linéaire. Si l'on ajoute le fait que la rapidité du cursus et l'âge sont des critères pris en compte lors des procédures de sélection, car ils sont supposés attester d'une certaine excellence, on comprend mieux pourquoi les recrutements professoraux restent très favorables aux hommes.

Ces éléments se cumulent et finalement permettent aux autorités d'engagement de conclure que les dossiers féminins sont moins souvent frappés par le sceau de l'excellence [les critères de cette dernière ne sont jamais interrogés comme des critères androcentrés] que les dossiers masculins :

Il y a encore quelques années, je vous aurais dit que c'est simplement le temps [qui résoudra le problème de la sous-représentation des femmes]. [...] Maintenant c'est probablement un peu moins vrai, mais on a encore fréquemment des postulations où il n'y a simplement pas de candidatures féminines qui remplissent les critères. (Homme, membre d'un décanat).

---

[9] Nous insistons sur l'université de Lausanne car c'est là que nous avons eu l'occasion de mener notre recherche, mais d'autres auteur.e.s font exactement les mêmes constats à propos d'autres universités suisses (cf. par exemple le GRIPS gender pour un état de la situation en Suisse ; Leeman et al., 2009, sur le mentorat et ses relations avec le genre) ou étrangères (cf. EC, 2008).

[10] Identifié sous le nom de « parois de verre », ce phénomène est lié aux perspectives professionnelles offertes selon les filières dans lesquelles on s'inscrit [on est inscrit ?]. Il marque la plupart des organisations professionnelles selon les auteur.e.s du rapport ORSE (2004) et nous en avons trouvé une trace très nette dans la population des cadres de l'administration vaudoise (Fassa et Durer, sous presse).

[11] De façon générale, les filles accomplissent des études plus rapides et plus linéaires que les garçons, arrivant en moyenne plus jeunes à la fin de leurs études secondaires supérieures.

2. Deux modèles dominants

Ces conditions objectives de travail proviennent d'une représentation extrêmement sexuée de ce que doit être la place des un.e.s et des autres dans *l'alma mater*. Les hommes entrant dans la carrière académiques sont approchés comme la relève[12] future alors que les femmes bénéficient beaucoup moins de cette confiance anticipée (Leemann et al., 2010).

Les rares conseils qu'on m'a donnés, c'est de faire la formation pour enseigner dans le secondaire, c'est le seul conseil professionnel que j'ai eu, mais alors celui-là, je l'ai reçu souvent. Mais se dire : « si elle est allée faire un doctorat à XXX, c'est peut-être pas pour enseigner dans le secondaire ! » (Femme 1, enseignante-chercheure de l'Unil)

Le savant

Les représentations des femmes comme moins prometteuses sont aussi articulées à l'association prioritaire qui est faite des femmes avec la sphère privée et des attentes de moindre disponibilité qui sont incompatibles avec l'*ethos* de la science tel qu'il reste décliné : un individu flexible et désincarné, dont la vie scientifique n'est pas contaminée par la garde des enfants.

« Je postulais pour des postes [...] avec ces questions sur la maternité 'Vous avez 35 ans, vous voulez un enfant, oui, non ?'. J'adore ce milieu, mais c'est la honte, c'est d'une brutalité. (Femme 2, enseignante-chercheure de l'Unil)

Ce modèle professoral forme un idéal-type, au sens wébérien du terme (Weber, 1992 (1904-1917)).. Il intervient en amont des sélections pour les postes de professeur.e.s et constitue la base d'inégalités tangibles. Les « exigences » de la carrière et surtout les critères sur lesquels se font les sélections tracent un cheminement de carrière linéaire « ordinaire » qui exclut tout autre engagement que celui dans l'université puisqu'« *[o]n considère qu'on ne peut devenir professeur que si on a été assistant, maître-assistant, ou en tout cas qu'on a eu l'occasion d'exercer une activité d'enseignement à l'université* » (un.e membre d'un décanat de l'Unil) et qui doit être marqué par le sceau de la rapidité et de l'efficacité, « *La carrière se jou[ant] en 7-8 ans après le doctorat.* » (un.e membre d'un autre décanat de l'Unil).

Pour prouver leur adéquation aux postes professoraux, les candidat.e.s doivent montrer qu'ils ont fait leur les normes et références de l'institution universitaire, les interroger de manière critique étant un manquement impardonnable. Au prix de leur adhésion – au double sens du terme – à ces critères et d'un silence qui rappelle

[12] Le terme « relève » est souvent employé en Suisse. Polysémique, il inclut, dans l'acception large du Conseil Suisse de la Science et de la Technologie : les doctorant.e.s, les assistant.e.s et les docteur.e.s, soit toutes les personnes susceptibles de briguer, à court ou moyen terme, un poste professoral dans une Haute Ecole : « *La relève universitaire se compose d'étudiants préparant leur thèse et de jeunes chercheurs titulaires d'un titre de docteur et en quête d'un poste de professeur. Cette seconde catégorie est souvent désignée par le terme de « corps intermédiaire »* » (CSST, 2001 : 8).

celui de celles et de ceux que Mathieu a appelées les parvenu.e.s[13], elles et ils pourront ainsi bénéficier de « *la reconnaissance que tout groupe accorde en contrepartie de la reconnaissance accordée au groupe, à ses valeurs, à ses obligations, à ses traditions et aux rituels à travers lesquels il réaffirme son être et sa valeur* » (Bourdieu, 1984 : 129).

Les valeurs du monde académique sont inspirées par la passion pour la connaissance et elles demandent aux personnes qui désirent poursuivre une carrière académique qu'elles se dédient corps et âme à la science et qu'elles fassent passer systématiquement leur vie privée après les demandes de l'académie. Or, dans cette optique, si la vie privée des hommes n'est jamais envisagée comme entrant en concurrence avec leur engagement professionnel, les femmes ne peuvent, par définition, pas se dédier « corps et âme » à leur profession puisqu'elles sont avant tout perçues comme des mères, potentielles ou réelles, leur « statut-maître prioritaire » (Krüger et Lévy, 2001) les renvoyant à la gestion de la sphère domestique[14]:

« Je dis que pour un prof, je vois que les femmes sont moins disponibles, je le vois comme homme, les femmes sont moins disponibles pour les services, alors qu'elles ont des tas de raisons d'être plus ouvertes à l'égard, à l'aspect services, elles sont moins disponibles, quand elles ont des enfants en particulier, mais peut-être simplement parce que le modèle que j'ai dans la tête du service c'est un homme à 120 pourcent qui est tout le temps là, puis qui est au bureau, et puis que la vie de famille ça passera après les services » (Homme, membre d'un décanat de l'Unil).

Les autorités académiques, et la grande majorité des membres de la relève que nous avons interrogés en entretiens semi-structurés, persistent ainsi à penser la carrière académique, lorsqu'elle est conjuguée au féminin, comme dépendante de l'investissement prioritaire que toutes les femmes effectueraient et qui les amènerait, à un moment ou un autre, à être moins disponibles, donc moins performantes et efficientes que leurs collègues masculins : un investissement dans la sphère familiale.

Le manager

Si l'idéal du savant si bien décrit par Max Weber (2003 (1919)) il y a près d'un siècle, demeure une référence persistante et définit une identité académique souhaitable, il semble qu'il se soit enrichi de connotations managériales : en Suisse, l'ancien secrétaire d'Etat à la Science déclarait en 1999 que les universitaires devaient être des *« entrepreneurs du savoir, [des] chercheurs mobiles, capables de s'imposer face à la concurrence [...]* » (Kleiber, 1999: 134). Cette manière de voir ouvre le monde académique sur le monde extérieur et rend la tour d'ivoire moins imprenable et

---

[13] « *Par ailleurs, la condition de parvenu(e), bien que nécessaire peut-être à la prise de conscience d'une oppression n'est pas suffisante. Certaines femmes intellectuelles ou dans les affaires, parvenues dans la mesure où elles ont accédé à des professions autrefois réservées aux hommes, sont aussi parvenues à s'identifier au Sujet, c'est-à-dire à l'homme-référent. Soit elles nient la situation des autres femmes ou nient d'en faire partie elles-mêmes, soit elle la dénient par leur silence.* » (Mathieu, 1998 : 164)

[14] Il est nécessaire de rappeler que les femmes sans enfants, célibataires ou lesbiennes ne réussissent pas mieux que les autres à faire carrière à l'université.

isolée des autres mondes, ce qui en soit est loin d'être critiquable. Mais pourquoi concevoir cette ouverture comme nécessairement tournée vers l'entreprise et ne pas repenser l'université comme un *agora* permettant à tou.te.s de s'approprier des savoirs ? Pourquoi en faire un monde encore plus agonique que par le passé ?

Insistant sur les caractéristiques du « nouveau professeur d'aujourd'hui » dont Zuppiroli (2010) dit, avec toute l'acidité qui caractérise son essai *La bulle universitaire*, que :

« Ses activités s'organisent en effet autour de quatre axes que seule la langue anglaise permet de décrire avec précision [le Networking, le Fundraising, le Marketing et le Management] » et il conclut à propos de la quatrième que « le professeur de renom ne peut éviter d'affronter de nombreuses tâches de gestion, concernant aussi bien les ressources humaines que les finances. Ses activités sont avant tout celles d'un manager » (pp. 31-32).

Il insiste sur le fait que ces nouveaux hommes de l'*Alma mater* ont remplacé ceux qui par le passé faisaient profession d'intellectuels et qui étaient devenus « *doublement contestables dans une société de gestionnaires qui met l'accent sur l'importance de l'action* » (p. 47), cette dernière devant dorénavant être contrôlée par les pratiques de *rating* qui permettent que « *les performances de chaque chercheur soient quantifiées par les indicateurs comme le nombre de citations recueillies par chaque article et le facteur d'impact des revues où les articles sont publiés* » (p. 49).

Le nouvel idéal-type du professorat, l'intellectuel entrepreneur de savoir, reste lui aussi totalement étranger à ce qui perçu comme des qualités féminines : la communication, une certaine empathie, une moindre tendance à la performance et une prédisposition plus grande à la collaboration. Bien qu'il nous semble discutable d'attribuer de telles qualités aux femmes, à toutes les femmes, force est de constater que c'est le regard qui est posé sur elles et que ce sont les attentes qui s'expriment souvent à leur égard. Or, dans le monde de l'entreprise comme dans celui de l'université, les femmes voient leurs carrières ralenties ou arrêtées par un plafond de verre qui se construit par de telles représentations d'une féminité universelle.

Les recherches sur les cadres à haut potentiel montrent en effet que la mobilité, vantée ci-dessus, constitue un facteur qui éloigne les femmes de ces cursus, les poussant à envisager *« des choix éventuels de 'mobilité latérale' et de 'plus grande stabilité', exprimant une rupture avec les comportements des étapes précédentes »* (Laufer, 2005 : 42). Quant à l'attribution prioritaire des femmes à la sphère privée, la recherche que nous avons menée sur les cadres de l'Administration Cantonale Vaudoise confirme qu'elle a pour effet de les imaginer comme ne pouvant (et/ou ne voulant) pas faire preuve de la disponibilité jugée nécessaire à l'encadrement de personnel. Partant de ce point de vue, la carrière est envisagée comme secondaire pour les femmes cadres et l'attribution de responsabilités modestes peut être décrite comme « suffisante » au regard de ce qui serait une ambition professionnelle moins grande que celle des hommes. Ce trait peut même aboutir au fait que des responsabilités importantes (budgétaires par exemple) ne leur soient confiées que temporairement et par délégation et qu'elles ne soient, pour ces raisons, pas considérées dans l'évaluation de leurs fonctions (Fassa et Durrer, 2010).

Pourtant, pour des raisons qui tiennent avant tout aux « gaspillages », « l'argument économique' (*business case*) en faveur de l'égalité des sexes » (Le Feuvre, 2010) est invoqué de plus en plus souvent dans le monde universitaire. Cette justification rencontre les discours qui se tiennent à propos de la diversité dans les entreprises, diversité qui provoquerait un gain de productivité. Même si l'on peut relever avec Laufer que « *C'est un argument qui comporte le risque d'une analyse essentialiste, une spécificité de nature ou de culture des femmes qui seraient avant tout différentes, plus raisonnables, plus créatives...* » (2009), il nous semble important de signaler que cet argument n'a jamais été énoncé dans le cadre universitaire, la standardisation accrue des exigences universitaires, la formalisation des critères de recrutement – parfois leur libre interprétation pour justifier le choix prioritaire du *même* – et surtout la faible tolérance à tout autre forme d'expérience en étant la clé de voûte.

3. Carcan et gangue

Le redoublement des modèles de référence peut parfois offrir le sentiment que l'efficacité acquise par les femmes du fait de ce qu'il convenu d'appeler leur double journée de travail, ou du fait de leur soi-disant prédilection pour les activités d'enseignement soient reconnues comme un mérite supplémentaire, susceptible de leur ouvrir les portes de la tour d'ivoire.

« Mais en même temps, je pense le fait d'élever des enfants induit une organisation, absolument, non fantaisiste de son temps, donc une efficacité plus grande dans les moments de travail par exemple. Si je regarde la manière dont mes collègues masculins ou mes collègues féminines travaillent, ça me paraît très, très révélateur. Nous, on sait qu'on a deux heures, entre le moment où les enfants sont partis à l'école et le moment où ils reviennent ; ces deux heures, on doit les utiliser à plein. Ce n'est pas le moment d'aller lire le journal et de boire un petit café, c'est deux heures pendant lesquelles on doit pondre cinq pages, et généralement on – c'est une discipline qu'on s'impose dès le départ et qu'on applique – donc on est peut-être plus efficace dans le même laps de temps. » (Femme, membre d'un décanat de l'Unil)

Or, selon les réponses données dans notre questionnaire (N=1008), cette vision du monde s'est avérée, en clair décalage avec les stratégies de vie de la plupart des femmes universitaires mais elle fait peser sur leurs épaules un réseau d'exigences supplémentaires qui leur imposent d'en faire plus. Plus de travail : Carvalho (2008) a montré que les rapports de commission de l'Unil qu'elle a étudiés tendent à minorer les qualités des femmes en lice dans les concours professoraux ; ses constats vont dans le sens de la brillante analyse de Wenneras et Wold (1997) qui relevaient que les femmes doivent produire 2.6 fois plus que leur collègues masculins pour être jugées aussi « excellentes » qu'eux. Plus de sacrifices : l'horloge biologique des femmes les amène très souvent à devoir choisir entre parentalité et académie et elles sont significativement plus nombreuses que les hommes à dire repousser ou abandonner leurs projets d'enfants pour faire face aux exigences de la carrière et à ses rythmes. On ne peut dès lors que s'étonner de ne pas voir ces femmes détachées volontairement des charges familiales s'élever dans les hiérarchies universitaires.

Il semble donc que la tension maximale dans le monde universitaire ne réside plus entre l'engagement du scientifique dans la sphère publique et ses activités de connaissances (Weber, 2003[1919]) mais entre l'engagement de la scientifique dans la sphère privée et ses activités de connaissance « *la construction des chercheures et du féminin comme visiblement différents, et des chercheurs et le sujet masculin épistémique comme invisibles et asexués* » (Garforth et Kerr, 2009: 380 ; cité par Le Feuvre, 2010) traversant tous les débats sur la place des femmes dans le monde académique.

La construction de cette différence, sur laquelle se justifie la préférence accordée au *même*, est d'ailleurs telle que les femmes qui parviennent à faire carrière dans le monde académique sont parfois décrites comme « dénaturées ». L'androcentrisme des modèles du savant wébérien ou du manager apparaît ainsi très clairement dans certains propos qui mettent en avant la masculinisation des femmes qui sont parvenues à franchir les différents obstacles sur le chemin du professorat :

« J'ai le sentiment que même si, par exemple, le nombre de femmes travaillant à l'université, souvent à des postes intéressants est en nombre croissant, la manière, enfin disons, le moule dans lequel elles doivent se conformer est, peut-être plus que dans le passé, un moule masculin. (…) Si je vois certaines femmes, et là je serai par contre d'une discrétion totale, qui réussissent à l'université, je dirais qu'elles sont pires que les hommes. Pires dans les attributs masculins qu'elles ont su développer pour acquérir…, pour que la compétence leur soit finalement reconnue. » (Homme, enseignant- chercheur de l'Unil)

L'image de référence ne s'est donc pas transformée fondamentalement et elle renvoie à une conception extrêmement traditionnelle des rôles masculins et féminins. Le carcan du savant et la gangue du manager nous situent fort loin de la conclusion de Brasseur *« Lutter contre les discriminations sexuelles suppose l'abandon du modèle dominant et exclusif de réussite de carrière pour enfin prendre en compte la coexistence de conceptions multiples » (Brasseur, 2009 : 390).*

En effet, le processus de catégorisation que l'on rencontre dans l'université (le féminin comme un visible) rappelle ce que Guillaumin a décrit à propos du processus de catégorisation raciste: « *Les catégories nommées ont en commun d'être le 'toi' et le 'lui', l'objet désigné d'une catégorie non nommée, d'un 'je' qui ne se nomme pas.* » et « *Le groupe qui dit ainsi Je dans la langue comme dans la loi, le pouvoir et l'ensemble du consensus […] est au sens propre du mot, le sujet social. Il constitue le terme de référence entre le catégorisant et le catégorisé.* » (Guillaumin, 1972 :pp. 213-214 et p. 217). En se constituant en sujet social, il constitue les autres en objet de ce sujet et ne leur attribue de valeur qu'en fonction de leur utilité réelle ou symbolique. L'ensemble de ces remarques et analyses nous autorisent à conclure que dans le monde universitaire, la catégorisation est d'ordre sexiste et que ce processus a des conséquences sur la place que les femmes peuvent y occuper.

Elles ne peuvent être des collègues, elles sont des femmes avant tout et comme telles leur sexe les définit.

Pour eux, je n'étais pas une collègue ! C'était tous des hommes. Je n'étais pas une collègue, j'étais une femme avec des enfants qui travaillait. (Femme 3, enseignante-chercheure de l'Unil)

Conclusion

Garder sa place – son poste – dans un tel contexte, c'est d'une manière ou d'une autre en accepter toutes les règles du jeu universitaire, même les plus iniques. Mais garder sa place, c'est aussi accepter de recevoir avec gratitude, respect et reconnaissance les moindres témoignages qui vous le disent que vous êtes « parvenue » et que vous n'êtes plus tout à fait une étrangère. C'est donc accepter de considérer tout ce qui vous appartient et qui vous est venu d'ailleurs comme superfétatoire ; c'est donc rejeter en bloc les expériences et apprentissages – sauf ceux du genre et de la soumission – qui ont enrichi une vie et sont susceptibles de former de nouvelles questions, par définition impertinentes puisqu'elles peuvent bousculer ce que les décideurs des programmes scientifiques ont défini comme champ digne d'intérêt. Or, comme le montre ma récente mésaventure, je ne suis pas arrivée à « garder cette place » et je n'ai de ce fait pas obtenu ce poste. A la lumière de la réflexion que j'ai menée ici, j'ai toutefois compris pourquoi je n'étais pas prête à en payer le prix par ma soumission. Cette dernière aurait nié mon projet lui-même et m'aurait installée dans la position de qui a pensé que le savoir et la connaissance étaient source d'émancipation pour se convaincre finalement que le savoir et la connaissance devenaient des fétiches dédiés au pouvoir et à la domination. J'aurais dû abandonner toute illusion quant au travail de recherche et ne plus imaginer que cette situation pouvait permettre de penser librement et de produire des connaissances pour que d'autres pensent librement. Et ces oublis et abjurations auraient constitué pour moi la fin d'une exigence, celle qui veut *« d'abord, la création, l'institution d'un espace public de pensée ouverte à l'interrogation ; ce qui exclut immédiatement, de toute évidence, la position de la loi –de l'institution– comme immuable » (Castoriadis, 1979).*

Bibliographie

Backouche, I., O. Godechot, et al. (2009). " Un plafond à caissons. Les femmes à l'EHESS." *Sociologie du travail* 51(2): 253-274.

Beaufaÿs, S. et B. Krais (2005). "Femmes dans les carrières scientifiques en Allemagne: les mécanismes cachés du pouvoir." *Travail, genre et sociétés. Science, recherche et genre*(14): 49-68.

Bourdieu, P. (1984). *Homo Academicus*. Paris, Minuit.

Brasseur, M. (2009). "Vers une gestion de la diversité des genres. Une approche par le sentiment identitaire." *Management & Avenir* 28(8): 380-391.

Carvalho, C. (2008). Rapporter l'inégalité: Analyse des rapports des commissions de nomination à l'Université de Lausanne. *Sept ans, l'âge de raison?* Lausanne, Bureau de l'égalité des chances, Université de Lauanne: 33-44.

CDIP (Conférence suisse des directeurs cantonaux de l'instruction publique) (2008). Profession enseignante. Analyse des changements et conclusions pour l'avenir. Berne, CDIP.

CSST (Conseil suisse de la science et de la technologie) (2001). *L'encouragement de la relève universitaire dans les hautes écoles suisses.* Berne, Conseil suisse de la science et de la technologie: 48.

Chaib, S. et M. K. Abboub (2010). Abdelmalek Sayad, entre engagement et distanciation in Association des amis d'Abdelmalek Sayad (éds), *L'actualité de la pensée d'Abdelmalek Sayad,*. Rabat, Fennec, 2010.

Delavault, H., N. Boukhobza, et al. (2002). *Les enseignantes-chercheuses à l'université. Demain la parité?* Paris, L'Harmattan.

EC (European Commission) (2008). EUR 23311 — *Mapping the maze: getting more women to the top in research.* Luxembourg, Office for Official Publications of the European Communities.

EC (European Commission) (2009). *She Figures 2009. Statistics et Indicators in Gender Equality in Science.* Luxembourg, Directorate-General for Research 2009 / Capacities Specific Programme: 162.

Fassa, F. (2005). *Société en mutation, école en transformation : le récit des ordinateurs.* Lausanne, Payot (Hic et Nunc).

Fassa, F. et J.-A. Gauthier (2009). Femmes et professeures: un oxymore? *Colloque international du RESUP : Les inégalités dans l' enseignement supérieur et la recherche.* Université de Lausanne.

Fassa, F. et S. Kradolfer (éds). (2010). *Femmes et carrières. Le plafond de fer de l'université.* Zurich, Séismo.

Fassa, F., S. Kradolfer, et al. (2008). *Enquête au royaume de Matilda: la relève à l'Université de Lausanne. Pavie working Papers no 1.* Lausanne, Centre lémanique des parcours et modes de vie, Universités de Lausanne et Genève.

Fassa, F. et S. Durrer (2010). L'égalité parmi les cadres de l'Administration cantonale. Administration vaudoise : Bureau de l'égalité entre femmes et hommes. Lausanne.

Garforth, L. et A. Kerr (2009). "Women et science: What's the problem?" *Social Politics: International Studies in Gender, State et Society* 16(3): 380-403.

GRIPS Gender (2001). Rapport final de GRIPS GENDER: Recommetations en faveur de l'égalité entre femmes et hommes dans la science et promotion des études genre. Berne, FNS: 41.

Guillaumin, C. (1972). *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel.* Paris, Mouton.

Kleiber, C. (1999). *Pour l'Université. Histoire, état des lieux et enjeux.* Berne, Groupement de la science et de la recherche.

Krüger, H. et R. Lévy (2001). "Linking Life Courses, Work et the Family: Theorizing a Not so Visible Nexus between Women et Men." *Canadian Journal of Sociology* 26(2): 145-166.

Laufer, J. (2003). *L'accès des femmes à la sphère de direction des entreprises: la construction du plafond de verre.* Paris, DARES (Mission animation et recherche).

Laufer, J. (2005). "La construction du plafond de verre: le cas des femmes cadres à potentiel." *Travail et emploi* 102: 31-44.

Laufer, J. (2009). "L'égalité professionnelle entre les hommes et les femmes est-elle soluble dans la diversité ?" *Travail, Genre et Société*(21): 29-54.

Le Feuvre, N. (2010). Les carrières universitaires à l'épreuve du genre: éléments de conclusion. in F. Fassa et S. Kradolfer (éds.) *Le plafond de fer de l'université. Femmes et carrières*. Zurich, Séismo.

Leemann, R., S. Boes, et al. (2010). La perte plus que proportionnelle des femmes dans les parcours académiques "Quelques résultats quant aux caractéristiques sociales du champ scientifique et à ses processus genrés d'exclusion." in Fassa F. et S. Kradolfer (éds) *Le plafond de fer de l'université. Femmes et carrières*. Zurich, Séismo.

Marry, C. (2003). *Genre et professions académiques : esquisse d'un état des lieux dans la sociologie*. Réflexions sur l'accès, la promotion et les responsabilités des hommes et des femmes à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Actes de la journée, EHESS.

Marry, C. (2007). "Les carrières des femmes dans le monde académique: l'exemple des biologistes." Marché du travail et genre : comparaisons internationales Brésil-France : du 9 au 12 avril 2007, Sao Paulo et Rio de Janeiro, Mage-CNRS.

Mathieu, N.-C. (1998). Banalité du mal et 'consentement'. Des non-droits humains des femmes. in Caloz-Tschopp, M-C. (éd.) *Hannah Arendt, la « banalité du mal » comme mal politique*. Paris, l'Harmattan: 162-173.

Miné, M. (2003). Les concepts de discrimination directe et indirecte. *Lutte contre la discrimination: Les nouvelles directives de 2000 sur l'égalité de traitement*. Trèves

Musselin, C. et F. Pigeyre (2008). "Les effets des mécanisme de recrutement collégial sur la discrimination: le cas des recrutements universitaires." *Sociologie du travail* 50: 48-70.

Nader, L. (1999). Up the anthropologist – Perspectives gained from studying up. in D. Hymes(éd.) *Reinventing Anthropology*.. USA, University of Michigan: 284-311.

Ollagnier, E. et C. Solar (2006). *Parcours de femmes à l'université*. Paris, L'Harmattan.

Rehmann, I. (2004). *Helsinki groupe. Women et science. Review of the situation in Switzerlet*. Berne, Office fédéral de l'éducation et de la science: 21p. + 12p.

Stengers, I. (2010). L'étoffe du chercheur: une construction genrée. in Fassa F et S. Kradolfer (éd.) *Le plafond de fer de l'université. Femmes et carrières*.. Zurich, Séismo.

Weber, M. (2003 (1919)). *Le savant et le politique*. Paris, La découverte, poche (Sciences humaines et sociales).

Wenneras, C. et A. Wold (1997). "Nepotism et sexism in peer-review " *Nature* 387: 341-343.

Zuppiroli, L. (2010). *La bulle universitaire. Faut-il poursuivre le rêve américain?* Lausanne, Ed. d'en Bas.

Références

Fassa, F. (2005). *Société en mutation, école en transformation : le récit des ordinateurs*. Lausanne, Payot (Hic et Nunc).

Fassa, F. et S. Kradolfer, Eds. (2010) *Le plafond de fer de l'université. Femmes et carrières.* Zurich, Séismo.

Fassa, F., S. Kradolfer, et al. (2008). *Enquête au royaume de Matilda: la relève à l'Université de Lausanne. Pavie working Papers no 1.* Lausanne, Centre lémanique des parcours et modes de vie, Universités de Lausanne et Genève.

La colère absente et quelques-uns de ses effets

Lic. María Lucila Pelento (APA)
Lic. Manuel Mauer (UBA/Paris XII/Conicet)

Résumé

Ce travail s'articule en trois temps.

Il s'agit premièrement d'établir la politicité de la colère à travers une mise en discussion du « Zietgeist pospolitique » (Mouffe), d'après lequel le politique se réduirait à l'instauration consensuelle d'un ordre rationnel qui aboutirait progressivement à l'élimination de toute conflictivité. Dans un tel cadre, en effet, toute irruption de la colère ne saurait être pensée que comme retour archaïsant à un stade pré-politique.

Ceci dit, ce qui nous occupe dans la deuxième partie de notre travail c'est le fait paradoxal, étonnant et inquiétant, que cette colère (dont nous avons tente de montrer la nature et la légitimité politiques) ne se manifeste pourtant pas toujours là où elle semble avoir de bonnes raisons pour le faire. C'est dans cette perspective que nous reprenons, dans ce deuxième moment du texte, deux expériences réalisées avec deux groupes d'adolescents marginaux à Buenos Aires – suivant un dispositif conçu par M. Viñar connu comme « groupe de parole » – où la colère demeure curieusement absente.

Dans un troisième temps, il s'agit d'une part d'avancer certaines hypothèses concernant cette absence, qui semble liée à la difficulté pour construire des idéaux dont la trahison pourrait la susciter l'indignation en raison d'une certaine articulation entre exclusion et dispersion ; et, d'autre part, d'avertir sur certains dangers, psychiques aussi bien que socio-politiques, de cette absence.

Mots-clés : Politicité, colère, idéaux

I. Politicité de la colère (Lic. Manuel Mauer)

Une certaine vision du politique, qui gagne de plus en plus d'adeptes – et que Chantale Mouffe dénomme "Zeitgeist post-politique"[1] – y voit une instance de dépassement des antagonismes ; l'instauration par consensus d'un ordre rationnel qui ne peut qu'aboutir à l'élimination de toute conflictivité.

De ce point de vue, le politique se réduirait à un cadre de normes auquel souscrirait volontairement tout être rationnel et à l'intérieur duquel les conflits de valeurs et d'intérêts qui pourraient y subsister trouveraient des voies institutionnelles de négociation. Ainsi, par le biais de procédés délibératifs (le

[1] Chantale Mouffe, *En torno a lo político*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2007, p. 9.

« dialogue » si souvent invoqué), les conflits se résoudraient graduellement dans des délais raisonnables, satisfaisant toutes les parties et dissolvant ainsi peu à peu toutes les tensions. Les sociétés tendraient donc à se rapprocher, du moins idéalement et de façon asymptotique, de l'ordre cosmopolite de paix perpétuelle dont Kant rêvait dans son opuscule de 1795. Certains faits privilégiés, comme la chute du Mur, constitueraient des signes éloquents du fait qu'un tel processus se trouve bien acheminé. En effet, nombreux sont ceux qui y voient un tournant historique à partir duquel la planète aurait compris qu'il n'existe pas de grandes alternatives pour l'ordre démocratico-libéral-capitaliste. Cette idée d'une délimitation progressive du domaine des dissentiments, cette instauration d'un ordre planétaire, où les désirs de tous seraient amplement satisfaits – dissolvant ainsi pour toujours les antagonismes –, correspond à ce que le philosophe d'origine russe A. Kojève[2] appela, vers la fin des années 1930, "la fin de l'Histoire", élaborant un syntagme qui serait repris au début des années 1990 par le publiciste nippo-américain F. Fukuyama pour désigner l'implantation à l'échelle presque planétaire du modèle néolibéral.

Pour revenir au sujet qui nous occupe, il faut signaler que, dans le cadre de ce type pensée, il n'y aurait pas de raison pour qu'une passion telle que la colère fasse irruption dans l'arène politique ; en tout cas, si elle le faisait, son improbable apparition ne mériterait pas qu'on lui confère un statut politique. La colère, comme sentiment déchaîné par la soumission humiliante à un ordre inique, n'aurait pas de raison d'être dans le cadre d'un ordre constitué par des Citoyens, c'est-à-dire, par ceux qui ont conquis la reconnaissance de leurs pairs[3]. Et, si elle surgissait, elle ne ferait que nous ramener à un stade pré-politique, bestial, en raison de sa virulence et de son caractère arbitraire.

Pas besoin d'être un analyste trop sagace pour remarquer le caractère idéologique, intéressé, partisan de ce genre de raisonnements, qui, en sacralisant les institutions établies et condamnant tout geste susceptible de les contester, ne font que consacrer un *statu quo* qui s'avère toujours favorable aux porteurs de ce type de discours. En ce sens, cette observation de Carl Schmitt nous paraît pertinente : "la « sacralisation du droit » ne signifie rien d'autre que la légitimation d'un *statu quo* donné, au maintien duquel sont naturellement intéressés tous ceux dont le pouvoir politique et le profit économique se consolident grâce à ce droit "[4].

Ainsi ce qui, à notre avis, rend redoutable ce genre de raisonnements c'est leur caractère idéologique, c'est-à-dire à la fois leur inconsistance théorique et leurs

---

[2] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 2008, p. 34.

[3] Dans son *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (Paris, Gallimard, 2007), A. Kojève définit la figura du Citoyen comme le dépassement dialectique des figures antagoniques du seigneur et de l'esclave ; un Citoyen, c'est en effet celui qui en même temps reconnaît ses pairs et est reconnue par eux (à différence du Seigneur, qui n'est reconnu que par les Esclaves, et de l'Esclave qui ne jouit pas de la reconnaissance du Seigneur) ; c'est uniquement chez le Citoyen que trouve sa pleine satisfaction le désir anthropogène de reconnaissance, véritable moteur de l'histoire selon la lecture que Kojève fait de Hegel; dans ce sens, son avènement marquerait la fin de l'Histoire.

[4] Carl Schmitt, "El concepto de lo político", dans *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Mexico D. F., Fondo de cultura económica, 2001, p. 212-3.

conséquences politiques. Parmi leurs insoutenables hypothèses, dont nous proposerons une critique succincte ci-dessous, mentionnons, d'une part, un optimisme anthropologique difficilement admissible de nos jours. D'après celui-ci, les hommes seraient des êtres doués d'une nature passionnelle-rationnelle telle qu'ils seraient capables de soumettre leurs passions aux préceptes d'une raison instrumentale qui, au lieu de les réprimer, les canalise pour leur garantir la plus grande satisfaction possible (en somme, les figures du sujet de droit et du *homo oeconomicus*). Il y a aussi, parmi les présupposés de cette conception libérale du politique, une confiance démesurée vis-à-vis de l'échafaudage institutionnel qui permettrait que les intérêts particuliers, au lieu d'entrer en collision, se bénéficient entre eux, débouchant sur un consensus rationnel universel – comme si les institutions n'étaient pas à leur tour le fait d'hommes traversés par des intérêts corporatifs.

Nous trouvons désormais plus réalistes, intellectuellement honnêtes et politiquement responsables les analyses qui pensent la politique à partir de *l'impossibilité* de fonder un ordre universellement accepté et libre, du moins idéalement, de toute dissension ; qui considèrent que, si la politique existe, c'est parce que les relations humaines sont incontournablement conflictuelles. C'est dans cette lignée que se trouvent, entre tant d'autres, des penseurs d'extraction politique et de partis pris méthodologiques aussi éloignées que Carl Schmitt et Michel Foucault. Qu'il nous soit permis d'évoquer brièvement leurs conceptions de la/du politique, dans la mesure où leurs approches permettraient de penser une possible articulation entre les termes de la consigne qui nous occupe –c'est-à-dire, colère et politique.

Carl Schmitt, de son côté, lorsqu'il soutient que "la distinction à laquelle il est possible de référer les actions et les motifs politiques est la distinction ami/ennemi"[5], cible le cœur même des conceptions libérales du politique comme consensus délibératif ou harmonie mercantile. Pour Schmitt, l'ennemi est celui avec lequel sont possibles "des conflits qui ne peuvent être résolus ni par le biais d'un système de règles préétablies ni par l'intervention d'un tiers non engagé, et donc impartial"[6]. L'imminence du conflit (au fort du terme, et non comme simple concurrence économique ou délibération rationnelle) ne serait alors pas le vestige d'un stade pré-politique de l'humanité, mais la quintessence même du politique. Comme le démontre Schmitt, constituer une unité politique implique toujours l'identification d'un possible ennemi, la reconnaissance de l'existence d'un conflit potentiel (tel qu'il puisse compromettre existentiellement la continuité de la propre communauté). Il est vrai que pour Schmitt la distinction ami/ennemi ne passe jamais à l'intérieur d'une unité politiquement constituée, mais entre cette communauté et les autres communautés politiques. Cependant, l'idée de Schmitt selon laquelle il existe une conflictivité inhérente aux relations sociales n'en est pas moins intéressante pour notre propos.

---

[5] Carl Schmitt, "El concepto de lo político", dans *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Mexico D. F., Fondo de cultura económica, 2001, p. 177.
[6] Ibid.

Dans une perspective méthodologique et selon une orientation politique radicalement opposées à celles du juriste allemand, Foucault lui aussi conteste l'idée de la politique comme éradication du conflit, comme instauration d'un consensus rationnel universel. Lors du cours qu'il offre en 1976 au Collège de France, intitulé *Il faut défendre la société*, il oppose deux conceptions possibles de la politique : celle qui la considère comme la fin de la guerre (qu'il appelle "hypothèse Hobbes", en allusion au père fondateur du contractualisme moderne), et celle qui la conçoit comme la continuation de la guerre par d'autres moyens (qu'il appelle " hypothèse Nietzsche"). Invitant à penser la conflictivité au sein même de la communauté politique, Foucault permet de faire le pas que Schmitt, en raison de son approche juridique du politique, ne pouvait pas franchir. Le projet foucaldien d'une « analytique du pouvoir » que l'auteur oppose au discours juridico-politique de la souveraineté, aspire en effet à "faire valoir, dans son secret et sa brutalité, le fait historique de la domination, et à montrer non seulement comment le droit est l'instrument de la domination – ce qui est évident – mais aussi comment, jusqu'où et de quelle manière, le droit transmet et fait fonctionner des rapports qui ne sont pas des rapports de souveraineté, mais de domination. Il faut remarquer, ajoute Foucault, que lorsque je dis le droit, je ne pense pas simplement à la loi, mais à l'ensemble des dispositifs, institutions, et règlements qui appliquent le droit, et quand je parle de domination, je ne veux pas dire tellement la domination de l'un sur les autres ou d'un groupe sur d'autres, mais les multiples formes de domination qui peuvent s'exercer à l'intérieur de la société"[7]. Tout au long des années 1970, l'œuvre du philosophe français (aussi bien ses livres que ses cours) sera consacrée à démêler ces dispositifs de domination (souveraineté, disciplines, dispositifs de sécurité), voilés par l'échafaudage juridique[8]. Pour ce faire, signale Foucault, il convient d'adopter quelques précautions méthodologiques : 1) ne pas analyser les formes réglementées et légitimes du pouvoir à partir de leur centre ; capter par contre le pouvoir à sa périphérie, là où il devient capillaire, là où il échappe aux règles du droit qui l'organisent et le délimitent, là où il prend corps en des techniques et se donne des instruments d'action matérielle qui peuvent être violents (par exemple, au lieu de se demander comment devient légitime le pouvoir de punir à partir du concept de souveraineté, étudier comment s'exerce effectivement le pouvoir de punir dans les institutions pénitentiaires); 2) ne pas étudier le pouvoir du côté de l'intention ou de la décision (qui a le pouvoir ? qu'est-ce qu'il cherche ?), mais l'étudier sur sa face externe, là où il est en rapport direct avec sa proie, là où il produit des effets réels… aussi, signale Foucault, devient-il possible de comprendre comment, à travers ces processus continus, ininterrompus – qui soumettent les corps, dirigent les gestes, régissent les comportements – se constituent, à partir d'une multiplicité de corps,

---

[7] Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard-Seuil, Col. Hautes études, 1996, p. 24.

[8] Cf. Du même auteur les livres *Surveiller et punir* et *Histoire de la sexualité* (Paris, Gallimard, 1975 et 1976 respectivement), et les cours *Il faut défendre la société*, *Sécurité, territoire population* et *Naissance de la biopolitique* (tous publiés par Gallimard-Seuil, Col. Hautes études, à Paris en 1996, 2004 et 2004 respectivement).

de forces, d'énergies, de matières, de désirs, de pensées… les Sujets à partir desquels les théories juridiques raisonnent, comme s'il s'agissait d'une nature transhistorique. Dès lors, au lieu de partir de l'âme centrale, du Léviathan de Hobbes, Foucault cherchera analyser les corps périphériques et multiples, transformés en sujets par l'effet des dispositifs du savoir et du pouvoir ; 3) ne pas considérer le pouvoir comme un phénomène de domination massif et homogène, qui serait concentré entre les mains de quelques-uns, mais le considérer plutôt comme un réseau qui s'étend tout au long du corps social, un réseau par lequel circulent les individus, pâtissant et exerçant tout à la fois ce pouvoir... La liste se poursuit, mais ces quelques éléments suffisent à notre propos. Deux des conclusions auxquelles mènent les analyses de Foucault sont en effet particulièrement pertinentes dans le cadre de notre réflexion : 1) que l'Homme dont partent aussi bien les théories juridico-politiques de la souveraineté (le sujet de droit) que les théories économiques et sociales libérales (le *homo oeconomicus*) n'est pas une réalité antihistorique, passible comme telle de fonctionner comme fondement de la politique, mais qu'il est plutôt l'effet d'une série de dispositifs de domination (en particulier les disciplines et les dispositifs de sécurité, comme le montre Foucault lors de la dernière classe du cours cité); et, donc, 2) l'idée que toute société (y compris les modernes sociétés libérales, démocratiques, capitalistes) est traversée par d'innombrables relations de pouvoir (de domination, d'assujettissement) toujours réversibles… *i.e.* que l'instauration de la société civile, que l'avènement du droit, sont loin de signifier la fin de la domination et la résolution de tous les conflits.

Si un développement exhaustif de ces analyses débordait le cadre de ces propos, leur évocation suffit pour signaler la possibilité de penser la politique autrement que comme l'avènement progressif d'un consensus rationnel universel qui reléguerait toute forme d'hostilité et de violence au domaine de l'archaïque. Ces deux approches –celle de Schmitt et celle de Foucault– quoique incompatibles entre elles sur divers plans, partagent cependant le fait de faire face à la conception libérale-rationaliste de la politique, mettant en évidence la conflictivité inhérente à la socialité et ouvrant ainsi un espace pour penser l'éventuelle politicité de la colère, *i.e.* de penser la colère comme passion politique plutôt que comme un simple retour en arrière archaïsant vers un stade pré-politique[9]. Si la politique repose sur

[9] Dans une perspective différente, contraire même pour certains points de celles de Schmitt et de Foucault, Paul Ricoeur, reprenant à son tour certains éléments de la philosophie politique de Arendt (Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, tr. G. Solana, Madrid, Alianza, 2008), signale que le pouvoir, plutôt qu'un système de domination (de violence) comme on le pense habituellement, désigne la capacité d'agir de manière concertée, *i.e.* suppose une mémoire commune et un projet partagé, un vouloir-vivre-ensemble (Paul Ricoeur, "Pouvoir et violence", dans *Actes du colloque Hannah Arentd*, Paris, Tierce, 1989). Sans ce sentiment partagé de " vouloir-vivre-ensemble ", sans une volonté commune qui aille au-delà des intérêts immédiats, le tissu social se disloque. Le contrat nous renverrait moins à un procédé de régulation réciproque des intérêts particuliers qu'à un acte par lequel s'institue une volonté commune. Le véritable contrat doit être toujours redécouvert par toute la communauté comme un projet oublié, antérieur à toutes nos règles. Le politique ne serait que l'enracinement des institutions dans ce pacte factice. Or, comme le signale Ricoeur en reprenant encore une fois Arendt,

la distinction ami/ennemi, si la politique est entretissée par des relations de domination que le discours juridique tend à essayer de dissimuler, si la figure de l'homme sur laquelle reposent les conceptions libérales de la politique est plutôt le produit de ces dispositifs que leur fondement, alors politique et conflit sont indissociables. Or si, comme nous disions, reprenant l'expression et le raisonnement de Mouffe[10], le "Zeitgeist post-politique" se caractérise par sa négation du caractère indéracinable de l'antagonisme, et si la colère peut être pensée comme le produit d'une conflictivité non assumée, mal élaborée, peut-être alors son irruption, loin de nous reconduire vers un quelconque « en deçà » du politique, garde un double rapport avec le politique : d'une part comme un symptôme d'une mauvaise canalisation de cet antagonisme ; de l'autre, comme le déclencheur nécessaire pour une réactivation de cette conflictivité constitutive du politique, ouvrant la possibilité d'un traitement plus économe de celle-ci[11].

Ceci étant dit, la question qui se pose et dont nous voudrions traiter ci-dessous est la suivante : pourquoi, dans certaines situations où il paraîtrait y avoir suffisamment de raisons pour que la colère fasse irruption – avec, en plus, une profonde connotation politique – elle ne se manifeste pourtant pas ?

"ce strate de pouvoir caractérisé par la pluralité et la concertation est en général *invisible*, parce que recouvert par les rapports de domination, et n'apparaît qu'aux moments où il est au bord de la ruine, laissant le champ libre à la violence, comme dans le cas des grandes débâcles historiques. C'est pourquoi il est peut-être raisonnable de conférer à cette initiative commune, à ce vouloir-vivre-ensemble, le statut de *l'oublié*. C'est pourquoi ce constituant fondamental ne se laisse discerner que dans ses interruptions discontinues, aux moments critiques de l'histoire sur la scène politique" (Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1991, p. 230). Le contrat serait donc une sorte de promesse oubliée, périodiquement redécouverte mais jamais entièrement réalisée ; fondation qui nous précède toujours et possibilité d'une innovation qui conduit à transformer notre histoire et notre monde. Il s'agirait donc d'un rêve partagé d'équité et de fraternité qui dort dans nos institutions et qui, dans certaines circonstances exaltantes, revit dans l'histoire (et ici, comme le signale Ricoeur, les références historiques de Arendt sont les irruptions modernes du pouvoir populaire, illustrées par les conseils ouvriers, les soviets, le soulèvement de Budapest, le Printemps de Prague, ou les multiples mouvements de résistance à l'occupation étrangère). Si dans la perspective d'Arendt reprise par Ricoeur " la violence peut détruire le pouvoir [entendu comme ce vouloir-vivre-ensemble que nous évoquions ci-dessus], mais elle est absolument incapable de le créer" (H. Arendt, *op. cit.*, p. 73), ces irruptions, traversées en général par la colère, revêtent malgré tout un caractère hyper-politique dans la mesure où elles font renaître cette dimension oubliée du pouvoir, du vouloir-vivre-ensemble, de la promesse partagée –où se trouverait le sens ultime du politique– dimension éclipsée par la violence et la domination. "Lorsque les citoyens ne reconnaissent plus leur pouvoir dans les institutions qui deviennent violentes, c'est alors dans la désobéissance civile que se réfugie le vrai pouvoir" écrit Ricoeur, reprenant les idées de Arendt. On pourrait dire alors que la colère fait irruption là où la règle (les institutions, les lois, l'ordre établi) n'est pas à la hauteur de la promesse (de ce vouloir-vivre-ensemble dont parlent Arendt et Ricoeur). D'où la possibilité qu'une passion telle que la colère puisse, dans cette perspective aussi –évidemment fort différente de celles de Schmitt et de Foucault–, revêtir le caractère hyper-politique (avec tous les risques que cela implique) que le "*Zeitgeist* post-politique" ne serait jamais prêt à lui conférer.

[10] Ch. Mouffe, op. cit., chap. 1

[11] Ch. Mouffe dirait: transformant l'antagonisme en un agonisme (cf. Ch. Mouffe, *op. cit.*, pp. 9-40).

II. Expériences (Lic. María Lucía Pelento)

En ce sens, deux expériences effectuées avec des adolescents appartenant à des secteurs marginaux de la population, nous confrontèrent à ce paradoxe apparent : un certain nombre de jeunes vivant dans des conditions d'une extrême précarité par manque de nourriture, de logement et de soutien de la part des institutions sensées les protéger – carences liées au fait d'être pratiquement exclus du système productif et du système éducatif – semblent, cependant, totalement étrangers à cette passion que nous appelons ici la colère.

Le dispositif de traitement de groupe utilisé dans ces deux expériences a été conçu par Marcelo Viñar à l'occasion d'un travail de recherche pratique et théorique sur les adolescents marginaux. Nous avons choisi cette méthode poussés par la conviction, que nous partageons avec Viñar, que soutenir la parole et permettre sa circulation crée entre les participants d'un groupe une matrice socialisante, un "nous" qui rend possible d'avancer dans le processus de subjectivation, tempérant la tendance à entreprendre des actions destructrices. Sa méthodologie se distingue de celles des groupes thérapeutiques et de celles des groupes de réflexion : elle diffère de celles-là parce que l'instrument prioritaire n'est pas l'interprétation mais le soutien de la conversation ; et de celles-ci parce qu'elle ne part pas d'un thème préétabli.

Nous avons effectué ces expériences dans deux contextes distincts. L'une dans un Institut de Mineurs où étaient logés des adolescents privés de leur liberté : le droit pénal interdit en Argentine la réclusion définitive des mineurs, quelle que soit la faute commise ; cependant, la lenteur de la justice fait que ces jeunes passent des périodes très longues dans des institutions de type pénitentiaire sans savoir quelle sera leur destinée.

La deuxième expérience que nous souhaitons évoquer concernait des adolescents ayant demandé de l'aide à une ONG qui fonctionne dans un quartier immigrant de Buenos Aires.

Nous reprendrons ici quelques aspects de notre travail avec ces deux groupes, en vue d'opérer certains rapprochements.

Les adolescents du premier groupe provenaient de familles totalement désintégrées, avec un réseau social très faible ou inexistant. Dans la plupart des cas, les deux générations précédentes avaient été au chômage. Les parents fréquemment étaient en prison – la délinquance étant un « travail » souvent transmis par la suite à leurs enfants.

Les rencontres successives montrèrent que la violence, les railleries et les coups entre eux étaient souvent la seule forme de socialité dont ils disposaient. Personne n´écoutait l'autre. Ils parlaient tous à la fois. Le bruit persistant semblait avoir pour objectif de contrecarrer le vécu désolant d'une temporalité en suspens.

Ils utilisaient les paroles comme autant d'actes pour menacer et terroriser les coordinateurs. Ils se définissaient eux-mêmes comme des "tue-vieilles ", trafiquants et "kidnappeurs". Ce ne fut qu'à des moments isolés qu'ils purent

reconnaître la peur et la rage ressenties lorsqu'ils avaient été eux-mêmes l'objet de violences.

Ils réclamaient avec insistance aux coordinateurs de leur ramener des « objets » concrets: un coca, un stylo, une friandise, une fille... Ils voulaient savoir ce qui se passait dans la rue, un espace qu'ils considéraient plein d'opportunités, de femmes, mais aussi de dangers actuels, incarnés par la police.

Ils étaient déconcertés par l'intérêt que montraient les coordinateurs à leur égard. Ils mentionnaient très rarement qu'une personne de leur entourage leur manquait. Tout au plus, un prénom tatoué laissait entrevoir les sentiments de dépression que leur produisait l'éloignement d'un être cher.

Il était peu fréquent que les mêmes adolescents reviennent au groupe. Cependant, comme nous l'apprîmes plus tard, s'ils arrivaient de façon dispersée et erratique, le groupe gagnait peu à peu une certaine entité dans leurs esprits, non seulement chez ceux qui y assistaient, mais aussi chez ceux qui n'étaient jamais venus. Le groupe devenait un point de référence qui les reliait autrement que par le simple fait d'être enfermés dans la même Institution.

Les coordinateurs ont ressenti une profonde douleur lors de la dernière rencontre avant Noël. Il restait très peu de jeunes à l'Institut. Et ceux qui ont assisté à cette dernière réunion avaient l'air terriblement esseulés et désemparés. Ils sont entrés, un par un, dispersés, et de même il se sont éloignés... Pour les coordinateurs ce fut un gros effort de dire adieu. Ils avaient l'impression que, pour ces jeunes, toute mobilisation sociale était hors de portée. Comme s'ils avaient échoué dans leur lutte pour être reconnus.

Le deuxième groupe était formé par des jeunes d'entre 15 et 17 ans : sept garçons et trois filles. Ils étaient venus à la *Fundación* pour différentes raisons : parce qu'ils ne pouvaient pas contrôler leur addiction à l'alcool; par besoin de trouver quelqu'un qui les écoute ; ou avec un certain enthousiasme face à la possibilité de venir dans un endroit où ils pourraient parler avec des gens de leur âge.

Ils sont arrivés tous séparément à la *Fundación*. Mais une fois en groupe, ils ont compris qu'ils se connaissaient déjà : de l'école de leur enfance, ou pendant un goûter à la *Fundación* même, ou à l'entrée d'une boite où ils étaient allés danser. Après les premières rencontres, il s'attendaient les uns les autres à la porte de la *Fundación*. Seul l'un d'entre eux étudiait ; les autres avaient déserté l'école. Et un seul travaillait.

Tous habitaient avec un membre de leur famille : l'un avec ses deux parents, le reste avec seulement leur mère et quelques frères ou avec la mère et son nouveau compagnon. L'un d'eux vivait avec son frère: la mère avait quitté la maison la première, et plus tard le père aussi était parti. Pour la plupart, les frères étaient des demi-frères, nés de différents couples formés par leur mère, des couples dissous à leur tour avec le temps.

Les adultes avec lesquels ils avaient un contact n'avaient pas un travail fixe : ils étaient maçons, peintres, musiciens occasionnels, etc.

Ils habitaient des logements très précaires. L'une des jeunes filles vivait avec sa mère et ses frères dans une chambre que les occupants d'une maison leur avaient cédée. Mais à la suite de brouilles entre les deux familles, on leur avait coupé depuis longtemps l'eau et l'électricité. Un autre jeune vivait avec son frère dans une chambre que leur père avait louée, mais il était parti dans une autre province, et le garçon dut quitter la chambre, ne pouvant payer le loyer. Une autre fille vivait chez la grand'mère de son petit ami.

Ce groupe s'efforçait vraiment de s'écouter. Mais ce climat d'échange ne durait pas longtemps. Très vite, les railleries de certains débouchaient sur une atmosphère maniaque où se mêlaient l'humour et le tapage. Ce mouvement semblait, lui aussi, chercher à masquer une situation douloureuse racontée par l'un ou l'autre des participants.

Ils avaient tous des téléphones portables, qu'ils utilisaient surtout pour faire obstacle à la communication. La profusion de ces appareils, accompagnée de certaines rumeurs concernant leur provenance, faisait soupçonner les coordinateurs des moyens par lesquels ils avaient été obtenus.

Tout comme le groupe formé à l'Institut des Mineurs, celui-ci demandait avec insistance des objets : un coca, une friandise, un stylo, une voiture. Cette demande paraissait provenir surtout du désir de s'emparer de l'objet d'un autre.

Une des demandes les plus fréquentes était de trouver un terrain pour jouer au football. Tandis qu'ils répétaient constamment d'un ton plaintif leur désir, ils ne faisaient rien pour le satisfaire, malgré les suggestions des coordinateurs.

Au milieu de récits où l'on devinait une tendance à exagérer des faits réels qui avaient lieu dans le quartier pour préoccuper les coordinateurs, ils mentionnaient certaines situations qui mettaient l'un ou l'autre en colère : manque de feu rouge à un carrefour de grande circulation, malgré la demande réitérée ; ou bien un policier qui les avait provoqués pour leur enlever leur vélo, ou qui avait toléré des fait violents à la suite d'accords entre la police et les supporters violents des clubs de football. Mais ces sentiments n'étaient jamais pas partagés par l'ensemble du groupe : le reste demeurait indifférent lorsque l'un d'eux exprimait son indignation. Pis encore, ils considéraient celui qui se plaignait devant le groupe comme un trouble-fête.

Les membres de ce groupe paraissaient mieux comprendre le travail des coordinateurs. Ils étaient aussi très curieux de leur vie personnelle, hors du travail : ils voulaient savoir s'ils étaient mariés, s'ils avaient des enfants, quelles études ils avaient faites, etc. Quand ils apprenaient la durée des carrières universitaires que les coordinateurs avaient suivies, ils se montraient surpris et un peu perplexes « du temps perdu qu'ils avaient passé à étudier »...

Ils avaient une plus grande conscience des règles sociales. Mais ils hésitaient entre leur désir de faire quelque chose qui leur permettrait de se sentir inclus ou la tentation de se laisser aller, de tomber irrémédiablement dans l'exclusion. Ainsi, par exemple, ils étaient fascinés par le courage que montraient certains jeunes qui, par leurs transgressions, paraissaient indiquer qu'ils n'avaient plus rien à perdre, tandis

que parfois ils étaient curieux de connaître les règles du jeu qui avaient permis à d'autres gens de faire quelque chose de leur vie.

Cette curiosité était concentrée en particulier autour d'un objet : la voiture de l'un des coordinateurs, objet important dans l'imaginaire de ces adolescents. Il y a un prestige associé à la connaissance des bagnoles. Elle est sensée favoriser la conquête des femmes. Mais elle est aussi un moyen de fugue apprécié. « Quand avez-vous pu acheter votre première voiture ? », « Comment avez-vous fait? », « De quelle marque était-elle? », « Comment faites-vous pour maintenir une vieille bagnole en de si bonnes conditions? ».

De temps en temps ils se demandaient comment pouvait-on obtenir un travail, mais cette idée était rapidement rejetée et confrontée à cette autre questionnement : « Est-il préférable de voler ou de travailler ? » Ils se détournaient uniquement de l'idée de voler par le fait d'avoir un membre de leur famille en prison, dont ils savaient qu'il n'y était pas bien traité. Le vol apparaissait lié au manque de possessions. Le dilemme se présentait donc autour d'une question : « je me résigne à ne pas posséder ou je vole? ». Ce choix leur paraissait incontournable.

Nous avons pu observer que ces adolescents dépouillés de biens voyaient leurs corps comme la seule chose qui pouvait leur permettre de satisfaire leurs besoins de base et être reconnus ; en ce sens, la lutte pour la reconnaissance paraissait se jouer sur le plan de ce qu'on pourrait appeler "los codes du courage". La consommation de drogues elle-même apparaissait associée au besoin d'endormir la peur et d'augmenter le courage.

Par ailleurs, nous avons remarqué que la relation avec leurs pairs se renforçait avec le manque ou l'insuffisance de famille ; cette absence faisait surgir des liens de solidarité.

Contrairement au groupe traité à l'Institut des Mineurs, ces adolescents étaient en mesure d'envisager des problèmes propres à l'étape de développement qui était la leur : le rôle d'homme ou de femme ; le danger de provoquer une grossesse dans le cas des garçons ou de tomber enceinte dans le cas des filles; les changement dans la conduite entre les jeunes de leur génération et comment ils pensaient qu'étaient les choses par le passé, etc.

Ils se demandaient aussi ce que signifiait être un citoyen. Préoccupés par l'un d'eux qui avait perdu son carnet d'identité, un autre lui dit : « tu dois le récupérer, autrement, s'il t'arrive quelque chose, comment vas-tu réclamer ? ». Comme si « pouvoir réclamer » équivalait totalement à être quelqu'un sur le plan social. « Pouvoir réclamer » n'était pas associé à un type spécifique de protestation, ou à l'indignation face à un traitement injuste, mais plutôt à la possibilité d'obtenir une indemnité quelconque.

De temps en temps, ils osaient parler de l'avenir, en se demandant si « il est tout fait, ou il faut le faire ». La question qui surgissait était de savoir comment on construit l'avenir, à partir de quelle décision, avec quels ingrédients. Rien ne paraissait les solliciter avec force. Des désirs se manifestaient, mais il leur était très difficile de les soutenir et d'y être conséquents. Ils sortaient dans la rue et leur objectif tombait dans l'oubli brusquement dès que quelqu'un les incitait à changer

de plans. De temps à autre ils semblaient comprendre que la rue, où ils passaient la plupart du temps, était une source d'opportunités, d'expériences vitales, mais n'était pas l'endroit le plus approprié pour forger un avenir. Ils pressentaient que cette capacité exigeait d'autres espaces, mais ils ne savaient pas trop lesquels.

Dans ce groupe, tout comme dans le précédent, la violence, ainsi que la sexualité, étaient très peu symbolisées. L'écart entre la parole et l'action, surtout dans le premier groupe, s'insinuait à peine. Dans le deuxième groupe, de temps en temps les tensions éclataient entre les participants. Les coordinateurs n'étaient au courant de ces hostilités que lors des rencontres suivantes, grâce à des commentaires à peine chuchotés, ou lorsqu'ils interrogeaient les assistants sur l'absence de quelqu'un. De façon également peu explicite, et par le biais d'un climat de complicité, ils découvraient souvent des épisodes graves, impliquant les drogues ou l'alcool.

Une autre situation délicate était la fréquence des accidents soufferts par l'un ou l'autre des membres du groupe : accidents lors de matchs de foot ou lorsqu'ils se déplaçaient en vélo. Les autres membres du groupe, loin de se solidariser, attribuaient les chutes à la stupidité de la victime.

Ils suivaient tous les conseils qu'on leur donnait à l'Hôpital du quartier où ils allaient. Remarquablement, c'était la seule Institution qu'ils respectaient et dont ils avouaient avoir besoin.

Les adieux avec ce groupe ne furent pas non plus faciles. Ils paraissaient incapables d'admettre que l'expérience avait une limite. Sûrement c'était pour eux un "abandon insupportable".

III. La colère absente (Lic. María Lucía Pelento)

Nous voudrions souligner que, dans ces deux groupes, la colère comme passion et, plus précisément, comme passion politique, semblait totalement absente. Les situations qu'ils affrontaient n'éveillaient que très rarement leur indignation. Ils ne sentaient nullement que leur condition trahissait des idéaux.

Lorsqu'un certain ton de colère faisait irruption, il restait totalement individuel, il apparaissait subitement et disparaissait tout de suite. Par ailleurs, il n'y avait aucun accord de groupe concernant la légitimité de l'indignation ressentie.

L'absence de colère face aux situations injustes que vivaient ces jeunes semblait liée à la carence presque totale d'idéaux. Leur dispersion, liée, comme le signale Bauman, avec la fluidité produite par la rupture de tout engagement de long terme, rendait improbable l'irruption d'une colère à caractère politique.

Ces observations différaient radicalement de celles que nous aurions pu recueillir quarante ans plus tôt, dans les années 70, à une époque où l'indignation face à des actions injustes occupait le tout de la scène. La société Argentine était alors une société de « clandestinité » ; l'espace de clandestinité étant un espace moins codifié, où les contrôles sont éludés ; espace de résistance né d'un fort sentiment d'indignation collective face à l'injustice. Le mal, pour une grande partie de cette société fortement polarisée, semblait incarné dans "la classe dominante" et

dans l'ordre inique qu'elle imposait. Le binôme n'était plus, comme dans les années 1950 "guerre ou paix", mais "oppression ou libération". La politicité de la colère (tout comme les risques qu'elle enferme), semble avoir été rendue manifeste par les événements ayant eu lieu pendant cette période. Cette colère politique prit souvent une forme violente, mais d'autre fois elle fut par contre à l'origine de mouvements politiques importants, comme les actions entreprises par différents mouvements de droits de l'Homme (Madres de Plaza de Mayo, Abuelas de Plaza de Mayo, etc.).

Le binôme qui articule le terrain politique des ces dernières années n'est plus cependant "oppression ou libération", mais "exclusion ou inclusion". Et c'est curieusement dans certains de ces secteurs de personnes exclues (ou presque) du système, où les conditions pour soutenir cette passion que nous appelons colère face à des faits sociaux énormément injustes semblent souvent absentes.

Nous pouvons maintenant nous demander quel effet produit sur les individus l'absence de ces conditions pour que la colère puisse surgir.

Effets possibles de l'absence de colère

L'indignation et la colère sont des passions rarement étudiées de façon isolée par la théorie psychanalytique, quoiqu'elles puissent être prises en compte dans le cadre de divers états psychopathologiques.

Deux brillants travaux, présentés par Carlos Paz en 1985 et par Silvia Amati en 1992 et 2005 font pourtant l'exception, fournissant d'intéressants éléments pour interroger les effets de cette absence.

« Agression-violence et moyens culturels », de Carlos Paz, définit la capacité à ressentir l'indignation comme une capacité adulte qui peut se perdre ou ne pas se développer pour diverses raisons. Son absence serait, d'après cet auteur, vraiment dangereuse, puisqu'elle empêche non seulement l'identification d'une réalité violente et despotique, mais aussi la possibilité d'élaborer les propres sentiments de violence que cette réalité suscite chez l'individu. Cela peut conduire à différents types de troubles : somatiques, dépressifs, etc. (nous pensons que les accidents fréquents que souffraient les membres du second groupe peuvent avoir une telle origine). Dans ces conditions, une des défenses possibles – et Silvia Amati est d'accord sur ce point – consiste à « naturaliser » des situations d'évidente iniquité, à penser, comme on a tendance à dire fréquemment de nos jours, « qu'on n'y peut rien » et qu'il faut s'adapter a ces situations.

Dans son travail de 2005, Silvia Amati Sas signale que la capacité de sentir de l'indignation s'est perdue car « le moi utilise l'ambigüité comme mécanisme de défense et d'adaptation ». Dans « L'interprétation dans le transubjectif », elle précise que les préjugés empêchent l'analyste lui-même de manifester sa propre capacité d'indignation face à des situations intolérables, et les conséquences négatives qui en découlent.

Si les deux auteurs suivent des lignes différentes, ils sont pourtant d'accord pour montrer les ravages que produit l'adaptabilité à tout prix, et comment elle empêche de mobiliser des sentiments de protestation et des actions réfléchies et organisées, dépassant, comme le dit C. Paz, des niveaux paranoïdes masqués.

Nous voudrions finalement signaler que la difficulté pour avoir et pour soutenir des idéaux est une source de préoccupation pour nombreux d'entre nous. Nous ne pensons pas qu'il y aurait un épuisement total des idéaux. En effet, ceux-ci s'incarnent souvent en de multiples causes. Ainsi, par exemple, les ONG destinées à la préservation de diverses valeurs (groupes écologiques, de protection de l'enfance, contre la toxicomanie, en défense de l'avortement, etc.) connaissent-ils un succès sans précédent. Il n'en reste pas moins que ces idéaux qui apparaissent incarnés dans ces diverses organisations, semblent pourtant le plus souvent absents chez les adolescents avec lesquels nous avons été en contact.

D'autre part, nous ne pouvons pas négliger le fait que le "succès" implanté par le marché dans la société comme une valeur, a tendance aujourd'hui à substituer la valeur du bien ou de la justice, éloignant ces jeunes de pratiques qui pourraient les aider à renforcer des liens entre eux et à lutter pour une cause commune.

Désaffecter le politique ?
Puissances de la colère

Christiane Vollaire
Philosophe, membre du comité de rédaction des revues Pratiques et Chimères, Professeur de philosophie - France

Résumé

Il s'agit ici de mettre en évidence les puissances politiques de la colère, à partir d'un travail conjoint sur le Mars de Fritz Zorn (paru en 1977), et sur une expérience de philosophie de terrain, menée en 2008 dans des centres pour demandeurs d'asile en Pologne. De même que la fiction de l'harmonie familiale masque les dégâts psychiques de ce que Zorn nomme "un effroyable ravage", de même la fiction d'un droit protecteur livre les réfugiés à la réalité politique de l'abandon et de la désorientation, en les soumettant aux effets de contrôle de l'espace de Schengen.

Dans les deux cas, la colère est le moyen d'extraire les sujets de l'injonction paradoxale à laquelle ils sont soumis par le double langage du pouvoir dont ils dépendent. Et dans les deux cas, l'expérience singulière ne prend sens que dans le contexte politique où elle s'inscrit. L'émotion que porte la colère ne signe en aucun cas un basculement dans l'irrationnel, mais au contraire le refus déterminant des absurdités de l'institution, qui permet au sujet de trancher le nœud désidentifiant qui le ligature de l'intérieur.

A chaque fois, ce sont des processus d'euphémisation (la fiction de l'harmonie familiale ou celle du droit protecteur) qui exposent le sujet à la déstructuration et aux formes insidieuses de la violence auxquelles les apparences de la bienveillance le soumettent. La colère est de ce point de vue la réaction vitale et rationnellement fondée, qui permet aux sujets de s'arracher aux contradictions de l'institution, pour mettre celle-ci face à ses propres impasses. Elle se présente aussi, sous la figure épique d'un mouvement collectif, comme le refus radical d'une humanitarisation du droit, et la volonté délibérée de ne pas se laisser réduire aux paramètres biopolitiques de ce qu'Arendt appelait "la vie nue".

Une tendance contemporaine bien établie dans le champ médiatique tend à réduire les réalités politiques de notre existence commune, ou de ce qu'Arendt appelait "l'espace public", aux discours lénifiants de l'apitoiement victimaire. Nous n'aurions en commun que cette capacité de nous attendrir mutuellement sur le triste sort les uns des autres dans la phraséologie humanitaire. Et plus violentes sont les réalités contemporaines de l'exclusion, de la discrimination ou de l'extermination, plus devient pregnant le discours du sentimentalisme et de la compassion, qui vise précisément à exclure toute manifestation de la colère. Le

champ politique est ainsi affecté de cela même qui désaffecte la puissance de rébellion.

Une autre tendance bien établie, celle de la tradition philosophique, héllénistique en particulier, consiste par ailleurs à dévaloriser la colère comme passion négative, pour lui opposer l'apaisement de la raison. Une large part de la tradition philosophique s'est ainsi plutôt instaurée pour légitimer un ordre, que pour tenter de l'affronter. Dans les traditions religieuses monothéistes, la colère apparaît comme le monopole du Dieu unique, vengeur et terrifiant. Celui du *Dies Irae*, qui ne laisse aux hommes que la possibilité de se soumettre.

Ainsi les discours contemporains rejoignent-ils, ou plutôt suivent-ils, des traditions bien ancrées, nous poussant à interroger, à leur encontre, les puissances de la colère, non pas comme effets de la soumission aux pulsions, mais au contraire comme forces de la raison. En ce sens, désaffecter le politique du discours compassionnel serait un moyen de le rendre à la puissance vitale de la raison. Et de cette réaffectation, la colère pourrait bien être l'instrument.

1. Violence de l'harmonie : être désaffecté

En 1977, Fritz Zorn publie *Mars*. C'est une véritable déclaration de guerre, ou plutôt une machine de guerre, montée contre ce qui est en train de le tuer. Le cancer dont il va mourir ? Non, l'éducation "à mort" qui en a été, pendant les trente-deux ans qu'a duré sa vie, la lente préparation.

La colère commence ainsi comme une forme de la désaffiliation, puisque la filiation, dans sa naturalité jamais interrogée, est la condition première de la soumission. Elle manifeste donc d'abord la violence d'une séparation. Chez Zorn, cette violence de la séparation réplique positivement à la violence de l'éducation. Elle fait émerger la puissance de la vitalité à l'encontre de cette forme très insidieuse du formatage institutionnel qu'est la relation parentale :

Mes parents n'ont eu "que de bonnes intentions" à mon égard et n'ont fait que "m'élever comme il faut*". J'en crois mes parents, j'en crois feu mon père et j'en crois ma pauvre mère. Mais ce* comme il faut, *je suis à présent sur le point d'en mourir. On reconnaît l'arbre à ses fruits.*[1]

Ce "comme il faut" est précisément ce qu'il n'a cessé de décrire dans le livre comme la forme ultime d'un conformisme social intégralement destructeur de toute singularité :

Je m'habituai à ne porter aucun jugement personnel, mais au contraire à toujours adopter les jugements des autres. Je m'habituai à ne pas apprécier les chose par moi-même mais à n'apprécier jamais que les choses bien : ce que les autres considéraient comme bien me plaisait aussi et ce que les autres n'estimaient pas bien, je ne l'approuvais pas non plus.[2]

L'harmonie suppose ici l'absence totale de dissonance, chez un sujet intégralement programmé par le référent absolu du déterminisme social. Elle

---

[1] Fritz Zorn, *Mars*, NRF Gallimard, 1979, p. 242.
[2] *Ibid*, p. 35.

suppose de ce fait l'impossibilité totale du singulier, l'éradication dans l'œuf de son émergence. Elle impose donc, de façon radicale, une mutilation, perpétuellement euphémisée par le discours lénifiant de la socialisation. C'est cet effet, aussi sournois que violemment paradoxal, de destruction par l'harmonie, que Zorn va décrire comme "un effroyable ravage" :

Je ne voulais pas croire que la vie de mon âme était devenue l'objet d'un effroyable ravage, que j'étais un homme gravement malade de l'âme, qui n'était presque plus capable d'aucune émotion humaine normale, mais, pris dans la gangue d'une situation sans issue qui lui était propre, ne faisait plus que s'écorcher lui-même.[3]

Celui qui n'est *presque plus capable d'aucune émotion humaine* est, de ce fait même, intégralement soumis non pas à sa propre raison, mais à la puissance invalidante du pouvoir de désaffection qui s'exerce sur lui. C'est en ces termes mêmes que Bernard Stiegler décrira ce qu'il appelle *les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés* :

La désidentification, engendrée par la misère symbolique, qui devient ainsi la misère spirituelle, est ce qui empêche la sublimation, c'est-à-dire ce passage à l'acte par l'acte noétique, et engendre le passage à l'acte régressif, pulsionnel et suicidaire.

Cette culpabilisation sert à masquer par un discours psychopathologique l'état de fait sociopathologique qui résulte du règne de la misère spirituelle.[4]

Que cet effet "prétendument psychopathologique" soit de fait "sociopathologique" nous dit exactement ce que dit Zorn de cette "éducation à mort", qui ne se traduit dans l'histoire individuelle que dans la mesure où elle est d'abord un phénomène massif de société. Travaillant en 2006 sur les formes d'addiction constantes et continues, qui désubjectivent collectivement les membres des sociétés contemporaines, et conduisent à anéantir les manifestations de la singularité, Stiegler, à trente ans de distance, utilise les termes mêmes qui auraient pu caractériser la situation, mentale et sociopolitique, décrite par Zorn en 1977.

L'époque hyperindustrielle désaffecte les individus : cette désaffection, qui est nécessairement aussi une démotivation et donc une dé-raison, puisque la raison est un motif et en cela un affect, est la réalité très alarmante d'un processus de désindividuation massif - c'est-à-dire d'une perte d'individuation aussi bien psychique que collective, où le collectif même s'anéantit.[5]

2. La réaction vitale à "l'effroyable ravage"

Le personnage de Zorn nous apparaît en ce sens comme un étrange sismographe : pur produit d'une éducation ancrée dans les représentations du conformisme bourgeois issu du XIXe siècle, et par là-même parfaitement précurseur des phénomènes de désaffection addictive qui marqueront le XXIe. De la révolution industrielle à l' "époque hyperindustrielle", il semble que les changements soient bien plutôt de degré que de nature, et permettent des interprétations très analogues sur ce qui articule l'économico-politique à la question de la subjectivité.

---

[3] *Ibid*, p. 145.

[4] Bernard Stiegler, Mécréance et discrédit, 2. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés, Galilée, 2006, p. 21.

[5] *Ibid*, p. 114.

Pour Zorn, la maladie n'est que le signe d'une réaction vitale à un contexte social mortifère. Et elle sera précisément déclenchée par ce "passage à l'acte noétique" que constituera la prise de conscience de sa propre désaffection.

Cette conscience entre progressivement en rupture avec la violence du silence. Elle met fin à la violence de la soumission, et affronte cet "effroyable ravage" que constitue une vie intégralement désaffectée. Le premier temps de la réaffection sera celui de la plainte : dans une langue qui n'est pas la sienne (la langue germanique du Nord), mais une langue du Sud (la langue portugaise), il écrit en tous sens les mots "tristeza" et "soledad". Il commence à se dire pris dans une "gangue", enfermé dans l'indicible, incapable d' "aucune émotion humaine". Et ce ravage, il le décrit sous une forme allégorique :

Dans ma jeunesse, j'exprimais cet état d'une manière très juste en disant que je me sentais comme si je "portais accrochée au cou une corneille morte".[6]

Mais, dans le temps même où commence à fuser la plainte, se concrétise aussi la manifestation de cet "écorchement de soi-même", qui réalise organiquement le fantasme de la "corneille morte accrochée au cou" :

A peu près en même temps que cette évolution, une tumeur commença à se développer sur mon cou. (...) Bien que ne sachant pas encore que j'avais le cancer, intuitivement je posais déjà le bon diagnostic car, selon moi, la tumeur c'étaient des "larmes rentrées". (...) Toute la souffrance accumulée, que j'avais ravalée pendant des années, tout à coup ne se laissait plus comprimer au-dedans de moi ; la pression excessive la fit exploser et cette explosion détruisit le corps.[7]

Cette explosion destructrice, mécaniquement provoquée par l'effet de la compression psychique, a ici un véritable effet cathartique, qui fait de la maladie elle-même une véritable entreprise de sauvetage. La violence de la souffrance physique y apparaît en quelque sorte comme la mise au jour du ravage mental qui ne se disait pas, et au final comme le seul moyen d'y mettre fin. Et cette violence s'affirme d'abord comme la très claire désignation d'un mensonge :

Jadis, j'avais souscrit au dogme que j'allais "bien" ; mais cet aller-bien était assailli par les craintes les plus sinistres que tout de même quelque chose ne fût pas tout à fait vrai là-dedans.[8]

3. La duplicité du langage et l'implosion de l'identité

Ce mensonge du "aller-bien", comme celui du "comme-il-faut", comme celui de l' "harmonie" qui est supposée régner au sein de la grande bourgeoisie suisse, protestante et zurichoise, dont il est issu, il l'adosse sans cesse aux effets de l'euphémisation : une perversion du langage, qui n'use des mots que comme exact envers des réalités qu'ils recouvrent. Ainsi du mot "amour" :

Ce que c'est que l'"amour", je n'ai pas besoin de le définir longuement. Toutefois, depuis deux mille ans, le mot "amour" n'a cessé d'être profané et traîné dans la boue par la funeste secte qui, aujourd'hui encore, jouit de la réputaion d'être la religion principale de ce qu'on appelle

---

[6] Fritz Zorn, *Mars*, NRF Gallimard, 1979, p. 66.
[7] *Ibid*, p. 153.
[8] *Ibid.*

"l'Occident civilisé", si bien qu'au fond on ne devrait pas du tout s'étonner que, de nos jours, aucun habitant de l'Occident effectivement ne sache plus ce que c'est que l'amour.[9]

L'ouvrage ne cesse d'interroger ce qui fait lien, et la nature du lien qui ligote et ligature, sans pour autant unir. Un lien qui ne fonde aucune relation, mais impose les formes les plus sournoisement constrictives d'un enchaînement. Et le double langage est précisément au cœur de ce *double bind* qui enserre sans jamais unir. C'est bien pourquoi la problématique même de l'amour est au cœur de l'ouvrage, comme discours de la trahison. La mouvance chrétienne est ici définie, en tant que religion, comme précisément profanatrice, parce qu'elle a très perversement subverti le sens du mot qui lui sert d'étendard.

Mais cette perversion, qui utilise le mot à la destruction de son propre sens, est plus invasive encore, puisqu'elle procède à une véritable éradication de la subjectivité : elle met en place un mécanisme de corruption qui atteint jusqu'à l'intimité du sujet. C'est en ce sens que Zorn utilisera fréquemment le parallèle entre son histoire et celle de l'extermination des Juifs d'Europe par les nazis : être intégré dans un ordre social qui vous extermine, c'est éprouver dans son intériorité, au cœur de son intimité mentale, l'origine même de ce qui vous exclut. Le lien familial, se construisant ainsi sur le modèle de cette perversion de l'amour, tisse les ligatures d'une injonction paradoxale à l'infini, verrouillée dans les arcanes de l'intériorité. Et ce qui est atteint par ce nœud gordien impossible à dénouer, c'est le processus d'identification lui-même :

Je m'efforce de m'arracher à mon passé, mais mon passé m'aura dévoré sous la forme concrète du cancer avant que je sois parvenu à m'en délivrer. Ce qu'il y a d'affligeant dans toute cette situation, c'est que l'affaire n'est pas réglée du fait que je ne veux *pas être comme mes parents et dès lors que je* lutte *aussi afin de n'être pas comme eux ; mais que mes parents sont logés en moi, pour moitié corps étranger et pour moitié moi-même, et me dévorent, tout comme aussi le cancer qui me dévore est pour moitié une partie malade de mon propre organisme et pour moitié un corps étranger à l'intérieur de mon organisme.*[10]

Le mal qui détruit est celui-là même qui identifie, plaçant au centre du dilemme la problématique fondamentale de la filiation. Or cette problématique, tout l'ouvrage montre qu'elle n'est pas d'ordre psychologique, mais d'ordre politique :

J'affirme que le fait qu'on m'aura exterminé continuera à couver sous la cendre et finira par provoquer la ruine du monde même qui m'a exterminé. Sous la contrainte du comme il faut, *on m'a élevé tellement* comme il faut *qu'à force de* comme il faut, *j'ai été démoli. Mais une société dont les enfants meurent d'incarner parfaitement cette société n'en a plus pour longtemps.*

4. Trancher le nœud gordien de la filiation : la guerre

Zorn évacue du texte toute dimension anecdotique, toute référence à des situations occasionnelles, pour réduire chaque personnage à un archétype et chaque situation à un standard. Mais en même temps, de ces archétypes et de cette

---

[9] *Ibid*, p. 173.
[10] *Ibid*, p. 197.

situation standardisée, il est bel et bien en train de mourir au sens physique, après en être mort au sens mental. Et tout le livre nous dit qu'il n'a justement échappé à la mort mentale qu'en entrant dans le processus de la mort physique : le moment de l'apparition du cancer de la gorge coïncide avec celui où, par le biais de la langue étrangère, l'affect va commencer à se dire :

Il pouvait m'arriver d'être assis à ma table de travail, et, sans relâche, toujours à nouveau, d'écrire en tous sens les mots tristeza et soledad sur du papier quadrillé.[11]

La première distance prise à l'égard du carcan familial, le premier desserrement de l'étreinte, est ce basculement dans la langue étrangère et dans l'affirmation de la solitude : moment crucial d'une désolidarisation qui va dans le même temps dénaturaliser tout le processus d'identification, et désigner la faute culturelle dans l'éducation. Que ce devenir-autre ne puisse se réduire, comme il le dit, à la décision de la volonté ; que se maintienne, pour reprendre la terminologie freudienne le "heimlich" au sein du "unheimlich", que l'affaire ne soit "pas réglée" parce que *que mes parents sont logés en moi, pour moitié corps étranger et pour moitié moi-même*, nous dit ici très clairement que la froide décision ne suffit pas à la désaffection, ou que la désaffiliation exige des ruses autrement plus complexes que celles de la séparation. C'est presque en termes immunitaires que la question est ici traitée : vouloir rendre l'origine de soi étrangère à soi-même, c'est s'exposer à trouver en soi, comme part de soi-même retournée contre soi, le devenir-étranger qu'on a voulu exclure.

Or c'est en ce point précis, du danger d'implosion de l'identité, qu'advient la décision de Mars : le moment où le sujet va se donner pour programme la guerre. Nous savons que ce moment coïncide avec celui du choix d'un pseudonyme : abandonnant son patronyme Angst (qui signifie l'angoisse), il choisira, comme auteur, le nom de Zorn (qui signifie la colère). C'est de cette colère, d'abord froide et méticuleuse, subtilement ironique, puis violente et déchaînée, que l'ouvrage tire sa puissance, et qu'il apparaît véritablement, en dépit de la mort même de son auteur, comme une éclatante victoire. Non pas celle de la vie sur la mort, mais celle de la vitalité sur la morbidité. Ou de ce que Nietzsche aurait appelé "la grande Santé".

5. La colère comme dénonciation d'une trahison

La colère est véritablement ce qui désaffilie en dénonçant la trahison. Elle est toujours, en ce sens, la dénonciation d'un contrat qui a été violé. Tout à coup, pour Zorn, le contrat parental qui présuppose la bienveillance (*Mes parents n'ont eu "que de bonnes intentions" à mon égard*) s'avère trahi par son résultat (*Mais ce* comme il faut, *je suis à présent sur le point d'en mourir*). Et l'on peut en dire autant de toutes les formes et de tous les usages possibles de la colère, qu'elle s'adresse du dominant au dominé, ou du dominé au dominant. Le "Dies irae" se présente comme dénonciation par Dieu de la désobéissance des hommes, ou d'une désaffiliation qui entre en rupture avec leur engagement à la piété. La colère d'Achille au début de

[11] *Ibid*, p. 152.

l'Illiade, qui va lourdement peser sur le sort des Grecs dans la bataille qui les oppose aux Troyens, vient de la conviction d'avoir été grugé par Agamemnon dans le partage du butin précédent.

La colère de Zorn est la condition de la rupture salvatrice qui s'opère en lui, et va lui permettre de trancher le nœud gordien de la filiation. *On reconnaît l'arbre à ses fruits* signifie : je reconnais comme radicalement violente et destructrice l'éducation qui m'a été imposée, j'en brise l'assignation au silence et je retourne contre elle son propre pouvoir de destruction. Opérer ce revirement ne peut se faire que dans la violence, dans le bruit et la fureur, dans le cri qui jaillit précisément de sa gorge dans le temps même où le cancer s'y est installé :

Je me déclare en état de guerre totale.[12]

La colère a ici une double fonction : d'une part, elle permet d'assigner le pouvoir en justice, de le confronter à sa trahison (ce que fait par exemple Achille dans son adresse à Agamemnon) ; mais aussi, elle retourne contre lui sa propre violence. Elle détruit en quelque sorte l'origine schizoïde du mal par la dénonciation de son double langage. Elle va, chirurgicalement, trancher le nœud intérieur pour en expulser le lien mortifère. Elle pratique une sorte de césarienne inversée, qui extirpe les tentacules à la fois constrictrices et déstructurantes de l'appartenance. Cette chirurgie, comme toute chirurgie, ne peut être que violente : dans toute colère, c'est une part de soi-même que l'on arrache, et toute colère est bien dès lors une reconfiguration radicale et sans appel de l'intériorité.

En ce sens, on pourrait dire que la possibilité même de la colère est l'unique critère auquel on peut reconnaître l'existence d'un potentiel démocratique. Qu'il soit encore possible pour des sujets d'éprouver la colère, montre que tout n'est pas encore soumis. Qu'il soit surtout possible, pour des groupes, de se fédérer sur cette émotion collective, tend à manifester une vitalité du corps social, une énergie commune que la chappe de plomb du consensus n'a pas encore étouffée.

C'est précisément cette énergie de la colère, et la puissance de reconfiguration qu'elle déploie, que le consensus humanitaire tend à dissoudre et à édulcorer. De fait, le pouvoir de la colère désigne très clairement l'ennemi, là où l'argument humanitaire désigne le potentiel bienfaiteur.

6. Affronter la duplicité du juridique

Arrivant, à l'été 2008, dans des centres d'hébergement pour les demandeurs d'asile tchétchènes en Pologne, pour un travail croisé de philosophie et de photographie[13], nous avons été saisis d'abord par le potentiel de colère qui se dégageait des mouvements de foule. Je venais dans l'intention d'avoir des entretiens avec les réfugiés pour produire ce que j'appelle un "travail philosophique de terrain" : partir des discours, et de la réflexion propre des réfugiés sur leur

---

[12] *Ibid*, p. 260.

[13] En cours de publication aux éditions Ah ! (université libre de Bruxelles) sous le titre *LeMilieu de nulle part*

devenir, pour mettre en place une réflexion critique sur les politiques migratoires. Mais c'est d'abord une tension de l'ordre du collectif qui nous a saisis dans l'atmosphère de ces centres.

Si dans le pays d'origine, l'émotion majoritairement éprouvée était celle du désespoir, dans le pays d'accueil, le désespoir a fait place à la colère. Non pas l'épreuve de l'impuissance et de l'abandon, non pas le sentiment d'être irrémédiablement voué à la violence et à la mort. Mais la conviction que quelque chose est possible, et que de ce possible l'ouverture est temporaiement coincée, bloquée par un mécanisme intentionnel que l'on ne parvient pas à déjouer.

Tout le monde est toujours en colère, dit une responsable polonaise. Et elle ajoute : *Et pas seulement les réfugiés.* La colère est ici l'expression d'une énergie immaîtrisable au sens où elle ne peut pas être domptée, où on ne peut pas la faire taire : ce que dit H., cette professeure de droit tchétchène, quand elle s'insurge contre le fait qu'on veuille lui donner des calmants :

Le médecin ici m'a seulement dit que je ne devais pas être ***si nerveuse****, et les gens qui se sont occupés de moi à l'hôpital ne m'ont donné que des* ***calmants****. Ils disent toujours "Dobje !" (c'est OK, tout va bien)*

La pleine mobilisation de l'énergie est vitale pour donner la force d'envisager l'avenir, de l'affronter comme un possible dont on peut s'emparer. Prescrire des calmants, c'est vouloir, en calmant cette colère, démobiliser l'énergie qu'elle suscite, et par là dévitaliser le sujet qui en est porteur. X nous dira ainsi de sa compagne, mise sous neuroleptiques par le médecin du centre sans jamais avoir été écoutée, alors qu'elle est juste légitimement ulcérée par une situation familiale qui la met en danger :

Les médicaments qu'on lui a donnés la font paraître comme un robot. Je n'aime pas qu'elle les prenne.

Quel est ici l'objet essentiel de la colère ? C'est un objet véritablement juridique. La législation européenne impose à tout demandeur d'asile le maintien dans le premier pays d'accueil où ses empreintes ont été prises. Et le retour *manu militari* dans ce pays s'il a tenté d'aller vivre ailleurs. La loi polonaise prévoit par ailleurs, pour un certain nombre de demandeurs d'asile, un statut particulier : une autorisation de séjour temporaire et subsidiaire, le Pobit, qui leur donne le droit de chercher du travail et un logement en Pologne, et la possibilité de circuler en Europe pendant trois mois.

Or ce droit n'est suivi d'aucun effet, puisque, sur le territoire polonais les demandes de travail et de logement venant des tchétchènes se heurtent à des refus systématiques, contre lesquels l'Etat n'intervient pas. Et d'autre part, la limite du droit de circulation à l'étranger (trois mois) bloque toute possibilité de chercher du travail ou de s'installer ailleurs. Les Tchétchènes sont donc immanquablement reconduits sur le territoire polonais, où un certain nombre d'entre eux sont en danger, à cause de la présence sur ce territoire d'agents du pouvoir tchétchène qu'ils ont fui.

7. Les ambivalences du sentiment d'appartenance

La loi pose donc le principe d'un droit au travail, au logement et à la circulation, qu'en réalité elle ne garantit nullement. Elle prétend offrir une protection qu'en réalité elle refuse. Et c'est très précisément ce double langage qui suscite la colère : que le sentiment d'appartenance généré par l'affirmation d'une protection, masque ici la réalité d'une forme d'abandon et d'un effet d'exclusion. On l'entend clairement dans les propos de T., 23 ans, étudiant en psychologie :

Pourquoi nous a-t-on laissés venir, si on ne résout pas nos problèmes ? Ils veulent nous aider. J'ai décidé de venir parce qu'on m'a dit qu'il y avait un asile pour les réfugiés. On veut avoir ce dont on a entendu parler. Même avec ce document, nous n'avons pas de droits, nous sommes traités comme des étrangers. (...) Le Pobit ne nous donne rien : on peut quitter le pays, mais on n'a pas le droit de travailler dans un autre pays.

Ce que dit T., venu voir ses amis dans ce centre de réception où il a été précédemment hébergé, c'est que ces papiers juridiquement valides, qu'il a si intensément désirés et si patiemment recherchés, ne lui ouvrent de fait aucun droit effectif : ni de travailler, ni de trouver un logement, ni, tout simplement, de survivre ; et cette irrationalité du non-droit caché sous les apparences du droit est précisément ce qui rend fou. Il ajoute :

En Tchétchénie, vous n'avez aucune chance de vivre normalement pour des raisons physiques : c'est dangereux. Ici, c'est plus en sécurité, mais le danger est psychique ou moral, et il peut vous détruire.

Ce danger de destruction mentale est exactement ce que Zorn dénonçait dans la duplicité de l'entreprise éducative. C'est donc des formes de ce qu'on pourrait appeler l'irrationalité du droit (son caractère changeant et aléatoire, et l'inadaptation de ses moyens à ses fins), que procède cette précarisation supplémentaire du statut des réfugiés, qui les place sans arrêt en porte-à-faux vis à vis du double langage de la loi. Un espace de protection qui expose, un droit qui rend fou, une apparence d'accueil sans cesse contredite par les formes ouvertes ou insidieuses de l'exclusion. Et, pour les réfugiés, la volonté désespérée d'une nouvelle appartenance, qui paraît possible et s'avère cependant sans cesse déniée. Comme le dit T., au danger physique qui a motivé la fuite du territoire d'origine, a succédé un danger psychique. A la violence ouverte a succédé une violence plus insidieuse, qui provoque dans le sujet lui-même des représentations clivées. Et c'est le nœud pathologique de ces contradictions internes, que va trancher le mouvement de la colère.

8. Formes passionnelles de l'exigence de raison

Ainsi, de même que l'histoire originellement intime de Zorn ne trouvait sens et issue que dans la conscience de la configuration politique dont elle était vectrice, de même l'histoire à chaque fois singulière des réfugiés ne se dénoue que dans l'analyse des contradictions juridiques dont elle est le lieu, et qui n'engage plus le

rapport à la violence du pays d'origine mais le rapport au double langage du pays d'accueil.

Face au pays d'origine, la fuite est un au-delà de toute colère possible. Mais face au territoire d'accueil (qui n'est déjà plus seulement tel ou tel pays, mais l'espace européen, à la fois virtuel et réel, de Schengen), l'irrationalité de la loi, l'absurdité des directives et l'absence totale d'analyse des situations dont elles témoignent, renvoient le sujet politique au danger intime de la folie. De la destruction psychique de Zorn par le non-dit de l'espace familial à la déstructuration mentale des réfugiés par la duplicité des systèmes juridiques, l'analogie est évidente, induisant les phénomènes concomitants d'attraction-répulsion, d'intégration dans le régime de contrôle et d'expulsion par le régime de protection, qui renvoient à la violence intime d'une désorientation.

S'affirme alors pour le sujet la nécessité d'extirper de lui les ligatures de son affiliation, pour mettre à nu les contradictions destructrices d'un espace qui se prétend protecteur. C'est à ce geste d'arrachement que procède la puissance de la colère. Mais cet arrachement suppose la certitude radicale du fondement à partir duquel on peut s'insurger, la conscience de la position qu'on occupe, la légitimation intime et collective à la fois du statut dont on se réclame, et dont les prérogatives n'ont pas été respectées. En ce sens, la colère ne se réduit nullement à ce que le Robert désigne comme *un mécontentement violent et passager qui s'accompagne d'agressivité dans le comportement ou le discours.*

Elle n'est pas de l'ordre d'une émotivité immédiatement réactive. Elle suppose au contraire la puissance préalable d'une analyse rationnelle, dont la forme passionnelle n'est que l'expression de son ampleur et de sa puissance. La violence du mouvement d'arrachement nécessite, comme son moteur, la puissance furieuse de l'émotion. Mais ce qui génère ce mouvement, c'est une conviction portée par la lucidité. Faire valoir ici l'émotion contre la raison, serait discréditer le mouvement lui-même, et faire porter le doute sur sa légitimité.

9. L'arrachement à l'indistinction

Que le politique soit porteur d'affects signifie simplement qu'il nous renvoie sans cesse aux conditions de la vie et de la mort, et de ce fait à la question fondamentale de la dépendance. Ce que montrait déjà chez Foucault, à la fin du tome I de l'*Histoire de la sexualité*, la construction du concept de biopolitique :

Pour la première fois sans doute dans l'histoire, le biologique se réfléchit dans le politique ; le fait de vivre n'est plus ce soubassement inaccessible qui n'émerge que de temps en temps, dans le hasard de la mort et sa fatalité ; il passe pour une part dans le champ de contrôle du savoir et d'intervention du pouvoir. Celui-ci n'aura plus affaire seulement à des sujets de droit sur lesquels la prise ultime est la mort, mais à des êtres vivants, et la prise qu'il pourra exercer sur eux devra se placer au niveau de la vie elle-même ; c'est la prise en charge de la vie, plus que la menace du meurtre, qui donne au pouvoir son accès jusqu'au corps. (...)

Ce qu'on pourrait appeler le "seuil de modernité biologique" d'une société se situe au moment où l'espèce entre comme enjeu dans ses propres stratégies politiques. 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 question.[14]

Or si la dépendance politique génère la soumission, la conscience de la dépendance peut apparaître au contraire comme la première condition de possibilité d'une désaffiliation. Et ce que produit le mouvement de la colère, c'est précisément un recul devant ce "seuil de modernité biologique" qui renvoie le sujet en-deçà du politique, et en fait le simple objet de la décision prise sur *un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question.* Le double langage du pouvoir est désormais dans cette possibilité de n'avoir *plus affaire seulement à des sujets de droit sur lesquels la prise ultime est la mort, mais à des êtres vivants* sur lesquels la prise *devra se placer au niveau de la vie elle-même.*

La colère est la réaction lucide à la duplicité que suppose un pouvoir qui masque, sous le discours aristotélicien de la décision démocratique, la réalité foucaldienne de la confusion biopolitique. Son mouvement tente un arrachement à cette prise sur la vie qui assujettit en désubjectivant, et ne reconnaît plus dans le sujet de droit que l'animal vivant. Il s'affronte à un insupportable, qui est cela même qu'Arendt appelait "la vie nue". Et c'est précisément en ce sens que l'émotion doit être adossée à la lucidité de l'analyse collective qui la porte, plutôt qu'à l'immédiateté instinctive de la peur individuelle qui la génère.

10. Epique contre biopolitique

Les entretiens avec les demandeurs d'asile supposaient toujours un rapport individualisé aux personnes, le récit d'une histoire vécue et la tentative, individuelle ou familiale, de construire un avenir, de reconstruire l'espace d'une intimité. Mais c'est dans notre arrivée dans les centres, ou lors de notre départ, que nous éprouvions physiquement la puissance de résolution de la présence collective. Non pas celle d'une population passive, répartie et dénombrée. Non pas celle d'une masse amorphe et indifférenciée. Mais celle véritablement d'un peuple, issu d'un vécu commun et tentant de revendiquer, en dépit de différends internes souvent violents, une reconnaissance commune. Et cette tentative-là passait toujours par les formes de la colère.

Ces sujets voulaient, en nombre et collectivement, imposer l'incontournable d'une présence, affirmer une vigilance ; se présenter, dans une force collective, comme des interlocuteurs, et dénoncer la situation d'assistés impuissants à laquelle on prétendait les contraindre et les cantonner. Et de ce fait, il se dégageait de ces groupes et de leurs paroles une sorte de fureur calme et déterminée. Fureur contre un système juridique fluctuant, contradictoire et inefficace. Fureur aussi contre les personnes responsables des lieux, lorsqu'elles ne les considéraient majoritairement que dans les termes de l'assistance humanitaire : là où les réfugiés mettaient en avant les problématiques juridiques, les responsables polonais faisaient la plupart

[14] Foucault, Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir, Tel Gallimard, 1976, p. 187-188.

du temps ressortir les problématiques médicales, réduisant la détermination des analyses critiques à celle des corps en demande. Selon les termes d'une assistante sociale :

On a beaucoup de médicaments ; mais, parfois, on n'a pas le médicament efficace pour chaque type de maladie. On donne alors un médicament similaire, et les réfugiés sont en colère.

Dans ce partage entre les représentations des demandeurs d'asile et celles de leurs interlocuteurs, c'est précisément le rapport aux fondements du biopolitique qui est en jeu. Ce que montrait la formule qui revenait sans cesse dans leur bouche, comme l'expression du sens mêmede leur colère :

On est traités comme des animaux.

Formule qui ne signifiait nullement la maltraitance, mais le simple traitement biopolitique de leur demande. L'exaspération des réfugiés face à une situation juridique insoluble, la crainte des responsables face à une foule hostile ; la frustration permanente des uns face à la sensation d'être infantilisés ou réduits au biologique, et des autres face à la peur d'être débordés, créait ce climat de tension permanente à l'intérieur des centres, où l'on sentait bien que, si le rapport de forces social, en termes de pouvoir, était en faveur des polonais, le rapport de forces physique, en termes de puissance de la présence, était en faveur des réfugiés.

Quant à la puissance de la réflexion, ou à la rapidité des analyses, elles étaient bien souvent plutôt du côté de ceux qui avaient le plus vitalement besoin d'en user.

Dans le journal Libération du samedi 9 janvier 2010, on pouvait lire l'article suivant :

Victimes d'exploitation, de vexations et de provocations, des centaines d'immigrés africains, le plus souvent clandestins, ont provoqué depuis jeudi soir une véritable émeute dans la petite ville calabraise de Rosarno. Vendredi soir, le bilan était de 37 blessés (19 étrangers et 18 policiers). Vivant depuis des années des conditions d'habitat et d'hygiène terribles, travaillant dans les champs d'agrumes jusqu'à quatorze heures par jour pour une vingtaine d'euros, ils ont bloqué et saccagé une partie de la commune et se sont très violemment affrontés aux forces de l'ordre après avoir été une nouvelle fois l'objet d'intimidations. (...)

Le calme n'est provisoirement revenu qu'après une rencontre entre une délégation de travailleurs africains et le commissaire qui assure l'administration de la ville depuis que le conseil municipal a été dissous pour infiltrations mafieuses.[15]

Cette simple note d'actualité immédiate est à la fois précisément datée, et radicalement intemporelle. Elle résonne des percussions de l'histoire, des mouvements de l'épopée, des révoltes d'esclaves, de sans-culottes, de sans-papiers, des mouvements plébéiens aux mouvements ouvriers. Une colère que nous avons senti gronder dans les centres, des mouvements de foule qui se superposaient à l'intimité chaleureuse des entretiens et lui faisaient écho. Une inquiétude perçue autant dans le murmure du face à face que dans le bourdonnement ou le silence du

[15] Eric Jozsef, "A Rosarno, les immigrés ne courbent plus le dos", *Libération*, samedi 9 et dimanche 10 janvier 2010.

groupe. Elle a mis le feu en juin 2008 au centre de rétention de Vincennes, près de Paris, à la suite du décès suspect d'un retenu.

Ces mouvements de colère ne sont nullement l'expression d'une brutalité sommaire, ou un retour du refoulé de la sauvagerie. Ils sont au contraire une réponse, longuement mûrie dans la douleur collectivement subie et dans la permanence des humiliations, à un système aveugle et contradictoire. Ils sont issus du constat parfaitement lucide qu'il n'y a plus rien à perdre. Ils ne sont pas désespérés, mais porteurs de l'espoir que la violence de la rébellion puisse affronter la barbarie de l'institution.

Ainsi est-ce par la dynamique même de la colère, que les réfugiés manifestent leur volonté d'appartenance réelle au territoire d'asile qu'ils ont choisi : en afffrontant celu-ci aux exigences constitutives de l'Etat de droit, qu'il prétend être et sur lequel il fonde sa popre légitimité. En l'obigeant à sortir des formes de duplicité par lesquelles, en tant que puissance politique, il se nie lui-même et s'autodétruit.

Le 17 juillet 1976, Fritz Zorn écrivait les dernières lignes de son ouvrage, qui devait être publié l'année suivante à titre posthume :

Je n'ai pas encore vaincu ce que je combats ; mais je ne suis pas encore vaincu non plus et, ce qui est le plus important, je n'ai pas encore capitulé. Je me déclare en état de guerre totale.[16]

Christiane Vollaire

3 publications :

1-*Humanitaire, le cœur de la guerre*, ed., L'Inslaire, Paris, 2007.

2- « Les Corps disséqués de la modernité », in La Révolution nécessaire, laquelle ? Dir., Alain Jugnon, éd. Golais, Paris, 2009

3- *Le Milieu de nulle part*, éd., Ah ! Bruxelles, 2010.

[16] Fritz Zorn, *Mars*, NRF Gallimard, 1979, p. 260.

La colère d'Antigone au service de la dignité humaine
A propos du respect des morts

Gilbert Muriel
Dr Psych., Maître d'Enseignement et de recherche,Institut de Psychologie, UNIL

À propos de la traversée millénaire du personnage d'Antigone : le motif de la ritualité funéraire en question

D'origine antique, Antigone est l'une des rares figures tragiques qui soit parvenue jusqu'à nous. S'interrogeant sur les possibles raisons de la traversée millénaire de la fille d'Œdipe et de Jocaste d'une part, et sur sa place privilégiée dans l'imaginaire occidental jusqu'en 1905, George Steiner[1] invoque entre autres la délicate question de l'intrication de l'intime et du public, de l'"existence privée" et de l'Histoire qui traverse la pièce. Il souligne le rôle décisif de la condition sororale d'Antigone dans la mise en intrigue inédite de ces questions qui aura porté une femme des plus rebelles sur le devant de la scène, de l'Antiquité au début du vingtième siècle.

Après 1905, et c'est là un point qui mériterait développement, *l'Œdipe-Roi* de Sophocle supplante l'*Antigone* sous l'influence de Freud et de la psychanalyse. L'accent est alors moins mis sur les lignes horizontales de la parenté — celle de la fraternité et de la sororité qui avaient porté Antigone et Polynice au cœur du débat — que sur ses lignes verticales : celles du générationnel, de l'inceste et du parricide qu'incarne la figure d'Œdipe. On notera au passage qu'Antigone est reléguée aux oubliettes par Freud[2], mais ressucitée par Lacan[3] qui en fait l'icône de l'éthique psychanalytique. Anzieu[4], quant à lui, souligne le caractère incestueux de son lien à Polynice ce qui lui vaudra une réplique acerbe de Vernant[5], ouvrant ainsi une controverse mémorable et des plus stimulantes en ce qui concerne la réception de cette tragédie dans le champ de la psychanalyse.

---

[1] Steiner, G. *Les Antigones.* (1984/1986). Paris : Gallimard.

[2] Gilbert, M. (2005). *Antigone et le devoir de sépulture. Ouvertures pluridisciplinaires. Actes du colloque international organisé à l'Université de Lausanne : 19-21 mai 2005.* Genève: Labor et Fides.

[3] Lacan J. (1986). *L'éthique de la psychanalyse, 1959-1960, Le Séminaire. Livre VII.* Paris : Seuil.

[4] Anzieu, D. (1996). Œdipe avant le complexe ou de l'interprétation psychanalytique des mythes, *Les Temps Modernes 245*, p. 675-715.

[5] Vernant, J. -P. (1967). "Œdipe" sans complexe. In : J.-P. Vernant, & P. Vidal-Naquet. (1972/2001). *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* vol. I, p. 77-98.

Mais Steiner insiste également sur la place — centrale — de l'enterrement vivant du personnage d'Antigone pour expliquer son importance dans l'imaginaire de la fin du XVIIIe jusqu'au début du XIXe. Il se demande dans quelle mesure le motif de l'enterrement d'êtres vivants codifierait "la conscience de l'arbitraire du pouvoir judiciaire"[6]. Si cette question de l'enterrement vivant est sans doute pour beaucoup dans la fascination qu'exerce, aujourd'hui encore, la figure tragique d'Antigone, nous avons pour notre part formulé ailleurs[7] l'hypothèse que le motif de la sépulture et partant, de la ritualité funéraire en général joue un rôle central dans la traversée millénaire de la fameuse héroïne[8].

Comprise comme l'une des formes possibles de ritualité funéraire, la sépulture constitue dans l'histoire de l'humanité l'une des premières traces que nous ayons de la Préhistoire, ce qui témoigne du caractère ancestral de cette pratique. Aux origines de la vie humaine en société et de la fonction symbolique en particulier, il y aurait donc, entre autres, le soin dévolu aux morts, ce que nous comprenons pour notre part comme un facteur essentiel de l'organisation d'une communauté humaine. La ritualité funéraire signe en effet la volonté de séparer distinctement le monde des vivants et celui des morts, ce qui permet de marquer un temps de deuil dans le groupe frappé par la mort d'un semblable, de réorganiser la place de chacun dans la communauté en "présence des absents" et, enfin, d'engager un dialogue avec les défunts. Tout cela sur un fond de croyances et de rites religieux des plus complexes et des plus longs dans les sociétés traditionnelles, comme le soulignent les anthropologues. Nous y reviendrons.

Compris dans sa dimension mythique, ce qui permet de se réapproprier ses signification dans des contextes culturels bien différents de ceux qui lui ont donné naissance comme y invite Ricoeur[9], Antigone et le motif de la ritualité funéraire constituent par conséquent à notre sens une matrice symbolique des plus précieuses pour penser la cohésion d'une communauté humaine. Réciproquement, ce même motif illustre, en son revers, et de manière forte la privation et le refus de sépulture ou de rites funéraires au sens large du terme : une sanction qui constitue à notre sens une atteinte des plus fondamentales au pacte social et symbolique scellant les relations entre les vivants et les morts à l'intérieur d'un groupe d'une part, et aux droits fondamentaux de la personne tels qu'ils ont été établis à la fin du XVIIIe, siècle d'autre part.

Loin de pouvoir être reléguée à l'oubli, la colère, l'indignation, la révolte d'Antigone, souvent qualifiée de démesurée (*hybris*) par les commentateurs, ont dès lors beaucoup à nous apprendre, nous semble-t-il, en ce qui concerne les

---

[6] Steiner, *op. cit.*, p. 20.

[7] Gilbert, M. *Op. cit.*

[8] Rappelons à ce propos brièvement ce qui constitue le cœur de l'intrigue mise en théâtre par Sophocle, génial dramaturge, il y a plus de deux mille ans déjà : Antigone, fille d'Oedipe et de Jocaste, n'hésitera pas à sacrifier sa vie pour rendre à son frère Polynice les honneurs funèbres dont il a été privé par Créon qui règne alors sur Thèbes ; telle est la sanction que le roi décide d'infliger à celui qui aura eu l'audace d'attaquer la Cité afin d'y régner à son tour.

[9] Ricoeur, P. (1980). Mythe. L'interprétation philosophique. In : *Encyclopédia Universalis*, t. XI, Paris, Encyclopédia Universalis, 1980, 530-537.

conséquences tragiques de la violation d'un droit fondamental pour la condition humaine, à savoir le droit imprescriptible aux honneurs funéraires. Mais s'il est si bien connu, s'il continue d'émouvoir, c'est probablement aussi que le geste tragique d'Antigone, celui-là même qui la conduira à être enterrée vivante, est emblématique de la question du *prix de la vie et des valeurs*. Sa révolte la conduira à la mort, elle le sait, mais rien n'est plus important pour elle que de sauver la dignité de son frère Polynice. En ce sens, la figure d'Antigone permet de questionner le versant *tragique* de l'action politique et partant, de l'"instruction de l'éthique par le tragique", comme l'écrit Ricoeur à propos de la sagesse pratique dans *Soi-même comme un autre*[10].

Intrigués par la teneur de la controverse Vernant-Anzieu, qui a joué un rôle important dans la genèse de nos travaux, nous avons dès 2004 orienté ceux-ci vers un questionnement au croisement de l'anthropologie et de la psychanalyse, afin d'éclairer ce qui nous est tout d'abord apparu comme contradictoire. Car si le motif de la sépulture associé à Antigone semble à l'évidence relever de ce que Freud appelle le travail de civilisation[11], lequel est structuré par le respect des interdits majeurs du meurtre et de l'inceste, Anzieu[12] qualifie l'attitude d'Antigone à l'égard de son frère Polynice de profondément incestueuse du point de vue psychanaytique. Voilà ce qui lui aura valu une critique, d'ailleurs acerbe, de la part de Vernant[13] : se référant à l'arrière-fond culturel grec qui a donné naissance à l'imaginaire tragique au moment de l'avènement de la démocratie, le spécialiste de la grèce antique ne saurait reprendre à son compte l'interprétation psychanalytique en question qu'il condamne vivement.

C'est de cette vive controverse qu'est né notre propre questionnement au sujet de la place de la ritualité funéraire dans l'imaginaire social. Nous inspirant des travaux de Lévi-Strauss et de son fameux texte intitulé *Les structures élémentaires de la parenté*[14], nous nous sommes en effet demandé quelle est la facette prohibitive de la prescription universelle associée à la ritualisation funéraire. Nous avons ainsi été conduits à formuler l'hypothèse d'une articulation, étroite, entre les devoirs funéraires au sens large du terme d'une part, et l'interdit du cannibalisme *sauvage*[15], d'autre part[16]. Nous proposons en effet de penser, qu'aux côtés côté de l'interdit de l'inceste et de sa facette prescriptive — l'exogamie —, à côté de l'interdit du meurtre et de la prescription de préserver la vie sous toutes ses formes, l'interdit du cannibalisme sauvage constitue un opérateur tout à fait central dans l'organisation sociale d'une communauté humaine. Envisagé sous cet angle, cet interdit se laisserait à notre sens penser comme un opérateur culturel qui dit par ailleurs la

---

[10] Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.

[11] Freud, S. (1929/1995). *Le malaise dans la culture*. Paris: Presses Universitaires de France.

[12] Anzieu, D. *Op. cit.*

[13] Vernant, J.-P. *Op. cit.*

[14] Lévi-Strauss C. (1949/ 1968). *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton.

[15] Kilani M. (2003). Cannibalisme et anthropopoiésis ou du bon usage de la métaphore. In: *Figures de l'humain : les représentations de l'anthropologie* (pp. 215-253). Paris: EHESS.

[16] Gilbert, M. (2008). La privation intentionnelle des rites funéraires. Un mal radical. *Revue francophone du stress et du trauma, 8* (2), pp. 114-122.

nécessité — absolue — de ritualiser les soins aux défunts pour éviter que la dépouille humaine ne puisse être ingérée sauvagement par ses semblables ; on protège ainsi le corps social tout entier des pulsions cannibales inconscientes qui l'habitent indubitablement en ses tréfonds les plus archaïques, comme le relevait Freud[17]. C'est en ce sens que nous proposons de penser que les devoirs funéraires sont à l'interdit du cannibalisme sauvage ce que l'injonction d'exogamie est, pour Lévi-Strauss, à la prohibition de l'inceste.

Menée sur le plan anthropologique, notre réflexion sur la place de la ritualité funéraire dans l'imaginaire social nous a par ailleurs conduits à interroger une réalité contemporaine hélas largement répandue : il s'agit de la disparition forcée de personnes. Telle qu'elle a été pratiquée dans les juntes latino-américaines notamment, cette pratique — barbare s'il en est — constitue en effet une profonde violation du pacte social et symbolique qui lie les vivants et les morts au niveau collectif[18]. Et ce n'est d'ailleurs sans doute pas un hasard, nous semble-t-il, si la colère et la révolte des Mères de la Place de Mai ont souvent été comparées à celles d'Antigone, figure emblématique de cette lutte exemplaire. Car même si la dépouille de Polynice n'a pas "disparu" d'une part, et même si les Mères de la Place de Mai réclament la réapparition *en vie* des disparus, le personnage d'Antigone permet sans doute de figurer de manière unique, le conflit politique qui se joue, en Argentine et ailleurs, autour de l'assassinat et de la non restitution de la dépouille des trop nombreux *desapparecidos*, des "disparus".

Dans la suite de la présente contribution, nous proposons d'interroger les processus de désubjectivation à l'œuvre dans la disparition forcée de personnes. On tentera de montrer qu'étant donné le rôle central de la ritualité funéraire dans l'organisation d'une communauté humaine, le refus de sépulture auxquels sont condamnés les disparus atteint très profondément leurs proches et partant, le corps social tout entier. On questionnera à ce sujet le destin, très particulier, de la culpabilité inconsciente chez les proches de ceux et celles qu'on aura fait volontairement disparaître pour des raisons politiques.

A propos de la disparition forcée de personnes[19]

Les anthropologues qui ont consacré d'importants travaux à la question de la ritualité funéraire — Hertz, Van Gennep, Durkheim[20] — sont unanimes sur un

---

[17] Freud, S. (1927/1973). *L'avenir d'une illusion*. Paris : Presses Universitaires de France.

[18] Nous avons été amenés à nous demander si cette pratique ne consiste pas, en définitive, à déléguer aux animaux les pulsions cannibales meurtrières qui habitent inconsciemment l'homme. Rappelons en effet que la junte argentine propulsait ses victimes, souvent vivantes, dans les eaux du Rio de la Plata, pour les faire disparaître, livrant ainsi leur dépouille aux animaux sauvages. Ce que la privation intentionnelle de la ritualité funéraire associée à la disparition forcée de personnes laisserait en ce sens entrevoir, sur le plan fantasmatique, ce serait entre autres l'"horizon cannibale" dans ce qu'il a de profondément déshumanisant ; Gilbert, 2008, *op. cit.*

[19] Nous avons développé ces questions une précédente publication Gilbert, M. (2008). La privation intentionnelle des rites funéraires. Un mal radical. *Revue francophone du stress et du trauma*, *8* (2), pp. 114-122.:

point: s'ils consistent bien entendu à entourer la dépouille d'un mort de gestes très soigneusement codifiés (et dont la toilette funéraire serait l'exemple le plus connu), les rites funéraires sont également destinés à signifier très précisément la condition d'endeuillé dans l'entourage du défunt. Quand commence le deuil et quand prend-il fin? Quels sont les types de rites qui initient le deuil et quels sont ceux qui marquent au contraire sa levée ? Qui est en deuil et qui ne l'est pas dans la communauté ? Qui sont les personnes qu'il s'agit de considérer comme les plus directement touchées, affectées et éprouvées par la mort de telle ou telle personne ? Quel est leur statut particulier pendant les rites signifiant le deuil ? Quelles sont les interdictions et les prescriptions rituelles auxquels les "tout proches" et les proches plus lointains sont tenus lors du deuil ? Quelles sont les obligations qui reviennent à la communauté eu égard aux proches du défunt ? Quelles sont au contraire les gestes prohibés à leur encontre ? Comment l'expression des sentiments collectifs associés à la mort et au deuil sont-ils codifiés pour les proches comme pour les membres du groupe dans les sociétés traditionnelles ? Enfin, quelle est la fonction de la ritualité funéraire dans l'organisation sociale d'un groupe confronté à la mort de l'un des membres du groupe ?

Autant de questions que soulèvent et discutent les anthropologues et qui montrent à quel point la ritualité funéraire est destinée à entourer non seulement la dépouille funèbre du défunt mais également ses proches : par ce terme, il faut entendre à la fois les tous proches parents du défunt — le veuf et la veuve, les parents, les enfants, les frères et sœurs — mais également ses moins proches parents — les cousins, la belle-famille — ou encore la communauté, surtout lorsqu'il s'agit de morts célèbres occupant d'importantes fonctions dans la société — rois, autorités religieuses, etc. La place décisive que tiennent ces questions dans les travaux de Van Gennep, Hertz et Durkheim mériterait un examen comme une discussion approfondie[21]. Nous nous contenterons ici simplement de relever ici deux aspects significatifs : soulignons premièrement à quel point les marques d'affliction associées au travail de deuil sont partie intégrante de la ritualité funéraire dans les sociétés traditionnelles. On notera par ailleurs, combien les rites funéraires traditionnels s'étalent longuement dans le temps, allant parfois jusqu'à prendre des années, avant que la levée du deuil ne soient finalement définitivement signifiée. Or, cette dernière étape, si elle souvent suivie de rites commémoratifs par exemple annuels, est essentielle en ce qu'elle signe le temps où chacun retrouve sa place : les morts appartiennent désormais au monde des défunts ou des ancêtres ; quant aux endeuillés, ils quittent alors leur condition d'affligés pour retrouver leur place, et leur activité, dans la société qu'ils habitaient avant la mort du proche en

---

[20] Hertz R. (1907/1970). Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. In : *Sociologie religieuse et folklore. Recueil de textes publiés entre 1907 et 1917* (pp. 1-83). Paris: Presses Universitaires de France ; Van Gennep A. (1909). *Les rites de passage.* Paris: Emile Nourry ; Durkheim E. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie.* Paris: F. Alcan.

[21] Gilbert, M. *Que serions-nous sans ritualité funéraire ? Approches anthropologiques et psychanalytiques au sujet du deuil.* A paraître.

question, non sans être d'ailleurs marqués et transformés par ce temps du rite qui entoure le deuil.

Ainsi la ritualité funéraire contribue-t-elle de près à tracer les frontières entre les vivants et les morts, assignant à chacun une place soit de vivant, soit de mort dans l'ordre symbolique. Mais elle permet par ailleurs directement et concrètement aux proches qui survivent au défunt de se situer — et d'être situés par le groupe — dans cette chaîne généalogique qui structure et ordonne le lien social. On devine ici à quel point la ritualité funéraire constitue un opérateur culturel et social indispensable à scander l'irréversible finitude de l'existence humaine d'une part, et la différence des générations, opérateur central en psychanalyse, d'autre part.

Que dire dès lors du sort qui est fait aux proches d'un défunt lorsqu'ils se voient intentionnellement privés de la dépouille du mort et, par conséquent également privés d'accès aux rites funéraires en vigueur dans leur culture ? C'est précisément le cas des proches de "disparus", c'est-à-dire des proches de certains opposants politiques de l'Etat, que l'on aura arbitrairement sequestré, le plus souvent torturé et finalement tué avant de faire intentionnellement disparaître leur cadavre.

C'est ce qu'on appelle la disparition forcée de personnes : une méthode de répression idéologique pratiquée, hélas, souvent à large échelle, dans le contexte de la violence d'Etat[22]que certains appellent également terreur d'Etat[23]. Un type de violence exercée par le pouvoir politique en place — Etat de droit ou dictature —, "contre une partie de la société civile" et qui a "pour objectif l'élimination d'une catégorie de ses citoyens" [24] par des méthodes qui visent à répandre la terreur au sein de la population en question. La particularité de ce sinistre dispositif que constitue la disparition forcée consiste premièrement à arrêter et à séquestrer clandestinement des individus et à nier ensuite, dans la plupart des cas, leur assassinat par l'élimination de leur cadavre[25]. Dans ce contexte la famille et les proches du disparu, mais aussi le corps social tout entier se voient privés d'accès à cette médiation symbolique qui constitue un opérateur culturel des plus significatifs depuis la nuit des temps : à savoir, la ritualité funéraire.

Voler les morts à la mort : tel pourrait être le mot d'ordre de ceux et celles qui, à travers le monde, ont été et sont malheureusement encore les commanditaires, auteurs ou complices de ce sinistre crime. Une tentative — barbare — de faire

---

[22] Kaës R. (1989). Violence d'Etat et psychanalyse (Préface). In: Puget, J. (Ed.). *Violence d'Etat et psychanalyse* (pp. XI – XVI). Paris: Dunod.

[23] Gomez Mango E. (1999). *La Places des Mères*. Paris: Gallimard ; Gomez Mango E. (2003). *La mort enfant*. Paris: Gallimard.

[24] Kaes, R. *Op. cit.* p. 15.

[25] Braun De Dunayevich J, Pelento M.-L. Les vicissitudes de la pulsion de savoir dans certains deuils spéciaux. In: Puget, J. (1989). *Violence d'Etat et psychanalyse* (pp. 86-104). Paris: Dunod ; Amnesty International (Ed.). (1993). *L'inacceptable : "Disparitions" et assassinats politiques dans les années 80-90*. Paris: Les éditions francophones d'Amnesty international ; Amnesty International (Ed.) (1994). *Les disparitions*. Paris: Babel ; *Le refus de l'oubli : La politique de disparition forcée de personnes - Colloque de Paris janvier-février* (1981/1982). Paris: Berger-Levrault ; Garcia Castro A. (2002). *La mort lente des disparus au Chili : Sous la négociation civils-militaires 1973-2002*. Paris: Maisonneuve et Larose.

non seulement perdre la vie à quelqu'un en l'assassinant, mais surtout — oui, surtout ! — de lui faire "perdre la mort". Mettre à mort la mort elle-même, tuer la mort : pour la posséder, pour régner sur la vie même que portait en lui le corps aimé devenu cadavre… "Qu'avez-vous fait de ce corps ? - Quel corps ? Je ne sais pas de quoi vous parlez." Répondront ceux à qui non seulement la famille et les proches du disparu, mais aussi – quant tout va bien – la société, demandent des comptes, comme le rappelle Sibony[26].

L'"arrogance perverse et mégalomaniaque"[27] seront la seule réponse à la soif de justice qui habite les proches de disparus. Pire ! Réclamant le corps des victimes, les proches deviennent fantasmatiquement à leur tour les auteurs symboliques du crime[28] puisque décider de considérer la disparition comme définitive, c'est finalement faire du corps aimé un cadavre ! Tel est le piège tendu par la violence d'Etat, un piège qui rend fou par la menace qu'il représente sur la pensée. La disparition forcée de personnes constitue en ce sens une "distorsion perverse"[29] du rapport aux défunts qu'autorise la ritualité funéraire depuis la nuit des temps : réclamer entre autres leur droit à rendre aux défunts les hommages funèbres a en l'occurrence pour conséquence paradoxale d'amener les proches à porter — fantasmatiquement — la culpabilité d'un assassinat politique qu'ils n'ont pas commis. Les mères de la Place de Mai le savent bien, elles qui, réclament depuis des années l'apparition en vie[30] de leurs fils disparus. Folie sociale ? "Déni quasi hallucinatoire" d'une poignée de femmes que la dictature aura rendu folles ?, demande le psychanalyste[31]. Certainement pas répond-il ! Leur cri évoque celui d'Antigone et du motif de la ritualité funéraire qui leur est associé.

Une question clinique s'impose ici: si les psychanalystes nous ont appris à quel point l'accès à la culpabilité oedipienne telle qu'elle se laisse penser en termes de réalité psychique inconsciente participe de près à la différentiation sexuelle du petit de l'homme, si l'on se souvient par ailleurs combien les psychanalystes soulignent le rôle, central, de l'élaboration de la culpabilité inconsciente dans la subjectivation du vécu traumatique, l'on ne peut qu'être profondément indigné — et inquiet — des répercussions psychiques de la disparition forcée de personnes sur leurs proches.

La manipulation perverse de la culpabilité inconsciente à des fins idéologiques évidentes plonge les proches dans l'enfer : soit ils sont condamnés à attendre indéfiniment le retour des disparus — il arrive d'ailleurs que ceux-ci réapparaissent des années et des années après et contre toute attente — comme ce fut notamment

---

[26] Sibony, D. (1994). La disparition. In: Amnesty International (Ed.). *Les disparitions* (pp. 98-103). Paris: Babel.

[27] Gomez Mango E. *La mort enfant. Op. cit.* p. 33.

[28] Braun De Dunayevich J, Pelento, M.-L. *Op. cit.* ; Gomez Mango E. La Places des Mères. *Op. cit.* ; Gomez Mango E. La mort enfant. *Op. cit.* ; Kijak M, Pelento M.-L. (1985). El duelo en determinadas situaciones de catastrofe social. *Revista de Psycoanalisis*, XLII(4).

[29] Gomez Mango E. La Places des Mères. *Op. cit.*, p. 53.

[30] Gomez Mango E. La Places des Mères. *Op. cit.* ; Gomez Mango E. La mort enfant. *Op. cit.* p.43.

[31] Gomez Mango E. *La Places des Mères. Op. cit.*, p. 35.

le cas au Maroc dans les années quatre-vingt dix[32] — ; soit ils décident de considérer définitivement le disparu pour mort, endossant alors fantasmatiquement le rôle des assassins qui restent, pour leur part, le plus souvent introuvables et impunis ! Difficile d'imaginer pire distorsion perverse de la culpabilité, laquelle constitue un opérateur par ailleurs si précieux sur le plan de la vie psychique. Alors qu'elle représente habituellement un levier significatif de la croissance interne, la culpabilité ainsi manipulée est dès lors hélas associée à un vécu transgressif et mortifère, fantasmatiquement empreint de criminalité.

Rare est la littérature psychanalytique accessible en français au sujet des répercussions psychiques de la disparition forcée sur les proches ou sur la disparition forcée en général; Puget[33], Braun de Dunayevich et Pelento[34], Kijak et Pelento[35], Braun de Dunayevich et Puget[36], Gomez Mango[37], Amati Sas[38] et, enfin, Sibony[39] en sont les rares exceptions. Ces sombres pages de l'histoire de la violence d'Etat et de la souffrance qui lui est associée appellent encore sans doute bien des questionnements.

Du tragique en politique

Il est temps de conclure. Nous espérons avoir montré la richesse d'un questionnement croisant le questionnement anthropologique et le questionnement psychanalytique autour de la question de la ritualité funéraire et partant, du respect dû aux morts. Le fait de pouvoir s'inspirer d'une histoire tragique — qui a pour origine l'indignation, la colère et la révolte d'une jeune sœur — contribue par ailleurs à penser les gestes funéraires non seulement dans le cadre de l'imaginaire tragique mais de l'éthique de l'action politique. Comme le souligne Ricoeur qui consacre de très belles pages à la figure d'Antigone dans *Soi-même comme un autre*[40], le philosophe est amené, relisant Sophocle, à quitter, l'espace d'un instant, les rivages de la pure philosophie pour laisser ceux de la tragédie grecque instruire le champ de la réflexion éthique. Il en ressort, pour le philosophe, que l'action doit pouvoir être abordée non seulement sous l'angle de la morale, non seulement sous l'angle de l'éthique, mais aussi à travers le prisme de la *sagesse pratique*[41]. C'est-à-dire sous l'angle d'une morale en situation signant le primat de l'éthique quand les choix

---

[32] Amnesty International. (2007). *Rapport annuel.* Paris: Les Editions Francophones d'Amnesty International.

[33] Puget, J, (Ed.) (1989). *Violence d'Etat et psychanalyse.* Paris: Dunod.

[34] Braun De Dunayevich J, Pelento, M.-L. *Op. cit.* C'est au niveau de ce que les auteurs appellent les "deuils spéciaux" (*duelos especiales*) que se situe l'essentiel de leur réflexion.

[35] Kijak M, Pelento M.-L. *Op. cit.*

[36] Braun De Dunayevich J, Puget J. (1991). Un groupe thérapeutique pour "Deuils spéciaux". *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe : Le problème du savoir 16*, pp. 113-126.

[37] Gomez Mango E., 1999, *Op. cit.* ; Gomez Mango E., 2003, *Op. cit.* p. 43.

[38] Amati Sas S. (2002). L'interprétation dans l'espace transsubjectif. *Action et pensée : revue de l'institut international de psychanalyse Charles Baudouin, 39 : humain - inhumain : regards psychanalytiques*, pp. 29-46.

[39] Sibony, D. *op. cit.*

[40] Ricoeur, P. *Op. cit.*

[41] Ricoeur, P. *Op. cit.*

impliquent moins de trancher entre le bien et le mal, entre le noir et le blanc, mais bien entre le mauvais et le pire, c'est-à-dire entre le gris et le gris. Le sujet est alors convoqué à témoigner, au cœur même de la cité, de décisions et d'actes appelant parfois à des postures acrobatiques et funambulesques, sur un fil d'où l'on pourrait facilement chuter.

Deux remarques encore en guise de conclusion : la première concerne la conception et la place du mal dans l'*Antigone* de Sophocle. Car il nous semble que là est sans doute le cœur du nœud tragique autour duquel l'histoire se développe et qui mériterait apporfondissement. On peut dire en effet que le conflit entre Antigone et Créon procède entre autres d'une définition radicalement différente du mal, entraînant une sorte de dialogue de sourds qui finira en bain de sang, malgré l'intervention de Tirésias le devin aveugle, lequel conduira Créon — on l'oublie trop souvent — à revenir sur sa décision. Mais il est trop tard, Antigone s'est pendue !

Pour Créon en effet, il faut condamner Polynice qu'il considère comme un ennemi de la cité, faisant de lui l'incarnation du mal en politique. C'est au nom de la loi de la Cité — la loi écrite — qu'il condamne ainsi Polynice, puis Antigone parce qu'elle aura osé transgresser l'édit royal interdisant que les honneurs funèbres soient rendus à Polyynice. Ce dernier se voit ainsi érigé en traître d'une part, et sucite une telle haine chez Créon qu'il voit sa dépouille reléguée aux animaux sauvages. Or, comme le souligne si bien Hentsch, auteur d'un livre intitulé *Raconter et mourir. L'Occident et ses grands récits*[42] "l'autre, l'ennemi, le mal ne peuvent être évacués de la cité, tout comme Œdipe lui-même, aux prises avec terrible révélation de son identité, ne peut effacer l'altérité qu'il découvre en lui"[43]. C'est d'ailleurs pour aller dans ce sens qu'Hentsch rappelle l'articulation étroite entre la question de l'exclusion et celle du mal, grâce à une réflexion qu'il emprunte à De Facendis, l'un des ses élèves : avec Antigone "Sophocle ouvre le politique à « la capacité d'accepter que le mal puisse être dans le champ du même »"[44].

Pour Antigone, au contraire, le mal est ailleurs : il s'origine dans le fait de trahir les lois non écrites qui sont imprescriptibles. Nulle haine de l'autre ici ; mais une profonde colère, l'indignation et la révolte d'une sœur pour qui l'honneur d'un frère défunt passe avant la teneur de ses actes. Nous sommes ici, grâce a Sophocle, génial dramaturge s'il en est, dans une forme d'anticipation de ce que seront, plus d'un millier d'année plus tard la définition des droits humains imprescriptibles.

Antigone en mourra[45] ; prise au piège non de la haine de l'autre homme, en l'occurrence de Créon, mais de la haine de soi, de la vie qui, en d'autres circonstances à la fois externes et internes, auraient pu la conduire à épouser un étranger, ce qui lui aurait permis de devenir à la fois une épouse et une mère et non de rester uniquement

---

[42] Hentsch, T. (2002). *Raconter et mourir. L'Occident et ses grands récits.* Rosny-sous-Bois : Bréal.

[43] Hentsch, T. *Op. cit.* p. 146.

[44] *Ibid.*

[45] On relira avec intrêt le très bel article que Nicole Loraux a consacré à la figure d'Antigone, article dans lequel elle replace le geste suicidaire d'Antigone dans la répétition puisqu'elle agit ici comme sa mère Jocaste ; Loraux, N. (1986). La main d'Antigone. *Métis. Revue d'Anthropologie du monde grec ancien, I,* 2, pp. 165-196.

une fille et une sœur. Voilà pourquoi les psychanalystes insistent souvent sur le fait qu'Antigone est une figure emblématique de la pulsion de mort et partant, du désir de mort qui la poussera à souhaiter d'avantage le retour à l'inanimé — au ventre maternel[46] — que la vie de la transmission, laquelle s'inscrit sous le signe de l'avenir ouvert par la coupure symboligène de la fonction paternnelle.

La haine de soi donc. De cette vie qui lui a été transmise et qui en prenant fin prolonge la fin tragique de sa lignée destinée à la mort: celle des Labdacides. Il ne nous paraît pas anodin que dans la version sophocléennne de la pièce la fin d'Antigone soit marquée par le sceau du suicide, ce qui n'est pas le cas dans d'autres versions de la pièce qui nous soient parvenues. Le suicide donc[47]. N'y-t-il pas là une fin qui se laisse aujourd'hui interpréter comme emblématique des limites que l'individu peut "opposer à l'arbitraire du pouvoir judiciaire" dans la *polis* ? Les réalistes pessimistes reconnaîtront sans doute dans la figure d'Antigone la douloureuse trace que le tragique creuse dans l'horizon contemporain si souvent rattrapé par l'oppression, la destructivié et le mal ; l'équilibre fragile du vivre-ensemble est dès lors mis en préril, condamnant les minorités de notre monde contemporain à ce qu'Arendt désignait par le terme d'"acosmisme"[48], — perte en monde, perte du monde.

Avant de s'extraire du monde, Antigone transgressera l'édit de Créon ce qui, elle le sait lui vaudra d'être condamnée à mort. Son isolement — en plus de sa solitude — paraît radical. Et c'est certainement ici que l'on peut entrevoir une lueur d'espérance pour ceux et celles qui opposent aujourd'hui leur colère et leur résistance aux innombrables violations des droits humains : par la solidarité de groupes organisés, le chemin est certes escarpé, mais il peut s'inscrire sous l'angle de la fraternité/sororité symbolique, terreau fertile au combat contre les crimes visant l'humanité de l'homme !

Garzòn, amigo,
el pueblo esta contigo !

Titres

Gilbert, M. (Ed.). (2005). *Antigone et le devoir de sépulture.* Genève : Labor et Fides.

Gilbert, M. (2001). L'identité narrative : une reprise, à partir de Freud, de la pensée de Paul Ricoeur. Genève : Labor et Fides.

Gilbert, M. (2009). Le visage toujours m'appelle même après la mort d'autrui. Penser la ritualité funéraire avec Lacan et Lévinas. In C. Masson, & M. G. Wolkowicz (Eds). *Panim/Pnim : L'exil prend-il au visage ?* (pp. 359-372). Paris : EDK.

---

[46] Grenier, L. & Tremblay, S. (2005). *Le projet d'Antigone. Parcours vers la mort d'une fille d'Œdipe.* Montréal : Liber.

[47] Gilbert, M. (2005). Niobé et Antigone : figures mythologiques de l'effroi traumatique. *Revue Francophone du Stress et du Trauma, 5* (3), 175-182.

[48] Arendt, H. (1959/1974) De l'humanité dans de sombres temps. In : *Vies politiques.* Paris : Gallimard.

La colère contre l'oubli : le mythe charrúa en représentation

Andrea Olivera
Anthropologue, assistante à l'Université de Lausanne, Suisse
Fabian dos Santos
Communicateur social, chercheur indépendant, Uruguay

Résumé

L'article propose une ébauche de réflexion sur la colère comme force vitale pour contrer la violence et l'indifférence à la violence. A partir d'une question d'imaginaire collectif, de reconstruction de la mémoire collective en Uruguay après le génocide des peuples autochtones dans tout le continent latino-américain, nous nous basons sur des données filmées et sur notre travail de terrain avec les Charrúas, les autochtones contemporains, et leurs sympathisants.

L'Uruguay s'est toujours présenté comme le pays d'Amérique du Sud qui n'a pas eu de « problème indien ». L'histoire raconte que les populations autochtones qui habitaient le territoire avant l'arrivée des colonisateurs avaient totalement disparu. Elles auraient été tuées dans les combats, ou se seraient complètement « assimilées », lors de l'avènement de la République Orientale de l'Uruguay en tant qu'Etat-nation dans les années 1830. La « nation Charrúa » est toutefois restée dans les mémoires et dans l'imaginaire collectif national officiel en débat, par sa force de résistance, sa vaillance, sa soif de liberté et sa noblesse. Ces traits attribués aux Charrúas sont d'ailleurs souvent évoqués comme faisant partie de l' « être uruguayen ».

Depuis une vingtaine d'années, certaines personnes revendiquent une descendance autochtone, notamment Charrúa. Regroupées en collectif, ces personnes se sont rendues visibles et exigent, au-delà des reconnaissances identitaire, culturelle et historique, des changements d'ordre structurel et symbolique dans les manières de vivre, de penser et d'agir ; elles proposent une transformation des relations sociales, à la terre, à soi.

C'est à partir d'un mythe que l'identité charrúa est mobilisée afin de réfléchir et d'agir sur le passé, élément de socialisation des individus et phénomène politique du présent. Quelles sont les diverses significations données au passé ? Comment sont-elles négociées dans les relations et représentations du présent ? Quelle est la mémoire qui est en jeu ?

Divers acteurs sociaux utilisent le mythe charrúa pour aborder une réflexion sur un passé chargé de violences rendues invisibles, de non-dits, d'oublis et de silences

imposés. C'est à travers la colère qu'ils proposent de sortir de l'oubli, de faire mémoire sans entrer à nouveau dans la violence. Leur arme est l'art politique car, comme le mentionne Alejandro Vargas de la *Comunidad charrúa urbana Basquade Inchalá* : « si nous nous présentons comme un groupe politique, on nous réprime comme terroristes, alors nous proposons des représentations artistiques et on nous taxe de folkloristes ».

Pour rédiger cet article, nous nous basons sur des données filmiques. Ce projet de collaboration filmée est né lors d'une rencontre entre deux regards, l'un anthropologique, l'autre journalistique. Nous avons décidé d'unir nos expériences, nos forces et nos regards construits afin d'initier une ébauche de ce que nous nommons « ethnographie visuelle en collaboration ». En effet, nous avons choisi comme outil de travail une caméra car notre intérêt est de passer par l'image pour rendre compte d'une certaine réalité, bien que nous sachions que l'image en elle-même ne nous dit pas si ce que nous voyons est réalité ou fiction. Mais il nous semble que l'image nous aide à découvrir comment, à travers la représentation artistique d'un mythe, l'identité charrúa devient une stratégie politique, un outil pour faire mémoire et aider à prendre conscience de manière ludique.

Nous avons filmé deux représentations artistiques du mythe charrúa. La première est une performance présentée par la *Comunidad Basquade Inchalá* pour un programme de télévision. L'autre est une œuvre de théâtre mise en scène par un anthropologue uruguayen-français, Dario Arce. Ces deux œuvres ont été présentées entre mars et mai 2010 à Montevideo.

Un des objectifs de ce travail audio-visuel était de remettre un document filmé aux réalisateurs et protagonistes de ces œuvres. Un autre objectif était de recueillir des données de terrain qui nous permettent d'alimenter notre réflexion sur le thème de la mémoire et de l'oubli, ou comment passer par la colère pour ne pas entrer dans la spirale de la violence. Pour nous la colère est un moyen d'action, une force pour agir qui n'est pas destructrice mais constructive et qui peut par conséquent s'exprimer sous diverses figures comme la bagarre, le jeu, le rire, l'humour ou encore l'art. Toutes sont des formes d'expression de cette force d'action activée par la colère, un moyen trouvé pour sortir de la violence réciproque ou rivalité mimétique. René Girard[1] (1972, 2004) nous a enseigné jusqu'où mène l'imitation de la violence.

Ce 23 mars 2010, jour de soleil sans nuages, d'un ciel bleu intense, la Comunidad Charrúa Basquade Inchalá est installée près de sa tolderia[2]. Des femmes effectuent des tâches de production, de création, de recréation et de guérison en échangeant des sourires complices. Quelques hommes jouent de la musique, d'autres se préparent pour partir à la chasse au ñadu[3].

Les femmes et les hommes se réunissent pour la cérémonie du maté, un moment particulier pour le groupe, vu que la circularité et l'horizontalité qui imprègnent cette activité consolident leur sentiment communautaire. Des actions importantes ou des activités quotidiennes se décident alors

---

[1] Girard René. 1972. La violence et le sacré. Paris : Hachette. Girard René. 2004. Les origines de la culture : entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cezar de Castro Rocha. Paris : Hachette.

[2] Espace d'habitation facilement démontable pour les Charrúas qui étaient nomades.

[3] Autruche locale.

en commun, ou est-ce simplement un moment de recueillement pour sentir la subtile articulation entre l'individu et le collectif ?

La caméra effectue un mouvement circulaire pour nous placer face au présentateur du programme de la chaîne 10 de la télévision uruguayenne, qui commente « nous sommes a Villa del Cerro, sous le pont de la rivière Pantanoso. Jusqu'ici sont venus les membres de la communauté Basquade Inchalá afin de nous montrer comment vivaient nos ancêtres, les Charrúas et revendiquer la reconnaissance de la culture autochtone de notre pays ».

Au nom de la communauté, Monica Michelena explique qu'ils effectuent « une production sociale de notre culture » qu'ils font sortir des musées afin de la rendre au peuple. L'expression artistique, œuvre de théâtre, musique, danse, leur sert de support pour construire leurs propres représentations de leur peuple originel. « Nous avons une dette historique en attente, c'est notre devoir de la rendre visible en tant qu'Uruguayens. Ceci n'est pas un cirque, nous devons le montrer. Nous utilisons les sources historiques, ethnographiques de notre passé et tentons de les sentir, de les incorporer, de les rendre vivantes ».

Un peu plus tôt, alors que je filmais les Charrúas urbains en train d'endosser leurs costumes, de se préparer pour la représentation devant les caméras de télévision, une des personnes me faisait remarquer qu'ils avaient proposé de jouer leur rôle avec « leurs habits civils », mais que le réalisateur du programme préférait qu'ils se déguisent.

La dictature qui a duré de 1973 à 1984 a eu des effets destructeurs sur le psychisme des personnes et le lien social, c'est-à-dire sur la construction de l'identité. Les références culturelles et idéologiques ont été effacées par la peur, les mensonges, l'oubli ou l'obligation au mensonge. Après la dictature, Cyro Rodriguez a ressenti le besoin de chercher ses racines charrúas afin de construire une identité sur laquelle s'appuyer pour donner sens et reconstruire sa vie.

L'anthropologue Teresa Porzecanski[4] (2005) affirme que la société uruguayenne a entamé une réflexion sur son passé après la dictature. A la fin des années 1980, le discours sur l'autochtonie réapparaît, mais transformé, autant aux sein des sciences humaines et sociales que dans les discours alternatifs et autonomes à l'académie. Un nouveau discours qu'elle qualifie de mythique ou de néo-indigéniste se construit à partir du journalisme, de l'art, des essais et des nouveaux mouvements religieux. Partant de là un nouveau mythe revendicatif émerge, qui propose « l'Indien » comme figure protagoniste d'un type de société exemplaire qui répondrait aux besoins d'organiser la société sur la base de nouvelles identifications nécessaires à la forme actuelle de globalisation dépersonnalisante et individualiste que nous vivons.

Le mythe raconte une histoire, une explication qui utilise la métaphore comme outil créatif. Un mythe se transforme selon qui le raconte, il s'adapte au contexte dans lequel il est transmis et par qui, ou par quel discours. Un mythe n'est donc pas

[4] Porzecanski Teresa 2005. «Nuevos imaginarios de la identidad uruguaya : neoindigenismo y ejemplaridad», in: Gerardo Caetano (dir), 20 años de democracia, Uruguay 1985-2005 : miradas multiples, p. 407-426. Montevideo : Ed. Santillana.

un récit immuable, mais fluide et adaptable. On peut bien sûr analyser un mythe de manière historique, mais on peut également le prendre comme prétexte pour aborder un problème avec un nouveau regard, en faire ressortir des éléments invisibles, oubliés, cachés, pour ainsi poser de nouvelles questions, échanger des idées, revisiter des conclusions.

Annie Houot[5] (2007) et Caroline Gonzalez Laurino[6] (2001) ont montré comment la figure du Charrúa est reprise par la littérature romantique, puis par des historiens, pour construire un sentiment national et unir une communauté imaginée. La nation Charrúa ainsi nommée, ayant lutté courageusement pour son indépendance offre un excellent symbole, celui d'un passé glorieux et les seules valeurs authentiques sur lesquelles pouvoir s'identifier. Leur extermination les transforme en un symbole privilégié.

Le sentiment national se construit alors sur l'oubli de la trahison qui mène au massacre des Charrúas, mais en mémoire de ceux qui ont lutté pour leur indépendance. Se construit alors, en l'espace d'une centaine d'années entre 1830 et 1930, une image essentialisée de la nation charrúa comme symbole de résistance indomptable pour sa liberté.

Aujourd'hui, l'identité charrúa est devenue un choix politique et spirituel comme le formule Monica Michelena : « je suis charrúa parce que je suis née sur cette terre, le nom charrúa je l'aime parce qu'il représente une force, la force de cette terre au-delà du nom parce que l'histoire est ainsi, il y avait beaucoup de peuples, mais les charrúas se sont unis avec les autres et de cette alliance est resté le nom charrúa, peut être qu'ils s'appelaient autrement avant, mais pendant les temps durs de la résistance et du génocide c'est ce nom qui est resté et s'est perpétré et c'est ce nom que je choisis pour me reconnaître… ils ont donné leur vie pour la liberté, nous devons récupérer leurs valeurs et le sens de la communauté»

La représentation faite par *Basquade Inchalá* pour la télévision uruguayenne a pour but de faire prendre conscience, de réveiller cette force d'agir, cette colère réprimée afin que de plus en plus de personnes connaissent leur passé et agissent. C'est aussi un moyen de prévention pour que l'histoire ne se répète plus, car le lien structurel et symbolique entre le génocide fondateur et le terrorisme d'Etat a déjà été considéré et dénoncé par les descendants et l'organisation d'anciens prisonniers politiques.

Mais comment agir ? Comment canaliser cette force positive que donne la colère ? Comment ne pas tomber à nouveau dans la violence réciproque ?

L'efficacité du mécanisme régulateur du bouc émissaire c'est que la communauté est convaincue de sa culpabilité et par conséquent que la violence est légitime. A nouveau René Girard montre dans ses travaux, que nous n'allons pas

[5] Houot Annie 2007. Charrúas y Guarnies en la literatura uruguaya del siglo XIX : realidad y ficcion. Montevideo : Linardi y Risso.

[6] Gonzalez Laurino Caroline 2001. La construcción de la identidad uruguaya. Montevideo : Ed. Santillana

développer ici, que la victime est généralement innocente, la violence est alors totalement illégitime.

Pourquoi alors continuons-nous à y croire ?

Noam Chomsky[7] et d'autres dévoilent la force de la propagande qui soutient l'idéologie de la peur. Peu à peu se construit une insensibilisation à la réalité de la souffrance sociale et individuelle qui se transforme en indifférence. Alors, l'extermination de groupes de personnes considérés comme superflus devient normale, banale. Par ailleurs, les expressions de résistance sont occultées par les médias dominants, sont réprimées fortement, en plus d'être criminalisées. L'intimidation, la terreur, la violence, mais encore la menace de la violence sont aujourd'hui garantes de l'ordre social.

Le mécanisme du bouc émissaire continue de fonctionner même si nous savons que la victime est innocente, mais cette victime existe pour la rédemption de soi-même, de sa propre paix et sécurité (Kilani 2006)[8] parce que nous préférons le sacrifice d'un autre plutôt que le nôtre, sans nous rendre compte que la prochaine victime peux être chacun ou chacune d'entre nous.

Ijou : un autre regard sur les derniers Charrúas mise en scène par Dario Arce est selon nous un autre appel à la colère contre l'indifférence.

Dans cette pièce de théâtre interactive, les spectateurs se trouvent face à face avec les quatre Charrúas rescapés des massacres et envoyés en France en 1833, qui posent là tel un « monument vivant ». Nos regards se croisent, sans que nous sachions que ceux qui interprètent les Charrúas de hier sont les descendants d'aujourd'hui. Un certain malaise nous envahit en observant et participant à cette scène qui nous semble atemporelle. Nous suivons ensuite Guyunusa, la femme Charrúa, dans un couloir sans fin alors qu'elle nous raconte, dans un monologue virulent, la trahison, la tragédie, les massacres et les enfants enlevés à leurs mères, quand soudain nous apercevons notre propre image projetée sur un écran, filmés à notre insu en train de regarder les quatre charruas du début. [9] « Je cherche à provoquer une réflexion, observer l'autre est quelque chose de complexe, à son tour être observé est dérangeant » nous raconte Dario Arce, qui rajoute « je m'intéresse à l'*intentionalité* du regard envers l'autre, celui qui nous est étranger, à tenter de montrer qu'il s'agit d'une construction héritée d'un passé historique, et d'éléments de discours dont le contenu idéologique nous oriente à voir l'autre de telle ou telle manière… ce n'est pas uniquement narrer l'histoire des quatre derniers Charrúas, mais interroger quelque chose de plus universel, le regard sur l'altérité ».

Ensuite nous sommes invités, un par un, à cheminer dans un couloir zigzagant, une espèce de salle aux miroirs, dont certains nous renvoient notre propre image et d'autres les visages des quatre Charrúas.

---

[7] Chomsky Noam. 2008. De la propagande en démocratie : avec Edward Herman. Agone

[8] Kilani Mondher . 2006. Guerre et sacrifice : la violence extrême. Paris : PUF.

[9] C'est plus facile de se rendre compte de ces scène en images

«Mettre les gens en péril, pour les rendre peut être plus perméables à ce que je veux transmettre » (Arce 2010).

Pouvons-nous être simultanément victimes et bourreaux ?

Les violences extrêmes font partie d'un « continuum de violence » qui ont leurs racines dans l'expérience de la violence quotidienne, ordinaire, routinière, normative, alors attendue et même justifiée (Bourgois et Scheper-Hughes 2004)[10]. Ce sont ces petites guerres et ce qu'on pourrait appeler « génocides invisibles » qui ont lieu dans les institutions, les espaces normatifs, dans les espaces privés et intimes qui produisent réification, aliénation, emprisonnement et mort acceptable. A la base du continuum nous avons par conséquent les violences permises et encouragées par le système capitaliste, raciste et patriarcal qui nous dirige. L'unique réponse possible pour ces auteurs est le refus de la violence, ne pas devenir l'ennemi génocidaire que l'on combat. Est-ce possible ?

Et alors, il n'y aura pas de dernier Charrúa parce qu'il y aura toujours des hommes et des femmes qui voudront être libres et pour cela ils exprimeront leur colère sous ses diverses formes, rire, pleurs, bagarre, expression corporelle et artistique, cris… cette énergie qui semble venir du profond de notre être pour dire « oui à la vie »

Identidad indígena, memorias y prácticas comunitarias : en búsqueda de la cosmovisión del 'si a la vida'. 2009. Foro memoria e identidad, Signo. Montevideo

Los Charrúas en los medios de comunicación. 2010. Foro Memoria e identidad. Montevideo

Les Charrúas en Uruguay : Une identité en construction ? Un mouvement social en gestation ? Travail de mémoire en master 2008. Genève : IHEID

[10] Scheper-Hughes Nancy, Bourgois Philippe (eds.). 2004. *Violence in war and peace.* Malden : Blackwell.

Socle de l'égalité
Matériaux pour une théorie des passions politiques

L'égalité contre les frontières

Marianne Ebel
Enseignante, Neuchâtel
Pierre Fiala
Enseignant-chercheur, Paris

Résumé

Trente ans après les premiers travaux sur la montée généralisée de la xénophobie en Suisse dans les années 1960-1970, les auteurs s'interrogent sur la pénétration au cœur des institutions et de la législation des thèmes et des termes propres aux langages xénophobes, portés par les initiatives à répétitions de l'extrême droite. Les mouvements de résistance à ces tendances n'ont pas été vaines, mais les discriminations envers les immigré-e-s sont loin d'avoir régressé. Liées aux mouvements migratoires et aux crises économiques inscrites dans le développement capitaliste, elles évoluent au gré des mouvements migratoires et se greffent sur les événements politiques ou militaires déclenchés pas ces crises, discriminant tour à tour les réfugié-e-s d'Afrique ou d'Europe de l'est, ou des pays arabes.

Mots-clés : Xénophobie, inégalités, immigration

Il y a bientôt vingt ans, nous concluions de façon pessimiste une contribution au recueil de François Masnata et Claire Rubattel sur le *Pouvoir suisse*

Dans le climat de violences quotidiennes, d'attentats et d'incendies criminels perpétrés par des individus et des groupuscules racistes à l'encontre de centres de réfugiés, mais aussi à l'heure où les gouvernements européens optent pour une politique d'asile où dominent renvois et fermeture de frontières, la voie vers une égalité reconnue et assumée reste très étroite, en Suisse comme dans le reste de l'Europe[1].

Cette conclusion s'inscrivait dans le prolongement de la recherche doctorale commune menée dans les années 1970-1980 au Centre de Recherches sémiologiques de Neuchâtel sous la direction de Jean-Blaise Grize et qui portait sur la montée de la xénophobie en Suisse. Nos deux thèses d'analyse du discours politique, soutenues collectivement en 1983 devant un jury où figuraient Laurent Monnier et Michel Pêcheux, examinaient, dans le détail des pratiques langagières multiples (écrites, orales, privées, publiques, textes juridiques, institutionnels, médiatiques), l'impact concret que pouvait avoir dans le champ politique la xénophobie présente dans le corps social suisse depuis plusieurs années et qui

[1] « Xénophobie 90. En finir avec les langages de l'exclusion », Fr. Masnata, Cl. Rubattel, *Le Pouvoir suisse (1291-1991)*, Lausanne, L'Aire, p. 457.

s'étendait bien au-delà des mouvements et des partis d'extrême droite qui se construisaient dans les campagnes anti-étrangers virulentes, mais étaient encore largement contestés par les autres forces politiques. Le titre de notre étude – *Sous le consensus, la xénophobie* – indiquait la complexité du débat en soulignant que la xénophobie n'était pas l'apanage des courants anti-étrangers dirigés à l'époque par le dirigeant patronal zurichois James Schwarzenbach. L'*Ueberfremdung*, ou « emprise et surpopulation étrangère », formule[2] à géométrie variable introduite dès 1931 dans la loi sur les étrangers, permettait aux responsables économiques et politiques de régler l'immigration selon les besoins nationaux et les intérêts des entreprises privées. Du même coup la discrimination s'inscrivait au cœur des institutions. En analysant les formes que prenait la xénophobie dans les discours institutionnels, textes législatifs et réglementaires sur les étrangers mis en place dans l'entre deux guerres, mais aussi dans le discours syndical des années 1950-1960, puis dans les vastes campagnes médiatiques des années 1960-1970 sur les initiatives anti-étrangers, enfin dans l'expression spontanée des lettres de lecteurs, nous avons montré comment opérait la politique de concordance, favorisée par la place particulière qu'occupait la Suisse en Europe au sortir de la deuxième guerre mondiale et mis en évidence la place incontournable de l'immigration dans le développement de l'économie de profit.

Motivé par un sentiment de révolte devant les inégalités sociales qui pesaient d'abord sur l'immigration ouvrière et une indignation grandissante devant les manipulations politico-médiatiques dans l'espace publique, ce travail à visée scientifique s'inscrivait dans un cadre politiquement engagé. Notre recherche assumait cette contradiction sur le plan académique en articulant des propositions théoriques issues notamment des travaux de Jean-Pierre Faye sur les langages totalitaires, de Foucault, de Pêcheux, des analyses pratiques de documents textuels divers (imprimés, tracts, courriers divers, articles de presse, paroles de citoyens), et des conclusions cohérentes avec des engagements militants.

Une trentaine d'années après cette recherche, il nous semble important de retrouver, pour un moment[3], la tension qui nous a animé-e-s durant notre travail, non pas tant pour nous persuader une fois encore de l'originalité et du bien-fondé de notre démarche dialectique et interdisciplinaire, ce dont nous restons, modestement, convaincus, mais pour réfléchir, à travers un bref échange de questions et de réponses, à l'évolution des problèmes que nous soulevions en 1983. Nous souhaitons faire un travail de mémoire en rappelant les conditions historiques de l'émergence et de l'évolution de phénomènes politiques qui se sont depuis tellement généralisés qu'ils paraissent avoir toujours existé. Il s'agit pour cela de souligner les racines économiques, politiques et langagières (lexicales,

---

[2] Notion développée par Jean-Pierre Faye dans les *Langages totalitaires* (1972) que nous avons appliquée à la situation helvétique. Pour les développement récents, voir Alice Krieg-Planque : *La notion de « formule » en analyse du discours. Cadre théorique et méthodologique.* Presses universitaires de Franche-Comté, 2009.

[3] Merci Marie-Claire Caloz-Tschopp, rassembleuse infatigable des énergies et des recherches, de nous en avoir procuré l'occasion.

argumentatives, énonciatives) du fait xénophobe qui ne relève pas seulement de l'approche anthropologique, philosophique, ou sociologique de la racisation, mais d'une histoire bien concrète, dans la courte et la moyenne durée, qui est celle des luttes et des mouvements de mobilisations. La colère, moteur essentiel, nous intéresse d'abord dans ses contenus sémantiques, dans sa structuration collective et dans ses transformations en mouvements de résistance (contre l'exclusion, l'exploitation, les inégalités) ou de conquête (pour plus libertés, de justice sociale, ou de bien-être).

Question 1

Quel a été l'apport de notre travail dans l'action politique, par exemple dans SolidaritéS, mouvement qui anime depuis des années la vie politique et syndicale à Neuchâtel et en Suisse dont Marianne Ebel est militante ? A-t-il aidé à l'élaboration de textes de référence, au développement de mobilisations? Le titre de notre étude, « Sous le consensus, la xénophobie », serait-il encore pertinent pour approcher les mouvements et les clivages actuels ?

Il est indéniable que la connaissance des mécanismes caractéristiques des langages xénophobes a été présente dans la lutte politique contre la xénophobie dominante et dans nombre d'actions menées en défense des droits des immigré-e-s : dans le canton de Neuchâtel par exemple, le soutien des pétitions des Colonies Libres italiennes, le lancement d'une initiative cantonale pour les droits politiques – éligibilité et droit de vote des immigré-e-s avec permis C au niveau cantonal et communal –, la participation active aux campagnes référendaires contre la nouvelle loi sur les étrangers, aux propositions pour la régularisation des Sans papiers, ou plus récemment les motions et initiatives parlementaires, résolution pour le droit à l'apprentissage des jeunes sans papiers.

Sur un plan plus général, ce qui, depuis les années 1970, paraît constant pourrait schématiquement se résumer en trois points :

- les migrations sont un phénomène devenu irréversible dans le système capitaliste ; l'apport des immigré-e-s à l'économie est incontesté, incontestable, même si son caractère de masse et ses axes géographiques se sont déplacés ;
- la volonté de contrôler/subordonner/diviser les immigré-e-s reste une préoccupation dominante des responsables économiques, qui s'inscrit dans les lois ;
- des forces politiques se construisent et s'imposent dans l'espace public par des actions et des discours xénophobes de rejet des immigré-e-s/réfugié-e-s .

Mais aujourd'hui le consensus est lézardé, des conflits de classe, certes moins visibles que dans le reste du monde, se sont affirmés aussi en Suisse, y compris sous la forme de grèves et d'occupations d'usines. Un changement important s'est opéré au sein des syndicats. Les travailleurs et travailleuses immigrés y sont organisés et défendus. Il serait actuellement inconcevable de voir les syndicats mener campagne commune avec les associations patronales comme ce fut le cas dans les années 70. Comme dans le reste de l'Europe, ils s'engagent pour les droits sociaux et politiques des immigré-e-s, et pour la régularisation des Sans papiers. La

politique de concordance est en crise, mais qu'on ne s'y trompe pas: ces changements se sont produits en liaison directe avec la montée d'une extrême droite (UDC/SVP) parvenue à s'imposer (avec Blocher) comme premier parti en Suisse, présent au sein même du gouvernement.

La place des migrant-e-s est réévaluée sous des formes plus contradictoires et la xénophobie se présente sous un nouveau jour. Elle se décline dans la loi sous la forme d'une série d'articles qui fondent une politique bipolaire de libre circulation des Européen-ne-s et d'intégration d'une part, d'exclusion et de non entrée en matière sur des demandes de permis d'autre part. Dans la rue, la xénophobie s'amplifie et se mue en racisme ouvert, revendiqué, exacerbé, stigmatisant l'« étranger » comme le mouton noir qu'il faut abattre, désignant le clandestin comme dangereux, illégitime, criminel. A renvoyer à tout prix.

Interroger les pratiques langagières dans leur diversité et dans leurs mises en circulation contrastées, travailler à partir d'un corpus ouvert semble encore une méthode valable pour analyser la xénophobie, le racisme accentué ou l'islamophobie propres à la période actuelle. Par contre le titre retenu au début des années 80 – Sous le consensus, la xénophobie – ne serait aujourd'hui plus à même de rendre compte des conflits et polémiques générées par les pratiques xénophobes à l'encontre des mouvements migratoires à l'échelle suisse. L'effritement du ciment idéologique que représentait la guerre froide n'a pas été sans effet sur la place objective et subjective des migrant-e-s, en Suisse comme ailleurs en Europe. La chute du mur de Berlin (1989) et le renforcement du néo-libéralisme à l'échelle mondiale ont contribué à modifier profondément la façon dont les migrant-e-s sont perçus. La paix du travail et la politique de concordance ou, vu sous un autre angle, la neutralité, le secret bancaire et la place financière ne résistent que difficilement aux transformations majeures qu'ont connu l'Europe et le monde entier au tournant du millénaire.

Question 2

La revue *Mots, Les langages du politique*, a publié en juillet 2006, un dossier intitulé « La Suisse laboratoire politique européen ? ». Quel était le sens de ce titre ?

Là où d'autres ont analysé et souligné « l'exception suisse », son « bonheur » exemplaire, sa « neutralité active », ses « missions humanitaires universelles », nous avons voulu examiner dans ce dossier si les caractéristiques socio-historiques et économiques de la Suisse ne font pas d'elle un modèle réduit de l'espace sécuritaire européen, un terrain d'exercice particulièrement favorable, pour de nombreuses expérimentations de gestion sociale, économique, politique à l'échelle continentale.

Abordant la propagande xénophobe sous l'angle de théories communicationnelles ou pragmatiques anglo-saxonnes, plusieurs articles de ce numéro retrouvaient dans les années récentes les observations que nous avions proposées sur les langages xénophobes, en accentuant le rôle des instruments de contrôle médiatiques et des instances de communications, mais en atténuant aussi

le lien fondamental que nous tissions entre discours et organisation socio-économique du capitalisme consensuel.

Dans l'introduction de cette publication, nous insistions pour notre part sur le fait que l'impérialisme suisse, en tant qu'impérialisme secondaire, dépend étroitement de l'ordre européen et mondial dont il est un pilier financier. Sa réussite dépend d'abord des intérêts nationaux de ses grands voisins, en restant le refuge de transactions et de profits considérables, même si ce rôle est parfois dénoncé sur le plan international pour des raisons politiques conjoncturelles. Nous avons proposé la notion pratique de total-libéralisme pour décrire l'envahissement de tous les secteurs d'une société par les valeurs de la société marchande préfigurant des tendances que les autres pays européens s'efforcent de mettre en place et qui sont déjà fortement avancées en Suisse. La gestion des migrations en est un exemple : phénomène humain, qui n'est pas originellement lié au capitalisme, il a été totalement asservi par lui, créant ou creusant les inégalités, les injustices et les mécanismes de la pensée et des langages xénophobes que l'on connaît. Les travaux du réseau collectif de Marie-Claire Caloz-Tschopp sur l'asservissement des services publics genevois l'ont également bien mis en évidence. On pourrait montrer aussi que le « Sonderfall », formule développée par Blocher dans les années 1990, loin d'être un cas particulier suisse, est un thème conservateur que toute idéologie nationaliste cultive (voir l' « exception française », l' « insularité britannique »), et que la grande presse a largement contribué à répandre. La permanence de ces thèmes et leur évolution dans des polémiques où l'on retrouve les mêmes formules discriminatoires valide dans la moyenne durée la notion de *formation langagière xénophobe* qui nous avait servi à caractériser en 1983 l'ensemble des pratiques langagières où s'expriment des lieux communs anti-étrangers. Nous retrouvions là des propositions analogues à celles, plus tragiques, que Victor Klemperer avait énoncées durant la deuxième guerre mondiale sur la langue des nazis, la LTI, la *lingua tertii imperii* (1947).

On a bien vérifié récemment encore le caractère de zone expérimentale à l'échelle internationale du territoire helvétique dans deux domaines. Les démêlés et les polémiques sans fin autour du rôle des banques suisses illustrent la fonction essentielle des paradis fiscaux dans l'économie de profits mondialisée et la nécessité pour les États de se distinguer d'eux. Autre exemple : l'interférence entre la campagne récente en Suisse sur le référendum contre les minarets et les campagnes de communication politique sur le prétendu danger islamiste/islamique orchestrées en France par les milieux gouvernementaux cherchant à reconstruire leur légitimité mise à mal par la crise économique.

Question 3

Les campagnes politiques menées au cours de la dernière décennie ont-elles mis au jour des faits politiques et idéologiques nouveaux ?

L'affaire des fonds juifs en déshérence et le rapport consécutif de la commission Bergier publié en 2002, qui établissait le rôle joué par la Suisse

officielle durant la deuxième guerre mondiale à l'encontre des juifs, auraient pu offrir un terrain propice à un débat sur l'interdiction de toute discrimination raciale et l'élargissement des droits politiques des immigrés. Mais à la suite des attentats du 11 septembre 2001, l'administration Bush, s'appuyant sur une vaste campagne médiatique au niveau mondial, a réussi à imposer la nouvelle forme de guerre contre le terrorisme comme priorité internationale, et comme support de guerres néo-coloniales. Les réseaux islamistes, le personnage de Ben Laden, désignés massivement et sans preuves décisives comme le satan commanditaire des attentats contre les tours du World Trade Center à Manhattan avait le profil rêvé pour alimenter une fièvre guerrière et patriotique dans le monde occidental.

Dans les médias, en écho à tous les discours officiels, on a assisté à des glissements sémantiques inquiétants : le migrant, l'Autre s'est mué en Terroriste virtuel, appelant des contrôles policiers accrus et favorisant partout des législations restrictives et discriminatoires en matière de politique migratoire. La xénophobie s'est transformée en racisme anti-tiers-monde ; l'islamophobie en est une des formes actuelles dominantes. Au nom de la lutte contre le terrorisme, on a entendu partout des discours justifiant une limitation générale des droits civiques et un développement des politiques sécuritaires, souvent assorti d'une augmentation des dépenses militaires.

Fait nouveau : l'exclusion (raciste) est maintenant inscrite au coeur même de la nouvelle loi suisse sur les étrangers, contestée par voie référendaire en 2004, mais finalement acceptée en votation populaire le 24 septembre 2006, et appliquée depuis le 1er janvier 2008 de façon très stricte.

Question 4

En quoi cette nouvelle loi sur les étrangers diffère-t-elle de la loi de 1931 qu'elle remplace ?

L'objectif global n'a pas changé : le migrant reste essentiellement au service de l'économie suisse ; la loi doit contrôler, limiter et intégrer l'immigration en fonction de cet intérêt. La notion *d'Ueberfremdung*, inscrite au coeur de la première loi sur les étrangers (1931) disparaît dans la nouvelle loi, mais la xénophobie continue à sous-tendre, article par article, la logique du texte. L'empreinte de la lutte internationale contre le terrorisme module l'offensive xénophobe, inlassablement répétée par l'aile dure des « blochériens », et marque pas à pas la nouvelle politique migratoire, définie et résumée dans la double révision de la loi sur les étrangers (Letr) et la loi sur l'asile (Lasi). Tout est minutieusement prévu, défini, précisé – de la définition de l'intégration, de ses exigences et ses méthodes à l'exclusion et l'expulsion des NEM (les « non entrée en matière », nouvelle catégorie de femmes et d'hommes ainsi désignés lorsqu'ils ne remplissent pas les conditions nécessaires à l'examen de leur dossier), des « déboutés » et ou des clandestins dénoncés.

Au premier plan de la loi sur les étrangers figure maintenant une notion absente de la version de 1931 : *l'intégration*. Définie comme un objectif visant à favoriser la

« coexistence des populations suisse et étrangère sur la base des valeurs constitutionnelles ainsi que le respect et la tolérance mutuels » (art.4, al.1), l'intégration « doit permettre aux étrangers (...) de participer à la vie économique, sociale et culturelle » (al.2). Il est d'emblée précisé qu'« il est indispensable que les étrangers se familiarisent avec la société et le mode de vie en Suisse et, en particulier, qu'ils apprennent une langue nationale». On le voit, l'introduction de la notion d'intégration ne change pas fondamentalement l'orientation idéologique de cette loi : en réalité on pourrait y voir une version moderne de la notion d'*assimilation*, abandonnée dans les années 70. Être intégré signifie en effet se plier aux valeurs et aux coutumes helvétiques, se comporter comme « nous », parler « notre » langue (laquelle ?). Intitulé *Intégration des étrangers* le chapitre 8 précise aux articles 53 à 58 comment cette politique peut être encouragée, coordonnée et à quelles conditions les cantons peuvent obtenir des subventions pour la mise en oeuvre de programmes d'intégration. Ce point, positif certes, donne dans bien des cas, l'occasion aux migrant-e-s de rencontrer des militant-e-s solidaires, prêt-e-s à les aider sans arrière-pensée, si ce n'est celle de ne jamais être complices (passifs) de cette loi qui autorise des pratiques (racistes) de renvois et d'expulsions de celles et ceux qu'elle ne reconnaît pas comme dignes d'être intégrés. Mais le « degré d'intégration » (notion floue s'il en est) peut facilement se retourner contre les immigré-e-s, car elle peut être retenue par les autorités compétentes lors de l'octroi (ou non) d'une autorisation d'établissement (art.34, al 4) et dans l'exercice de leur pouvoir d'appréciation (art.96) notamment en cas d'expulsion ou d'interdiction d'entrer en Suisse.

La xénophobie aujourd'hui se décline différemment, mais ce qui frappe, en-deçà de l'introduction de la notion d'intégration et de l'abandon de la formule *Ueberfremdung* qui hier paraissait indispensable à la justification de mesures xénophobes, c'est qu'aujourd'hui l'aile blochérienne de l'UDC parvient à inscrire largement ses idées et ses normes au coeur-même de la loi. Bien que le Conseil fédéral et la majorité du Parlement continuent à combattre les différentes initiatives anti-étrangers, la politique migratoire telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui est imprégnée par cette idéologie patriotique qui stipule qu'être accepté et respecté passe par l'obligation de se plier aux « valeurs » helvétiques. En dépit du refus répété de leurs initiatives et des polémiques qu'elles suscitent, les partis xénophobes – de Schwarzenbach à l'UDC de Blocher – ne cessent de marquer des points. Une lecture comparative entre les initiatives xénophobes successives et la loi unifiée sur les étrangers et l'asile, entrée en vigueur en 2008, met en évidence qu'une grande partie des revendications formulées par l'Action nationale comme par Schwarzenbach dans les années 1970, et combattues à l'époque comme inacceptables par l'ensemble des partis politiques, figurent maintenant dans la loi.

Quelques comparaisons significatives entre la loi sur les étrangères (2008) et différentes initiatives des partis xénophobes

Exemples de xénophobie et de racisme inspirés par les initiatives xénophobes et inscrits dans la Loi sur les étrangers (Letr 2008)	**Propositions des partis xénophobes, retenues par les Autorités lors de la refonte de la loi sur les étrangers (2008)**
Loi sur les étrangers Article 21, ordre de priorité 1) Un étranger ne peut être admis en vue de l'exercice d'une activité lucrative que s'il est démontré qu'aucun travailleur en Suisse ni aucun ressortissant d'un Etat avec lequel a été conclu un accord sur la libre circulation des personnes correspondant au profil requis n'a pu être trouvé.	Initiative « Contre l'emprise étrangère », dite Initiative Schwarzenbach/ rejetée en juin 1970 (...) al 4 Le Conseil fédéral veille à ce qu'aucun citoyen suisse ne soit congédié en raison des mesures de restriction ou de rationalisation, aussi longtemps que des étrangers, de la même catégorie professionnelle, travaillent dans la même exploitation.
Suppression dans la Loi sur les étrangers de l'octroi automatique d'un permis d'établissement après dix ans de séjour Art. 34 (...) 1) L'autorité compétente peut octroyer une autorisation d'établissement à un étranger aux conditions suivantes : a) il a séjourné en Suisse au moins dix ans au titre d'une autorisation de courte durée ou de séjour, dont les cinq dernières années de manière ininterrompue au titre d'une autorisation de séjour ; b) il n'existe aucun motif de révocation au sens de l'article 62 (...) Cet article 62 prévoit notamment une révocation de l'autorisation de séjour si l'étranger ou une personne dont il a la charge dépend de l'aide sociale	Initiative pour le renvoi des étrangers criminels (votation prévue en 2010) Art. 121, al. 3 à 6 (nouveaux) (...) Ils (les étrangers) sont privés de leur titre de séjour, indépendamment de leur statut, et de tous leurs droits à séjourner en Suisse: (...) s'ils ont perçu abusivement des prestations des assurances sociales ou de l'aide sociale.
Le chapitre 16 de la loi sur les étrangers, intitulé « Dispositions	Initiative pour le renvoi des étrangers criminels (votation prévue en 2010)

pénales et sanctions administratives », prévoit aux art. 115 à 122 des peines d'amendes et d'emprisonnement pour celui qui art.115 a. contrevient aux dispositions sur l'entrée en Suisse (...) b. séjourne illégalement en Suisse (...) c. exerce une activité lucrative sans autorisation d. entre en Suisse ou quitte la Suisse sans passser par un poste frontière autorisé art.116 e. en Suisse ou à l'étranger facilite l'entrée, la sortie ou le séjour illégal d'un étranger f. procure à un étranger une activité lucrative en Suisse alors qu'il n'est pas titulaire de l'autorisation requis	(..) Les étrangers qui, en vertu des al. 3 et 4, sont privés de leur titre de séjour et de tous leurs droits à séjourner en Suisse doivent être expulsés du pays par les autorités compétentes et frappés d'une interdiction d'entrer sur le territoire allant de 5 à 15 ans. En cas de récidive, l'interdiction d'entrer sur le territoire sera fixée à 20 ans. (...) Les étrangers qui contreviennent à l'interdiction d'entrer sur le territoire ou qui y entrent illégalement de quelque manière que ce soit sont punissables. Le législateur édicte les dispositions correspondantes
La section 5 de la loi sur les étrangers, intitulée Mesures de contraintes, prévoit aux articles 73 à 82 les motifs, la durée et le financement des mesures de détention d'un étranger non autorisé à séjourner en Suisse. L'article 79 précise que la durée de détention en vue du renvoi ou de l'expulsion ne peut excéder 24 mois au total pour les adultes, et 12 mois pour les mineurs âgés de 15 à 18 ans	<u>L'initiative populaire « contre l'immigration clandestine »</u> rejetée par le peuple et les cantons le 1er décembre 1996 précisait notamment que le droit d'asile doit être refusée à toute personne entrée illégalement dans le pays. Elle empêche également aux requérants l'accès à une activité lucrative et restreint leur liberté d'établissement. Elle précise qu'un refus de l'octroi de l'asile provoque systématiquement une expulsion du requérant débouté.
La suppression de toute aide d'urgence aux requérants déboutés a été invalidée par le Tribunal fédéral. Les sénateurs, qui n'avaient d'autre choix que de rétablir ce minimum vital, y ont mis une condition vexatoire: ceux qui rechignent à quitter la Suisse devront faire état d'une situation de détresse pour obtenir ce soutien.	<u>L'initiative « Contre les abus dans le droit d'asile »/</u> refusée en mars 2002 précise notamment que e. les prestations d'assistance accordées aux requérants d'asile sont réglées de manière uniforme pour toute la Suisse et en dérogation aux normes générales. Elles sont en pricnipe fournies en nature f. les requérants d'asile dont la

	demande a été refusée (...) reçoivent jusqu'à leur départ de Suisse des prestations d'assistance publiques limitées à un logement et à une nourriture simple et aux soins médicaux et dentaires d'urgence.(...)
La section 3 de la loi sur les étrangers, intitulée Mesures d'éloignement (art. 64 à 68) - indique les cas de renvois sans décision formelle (absence d'une pièce de légitimation reconnue pour le passage de la frontière, moyens financiers insuffisants à son séjour), - traite des renvois ordinaires (art.66) des étrangers dont l'autorisation est refusée, révoquée ou n'a pas été prolongée - précise (art. 67) que l'office peut interdire l'entrée en Suisse à un étranger (...) s'il a occasionné des frais en matière d'aide sociale	L'initiative populaire « contre l'immigration clandestine », rejetée en décembre 1996 - demandait d'interdire le droit d'asile en Suisse pour une personne entrée illégalement dans le pays ; - empêchait les requérants d'exercer une activité lucrative ; - restreignait leur liberté d'établissement ; - précisait qu'un refus de l'octroi de l'asile provoquerait systématiquement une expulsion du requérant débouté.
Les accords de Schengen/Dublin, entrés en vigueur en décembre 2008 permettent à la Suisse de transférer des requérant-e-s d'asile dans le premier pays européen dans lequel ils/elles sont arrivé-e-s. L'application de cet accord se traduit en Suisse par de nombreux renvois de requérant-e-s d'asile,	Initiative « contre les abus dans le droit d'asile » /rejetée en mars 2002 (...) l'autorité compétente n'entre pas en matière sur une demande d'asile présentée par une personne entrée en Suisse au départ d'un Etat tiers réputé sûr, lorsque cette personne a déposé ou aurait pu déposer une demande dans cet Etat.

La nouvelle politique migratoire, définie par « l'espace Schengen » met en place un système bipolaire, instaurant un droit de libre circulation pour les un-e-s, de rejet raciste et d'exclusion pour les autres. La loi oblige tout étranger qui veut entrer en Suisse d'être en possession d'une pièce de légitimation reconnue pour le passage de la frontière et d'être muni d'un visa si ce dernier est requis (art. 5). Cette disposition discrimine tout particulièrement les femmes et les enfants. Dans de nombreux pays, les femmes ont en effet besoin de la permission de leur père, frère ou mari pour obtenir des papiers d'identité. Cette permission leur est souvent refusée. La Suisse, comme d'autres pays, se ferme, tout naturellement aux populations les plus pauvres. A moins d'être hautement qualifié et d'être sollicité

par un employeur qui aura fait la preuve qu'il n'a pas pu trouver un travailleur en Suisse ayant les qualifications souhaitées, un migrant non européen n'aura aucune chance d'obtenir un visa d'entrer. Cette disposition discrimine particulièrement les femmes non européennes, en général peu formées. A moins d'être engagées comme « danseuses » (en réalité comme prostituées), avec un permis de courte durée, ou de travailler clandestinement comme femmes de ménage, elles ne pourront guère prétendre à un emploi en Suisse.

En résumé, la loi suisse sur les étrangers justifie des pratiques de rejet raciste. Elle n'accepte que celles et ceux qui ont trouvé la voie de l'intégration ou apporté la preuve incontestable de mériter l'asile politique. Elle discrimine et exclut explicitement les migrant-e-s tombés à l'aide sociale, sauf à être reconnus comme réfugiés politiques. Donnant la priorité à l'emploi, elle restreint sensiblement le regroupement familial : s'il n'est pas né en Suisse, un enfant ne pourra rejoindre ses parents dans un délai de 5 ans maximum (et d'un an seulement s'il a plus de 12 ans), et seulement à condition que ces derniers ne soient pas à l'aide sociale et disposent d'un logement convenable. Elle détaille les dispositions pénales et les sanctions administratives, et loin d'exclure l'expulsion, la séparation violente, le renvoi brutal à la mort, elle les justifie en détaillant les procédures et les mesures de contraintes. Pas besoin de barbelés pour fermer les frontières aux femmes, hommes et enfants sans papiers. Ils sont renvoyés sans examen ou survivent sans droits, tant bien que mal. Clandestins. Travaillant au noir. A moins d'être découverts, dénoncés et sanctionnés.

Celles et ceux qui sont arrivés, passeport en main, mais sans logis, ni travail, provisoirement « admis » sur la base d'une demande d'asile dans l'espoir d'une vie nouvelle, sont le plus souvent officiellement renvoyés , avec des mesures d'accompagnements pour les « déboutés » consentants, des mesures de contraintes et l'enfermement -indifféremment appliqués aux mineur-e-s et aux adultes- s'ils refusent de « collaborer ». Et équité oblige : celui qui aura facilité « entrée, sortie ou séjour illégaux » sera lui aussi puni d'un emprisonnement d'un an ou d'une amende de 20'000.- qu'il soit Suisse ou lui-même migrant, peu importe.

L'exclusion raciste est bel et bien inscrite au cœur même de la loi. Pas dans les mots, certes, puisque la discrimination raciale explicite est interdite depuis 1994, mais concrètement, puisque dans les faits, seuls les Européen-ne-s obtiennent une autorisation de séjour, à condition de trouver un travail et un logement. Les formes de dénégation « Je ne suis pas raciste, mais... », que nous avions relevées et analysées à l'occasion des campagnes relatives aux initiatives xénophobes des années 70-80 se sont transformées en un racisme assumé, une chasse à l'homme affichée, voulue, revendiquée.

Question 5

Pourrait-on établir une observation plus systématique des faits de xénophobie à l'instar de l'observatoire romand (rapport 2008/2009) ?

Pour gagner en « efficacité » dans les procédures et éviter le dépôt d'un recours en cas de décision négative, l'Office fédéral des migrations ne communiquait plus

qu'au tout dernier moment le renvoi vers un autre pays de « l'espace Dublin ». En un an, près de 3000 personnes ont ainsi été expulsées de Suisse sans avoir le temps de déposer un recours. Cette pratique, finalement jugée illégale par le Tribunal administratif fédéral (TAF), montre bien dans quel esprit est appliquée aujourd'hui la loi suisse. L'observatoire romand du droit d'asile et des étrangers (ODAE)[4] créé, comme ses homologues alémaniques et tessinois, pour évaluer les conséquences de la révision de la loi sur les étrangers a mis en évidence une série de faits qui montrent bien comment les discours xénophobes et racistes pèsent sur le quotidien des migrant-e-s. Les langages xénophobes, à n'en pas douter, sont actifs. À titre d'exemples :

- en cas de recours, le TAF n'a, depuis l'entrée en vigueur de la nouvelle loi, jamais admis d'excuses à l'absence de papiers.
- alors que depuis le début des années 90 la jurisprudence du TAF estimait qu'un renvoi durant l'adolescence pouvait engendrer des troubles importants, l'âge des enfants n'est plus retenu pour éviter un renvoi dans un pays dont ils ne connaissent souvent même pas la langue.
- la prééminence de l'intérêt de l'enfant inscrite dans la Convention relative aux droits des enfants n'est plus un argument décisif.
- alors que c'est souvent impossible, les requérants d'asile doivent produire eux-mêmes de plus en plus de preuves précises et concrètes, sous peine d'être déboutés
- certains cantons excluent de l'aide sociale tous les déboutés, renvoyant ces personnes à une aide d'urgence obtenue dans des conditions indignes
- l'expulsion se déroule souvent sous des formes brutales et inhumaines
- l'octroi de permis humanitaire pour des « sans papiers » est soumis à des conditions de plus en plus restrictives.

Dans la population, la xénophobie et le racisme institutionnels continuent à faire des dégâts, parfois bien au-delà de ce qui pourrait paraître acceptable aux yeux des autorités. Deux faits récents, qu'il serait intéressant d'analyser de façon plus approfondie, l'attestent :

- le succès de l'initiative populaire contre la construction de minarets en Suisse (décembre 2009), succès indéniable et totalement inattendu par « le monde politique » et par les médias, mais aussi par les initiateurs de cette sordide campagne à la fois raciste et sexiste

- les Allemands victimes de xénophobie en Suisse alémanique et les frontaliers nouvellement désignés comme voleurs d'emplois et profiteurs,

[4] Les exemples qui suivent sont tirés du premier rapport annuel d'observation de l'ODAE, *Une législation toujours plus stricte, une pratique toujours plus rigide*, septembre 2008.

arguments qu'on entendait dans les années 60 à propos de l'immigration italienne et espagnole.

Mais des résistances s'organisent et parfois marquent des points forts. Des droits politiques ont été concédés ici ou là aux immigré-e-s établis de longue date (droit de vote au niveau cantonal ou d'éligibilité à l'échelle d'une ville)[5], les Européen-ne-s circulent plus librement, un article s'est ajouté au code pénal suisse[6] punissant les discriminations raciales, une commission fédérale contre le racisme conseille, propose, publie des rapports. Un observatoire romand du droit d'asile et des étrangers (ODAE) est créé pour suivre l'application de la nouvelle législation.

En guise de conclusion

Nous analysons la xénophobie depuis les années 70 ; nous nous confrontons publiquement à elle. Nous avons montré comment elle tissait sa toile d'araignée au coeur du consensus suisse. Nous avons mené campagne très activement pour des droits politiques étendus et pour l'inscription d'une interdiction explicite dans le code pénal suisse (1994). Nous nous sommes élevés contre la nouvelle loi (campagnes référendaires en 2004/2006) et contre toutes les propositions xénophobes qui n'ont cessé de voir le jour avant 1980, comme après. Nos efforts intellectuels et militants n'ont pas suffi. La xénophobie et le racisme progressent indéniablement en Suisse, comme dans le reste de l'Europe et du monde. De quoi éveiller notre colère – une façon de ne pas tomber dans un désespoir qui ne profiterait qu'à ceux que nous voulons combattre. Plus d'une fois, nous avons perdu – parfois nous l'avions prévu – mais de loin pas toujours. Pourtant nous ne cédons pas, et fait nouveau :

- nous sommes plus nombreux, femmes et hommes, à lutter, en Suisse comme en Europe, pour les droits des migrant-e-s ;

---

[5] Dans plusieurs cantons les « étrangers » résidant depuis plus de dix ans en Suisse ont obtenu récemment le droit de vote au niveau communal ou cantonal et (plus rarement) aussi le droit d'éligibilité au niveau communal

[6] Code pénal suisse art. 261bis

Discrimination raciale

Celui qui, publiquement, aura incité à la haine ou à la discrimination envers une personne ou un groupe de personnes en raison de leur appartenance raciale, ethnique ou religieuse; celui qui, publiquement, aura propagé une idéologie visant à rabaisser ou à dénigrer de façon systématique les membres d'une race, d'une ethnie ou d'une religion; celui qui, dans le même dessein, aura organisé ou encouragé des actions de propagande ou y aura pris part; celui qui aura publiquement, par la parole, l'écriture, l'image, le geste, par des voies de fait ou de toute autre manière, abaissé ou discriminé d'une façon qui porte atteinte à la dignité humaine une personne ou un groupe de personnes en raison de leur race, de leur appartenance ethnique ou de leur religion ou qui, pour la même raison, niera, minimisera grossièrement ou cherchera à justifier un génocide ou d'autres crimes contre l'humanité; celui qui aura refusé à une personne ou à un groupe de personnes, en raison de leur appartenance raciale, ethnique ou religieuse, une prestation destinée à l'usage public, sera puni d'une peine privative de liberté de trois ans au plus ou d'une peine pécuniaire

- nous sommes plus nombreux à chercher, dans le monde entier, des formes de résistance et une alternative crédible pour répondre à la crise financière, économique, écologique, alimentaire (pour ne pas dire générale) du système capitaliste qui pourtant trouve encore des « sauveurs » inquiets, acharnés, inconditionnels et assez puissants pour en assurer la continuité ;
- nous sommes plus nombreux à comprendre que c'est au système capitaliste lui-même qu'il faut s'en prendre si l'on veut éliminer la concurrence raciste et xénophobe qu'il génère.

Aux slogans parfois romantiques – « Les frontières on s'en fout ! » – des années 1970, ont succédé des luttes tenaces pour l'égalité des droits des peuples et des personnes prenant en compte la violente réalité des frontières qui protègent les intérêts dominants minoritaires en recréant en permanence pour le plus grand nombre, des inégalités et des différences de statuts, de conditions de vie, de libertés et de moyens d'expression. Dans l'ensemble de l'espace européen, les mouvements de droite extrême, représentant des forces électorales variables mais toujours croissantes (entre 6% et 29%) ne cessent de réclamer un renforcement des frontières continentales, nationales, voire régionales, et des statuts discriminatoires contre les migrants. L'enjeu est bien aujourd'hui la défense de l'égalité fondement de liberté[7] contre les frontières, outils de discrimination.

Références

Masnata François & Rubattel Claire (dir.), *Le Pouvoir suisse* 1291-1991, (nouvelle édition mise à jour et augmentée), Lausanne, 1991.

Ebel Marianne & Fiala Pierre, *Sous le consensus, la xénophobie. Paroles, arguments, contextes (1061-1981)*, Institut de science politique, Lausanne, 1983. Disponible sur le site : http://textopol.free.fr/

Fiala Pierre (dir.), *IN/ÉGALITÉ/S. Usages lexicaux et variations discursives (18e-20e siècles)*, Paris, L'Harmattan, 1998.

« Suisse, laboratoire politique européen ? », *Mots, Les langages du politique*, 81, juillet 2006, ENS éditions.

[7] L'*égaliberté* d'Étienne Balibar, notion double qui est plus que jamais en première ligne dans les crises économiques et politiques actuelles.

Luttes matérielles et luttes identitaires
Matériaux pour une théorie des passions politiques

Edouard Delruelle
Professeur de philosophie Université de Liège,
dir. adjoint du Centre pour l'égalité des chances, Bruxelles

Résumé

La situation politique et géopolitique actuelle est caractérisée par la « mondialisation » et le « choc des civilisations », c'est-à-dire une violence à la fois économique (« objective ») et identitaire (« subjective »). Cette situation peut-elle être appréhendée dans les termes d'une grammaire des passions politiques ? L'hypothèse développée ici est de suggérer que oui. La typologie spinoziste « passions tristes versus passions joyeuses » s'applique au phénomène majeur de notre temps : la production virulente de non-monde, de zones et de populations surnuméraires, superflues, qui elle-même débouche sur des conflits de type identitaire. Il nous faut donc comprendre pourquoi les fractures sociales se traduisent en luttes identitaires, afin de pouvoir faire le chemin en sens inverse : réinvestir les enjeux sociaux, matériels et historiques, au détriment des questions d'identité et d'ethnicité qui surdéterminent aujourd'hui les débats publics.

Lors des débats sur l'intégration, les banlieues ou le repli identitaire, il est devenu presque inconvenant de soulever la question des « causes socio-économiques » qui pourraient être à l'origine de ce type de problèmes. Si vous suggérez qu'il faudrait parler un peu moins du foulard ou des minarets, et un peu plus de chômage et d'exclusion sociale, vous serez vite traité « d'archéo-marxiste », comme je le fus un jour lors d'un débat public. C'est que les agités du bocal des deux bords, les défenseurs de la laïcité comme les partisans du multiculturalisme, veulent pouvoir s'invectiver *ad vitam* au sujet des identités et des « valeurs de la République » sans être importunés par de basses considérations matérielles comme l'accès à l'emploi, le logement ou la formation. A les entendre à l'unisson, dans le monde d'aujourd'hui, il existe une foultitude de groupes religieux, ethniques, linguistiques, sexuels, mais les classes sociales, les modes de production, et les conflits capital / travail auraient miraculeusement disparus

Il est donc heureux que de temps en temps, un intellectuel comme Emmanuel Todd intervienne vigoureusement pour nous déniaiser sur tous ces capiteux débats sur « le dialogue interculturel » ou « l'identité nationale » : « *la thématique ethnique est utilisée pour faire oublier les thématiques de classe* »[1]. En même temps, on ne peut évidemment pas se

[1] *Le Monde* (27/12/09).

contenter de l'explication selon laquelle les identités, qu'elles soient nationales ou minoritaires, ne sont qu'un leurre cyniquement mis en place par le pouvoir en place pour tromper les masses. J'assume volontiers d'être estampillé « archéo-marxiste », très volontiers même, mais je suis le premier à reconnaître qu'il nous faut une théorie un peu plus consistante que celle de l'idéologie comme écran, voile ou *camera obscura*.

A vrai dire, le problème n'est pas de savoir si les conflits qui traversent le monde d'aujourd'hui sont « matériels » ou « culturels », mais quelle est l'articulation entre les deux. Il n'y a pas à choisir entre une analyse en termes de « mondialisation » et une autre en termes de « choc des civilisations », mais à déterminer quelle est l'économie générale d'une violence qui est *à la fois* économique (« objective ») et identitaire (« subjective »). Il ne suffit pas de dénoncer la surculturalisation du discours politique et sociologique actuel ; il faut expliquer pourquoi il y a surculturalisation, pourquoi les questions d'identité et d'ethnicité surdéterminent la question sociale, pourquoi les fractures matérielles se traduisent en luttes identitaires.

Pour cela, nous avons besoin d'une anthropologie, et peut-être même de quelque chose comme une ontologie sociale, qui fasse le pont entre ce que Etienne Balibar appelle la violence « ultra-objective » (le traitement économique de masses d'hommes en choses, en résidus surnuméraires) et la violence « ultra-subjective » (la stigmatisation de l'étranger en Autre qu'il faut extirper du corps propre de notre « identité ») [2]. Les deux explications (l'une par Marx, l'autre par Freud, pour le dire vite) fonctionnent chacune dans sa dimension propre, mais comment s'articulent-elles ? Je m'appuierai – assez librement – sur Spinoza pour expliquer le transfert ou la conversion d'un type de conflit dans l'autre.

Chez Spinoza, l'homme est caractérisé par son effort pour persévérer dans l'existence. Cet effort n'est rien d'autre que le désir : « le désir est l'essence de l'homme ». Contrairement à Freud, Spinoza exclut qu'un être, quel qu'il soit, puisse être conduit à la destruction par une tendance interne. « Nulle chose ne peut être détruite, sinon par une cause extérieure »[3]. Exit donc la pulsion de mort, au profit d'une analyse des rapports de composition entre les êtres.

En conséquence, Spinoza conçoit l'esprit non comme une substance mais comme une *activité*, celle de penser le corps et le monde, ou plus exactement l'insertion de ce corps dans ce monde. L'esprit n'agit pas sur le corps, pas plus que le corps sur l'esprit. Le rapport n'est pas de causalité ni d'interaction mais d'expression : l'esprit et le corps expriment deux dimensions de la même puissance d'exister, du même désir.

Ce désir s'actualise soit comme accroissement soit comme diminution de la puissance subjective concrète – puissance de vie, de travail et de langage. Quand cette puissance augmente, elle est vécue par l'esprit comme *joie*, c'est-à-dire affirmation de la vie et de la pensée ; quand cette puissance diminue, elle est inversement vécue par l'esprit comme *tristesse*, c'est-à-dire réduction de la vie et de la pensée. Les passions joyeuses réalisent donc l'essence même du désir, qui est l'effort affirmatif de la *subjectivité complète, totale*, se déployant dans toutes ses

---

[2] Etienne Balibar, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Galilée, 2010.
[3] Spinoza, *Ethique*, III, prop.4.

dimensions. Les passions tristes expriment le mouvement contraire, qui est la réduction de la puissance d'exister, la *séparation de la subjectivité d'avec certaines de ses dimensions* existentielles fondamentales.

Je pense que cette polarité spinoziste joie / tristesse est adéquate pour comprendre les affects politiques contemporains, et les formes de conflit qu'ils expriment. Mon hypothèse est que la dynamique passionnelle des conflits identitaires (« la lutte pour la reconnaissance ») est tendanciellement négative au sens de Spinoza, car n'exprimant que *partiellement*, donc inadéquatement et négativement, notre puissance subjective, tandis que la dynamique des conflits sociaux est tendanciellement positive car elle exprime *totalement*, donc adéquatement et positivement, la puissance de vie, de travail et de langage du sujet. Cela ne veut pas dire que tous les conflits sociaux débouchent nécessairement sur une libération ou une émancipation, mais qu'ils possèdent un tel potentiel, tandis que les luttes de reconnaissance de type identitaire ou communautaire ne produisent tendanciellement *que* des affects négatifs et sont incapables de produire par elles-mêmes quelque passion joyeuse. Comme le dit Alain Badiou, « il n'y a pas de démocratie de l'identité »[4].

Tout l'enjeu réside dans la confusion entre *subjectivité* et *identité*. La subjectivité exprime la puissance d'exister de l'être humain dans l'unité et la pluralité de son être, dans toutes ses dimensions. Tandis que l'identité est un « segment » de subjectivité (genre, « race », nationalité, ethnie, religion, langue, etc.) rapporté non à l'ensemble des dimensions du sujet, mais à l'écart différentiel d'avec d'autres identités (homme/femme, chrétien/musulman, homosexuel/hétérosexuel). Il faut tenir ferme que la subjectivité humaine ne se réduit pas à l'identité, que toute subjectivité se manifeste à travers une puissance existentielle qui n'est pas identitaire mais historico-matérielle, et que c'est ce noyau existentiel profond qui sert de socle à toute égalité et toute universalité des êtres humains.

En quoi consiste cette puissance existentielle ? Il ne faut pas se compliquer la vie : « l'effort » de tout être humain est d'abord de persévérer dans le monde comme être vivant, travaillant et parlant. Trois pôles de besoins et de désirs : la *vie*, le *travail*, le *langage*, qui transitent par trois dimensions du corps : le *sexe*, le *geste* et la *parole*. Autre évidence : cette puissance subjective de vie, de travail et de langage ne peut s'actualiser qu'à travers une société, c'est-à-dire des systèmes de communication : rapports de *parenté*, les rapports *économiques* et les rapports « *médiatiques* » (média désignant ici tout système de production, de transmission et de conservation de l'information). « Une société est faites d'individus et de groupes qui communiquent entre eux (...). Dans toute société, la communication s'opère au moins à trois niveaux : communication des femmes ; communication des biens et des services ; communication des messages »[5]. Je ne pense pas quant à moi que la finalité de notre puissance subjective soit de s'adapter à la société en tant que telle, mais d'explorer le monde qui est toujours plus « grand » qu'elle. Mais la puissance d'exister transite nécessairement par les rapports sociaux, dont l'ensemble constitue pour chaque subjectivité un *monde*, « son » monde qui est

---

[4] A.Badiou et A.Finkielkraut, *L'explication*, Lignes, 2010, p.44

[5] Cl.Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958 et 1971, p.326.

donc « toujours déjà » *politique*, au sens où le politique est la production d'un commun entre les humains.

La puissance subjective « sort » donc du sexe, du geste et de la parole pour être aussitôt canalisée, quadrillée par les normes et le pouvoir. L'image foucaldienne du pouvoir comme matrice, quadrillage ou maillage est opérante : les forces dont l'humain est capable sont pliées par les normes, rabattues sur des institutions, contenues dans des limites. Mais (*dixit* encore Foucault) « *là où il y a pouvoir, il y a résistance* » : la puissance subjective résiste au maillage des institutions familiales, économiques, « médiatiques » et autres. Il y a en elle quelque chose d'irréductible, d'entêté, qui refuse de se laisser capter et captiver par le pouvoir, et qui fait que la subjectivité ne cesse malgré tout de sortir de soi, de s'extérioriser vers le monde.

« Vitalisme » est le nom qu'on donne généralement à ce genre de philosophie qui honore cette puissance irréductible de vie, de travail et de langage. Mais la méprise est totale, si l'on imagine cette puissance « vitale » comme une force disséminante, « cellulaire », énergie liquide qui dissout toute forme stable de rapport social ou d'institution politico-juridique. Au contraire, cette puissance de vie est une puissance de création et d'exploration éminemment « symbolique » et « politique ». Ce qui arrache l'homme au maillage du pouvoir, c'est le désir d'inventer des mondes nouveaux, des consistances culturelles nouvelles.

Il faut donc concevoir « la société » comme un champ sous tension : d'un côté, la puissance subjective est segmentée, répartie par le « pouvoir » dans des rôles, des appartenances entre « autruis » ; d'un autre côté, elle ne cesse de résister et d'échapper à ces délimitations pour s'extérioriser vers le monde. La résistance « vitale » ne se distingue donc pas ontologiquement du pouvoir : ce qui fait « sens *commun* » entre des humains à un moment donné de l'histoire, c'est à la fois une certaine manière de délimiter le « nous » par rapport aux « autres », et une capacité de brouiller les frontières et les places de ce « nous », pour en réinventer et en produire de nouvelles. L'espace politique est toujours double, à la fois espace « fini » auquel la subjectivité doit s'intégrer et s'adapter, et espace en expansion qui l'ouvre à « l'infini » du monde.

Comment l'homme produit-il du commun ? Comment la puissance de désirer, de travailler, de parler se transforme-t-elle en activité politique ? Il existe une différence essentielle, sous cet angle, entre la sexualité, le travail et le langage.

En effet, la *sexualité* est une activité qui, à la différence du travail et du langage, n'est pas fondamentalement « sociale »[6]. Le travail et le langage sont produits par des organes corporels, la main et la bouche, que l'acquisition de la station verticale par les premiers hominiens a « libérés » pour l'activité symbolique : le geste (technique) et la parole (mémoire). Quand l'homme manipule un objet ou qu'il prononce une parole, il est d'emblée un être culturel, produisant et reproduisant une technique et une mémoire socialement acquises. Tandis que le sexe, comme chacun a pu s'en apercevoir, n'a pas subi de mutation physiologique le transformant en organe « symbolique ». Le désir sexuel n'a aucun sens social, il est même foncièrement asocial, contrairement au besoin de travailler ou de parler. Il est une « *passion égoïste* », comme dit Freud, une passion qui

[6] M.Godelier, *Aux fondements des sociétés humaines*, Albin Michel, 2007.

ferait barrage à toute socialité s'il n'y avait pas l'interdit de l'inceste, c'est-à-dire l'intervention « autoritaire » du pouvoir, de la Loi, pour orienter la libido de l'être humain en dehors du cercle familial ou clanique vers *l'extérieur*, vers le monde. La signification de la prohibition de l'inceste n'est donc pas psychanalytique, mais politique : « si vous voulez trouver femme, vous devez vous allier, élargir votre horizon jusqu'à la maison d'en face, le village voisin, la vallée d'à côté. A l'inverse, le travail et le langage sont « naturellement » symboliques, si bien que les normes et le pouvoir interviennent ici plutôt pour essayer d'en limiter l'usage à *un* groupe, *une* communauté, pour faire de la technique et de la mémoire des instruments de reconnaissance d'une communauté dotée de *son* style gestuel et de *sa* mémoire propres.

C'est ici que se situe une deuxième différence, qui distingue cette fois la *parole* de la sexualité et du travail. Les rapports de parenté et les rapports économiques pourvoient à nos besoins élémentaires, assignent à chacun d'entre nous une fonction, un rôle, et forment des ensembles que sont les familles, les clans, et toutes sortes d'unités productives. Mais ils ne peuvent produire eux-mêmes quelque chose comme une « société », une « communauté ». En d'autres termes, même s'ils ont une dimension politique indéniable, ils ne peuvent constituer *le politique* en tant que tel. On peut bien parler de *biopolitique* à propos de l'exercice du pouvoir sur le sexe et la vie, et *d'économie politique* à propos de l'exercice du pouvoir sur la production et la consommation, il n'en demeure pas moins que ces modes de pouvoir ne produisent pas d'espace politique proprement dit. Celui-ci ne se forme que grâce à la *parole* médiatisée, ritualisée, partagée, qui donne à la puissance subjective une consistance par-delà la subsistance. Le « sens commun » échappe toujours, d'une manière ou d'une autre, aux intrigues de la sexualité et de l'économie. L'être humain ne s'adapte pas seulement à la société dans laquelle il vit, il produit et se reproduit, mais il *produit* par la parole cette société même. C'est chez les Grecs, et chez Aristote en particulier, que l'on trouve la plus pure équation entre l'activité langagière (« l'homme est un être doué de *logos* ») et l'activité politique (« l'homme est un vivant politique »).

Le politique est donc cette activité de produire, « en plus » des rapports matrimoniaux ou économiques entre individus, une «troisième dimension », du « tiers », un espace commun qui leur permette de ne plus être exposés les uns aux autres, dans des rapports quotidiens d'amour-haine, d'alliance et de concurrence. C'est pourquoi toute société, même la plus « primitive », crée toujours des surplus économiques et des « loisirs » au-delà du temps domestique et du cycle production-consommation. Le politique se définit donc toujours au-delà de la parenté et de l'économique, en répondant à la question : *à quoi* allons-nous affecter les surplus et les loisirs ? Quelle sorte d'*otium* voulons-nous, par opposition au *negotium* ? Traditionnellement, cette fonction de « tiers » est assurée par le pouvoir « théologico-politique », dont le nom moderne est le « souverain ». Et quand la religion s'éclipsera, le relais sera pris par les « idéologies », « grands récits » universalistes de l'émancipation.

Mais en produisant du *commun*, le politique délimite aussi, immanquablement, un « nous », une *identité* collective. Une tribu, une Nation, un Empire. Car le

mouvement d'extériorisation vers le monde n'est pas infini, il se heurte à d'autres mondes propres, si bien qu'il y a toujours un moment où le politique devient fixation de frontières, fermeture sur soi. Il cesse alors de faire « tiers », pour *s'exposer* lui-même dans des relations duales avec les autres tribus, les autres nations. A proprement parler, le politique est donc un champ sous tension qui oscille entre deux dynamiques contradictoires : l'exploration d'un monde commun par une « multitude » de puissances subjectives (*démos*), et l'identification de ce monde dans les frontières d'un « nous » particulier (*ethnos*). Comme le dit Jacques Derrida, « la démocratie a toujours voulu tour à tour et à la fois deux choses incompatibles : d'une part, n'accueillir que des hommes, et à la condition qu'ils soient des citoyens, des frères et des semblables, en excluant les autres, en particulier les mauvais citoyens – les voyous -, les non-citoyens et toute sortes d'autres, dissemblables, méconnaissables ; et d'autre part, s'ouvrir, offrir une hospitalité à tous ces exclus (...). Les voyous, les roués sont parfois des frères, des citoyens et des semblables »[7].

Schématiquement, on peut identifier trois grands types de consistance, trois grands types de « devenir-monde » : les sociétés premières qui affectent les surplus à la communication avec les esprits (ordre rituel) ; les « grandes civilisations » qui les affectent à la conquête à la fois territoriale et spirituelle (ordre impérial) ; et la société moderne qui les affectent à la poursuite sans fin de l'accumulation (ordre marchand). Mais il y a une spécificité anthropologique de l'ordre marchand, qui consiste dans une sorte d'involution ou d'inversion des modes existentiels. Dans l'ordre rituel et l'ordre impérial, l'activité marchande était au service du religieux et du militaire ; dans l'ordre marchand, c'est l'inverse : le religieux et le militaire sont au service des marchands. Les ensembles culturels institués par les prêtres et les militaires (les « religions » et « nations ») ont cessé d'être des *mondes* proprement dits, et ont été ravalés à la fonction de simples identités ethniques. Max Weber a qualifié de « désenchantement du monde » ce processus par lequel les religions et les nations ont perdu la puissance symbolique d'inventer un « sens de la vie » global au-delà des sphères du quotidien, au-delà de l'exposition mimétique à autrui, et par lequel elles sont devenues les instruments mêmes de cette exposition à autrui, sous le nom de « choc des cultures ».

Nous arrivons ainsi à la question des identités. Notre puissance de vie, de travail et de langage est donc répartie, selon le type de civilisation dans laquelle nous vivons, dans une série de fonctions, de statuts qui sont autant de segments de subjectivité : ce sont précisément les *identités* et les *appartenances*. Par rapport au noyau existentiel de toute subjectivité, les identités et les appartenances ne sont que des dimensions toujours partielles de l'existence : « race », langue, religion, nation, qui sont des dimensions qui relèvent de *l'ethnos* ; genre, âge, santé physique et mentale, orientation sexuelle, qui sont des dimensions qui relèvent du *bios*. On peut y ajouter le statut économique – propriétaires/travailleurs, intellectuels/manuels, riches/pauvres, dimensions de l'*oïkos*.

---

[7] J.Derrida, *Voyous*, Galilée, 2003, p.95.

Quelle est la fonction des identités et des appartenances (dont on remarque qu'elles épousent à peu près les contours des législations anti-discrimination) ? Non pas de satisfaire quelque besoin vital fondamental, mais de donner un certain statut symbolique (inférieur ou supérieur), une certaine identité (positive ou négative), à des traits « donnés » soit par la nature (*bios*) soit par l'histoire (*ethnos* et *oïkos*). Les identités transforment les traits « existentiels » en marqueurs « culturels » : elles transforment le sexe (donnée « existentielle ») en genre (construction « culturelle »); l'âge en générations ; l'orientation sexuelle en identités sexuelles ; la couleur de peau en prétendues « races » ; la langue en Nation ; la pratique religieuse en Eglise, le statut économique en classe sociale, etc. Ces marqueurs culturels permettent aux hommes de se reconnaître les uns *les* autres en se différenciant les uns *des* autres : homme/femme, jeune/vieux, hétéro/homo, Blanc/Noir, langue majoritaire / langue minoritaire, bourgeois/ ouvrier, chrétien/musulman, etc.

Or, à rebours du discours dominant qui plaide aujourd'hui naïvement pour une égale reconnaissance des identités et des appartenances, il faut bien comprendre que toute assignation identitaire, tout statut d'appartenance est par nature discriminatoire et inégalitaire. En effet, toute affirmation ou reconnaissance identitaire se construit nécessairement par opposition, distinction, hiérarchisation. La reconnaissance *mutuelle* des identités est anthropologiquement impossible. Un monde où nous serions « riches de nos différences » est une vue de l'esprit. Les revendications identitaires expriment par nature des passions tristes, jamais des passions joyeuses.

Pourquoi toute *reconnaissance* statutaire ou identitaire est-elle une *lutte* sans fin pour la reconnaissance ? Pour la raison paradoxale que l'égalité existentielle des êtres humains, leur absolue équivalence ou indétermination comme êtres vivants, travaillants et parlants, que cette égalité est précisément une donnée immédiate de la conscience, qui s'impose *a priori* à n'importe quel acteur de la vie en société. Or cette égalité devant la vie, la mort, la maladie, l'effort physique, le langage, cette équivalence entre les humains, est un principe littéralement *anarchique* : il détruit et subvertit toute *archè*, tout fondement, c'est-à-dire tout ordre social. Les identités et les appartenances ont pour but de conjurer ce principe égalitaire anarchique. Car il est socialement et psychologiquement insupportable aux acteurs sociaux que toutes les places, toutes les fonctions soient interchangeables : qu'une femme puisse prendre la place d'un homme, ou qu'un homme puisse devenir femme, qu'un Noir valle un Blanc, qu'un serviteur puisse contester le maître, et l'élève le professeur, qu'un homosexuel puisse devenir père, un catholique, musulman, ou un musulman, homosexuel, etc. Etre exposé à cette équivalence est proprement insupportable aux êtres humains.

Cette indétermination de l'humain, cette équivalence de n'importe qui avec n'importe qui, est donc la condition absolue de toute vie en société, de tout rapport social, même inégalitaire et discriminatoire (car pour établir une relation de domination, il faut une foule de petites relations égalitaires qui reposent sur la conscience immédiate qu'un être humain n'est pas un cochon ou un chou-fleur) ;

et en même temps, cette indétermination est le scandale absolu, celui de l'indifférence, de l'anarchie, du relativisme généralisé, qu'il s'agit de conjurer et de refouler à travers des partages identitaires qui fixent à chacun sa place.

L'être humain est donc pris dans une tension permanente entre deux passions, le désir d'explorer l'univers, de déployer sa puissance subjective dans le monde le plus large, le plus « universel », et la peur de devoir composer avec l'égale puissance subjective des « autres » humains. Passion joyeuse d'affirmer sa puissance de vie, de travail, de langage, d'un côté, passion triste de protéger son « identité » de la puissance des autres, d'un autre côté.

Il est important, quand on évoque ces questions, de ne pas confondre *différence* et *pluralité*. Quand on réclame un « droit à la différence », on revendique la reconnaissance d'une identité, c'est-à-dire qu'on se fixe sur un segment de subjectivité. Mais la pluralité est tout autre chose. Elle signifie que le monde est comme un volume qui requiert une multiplicité de perspectives pour être appréhendé dans toute sa complexité. Un monde commun est un monde pluriel, qui sera d'autant plus consistant, d'autant plus « réel », qu'il aura été exploré par un plus grand nombre de points de vue. Mais toute subjectivité est elle-même une pluralité de perspectives possibles. La puissance subjective propre à chaque singularité est la capacité à multiplier ces perspectives sensorielles, spirituelles, esthétiques, etc. Tandis que l'identité est un segment de subjectivité, donc une réduction de pluralité, une puissance subjective amputée de certaines de ses dimensions. Cela veut dire qu'il ne faut pas tout confondre : vouloir préserver certains rituels communautaires relève d'une politique légitime de la pluralité s'il s'agit de préserver des modes de perception, d'existence, de sensibilité, mais n'a aucun intérêt s'il s'agit seulement de faire valoir les droits d'une identité communautaire particulière face à d'autres.

Toute politique oscille entre identité et subjectivité, entre le mouvement d'extériorisation vers le monde, qui caractérise la subjectivité, et la hantise de l'égalité anarchique des êtres humains, qui définit toute identité. Cela signifie que le pouvoir et les normes interviennent dans le champ identitaire très différemment que dans le champ historico-matériel : ici, il assujettit la puissance subjective des êtres humains ; là, il conjure leur égalité anarchique. C'est pourquoi il y a une grande différence entre les conflits qui traversent le champ matériel et historique, et les conflits qui caractérisent les identités.

Confronté à la subjectivité, le pouvoir canalise et oriente des flux « d'objets » (de biens, de monnaie, de messages, d'êtres humains, etc.). Il répartit, distribue, contrôle, selon une logique tien/mien, ici/là, plus/moins, si bien que les conflits dans lesquels sont impliquées les subjectivités sont des conflits d'intérêt (au sens de l'*inter-esse* : ce qui est entre les acteurs sociaux), des conflits entre des acteurs qui partagent un même monde et qui se battent pour « quelque chose » qui fait partie du monde : une terre, un titre, une femme, etc. La forme extrême de violence est alors la réduction de l'être humain en chose, résidu sans utilité - dont la forme paroxystique est la traite des êtres humains.

Tandis que quand il est aux prises avec les identités, le pouvoir classe, stigmatise, exclut selon une logique nous/eux. Les conflits identitaires sont des conflits d'une tout autre nature, où l'enjeu est la qualification même de ce qui est *humain* – ou plus exactement : la qualification de ce qui est *civilisé* (plus humain) et *barbare* (moins humain). Les frontières entre homme et femme, Blanc et Noir, Chrétien et Musulman, hétérosexuel et homosexuel, etc., sont des frontières qui hiérarchisent des modes d'humanité et de civilisation : des modes réputés supérieurs (mâle, Blanc, Chrétien, hétéro) et des modes réputés inférieurs (femme, Noir, Juif, homo, etc.). Telle est la base de tout racisme. Dans un texte célèbre, Lévi-Strauss évoque cette nécessité de distinguer, de hiérarchiser des groupes comme modes d'humanité : « souvent, l'humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village ; à tel point qu'un grand nombre de populations dites primitives se désignent elles-mêmes d'un nom qui signifie les hommes, impliquant que les autres tribus, groupes et villages sont tout au plus composés de « mauvais », de « méchants », de « singes de terre » ou « d'œufs de pou » [8].

Dans le champ des identités, les formes extrêmes de violence découlent alors de la *représentation* d'individus ou de groupes comme figures de *l'inhumain* qui menacent le sujet identitaire de l'intérieur. Car si les « autres » sont identifiés comme non-humains ou sous-humains, « nous » sommes fondés à les traiter à notre tour comme on traite des non-humains. « *Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie* », dit Lévi-Strauss. Mais cela veut dire que le barbare, c'est tout aussi bien l'homme qui croit à la civilisation, à *sa* civilisation ou à *sa* conception de la civilisation, par opposition à l'autre jugé « barbare », « inhumain » : « c'est dans la mesure même où l'on prétend établir une discrimination entre les cultures et les coutumes que l'on s'identifie la plus avec celles qu'on essaye de nier »[9]. Cette mécanique identitaire, précisera Lévi-Strauss par la suite, n'a pas à être moralement condamnée, ni combattue, mais il faut la dépasser. Elle ne doit pas être condamnée car «l'incommunicabilité relative » des cultures représente, dit-il, le « prix à payer pour que les systèmes de valeurs de chaque communauté se conservent ». La diversité, écrit-il encore, « résulte pour une grande part du désir de chaque culture de s'opposer à celles qui l'environnent, de se distinguer d'elles »[10]. Mais cette mécanique doit être dépassée, pour atteindre un « humanisme généralisé » qui ne sera pas un introuvable dialogue des cultures, mais qui témoignera de l'effort de toute subjectivité pour se désidentifier, pour porter son regard vers l'horizon le plus lointain et le plus large, en direction des autres humains et des autres cultures, mais encore aussi du règne animal et du système entier de la nature, bref en direction du monde même[11].

Toujours est-il qu'il n'y a rien à attendre des identités (raciales, ethniques, sexuelles, etc.), qui portent en elles le germe d'une violence identitaire qui, répétons-le, se distingue de la violence historico-matérielle. Dans le champ social et

---

[8] Cl. LEVI-STRAUSS, Race et Histoire (1952), in *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris, 1973, p.384.

[9] *Ibid.*

[10] Cl.Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Plon, 1983, p.15.

[11] Cl. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux* (1973), Plon, p.320.

politique, la violence consiste à dominer, exploiter, aliéner l'autre, jusqu'à le réduire à l'état d'objet, de chose ou de résidu. Mais c'est une violence qui se trouve toujours amortie par la matérialité des rapports sociaux : on se bat pour quelque chose de déterminé, de « fini », si bien qu'on peut donc toujours discuter, négocier, transiger. Tandis que dans le champ des identités, la violence se déploie dans l'infini de l'imaginaire, un « mauvais infini » où les hommes se battent au nom de l'humain qu'ils croient incarner contre l'inhumanité fantasmée de l'autre.

Toute la question est évidemment de savoir quels rapports entretiennent entre eux ces deux types de conflit. Autrement dit, comment les affects *potentiellement joyeux* (espoir, solidarité, indignation, révolte, etc.) se transforment-ils en affects *tendanciellement tristes* (crainte, défiance, concurrence, haine, résignation, etc.), et vice et versa ?

En bon spinoziste, Etienne Balibar exclut l'idée d'un rapport de causalité entre les deux plans, matériel et identitaire, tout en reconnaissant que les *mêmes affects* circulent néanmoins d'un plan à l'autre : « s'il nous faut maintenir que les formes de la violence ultra-objective et ultra-subjective ne se confondent ni conceptuellement ni pratiquement, et qu'aucune en ce sens n'est la raison ou la cause ultime de l'autre, « déterminante en dernière instance », il n'en faut pas moins reconnaître que toute une série de phénomènes dans notre expérience historique, en particulier le racisme lorsqu'il coïncide avec le déchaînement d'une violence inconvertible, superposent les deux formes ou circulent entre elles »[12]. Il propose dès lors de voir les transferts d'un plan à l'autre comme une surface de Möbius : « les manifestations ou phénomènes de la violence « ultra-subjective » (commandées par l'obsession de l'identité) et celles de la violence « ultra-objective » (résultat de la réduction d'êtres humains au statut de choses inutiles, donc superflues ou « en trop ») peuvent continûment passer les unes dans les autres, tout en restant essentiellement hétérogènes. Inconvertibles, chacun dans son ordre, les excès de la « souveraineté » et ceux de la « marchandisation » (les renversements de la constitution des communautés et ceux du commerce et de l'universalisation des échanges) le sont plus encore, peut-être, du fait qu'ils ne cessent de se surdéterminer »[13].

Cette surdétermination réciproque des deux types de violence fonctionne, je pense, de la manière suivante : la logique identitaire se nourrit de la dépossession du monde ; les individus, n'ayant plus de prises sur les enjeux historico-matériels du monde qui les entoure, fixent leurs affects sur des *cibles de substitution*. Ils déchargent alors dans quelque identité le surplus de crainte existentielle qu'ils ressentent face à un monde qui leur échappe. C'est quand s'effondre le monde de vie, de travail et de langage qui forme le tissu global de son existence, que l'homme est le plus enclin à investir ses affects dans un segment *particulier* de son existence, dans une identité qui lui procure l'illusion d'une appartenance biologique « fixe » (*bios*) ou d'une filiation communautaire indiscutable (*ethnos*).

Je ne soutiens donc nullement que la misère ou la pauvreté poussent directement l'homme à se replier sur la Loi archaïque de la communauté.

---

[12] E.BALIBAR, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Galilée, 2010, p.109.
[13] *Ibid.*, p.115.

L'explication marxiste par les déterminations socio-économiques n'est pas valide en ce sens. La passion identitaire ne naît pas de l'indigence matérielle, mais de la perte de croyance dans le monde, de la rupture du lien entre l'homme et le monde.

Ainsi les deux logiques se trouvent-elles en proportion inverse. Quand le monde s'efface entre les hommes, et qu'ils se retrouvent donc *seuls face à eux-mêmes*, c'est leur humanité nue qui se trouve en jeu, débouchant sur des guerres de *reconnaissance* entre « communautés » se prétendant plus humaines les unes que les autres. Inversement, tout processus de désidentification, de critique et de dépassement des identités, accroît le potentiel de subjectivation de l'être humain. « Toute subjectivation, dit Jacques Rancière, est une désidentification, l'arrachement à la naturalité d'une place »[14], « la production par une série d'actes d'une instance et d'une capacité d'énonciation qui n'étaient pas identifiables dans un champ d'expérience donné »[15]. Les identités sont des puissances subjectives sans monde, n'éprouvant que des passions tristes face à la désolation des choses. A l'inverse, une subjectivité dans la plénitude de son expression est générique, totale, éprouvant son insertion dans le monde comme passion joyeuse.

Si les conflits qui traversent la société peuvent être matérialisés, historicisés, la politique est alors susceptible de prendre le dessus (avec son éventail de solutions, de l'affrontement ouvert au compromis et à l'alliance). Sinon, ils deviennent inexorablement identitaires, imaginaires, et ils laissent alors le champ libre au délire, au fanatisme, et finalement à la violence gratuite – ségrégations, génocides, exterminations, etc.

Il y a donc un lien intrinsèque entre l'immondialisation marchande, qui est la réduction de masses d'individus au statut d'inutiles, de surnuméraires (la violence « ultra-objective », comme l'appelle Balibar), et la fixation obsessionnelle sur les identités et les cultures (violence « ultra-subjective »). Car s'il n'y a plus aucune consistance politique pour amortir les rapports des hommes et des groupes entre eux, il ne leur reste qu'une seule manière, totalement imaginaire, de garder l'illusion de leur humanité : c'est de s'assimiler à une forme civilisationnelle d'humanité, et de rejeter les *autres* dans l'inhumanité, de les nier dans leur humanité ; c'est de trouver leur propre identité dans l'acte même de les discriminer et de les agresser.

Dans sa logique consumériste, le marché détruit la politique qui est l'espace où les humains se sentent impliqués dans une même histoire, une même configuration de sens. Mais en même temps, cet oubli actif du politique est encore une politique, qui requiert plus que jamais l'intervention du « pouvoir », et même du pouvoir « souverain ». Car il est indispensable dorénavant d'identifier le « nous » qui évoluera dans la mondialisation, de dresser des frontières extérieures et intérieures entre *l'ethnos* et tous les « autres » qui le menacent dans son identité. La fonction politique de l'Etat souverain n'est plus que négative : rejeter dans l'infra-monde tous ceux qui ne sont même plus des adversaires dans un même champ politique, mais des superflus, délinquants, « terroristes ». Non plus des ennemis (*hostes*), mais

---

[14] J.Rancière, *La mésentente*, Galilée, 1995, p.60.
[15] *Ibid.*, p.59

des *inimici*, Etats-voyous, sans-papiers ou « sauvageons » qui doivent être poursuivis et éliminés selon une logique de droit pénal.

C'est pourquoi il est étonnant de voir aujourd'hui tant d'intellectuels et de politiques emboîter le pas aux demandes de reconnaissance identitaire, qu'elles soient minoritaires ou nationalitaires. Car les revendications d'un droit à la différence pour les minorités ne valent pas mieux que la fin de non-recevoir que leur opposent les tenants de « l'identité nationale ». Ceux-ci ne se plaignent-ils pas aussi des effets uniformisants de la globalisation, et ne revendiquent-ils pas à leur tour leur droit « minoritaire » à la différence face à la *world culture* ? Dans les deux cas, c'est la même logique identitaire qui sert de politique de substitution, la même gestion policière des identités qui palie à l'absence de politique entendue comme invention d'un monde commun. Dans les deux cas aussi, c'est la même fascination pour la « différence », « l'altérité », nouvelles idoles du droit-de-l'hommisme contemporain.

Pourtant, est-ce que l'altérité n'est pas *déjà* toute puissante et irréductible ? La compulsion à préserver sa « différence », qu'elle soit culturelle, linguistique, ethnique, sexuelle, etc., est à l'évidence bien plus forte chez l'être humain que son désir de créer du commun. Voir dans la promotion de la diversité un impératif prioritaire, c'est renverser la logique des problèmes, car c'est le commun qui est fragile et si difficile à instituer, et c'est à élargir ce commun, à faire exister la différence au-delà d'elle-même, à la projeter dans un monde plus large qu'elle, que nous devons plutôt travailler.

Mais le culte de la différence, répétons-le, révèle un effacement du monde, une perte de la pluralité des modes d'accès au monde. C'est parce que le monde devient un non-monde, parce que les modes d'existence et de consistance se trouvent liquidés par la logique marchande, que un programme politique se dessine ainsi en creux : s'attaquer avant tout à l'effacement du monde, à la production virulente de non-monde, de zones et de populations surnuméraires, superflues, dont le résultat est de laisser les hommes exposés à leurs identités et à leurs différences. Une fois comprise cette logique de transfert des fractures sociales en luttes identitaires, on peut alors faire le chemin en sens inverse : réinvestir les enjeux sociaux, matériels et historiques, au détriment des questions d'identité et d'ethnicité qui surdéterminent aujourd'hui les débats publics.

3 publications

L'Humanisme, inutile et incertain ? Une critique des droits de l'homme, Bruxelles, Labor, 1999.

L'impatience de la liberté. Autonomie et démocratie, Bruxelles, Labor, 2004.

Droits de l'homme et « choc des civilisations », in *Revue trimestrielle des Droits de l'homme*, 21e année, n°83, pp.573-589.

Quel sujet de la colère ? Problématique politique de la gestion managériale des émotions

Jean-Marc Fridlender
Sociologue, chargé de recherche temporaire centre OCE EMLYON

Résumé

Cette communication tente de poser quelques jalons théoriques visant à préciser le statut politique de la colère et questionner son traitement par le pouvoir managérial.

Ma réflexion prend forme autour de l'interrogation suivante : En quoi et à quelle condition la colère peut-elle être politique ? Ce faisant, en creux, une autre question affleure tout au long de la démonstration : quel sujet pour quelle société ?

J'identifie la colère comme étant en premier lieu relative à la difficulté d'être sujet. Le devenir du sujet se joue dans un assujettissement ambivalent au pouvoir normatif qui met en tension le viable socialement et le vivable pour soi. Cela fonde simultanément la possibilité et la difficulté d'être reconnaissable comme tel. Le sujet éprouverait ainsi une colère latente inhérente à cette tension entre le viable et le vivable.

La problématique politique de la colère vient se loger dans cette tension, au travers l'action qu'elle suscite et la coexistence possible du désir d'altérité et du désir de norme qui en résulte. La colère acquière un statut politique lorsqu'elle contribue à l'édification d'un monde commun qui conjugue démocratie et émancipation, en soutenant une conflictualité susceptible de transformer les formes de socialité admises dans une société donnée.

La socialité prend forme à partir d'institutions telles les organisations productives qui agissent comme instances de socialisation en déployant un pouvoir managérial composé de dispositifs de gestion qui concernent également les émotions. Il apparaît que ce pouvoir aux traits hégémoniques affirmés, fait problème politique à travers une normativité ciblant la colère d'une manière qui cherche à effacer le sujet chez l'individu dans un but productif supposé servir les objectifs de l'organisation.

Mots-clés : Sujet, émancipation, pouvoir managérial

Mon exposé ne s'appuiera pas sur l'explicitation des dimensions phénoménologiques (psychiques, comportementales ou encore physiologiques) de la colère en tant qu'émotion, mais s'attachera plutôt à considérer le destin possible de la colère comme éprouvé socialisé et ressort de l'action. Ainsi appréhendée, la

colère recouvre une dimension existentielle relative à la vie en société. Il s'agit donc bien alors de s'intéresser à la condition de l'homme en colère. Qu'est-ce qui en lui induit cette colère ? Que peut-il en faire ? Mon propos sera guidé par une interrogation première : en quoi et à quelle condition la colère peut-elle être politique ?

La question politique de la colère émerge à travers celle du sujet, du pouvoir et du rapport au collectif. J'essaierais de livrer quelques pistes de réflexion sous cet angle, en trois temps. D'abord je porterai un regard en quelque sorte ontologique sur la colère liée à la difficulté d'être sujet, pour ensuite problématiser cette difficulté sur un plan politique. Dans un troisième temps, j'examinerai plus spécifiquement comment la colère est appréhendée par la sphère productive et je préciserai en quoi le pouvoir managérial pose problème sur ce plan.

1-Penser la colère en lien avec la position de sujet

« Sortir de ses gonds », « être hors de soi », voilà deux expressions du sens commun qui illustrent notre état lorsque nous sommes en colère. Mais avons-nous donc des « gonds » ? Le Soi ainsi s'articulerait au monde et permettrait que l'on y soit reconnaissable.

À bien y réfléchir, ces expressions métaphoriques renvoient indirectement à quelque chose de précis quant à notre condition humaine. Nous ne saurions exister sans un dedans et un dehors, sans ce repère qui à la fois fixe et rend mobile notre existence, articule notre être altéritaire. Soi et l'autre, nous et le social, nous n'existons que par rapport, en regard de ce qui correspond à un extérieur. Cela nous désigne en tant que sujet qui vient au monde et advient dans un espace social déjà là, plus ou moins ordonné par des représentations, des normes assujettissantes.

En partant de ce sens commun, s'ouvre une piste de réflexion sur la colère vue comme signe d'un état perturbé de soi, indice[1] d'un rapport à l'autre, au monde et à la normalité qui loin d'être apaisé, révèlerait la difficulté d'être sujet.

Un rapport complexe au pouvoir

En commençant par suivre les traces théoriques de J. Butler, on pourrait dire que le sujet n'advient qu'en rapport à un pouvoir normatif, en premier lieu structuré par le langage. Être sujet permet à l'individu d'établir son intelligibilité dans le langage. Cela fonde une subordination primordiale pour advenir. C'est « la condition linguistique de son existence et de son action » qui se réalise dans le processus même de l'assujettissement[2]. Ce processus relève d'une forme de pouvoir qui n'agit pas simplement de manière unilatérale. L'assujettissement met en

---

[1] Je préfère ces termes à symptôme qui risque de faire verser à tort la colère du côté pathologique.

[2] J. Butler se fraye un chemin entre la théorie psychanalytique freudo-lacanienne et les théories post-structuralistes et rend compte d'un assujettissement qui renouvelle le rapport du sujet au pouvoir normatif.
Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir*, (1997), Paris, Éditions Leo Scheer, 2002.

jeu la domination et la production d'un sujet, mais il n'est réductible ni à l'une ni à l'autre, il s'établit à travers une réponse permanente aux injonctions du pouvoir normatif.

Comme l'a montré M. Foucault[3], le sujet dépend d'une relation complexe entre liberté et pouvoir. Le corps subordonné au pouvoir relève d'une production discursive par laquelle le sujet n'est jamais pleinement constitué dans l'assujettissement. Il ne l'est que de manière répétitive. Et c'est justement par le processus réitératif de l'assujettissement que son caractère ambivalent s'affirme selon une oscillation entre acquiescement et résistance au pouvoir social. Dans cette répétition qui marque le processus de production continuel de soi, s'ouvre au sujet la possibilité d'une inversion de la signification, de re-signification des termes qui le définissent pour saper la force de normalisation. Ainsi cette résistance discursive apparaît comme l'effet du pouvoir qui travaille à son auto-subversion.

Si la possibilité de résistance discursive du sujet réside dans le processus réitératif de l'assujettissement, c'est sur le plan psychique que se fonde la condition de cette possibilité. La psychanalyse met en évidence une production discursive qui déborde le domaine du dicible. Dans la résistance à la normalisation, l'inconscient est à l'œuvre. La psyché ne se réduit pas aux opérations d'un idéal qui encadre et normalise de l'extérieur. Au-delà des schémas d'intelligibilité culturelle par lesquels le sujet est reconnaissable, la psyché est précisément ce qui excède les effets d'enfermement de l'exigence discursive pour habiter une identité cohérente. L'identité ne peut jamais être pleinement totalisée dans la constitution discursive. Ce que le symbolique ne réussit pas à ordonner émerge dans un imaginaire qui bien que structuré par la loi, est le lieu de contestation de l'identité.

Toutefois, Butler prend soin d'observer qu'une telle résistance inconsciente ne permet pas de présupposer que le sujet ait la capacité de remodeler les termes de l'exigence discursive, de ré-articuler les injonctions sociales par lesquelles se fabrique la normalisation. C. Castoriadis l'avait si bien compris que sa conception du sujet autonome vient en contre-point de l'individu social[4]. Si l'individu et le sujet ne diffèrent pas en tant qu'êtres humains doués de réflexivité, Castoriadis précise qu'un sujet se définit par une position et non par nature, résultant d'une capacité d'explicitation de soi comme objet non objectif. C'est à travers une imagination créatrice que s'élaborent la réflexivité et la capacité d'activité délibérée du sujet, lui donnant la possibilité d'imaginer autre chose que ce qui est. En revanche l'individu social en tant que tel reste à un stade "socialement fonctionnel", sa réflexivité n'est pas en mesure de mettre en question les cadres institués de sa pensée, il n'est par conséquent pas capable d'interroger ce qui le forme en tant que tel. Pour Castoriadis, l'individu social est un conformiste raté. Il est voué avant tout à servir la tendance hétéronomique de la société donnée à laquelle il appartient. Et s'il rate dans cette fonction, il le doit uniquement aux propriétés intrinsèques de sa

---

[3] Michel Foucault, Deux essais sur le sujet et le pouvoir, éd. Dreyfus (Hubert) et Rabinow (Paul), Michel Foucault, un parcours philosophique, (1983), Paris, Folio Essais, 1992.
Michel Foucault, Histoire de la sexualité : La volonté de savoir, t.1, (1976), Paris, Tel Gallimard, 1994.
[4] Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe*, t.3, Paris, Seuil, 1990.

psyché qui résiste *inconsciemment* à la normalisation. Être sujet selon Castoriadis, c'est expérimenter son désir de liberté, de manière lucide et responsable, interroger son rapport à la conformité, et par là même, être susceptible d'établir une relation inédite à la loi normative dont on est issu. L'émergence d'une subjectivité propre à soi doit conduire à cultiver une autonomie auto-limitative dont l'action consciente contrecarre l'hétéronomie de la société à laquelle on ne cesse pas pour autant d'appartenir et de participer pleinement. Si la posture théorique de Castoriadis possède le précieux mérite de conjuguer démocratie avec désir d'émancipation, elle met en évidence l'ampleur de la difficulté à être sujet.

C'est bien d'un même être, dont il s'agit, susceptible de varier d'une position à l'autre, en pratiques et en situation. La position de sujet n'est jamais en rupture avec celle d'individu social. Castoriadis donne ainsi deux bornes ontologiques entre lesquelles situer le rapport existentiel au pouvoir normatif. Mais la question de l'oscillation ambivalente relative à l'assujettissement demeure entière.

Un assujettissement ambivalent, une tension entre le viable et le vivable

Revenons à Butler pour qui le sujet est conçu entièrement comme effet de l'assujettissement, y compris dans l'acte d'opposition à la subordination. Mais si dans l'action le sujet réitère son assujettissement, il l'altère également, parce que l'assujettissement est à la fois "pouvoir *exercé sur* un sujet" *et* "pouvoir *assumé par* le sujet" en tant qu'instrument de son devenir. Cette capacité à devenir résulte d'un processus réitératif qui n'a rien de mécanique et crée une discontinuité entre *le pouvoir qui s'exerce sur* et *le pouvoir exercé par*. Lorsque cette réitération s'effectue, "la perspective du pouvoir se modifie à partir de ce qui nous travaille toujours de l'extérieur et d'entrée de jeu, vers ce qui constitue le sentiment de l'action à l'œuvre tant dans nos actes que dans la dimension future de leurs effets"[5].

La production de soi, le sentiment du "soi" et du "hors de soi" sont coextensifs de cette relation singulière au pouvoir. Tentons progressivement de le décrypter.

Au travers du processus d'assujettissement, le sujet se forge un soi établissant une frontière entre intérieur et extérieur qui règle son rapport au monde. Un soi reconnaissable, stabilisé pour être viable, dépend du pouvoir régulateur qui contribue à sa formation et son maintien en tant que tel. Cette régulation porte en premier lieu sur le désir et c'est précisément sur ce plan que le devenir du sujet se joue.

Butler rend compte d'un sujet qui dépend d'une transmutation de l'assujettissement du désir en désir d'assujettissement, cela fonde sa vulnérabilité et pose la question de sa viabilité. Le désir d'assujettissement correspond au désir de norme, dans la mesure où cela sous-tend la possibilité d'existence sociale. "Quand les catégories sociales garantissent une existence sociale reconnaissable et durable, l'adhésion à de telles catégories, même lorsqu'elles travaillent au service de l'assujettissement, est souvent préférée à pas d'existence sociale du tout", reconnaît

[5] Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir*, (1997), Paris, Éditions Leo Scheer, 2002.

Butler[6]. Le sujet est voué à chercher la reconnaissance de sa propre existence selon des catégories, des termes et des noms qu'il n'a pas lui-même conçu, il cherche des signes de sa propre existence en dehors de lui-même, à travers un discours dominant, préfabriqué et indifférent. Le désir d'assujettissement vécu comme promesse d'existence rend le sujet exploitable, dans la mesure où l'existence est toujours conférée à partir d'un ailleurs. Il signale la vulnérabilité du sujet à l'égard du pouvoir régulateur qui agit sur lui en rappelant ses dépendances primaires.

Pourtant cette vulnérabilité ne se traduit pas par une existence qui ne serait que l'exacte contrepartie de cette subordination. Si les normes sociales ordonnent la formation du sujet et circonscrivent le domaine d'une socialité[7] praticable, leur intériorisation dans son processus psychique altéritaire, induit des modes de réflexivité et des formes de socialité limitées qui ne constituent pas la stricte réponse mécanique aux injonctions du pouvoir normatif. C'est bien là l'expression d'un sujet désirant irréductible au désir d'assujettissement, parce que son désir est aussi désir de non-assujettissement à des normes par définition hétéronomes, imparfaitement assimilables. De fait, pour le sujet, dans la socialité il ne peut y avoir une parfaite concordance entre le praticable et le désirable, le viable et le vivable sont disjoints. La viabilité du sujet se joue à travers une intériorisation altéritaire de la norme qui met en tension dans la socialité le praticable ensemble et le vivable pour soi.

Le sujet n'est parfaitement taillé ni pour la subordination ni pour la liberté, mais son existence dans la socialité requière paradoxalement l'une et l'autre. Le soi et le hors de soi sont coextensifs de cette tension à l'égard de la vie normée. Exister c'est à la fois être soi et hors de soi par rapport à la norme et prendre le risque de ne plus exister en voulant être. L'existence du sujet est mise en jeu à travers sa capacité à transformer le pouvoir social dont il dépend, pour l'ouvrir à des conditions d'existence transformées. Son désir ambivalent à l'égard de l'assujettissement correspond à un mode d'être dual qui d'un côté recherche une existence sociale reconnaissable, demandant sa subordination, et de l'autre qui aspire à une existence propre, persistante dans l'altérité et rétive aux interpellations du pouvoir.

Autrement dit, cette dualité du rapport à la vie normée met en jeu ce que le sujet reconnaît comme étant soi et hors soi. La distinction entre les deux ne signifie pas que le hors soi possède un caractère d'exception pour le soi, comme le souligne G. Le Blanc[8]. Le soi et le hors soi se définissent en variations normatives, à travers le processus d'assujettissement d'un sujet vulnérable confronté à la question de sa viabilité, sous l'effet du pouvoir régulateur.

Si l'existence du sujet présuppose un pouvoir normatif qui la rend possible, celui-ci la complique également et même peut la mettre en péril. De fait, le mode

---

[6] Ibid, p.46.

[7] La socialité exprime le fait que les individus tissent entre eux du lien social, ressentent les effets de leurs interactions réglées selon des rapports de sociabilité.

[8] La vie hors de soi, in *Judith Butler, Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, Fabienne Brugère, Guillaume Le Blanc, (dir.), PUF, 2009.

d'être dual du sujet consacre un écart entre le viable et le vivable. Ce qui assure la viabilité du sujet n'est pas toujours vivable pour lui. Pour exister, il est condamné à mettre en jeu son existence en cherchant à concilier les deux. Sa quête d'un viable vivable s'effectue au risque d'être défait en tant que sujet, soit par excès, soit par manque d'altérité au travers la relation à la norme qu'il se crée sous l'effet du pouvoir.

On pourrait dire alors que l'oscillation ambivalente du processus d'assujettissement au pouvoir s'établit dans la socialité entre le viable et le vivable. L'intériorisation de la norme qui travaille à son altération et sa transformation répond à l'écart entre le viable et le vivable. Là réside l'unicité d'un sujet, qui n'émerge qu'en tension avec l'injonction sociale d'unité et d'identité cohérente. Cela fonde simultanément la possibilité et la difficulté d'être reconnaissable comme tel.

2- Problématique politique de la colère

D'où une première idée qu'il pourrait y avoir une colère latente du sujet dont l'unicité altéritaire contrarie le projet d'unité contenu dans les formes de socialité praticables. Dans cette hypothèse, il apparaît nécessaire de s'écarter du sens commun qui a été le point de départ de cette réflexion. Cette colère n'est pas la marque distinctive du hors de soi par rapport au soi, mais plutôt celle de l'impossibilité d'établir une distinction satisfaisante entre les deux, c'est-à-dire parfaitement reconnaissable à travers les formes normées de socialité. La colère du sujet manifeste sa difficulté de vivre l'altérité et la norme qui sous-tend sa quête d'un viable vivable. En cela, la colère est importante parce qu'elle le pousse à affronter cette difficulté, elle signale qu'il ne peut ignorer ni l'une ni l'autre.

Il s'agit alors de penser la colère et plus particulièrement de s'interroger sur son statut politique, en rapport avec l'action du sujet sur le destin de l'altérité et de la norme. Une question émerge : cette colère contribue-t-elle à faire coexister un désir d'altérité et de norme pour produire un viable vivable dans des formes de socialité transformées ?

Au travers cette interrogation, il apparaît que la problématique politique de la colère rejoint celle de l'action dans une possible articulation entre philosophie du sujet et philosophie politique.

Œuvrer à l'édification d'un monde commun

Pensons en premier lieu à H. Arendt pour qui la politique repose sur un fait : la pluralité humaine rapportée à une unicité où se lie altérité et individualité sur le mode de l'action et de la parole[9]. Cette insertion dans le monde humain par le verbe et l'acte est stimulée par la présence des autres, dont l'impulsion a pour origine la naissance considérée comme commencement auquel l'homme répond par un commencement de sa propre initiative. L'action est indissociable de la parole, leur combinaison permet aux hommes de révéler activement leurs identités

[9] Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, (1950-1959), Paris, Points Seuil, 1995.

personnelles uniques, de se mettre en rapport, de s'insérer dans un réseau pré-existant d'affaires humaines dans lesquelles ils pourront déclencher un processus unique en soi produisant intentionnellement ou non des histoires[10].

Vu sous cet angle, le caractère politique de la colère est à chercher comme motif du dire et comme moteur de l'agir. La colère n'acquière un statut politique que rapportée au caractère proprement politique d'une action qu'elle sous-tend. Autrement dit, il n'y pas de colère qui serait d'emblée reconnaissable comme étant politique, elle ne peut l'être qu'au travers l'action qui l'exprime. Par conséquent, c'est en traitant de l'action en politique que l'on pourra rendre compte plus précisément de la question politique relative à la colère.

Pour Arendt, en politique il est nécessaire de distinguer le but, la fin et le sens d'une action[11]. Le sens d'une action persiste aussi longtemps qu'elle dure. A contrario, le but ne devient réel que lorsque l'action qui l'a produit parvient à son terme. De la même manière qu'un objet acquière son existence après que son fabriquant y a mis la dernière main. La fin demeure au-delà de l'action et établit des critères en fonction desquels est jugé ce qui s'accomplit. A ces trois éléments constitutifs de toute action politique, Arendt en ajoute un quatrième qu'elle nomme le principe de l'action. Se référant à *De l'esprit des lois* de Montesquieu, le principe en tant que tel consiste en la conviction fondamentale que partage un groupe d'hommes. Il existe des principes qui inspirent l'action et varient selon les époques et les gouvernements. Au nombre de ces principes, la liberté, la justice ou l'égalité figurent en bonne place dans nos sociétés. Mais selon les époques, ces principes peuvent aussi se transformer en fins ou en but. Arendt site l'exemple de la liberté qui d'un principe dans la *polis* athénienne est devenu un critère pour juger les limites du pouvoir souverain sous la monarchie, puis un but directement poursuivi à l'époque révolutionnaire.

Ce qui pose problème en politique à l'époque contemporaine, selon Arendt, est la confusion entre ces éléments constitutifs de l'action. Sans une distinction claire entre le but, la fin et le principe, il s'avère difficile de trouver un sens à la politique et s'entendre sur un sens commun à donner aux évènements du monde. L'action risque de se réduite à la violence et la domination dans un monde déserté par l'homme. De sorte que l'action n'acquière un statut politique que si elle œuvre à l'édification d'un monde commun[12], et cela ne va pas de soi.

Le problème réside dans la difficulté que tous s'intéressent à maintenir les conditions d'un monde commun, malgré des places occupées différentes et des

---

[10] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, (1958), Paris, Pocket, 1994.

[11] Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, (1950-1959), Paris, Points Seuil, 1995.

[12] Ce monde ne se confond ni avec la Terre, ni avec la nature, en tant que cadre du mouvement des hommes et condition générale de la vie. Il est composé des productions humaines, que ce soit des objets ou des relations qui existent entre les habitants de ce monde. Il est ce qui relie et sépare en même temps les hommes. Il appartient au domaine public, c'est-à-dire qu'il est visible par tous et durable au-delà de la durée de vie humaine. C'est un lieu de rencontre qui apparaît à chacun sous une multitude d'aspects, selon des places et des objets qui ne coïncident pas sous des regards propres à chacun.
Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, (1958), Paris, Pocket, 1994.

variétés de perspectives qui en résultent et dont il procède. Ce problème renvoie à la force du processus de l'action qui ne s'épuise jamais dans un seul acte, ses conséquences et sa finitude sont imprédictibles et se perdent dans la complexité des affaires humaines. Si bien que l'action en tant que telle produit des effets incertains quant à la possibilité d'édifier un monde commun. E. Tassin parle d'un "acosmisme"[13] fondamental de l'action qui fait problème politique au regard de l'articulation ambivalente au monde qu'elle implique.

En premier lieu, l'acosmisme renvoie à la propriété fondamentale de l'action humaine qui ne connaît pas de bornes, qui dépasse toutes les frontières, susceptible de détruire tout ce qui par elle a pu apparaître au monde. L'acosmisme propre à l'époque moderne comporte un risque totalitaire sous le double effet de la puissance technoscientifique vectrice d'une domination des conditions de l'humain et de la puissance économique qui opère une inclusion de l'ensemble des activités et préoccupations humaines dans le marché des biens de consommation. L'acosmisme est proprement antipolitique en tant qu'il prend la forme soit de la déliaison qui sépare les individus en raison d'une focalisation sur le moi et d'un désintérêt pour le monde, soit de la fusion qui procède d'une union des individus conquise contre le monde par identification au tout de la communauté.

Face à ces risques et difficultés, Tassin propose une philosophie de l'action politique qui distingue l'être de l'agir, et recoupe celle de l'identité et de la singularité, de l'identification communautaire et de la subjectivation politique[14]. Cette distinction appelle une représentation de la citoyenneté qui ne relève pas seulement d'une attribution de droits, mais aussi de la pratique. L'exercice de la citoyenneté considérée exclusivement sous l'angle de droits acquis selon certains critères d'appartenance ou d'affiliation communautaire, masque l'agir qui soutient une communauté politique. " Référée à l'acte, la citoyenneté qualifie celui qui agit et non celui qui est. Elle honore dans l'acteur celui qui assume ses responsabilités civiques et non celui qui peut faire valoir un titre. Et elle ne requiert aucun titre préalable pour accéder à ce titre de citoyen, sinon un sens civique qui se prouve par les actes. Penser à partir de l'agir, la citoyenneté n'est plus relative à une appartenance ou une affiliation préalables : l'accès à l'espace public qui la manifeste n'est pas autorisé par une allégeance communautaire"[15].

Tassin oppose un "agir civique" à un "être communautaire". Pour lui, penser le monde comme étant "commun" c'est avant tout réfléchir à la question des communautés dans un rapport aux cultures qui leur donnent forme et sens. Le monde désigne l'élément qu'ont en "commun" une pluralité de communautés dans leurs rapports entre elles. Mais c'est aussi considérer les actions et les institutions par lesquelles la politique peut être une "politique du monde", c'est-à-dire une

---

[13] Étienne Tassin, *Un monde commun*, Paris, Seuil, 2003.
Tassin décline l'idée d'acosmisme en différentes figures qui rendent compte du mouvement de destruction de la possibilité d'un monde commun tel que l'entend Arendt, fait du lien *et* de l'espace entre la pluralité des hommes et des communautés humaines.

[14] Ibid.

[15] Ibid.

"cosmopolitique" au regard de la pluralité des communautés qui constitue le monde.

L'action proprement politique permet de tisser un réseau de relations humaines formant une "communauté politique" qui se distingue de toute autre type de communauté. "Les caractères de cette communauté politique ne sauraient en aucune façon recouvrir exactement les attendus d'une communauté naturelle, culturelle, sociale, ou économique, voire idéologique ou religieuse, et pas même, par conséquent, ceux d'une communauté nationale. Il y a un ordre du politique irréductible à toute forme de sociabilité, quand bien même il la suppose à titre de condition. Le lien politique né de l'agir ensemble n'est pas rabattable sur le lien social, lui-même constitué selon des interactions complexes et pas nécessairement cohérentes en elles-mêmes", précise Tassin.

Rapportée à cette philosophie de l'action, la question politique de la colère revient à se demander dans quelle mesure la colère peut contribuer à édifier un monde commun. Il s'agit alors de penser ensemble la difficulté à être sujet et l'acosmisme dont sont vectrices les formes de socialités praticables. La colère qui en résulte conduit-elle à un agir civique ? Contribue-t-elle à tisser un lien politique distinct du lien social ?

Autrement dit, la colère du sujet acquière un statut politique, à condition qu'elle puisse se traduire par une socialité où coexistent le viable et le vivable, c'est-à-dire qui simultanément relie et maintient un espace entre les individus et entre les communautés. Le destin de l'altérité et de la norme, et par là même celui du sujet, se joue dans la possibilité d'un monde commun sous-tendu par une sociabilité qui ne serait soutenue ni par le désir de déliaison, ni par le désir de fusion.

La colère ressort de l'émancipation ?

Ainsi, en partant de l'idée de monde commun, la politique n'est pas réductible à des formes de gouvernement ou de domination. Toutefois, elle renvoie à une conception du pouvoir mettant entre parenthèse la violence qui affecte la société et les affrontements politiques. Tassin reconnaît lui-même[16] que le souci arendtien d'écarter le préjugé qui colle au pouvoir et en fait l'exercice d'une domination, un rapport de forces ou de commandement, risque en même temps de donner de la scène politique une image pacifiée qui méconnaît le caractère constitutif des luttes politiques et des conflits sociaux. Cela ne permet pas d'élucider le rapport entre l'action concertée et la conflictualité sociale.

Or, on ne peut manquer d'observer qu'il existe un lien direct entre la colère et le conflit, sans pour autant que les deux phénomènes ne se confondent[17]. Il s'avère alors nécessaire d'examiner le statut politique de la colère aussi à l'aune de théories qui mettent le conflit au cœur de la question politique.

---

[16] Ibid.

[17] S'il existe une colère latente qui renvoie à la dimension ambivalente et conflictuelle du sujet, au plan relationnelle, la colère (contenue) n'engendre pas systématiquement un conflit ouvertement vécu comme tel.

La position théorique de J. Rancière apporte un certain nombre d'éléments décisifs pour saisir le caractère fondamentalement conflictuel de la politique. Chez Rancière, il apparaît encore plus clairement que la politique suppose la démocratie associée à l'émancipation. Penser la politique c'est poser le problème de l'accès des "sans-parts" à la vie démocratique et de sa confiscation par un ordre social oligarchique. La politique en son principe entre en conflit avec la logique de l'ordre social oligarchique. Ce principe est d'abord celui de l'égalité de tous et le conflit surgit de la vérification que celle-ci est non-effective.

Pour Rancière, la politique n'est pas soluble dans une logique de gouvernement, elle contrecarre la police qui fixe des places, évalue des compétences et fait le partage des aptitudes au service d'un ordre social donné[18]. Elle recouvre la question de l'accessibilité à la parole dans l'espace public et de l'action collective comme capacité de "n'importe qui". Contre du consensus fabriqué entre ceux supposés savoir, la politique prend vie lorsque tout un chacun est reconnaissable dans sa capacité à prendre part au débat public et introduit du dissensus. À cette condition, la démocratie et l'émancipation peuvent accéder au rang de réalité partagée et être maintenues comme projet commun désirable. Cela suppose nécessairement des batailles d'idées et des affrontements d'affects dont les effets bousculent les formes de subjectivation partagées et introduisent de la contingence dans l'ordre social. La politique se situe pleinement dans l'écart entre le viable et le vivable, repousse les limites du dicible en combattant l'indicible, pour crocheter les lieux communs sur lesquels reposent les assignations et les ségrégations générées par l'ordre social.

Selon cette perspective, la colère est susceptible de jouer un rôle dans la transformation du "partage du sensible" au sens qu'en donne Rancière, c'est-à-dire "ce système d'évidences sensibles qui donne à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui définissent les places et les parts respectives"[19]. Ainsi, la colère peut être envisagée en quelque sorte comme levier politique, si elle conduit à remettre en cause un commun partagé et des parts exclusives, en vue d'une émancipation qui concerne y compris les sans-parts de ce système.

Toutefois, il y a tout lieu d'être prudent quant à la tentation de voir systématiquement en la colère un catalyseur d'action émancipatrice, notamment lorsqu'elle succombe à la radicalisation. Un durcissement des affects ne sert pas

---

[18] La politique et la police sont deux termes qui ne se confondent pas. "Si « police » est le nom d'un principe d'unité et de saturation de l'organisation sociale, d'un partage du sensible excluant tout reste, elle se dispense sous le mode d'un : chacun a sa place et chaque place a sa chose. La police définit ce qui est à voir, qui peut le voir et décider à son propos, à un moment donné. La politique, en revanche, est la formule de ce qui divise au lieu d'unir. La politique ne coïncide par conséquent pas du tout avec la gestion de la société par l'État, avec les institutions dites politiques. Elle correspond à la construction de la scène de parole, ou à la démonstration par laquelle s'instaure l'argumentation d'un tort".
Christian Ruby, Rester à sa place ou s'émanciper, www.laviedesidées.fr, octobre 2009.

[19] Jacques Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, la Fabrique-éditions, 2000.
"Cette répartition des parts et des places se fonde sur un partage des espaces, des temps et des formes d'activités qui détermine la manière même dont un commun se prête à participation et dont les uns et les autres ont part à ce partage".

nécessairement la politique et peut conduire à se tromper de cible. Si le ressentiment lié aux insuffisances des régimes démocratiques conduit à une véritable haine de la démocratie, comme Rancière en fait le constat[20], la voie est ouverte vers toutes les régressions et compromet le projet d'émancipation.

De sorte que la colère révèle une autre facette de son caractère problématique sur le plan politique, qui ne serait cette fois plus relatif à l'acosmisme de l'action à l'encontre de l'édification d'un monde commun, mais à la conflictualité liée au partage d'un commun allant contre l'émancipation.

La colère politique peut être comprise comme ressort d'une conflictualité qui devrait faire coïncider construction d'un monde commun et possibilité d'émancipation. C'est la condition politique pour des formes de socialité transformées où coexiste un désir d'altérité et un désir de norme vivables ensemble.

Avec Rancière, la politique apparaît clairement dans une dimension infra-institutionnelle, contingente et en quelque sorte transgressive vis-à-vis de l'ordre social. De ce point de vue, la colère acquière un statut politique comme levier potentiel d'un conflit insurrectionnel. Cependant ainsi envisagée, elle comporte un possible excès destructeur, problématique au regard de la visée émancipatrice qu'elle est supposée servir.

Pour un esprit de révolte réfléchi

La politique considérée comme insurrectionnelle et révolutionnaire se heurte à la question de la viabilité et de la vulnérabilité du sujet. Des formes de contestation radicale sont-elles en mesure de faire émerger des formes de socialités viables et vivables pour tous ? Valent-elles promesse de démocratie et d'émancipation ?

Un affrontement brutal avec le pouvoir oligarchique risque de majorer sa puissance répressive s'il en sort vainqueur. Dans le cas contraire, l'épisode révolutionnaire risque de se solder par une simple inversion ou par un remaniement des rapports de domination et au final n'aboutir qu'à une recomposition d'un pouvoir oligarchique qui barre tout projet démocratique d'émancipation. Toute la difficulté réside dans l'invention de formes conflictuelles d'actions politiques qui évitent ces deux écueils.

Imprégné des catastrophes de son siècle, A. Camus mettait en garde contre le nihilisme de l'élan révolutionnaire pour mieux défendre l'esprit de révolte au service de la justice et de la liberté[21]. S'il prône la mesure, il ne l'oppose pas à la révolte, bien au contraire. Pour lui, "la mesure, née de la révolte, ne peut se vivre que par la révolte. Elle est un conflit constant, perpétuellement suscité et maîtrisé par l'intelligence". Là se situe peut-être la vision politique la plus juste d'une colère vivante et justifiée qui soutient un esprit de révolte mesuré et intransigeant devant l'injustice générée par l'ordre social.

---

[20] Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, La Fabrique-éditions, 2005.

[21] Albert Camus, *L'homme révolté*, (1951), Paris, Folio essais, 2009.

Tel que l'entend Camus, la révolte n'est nullement une revendication de liberté totale. Le révolté conteste justement le pouvoir illimité qui autorise à violer la frontière interdite. "La liberté qu'il réclame, il l'a revendique pour tous; celle qu'il refuse, il l'interdit à tous. Il n'est pas seulement esclave contre maître, mais aussi homme contre le monde du maître et de l'esclave"[22].

Camus conçoit l'esprit de révolte comme moteur d'émancipation qui pousse à un dépassement des rapports de maîtrise et de servitude, et de fait, cela renvoie à la question même du processus d'assujettissement. L'homme révolté de Camus peut trouver son prolongement théorique dans la problématique du sujet, notamment chez Castoriadis. Un sujet autonome qui interroge sa conformité et susceptible d'établir une relation inédite à la loi normative, pourrait être aussi un sujet qui transforme sa colère en révolte réfléchie. La colère ainsi rapportée à la socialisation du sujet, se poserait alors comme affecte instituant d'une révolte qui pousse à imaginer les choses autrement, mais pas n'importe comment.

La capacité émancipatrice du révolté procède d'une réflexivité instituante qui met à l'épreuve l'institué au sein même d'institutions auxquelles il appartient. La possibilité d'une telle réflexivité va dépendre de modes de socialisation de la psyché disponibles dans la société. De fait, le caractère politique de la colère, en tant qu'affect support potentiel de l'émancipation, se joue au travers la socialisation de la psyché. Et en premier lieu, l'enjeu se situe dans le déploiement de modes de socialisation qui ne court-circuitent pas la pensée. La démocratie n'est possible que dans une société faite d'institutions qui permettent et non qui empêchent la pensée avec toute l'indétermination qu'elle suppose, relative à la vie psychique. Cela demande un type d'institution dont l'action repose sur la possibilité de sa mise en question par la collectivité et les sujets qu'elle forme. Elle doit être porteuse "d'une capacité d'auto-production d'une situation impensable comme telle d'elle-même", pour reprendre les termes de Castoriadis[23].

Autrement dit, c'est au travers d'institutions qui acceptent la contingence et l'indétermination de l'action et de la parole comme principe d'existence, que peut être combattue la vulnérabilité du sujet à l'exploitation, que l'écart conflictuel entre le viable et le vivable est susceptible de produire des formes de socialités émancipatrices praticables collectivement.

Cela étant, cette perspective émancipatrice impose d'être lucide en précisant qu'elle s'inscrit dans un processus infini de luttes et de conflits. L'horizon désirable ne peut être l'éradication définitive de l'injustice du monde, mais le combat incessant contre les injustices produites par la dynamique sociale en mouvement permanent.

Si la démesure et la colère nous habitent, il nous appartient de nous révolter intelligemment et d'inventer des formes de socialité pour une société conflictualisée viable dans un espace commun vivable pour chacun. Et cet horizon conflictuel

---

[22] Ibid.

[23] Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe*, t.3, Paris, Seuil, 1990.

démocratique infini n'a rien à voir avec la guerre perpétuelle de tous contre tous qui appelle une société pacifiée par un ordre tyrannique.

"Aussitôt que la révolte, oublieuse de ses généreuses origines, se laisse contaminer par le ressentiment, elle nie la vie, court à la destruction et fait se lever la cohorte ricanante de ces petits rebelles, graines d'esclaves, qui finissent par s'offrir, aujourd'hui, sur tous les marchés d'Europe, à n'importe quelle servitude"[24], prévenait Camus il y a déjà plus d'un demi-siècle. Plus que jamais aujourd'hui il importe de l'entendre.

3- Le traitement managérial de la colère

À l'aune de cette problématisation générale, j'aimerais maintenant examiner la manière dont la colère est appréhendée dans la théorie des organisations, pour ainsi plus spécifiquement considérer le traitement que lui réserve un type précis d'institution : l'organisation productive et son pouvoir managérial. Le caractère proliférant et englobant de ce pouvoir dans les sociétés contemporaines est dorénavant nettement identifié. Comment il s'impose aux destinées humaines, a été longuement analysé et critiqué par de nombreux travaux ces dernières années[25]. Il apparaît alors pertinent de focaliser la problématique politique de la colère sur ce pouvoir managérial aux traits hégémoniques indéniables.

Gouverner les émotions sans les politiser ?

La sphère managériale confrontée à la difficulté de trouver une efficacité productive plus en phase avec son époque, a profondément révisé sa position sur la question des émotions en quelques décennies. Alors que l'organisation taylorienne considérait les émotions comme source de perturbation de l'efficacité productive et qu'elles devaient par conséquent être jugulées, l'organisation hypermoderne[26] reconnaît pleinement les émotions pour leur potentiel productif en lien avec la mobilisation, le plaisir et la motivation au travail. De fait, la rationalité du contrôle organisationnel a évolué en ce domaine, pour passer d'une logique de répression pure et simple à une logique de gestion qualitative des émotions.

Ce changement correspond à un contexte sociétal qui lui aussi s'est profondément transformé avec la montée en puissance d'aspirations individuelles à plus d'autonomie, de valeurs basées sur la recherche du bonheur et la réalisation de soi. L'épanouissement, le développement personnel apparaissent comme un leitmotiv dans nos sociétés. Parallèlement, le stress et sa gestion sont devenus un

---

[24] Albert Camus, *L'homme révolté*, (1951), Paris, Folio essais, 2009.

[25] Le propos ici n'est pas de faire une revue de cette littérature. Parmi les nombreux ouvrages sortis ces dernières années, on pourrait citer par exemple :
Vincent de Gaulejac, *La société malade de la gestion*, Paris, Seuil, 2005.

[26] Le terme est emprunté à la sociologie clinique qui analyse les évolutions concomitantes du capitalisme, des organisations et de la condition de sujet. L'hypermodernité se traduirait par une accentuation et une accélération des tendances inhérentes à la modernité.

problème central avec comme corollaire un intérêt grandissant pour des techniques de bien-être personnel et une offre croissante de l'aide psychologique pour s'adapter à un environnement de plus en plus stressant. Le coaching, la gestion des risques psycho-sociaux constituent dorénavant des secteurs d'activité à part entière sur un marché en pleine expansion.

Une tendance à la psychologisation des relations inter-individuelles et des rapports sociaux traverse de part en part l'ensemble de la société, et plus particulièrement le monde des organisations. Si l'on ne peut affirmer que celui-ci ait initié ce mouvement, il contribue largement à l'amplifier à travers le développement de techniques de gestion relationnelle et la promotion de pratiques managériales qui intègrent pleinement un savoir psychologique.

Ainsi, à partir de la sphère managériale se déploient massivement des formes de subjectivation psychologisantes qui font peser de tout leur poids les contradictions inhérentes au fonctionnement et aux contraintes concurrentielles de l'organisation sur les seules épaules de l'individu. Le management des compétences enfile le costume du développement personnel et prend alors une nouvelle tournure utopique exclusivement axée sur l'amélioration des qualités de la "ressource humaine" pour accroître sa productivité économique[27]. Une véritable "politique" des émotions productives est mise en œuvre par les organisations à travers l'apprentissage de techniques relationnelles fondées notamment sur des notions de savoir-être ou d'intelligence émotionnelle.

La critique majeure adressée à cette nouvelle normativité manageriale qui cible en profondeur l'intimité humaine dans un but adaptatif instrumental, concerne la déconflictualisation des rapports de subjectivité et la dépolitisation des conflits sociaux. Cependant, même s'il est possible, voire probable que ces dispositifs de gestion relationnelle soient porteurs d'un tel projet managerial pour des organisations oligarchiques en mal de légitimité, cela ne veut pas dire pour autant que les effets attendus soient au rendez-vous. Si l'on veut comprendre finement les phénomènes associés à cette normativité managériale psychologisante, il convient de faire preuve de prudence dans l'analyse et l'établissement de conclusions sur la normalisation induite.

Les caractéristiques du processus d'assujettissement telles qu'elles ont été précisées au commencement de cet exposé, conduit à une interrogation centrale sur l'appropriation personnelle que chacun fait de ces techniques de gestion émotionnelle mis à disposition. Comment l'intériorisation des normes contenues dans ces techniques altère-t-elle et transforme-t-elle la normativité managériale ? Quel impact ces technologies de pouvoir ont sur les formes de socialités praticables ?

Au lieu d'une déconflictualisation pure et simple des rapports, certaines études[28] laissent à penser qu'il y aurait plutôt une transformation de la conflictualité. La résistance à des pratiques et des objectifs managériaux est bien présente, mais se

---

[27] Valérie Brunel, *Les managers de l'âme. Le développement personnel en entreprise, nouvelle pratique de pouvoir ?*, Paris, La Découverte, 2008

[28] David Courpasson, Jean-Claude Thoenig, *Quand les cadres se rebellent*, Paris, Vuibert, 2008.

manifeste sous des formes discrètes, modestes, ambiguës, souvent individuelles qui laissent la question politique en suspens.

Les rapports de force entre subjectivités ne sont certainement pas atténués, mais sont vécus sur un mode individuel plus invisible qui rend aussi chacun plus vulnérable à leur violence. La souffrance sociale induite est majorée du fait même qu'elle a du mal à être mutualisée et peut conduire à des passages à l'acte isolés particulièrement violents, comme ultimes manifestations d'une colère qui ne trouve pas d'expression viable dans l'espace social. La crise des suicides chez Orange-France Telecom dévoile cette souffrance sourde, endémique existant dans les organisations.

Si la souffrance individuelle devient l'effet dominant de la socialisation promue par les organisations, il est à craindre que les formes de socialités qui en découlent ne soient guère favorables à l'émancipation et à l'édification d'un monde commun. Générer de la souffrance constitue certainement le meilleur moyen de court-circuiter la pensée et ce faisant de compromettre la créativité de formes de socialités viables collectivement et vivables individuellement. Il apparaît que le pouvoir managérial fait problème politique précisément parce que la gestion qualitative des émotions qu'il met en œuvre, se dégrade en mode de gestion par la souffrance[29].

La gestion de la colère en théorie : la disparition programmée du sujet ?

Maintenant, si l'on s'intéresse plus spécifiquement à la gestion managériale de la colère proprement dite, notamment à partir de la théorie des organisations, on aperçoit nettement qu'elle relève d'une approche typiquement comportementaliste et cognitiviste des émotions, élaborée dans une optique gouvernementale supposée apporter une amélioration dans le fonctionnement de l'organisation. Elle procède d'un décryptage phénoménologique qui catégorise la colère, découpe en séquences ses manifestations repérables, étudie ses causes et définit sa fonction pour construire un modèle d'action managérial présumé applicable par les organisations[30].

Certains travaux étudient la colère sous l'angle de l'action individuelle dans un environnement précis, d'autres regardent la colère comme émotion normée par la culture de l'organisation et examinent les composantes et le processus de sa régulation sociale.

Plus précisément, en quelques mots, quelle connaissance de la colère valide la théorie des organisations pour la gestion managériale[31] ?

---

[29] Ici une précision s'impose. Le travail en tant qu'effort et confrontation à des difficultés dans les tâches qu'il suppose, est porteur d'une irréductible souffrance qui accompagne tout acte créatif et productif. Il ne s'agit pas de discuter cela, mais de questionner le changement de statut de la souffrance qui n'est plus uniquement effet résiduel de travailler, mais devient instrument de contrôle de l'activité et du comportement des individus par les dispositifs managériaux mis en œuvre.

[30] Donald E. Gibson and Ronda Roberts Callister, Anger in Organizations: Review and Integration, *Journal of Management*, Vol. 36 No. 1, January 2010.

[31] Ibid.

Tout d'abord, les résultats de ces recherches confirment que l'on est susceptible de ressentir de la colère lorsque l'on éprouve un sentiment d'injustice, si l'on se trouve bloqué dans l'action ou encore pour répondre à un conflit.

La normativité de la colère s'établit sous forme de codes comportementaux propres à chaque organisation, dont font l'apprentissage et s'approprient ses membres. De sorte que chacun faisant l'expérience de la manière appropriée ou pas d'exprimer sa colère, participe à une régulation émotionnelle propre à ce qu'il est convenu d'appeler une culture d'entreprise.

Il est possible de distinguer entre organisations des cultures de la norme plus ou moins rigides, repérables au niveau de sanction encouru en cas de transgression. Selon les organisations, la gestion de la colère oscille entre deux pôles allant de la prohibition à la légitimation de son expression.

L'étude de la normativité de la gestion de la colère se situe également au niveau du processus même de sa régulation par rapport à la norme observable. Les recherches montrent que l'expression de la colère varie en fonction de l'appréciation d'une situation donnée, selon la personne qui en est la source (client ou collègue, niveau hiérarchique). Plus intéressant pour notre propos, elles précisent que si la norme demandant l'expression d'émotions positives permet de réduire la pression au travail, en revanche lorsque la norme exige la suppression des émotions négatives telle que la colère, elle favorise l'augmentation de cette pression.

L'on perçoit que ces analyses orientent l'action managériale vers la maîtrise de la pression au travail en gouvernant par la norme émotionnelle. Les résultats de la recherche en tant que tels sont vecteurs d'une normativité qui cherche à fixer l'expression de la colère dans des formes de socialité prédéterminées supposées servir les buts de l'organisation.

Le dispositif réflexif sur lequel reposent ces recherches, réduit le débat à une positivité ou une négativité de la colère indexée sur la performance de l'organisation qui n'autorise que quelques interrogations typiques : Comment les individus expriment, gèrent leur colère en situation ? Dans quelle mesure les organisations répriment ou tolèrent des expressions de la colère et quelles en sont les conséquences ? Quels facteurs favorisent l'apparition de la colère ? Celle-ci débouche-t-elle dans tous les cas vers de la violence ou du conflit ?

Pourtant, il serait bon de se poser une autre question concernant cette gestion managériale des émotions : les formes de socialités viables qui en résultent sont-elles vivables pour le sujet ?

Il y a tout lieu de craindre que cette réflexivité managériale efface le sujet pour ne plus considérer que l'individu social comme acteur valide de l'organisation. Le soupçon se confirme lorsque l'on regarde de plus près la méthodologie employée pour produire cette connaissance managériale[32].

Les méthodes d'investigation les plus courantes consistent en questionnaires auto-administrés composés de termes et d'échelles de mesure supposés représenter

[32] Ibid.

la gamme d'états émotionnels du répondant[33]. Devant la fiabilité limitée de tels outils, d'autres voies méthodologiques sont explorées en usant des nouvelles technologies. L'image se substitue au verbe dans des questionnaires informatiques descriptifs d'émotions typifiées. Pour enregistrer l'état émotionnel à divers moments, les répondants sont sollicités périodiquement par mail ou PDA[34]. Des mises en situation sont reconstituées expérimentalement et filmées. Pour repérer et capturer les manifestations physiologiques de l'émotion certaines recherches font appel aux neurosciences pour mesurer l'activité cérébrale avec la technique IRM[35].

Bref, on l'aura compris, l'imagination et les moyens ne manquent pas pour déployer une scientificité méthodologique empreinte de fétichisme technologique, finalement bien discutable, voire parfaitement douteuse, cela à plusieurs titres.

En premier lieu, certaines de ces méthodes apparaissent particulièrement réifiantes, réduisent l'humain à l'état de chose et soulèvent des problèmes éthiques majeurs. Outre cela, leur orientation heuristique se concentre sur un unique but : la détection, la description et la mesure "objective" des émotions.

Quel sens cela peut-il avoir, alors même que l'émotion est indissociable de la subjectivité, l'ensemble variant selon un contexte ? Pourquoi ces recherches posent-elles le problème des émotions en ces termes, alors qu'elles-mêmes mettent à jour que le phénomène est avant tout affaire de régulation dynamique ?

En fait, on ne peut saisir leur approche que si l'on se rappelle qu'elle est dictée par une visée gouvernementale normative. Il s'agit de fixer le vrai indiscutable en matière d'émotion et produire les effets de vérité sur lesquels pourront fonctionner les dispositifs de gestion managériale. La "biologisation" de la colère est une des voies empruntées pour atteindre cet objectif.

La manière dont la recherche en management pose le problème des émotions est révélatrice de la façon dont sa normativité butte sur le processus d'intériorisation des normes qui immanquablement génère de la contingence dans l'organisation et contredit l'utopie gestionnaire de maîtrise totale sur laquelle repose le pouvoir managérial.

Les formes de socialités praticables induites ne font que promouvoir un individu social au détriment de l'émergence du sujet. Si cela témoigne d'un pouvoir managérial qui gouverne contre la politique, la vie psychique altéritaire continue de défier la puissance de ses technologies normatives et maintient la possibilité de la politique et du sujet. L'heuristique managériale est soumise à un cahier des charges bien trop conservateur du pouvoir institué pour percevoir cela et ce faisant, ne peut reconnaître les voies d'amélioration organisationnelle qu'offriraient des formes de socialités en phase avec la position de sujet. Le problème de la gestion qualitative des émotions et particulièrement celui de la colère met en évidence une viabilité sociale managériale insoutenable parce qu'elle oblitère le vivable du sujet.

---

[33] The Positive Affect Negative Affect Scale (PANAS) et The Spielberger's State-Trait Anger Expression Inventory (STAXI) sont les questionnaires les plus usités.
Ibid.

[34] Personal Digital Assistant.

[35] Imagerie à Résonance Magnétique.

Références de l'auteur

Structures de gouvernement managérial, puissance de menace et contrôle psychosocial, *Connexions*, N°91 Management et contrôle social, Erès, été 2009.

Une existence entre deux rames. Une étude empirique d'un dispositif managérial à partir de l'emploi d'enquêteur chez un prestataire de la RATP, in *Exister dans l'entreprise*, F. Hanique et L. Servel (coord.), Changement Social N°13, L'Harmattan, mai 2008.

Une approche dialectique entre subjectivation et action, in *La Sociologie Clinique, Enjeux théoriques et méthodologiques*, (dir.) V. de Gaulejac, F. Hanique, P. Roche, Éditions Érès, 2007.

Bibliographie

Arendt (Hannah), *Condition de l'homme moderne*, (1958), Paris, Pocket, 1994.

Arendt (Hannah), *Qu'est-ce que la politique*, (1950-1959), Paris, Points Seuil, 1995.

Brunel (Valérie), *Les managers de l'âme. Le développement personnel en entreprise, nouvelle pratique de pouvoir ?*, Paris, La Découverte, 2008.

Butler (Judith), *La vie psychique du pouvoir*, (1997), Paris, Éditions Leo Scheer, 2002.

Butler (Judith), *Le récit de soi*, (2005), Paris, PUF, 2007.

Camus (Albert), *L'homme révolté*, (1951), Paris, Folio essais, 2009.

Castoriadis (Cornelius), *Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe*, t.3, Paris, Seuil, 1990.

Castoriadis (Cornélius), *L'institution imaginaire de la société*, (1975), Paris, Points Seuil, 1999.

Courpasson (David), Thoenig (Jean-Claude), *Quand les cadres se rebellent*, Paris, Vuibert, 2008.

Démailly (Lise), *Politiques de la relation. Approche sociologique des métiers et activités professionnelles relationnelles*, Presse Universitaire du Septentrion, Coll. « Sociologie », 2008.

Foucault (Michel), *Histoire de la sexualité : La volonté de savoir*, t.1, (1976), Paris, Tel Gallimard, 1994.

Foucault (Michel), Deux essais sur le sujet et le pouvoir, éd. Dreyfus (Hubert) et Rabinow (Paul), *Michel Foucault, un parcours philosophique*, (1983), Paris, Folio Essais, 1992.

Gaulejac (Vincent de), *La société malade de la gestion*, Paris, Seuil, 2005.

Gibson (Donald E.) and Roberts Callister (Ronda), Anger in Organizations: Review and Integration, *Journal of Management*, Vol. 36 No. 1, January 2010.

Le Blanc (Guillaume), La vie hors de soi, in *Judith Butler, Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, Fabienne Brugère, Guillaume Le Blanc, (dir.), PUF, 2009.

Rancière (Jacques), *La mésentente : politique et philosophie*, Paris, Galilée, 2005.

Rancière (Jacques), *Aux bords du politique*, (1998), Folio Essais, 2004.

Rancière (Jacques), *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, la Fabrique-éditions, 2000.

Rancière (Jacques), *La haine de la démocratie*, La Fabrique-éditions, 2005.
Ruby (Christian), Rester à sa place ou s'émanciper, www.laviedesidées.fr, octobre 2009.
Roussillon (Sylvie), Les émotions dans le travail, *Cahiers de Recherche*, EMLyon, 2003/12.
Tassin (Étienne), *Un monde commun*, Paris, Seuil, 2003.

L'esprit de révolte. La politisation des affects
De la libération à la fondation politique

Valérie Gérard
ATER à l'école Normale Supérieure (Paris),
chercheur au Centre International d'études de
la philosophie Française Contemporaine (ENS)

Résumé

Que signifie être dépolitisé ou politisé, pour un groupe ou pour un individu ? Et quelle est la dimension affective de la politisation ? Il s'agira de mettre en lumière la tonalité affective, que l'on peut dire politique, qui accompagne la perception du monde et l'engagement dans l'action politique, et de montrer son importance et son ambivalence, du point de vue d'une part de la mobilisation, et d'autre part de la structuration de la communauté politique à laquelle contribue l'action. Pour disposer à la politique, la disposition affective ne peut être qu'équivoque, alliance de critique lucide sur le monde, de colère contre l'injustice arbitraire, d'absence d'illusion utopique, et de confiance dans l'action humaine, et sa force mobilisatrice est alors mystérieuse – c'est pourquoi l'action politique reste improbable et courageuse.

Mots-clés : Politisation, action politique, révolte, libération, violence, Simone Weil, Hannah Arendt

Introduction : politisation et dépolitisation, dispositions affectives

Que devient un groupe politique dans la lutte pour sa libération, pour son indépendance, pour la démocratie ? dans quelle mesure les affects qui mobilisent, qui sous-tendent les actions, donnent-ils sa forme au corps politique qui peut se constituer dans le combat ? Et corrélativement, quelle sorte d'homme devient l'individu engagé dans la révolte, qu'advient-il de son âme ? poser ces questions revient à se demander ce qui fait qu'un groupe en lutte est proprement « politique », et corrélativement ce qui fait qu'on peut dire d'un individu qu'il est politisé. Il s'agit de rechercher si, à l'instar des affects moraux (la générosité pour Descartes, le respect pour Kant), il y a des affects proprement politiques, et, au cas où il y en ait, de déterminer ce qui les distingue. L'enjeu étant de comprendre ce que signifie « être politisé », pour un groupe ou pour un individu. Soit, de discriminer le rapport affectif au réel et aux actions collectives qui constitue la politisation. Nous faisons en effet l'hypothèse que la politisation consiste, d'une part, en une disposition affective à l'égard du monde, disposition affective sous-

tendant la perception ou la conception des rapports sociaux – c'est une certaine lecture du monde qui est d'emblée affective –, et d'autre part dans le fait d'être poussé à l'action collective par certains types de mobiles, et d'agir avec certaines dispositions affectives. Ces affects constituant un rapport au monde, des sources d'énergie pour l'action, et des liens politiques entre les hommes qui les partagent.

Or, ces affects en jeu dans les mobilisations collectives, et plus encore dans les soulèvements populaires, sont ambivalents. Le constat est connu : les mobiles et investissements passionnels sans lesquels il n'y a pas d'engagement ni d'action politiques, risquent soit de menacer les entreprises collectives de débordements violents incontrôlables, soit de forger des sociétés habituées à la violence, constituées de tueurs, soudées par des passions tristes, la haine, la vengeance… De Machiavel à Simone Weil, en passant par Spinoza, la pensée de la mobilisation populaire nécessaire pour constituer un corps politique et démocratique, un peuple libre, est inséparable de la « crainte des masses » ainsi nommée et analysée par étienne Balibar : crainte que les masses, au moment de l'insurrection – lorsque disparaît l'autre crainte, celle qui les maintenait dans la soumission, ou lorsque l'oppression n'est plus supportable – crainte que les masses donc soient mobilisées par la haine et le ressentiment, et ne visent qu'à la destruction de ce qui les étouffait, sans ouvrir aucun espace pour une fondation démocratique. Crainte des masses comme collectifs en fusion passionnelle, d'où la pensée et la raison sont exclues, qui ne peuvent que reconduire la violence, l'oppression et la coercition.

Et, pour continuer avec les analyses qu'Etienne Balibar développe dans *Violence et civilité*, on peut avancer que le problème politique par excellence est celui de la réouverture politique, lorsque la politique a été exclue par la domination et la discrimination. C'est ce qui fait le tragique de la politique : elle doit relever sa propre impossibilité, s'inventer et se reconstituer à partir de ce qui la détruit et avec ce qui risque de la détruire de l'intérieur. Car un mouvement politique, surtout s'il se constitue à partir de la résistance à une oppression devenue intolérable, par son organisation, par les identifications par lesquelles il s'unifie, et par la contreviolence qu'il peut se trouver contraint de mettre en œuvre, ne serait-ce que pour contrer les forces de répression qui s'abattent sur lui, risque de détruire à nouveau la politique, de l'intérieur. Et si la colère est un affect politique, il est peut-être inhérent aux actions qu'elle guide de risquer de se perdre et de rendre impossible l'émancipation qu'elles visent.

C'est un aspect de ce qu'on appelle depuis Max Weber le « tragique de l'action » politique, même si Weber appliquait l'idée à l'homme d'action, voire au grand homme, au chef de guerre ou au chef politique, et non aux masses, écrivant ainsi :

Quiconque fait un pacte avec les moyens de la violence, pour quelque fin que ce soit – et c'est le cas de tout homme politique – est à la merci des conséquences qu'elle emporte. Cela vaut particulièrement pour l'homme qui se bat pour une conviction […] quiconque veut pratiquer la politique d'une façon donnée […] doit être conscient des paradoxes éthiques qu'elle comporte et de la responsabilité qu'il assume eu égard à ce qu'il peut devenir lui-même sous leur influence. Il fait un pacte avec les pouvoirs diaboliques qui rôdent derrière tout usage de la violence.

La question est celle-ci : que devient l'homme d'action sous l'effet de ses actes, de

leurs conséquences qu'il n'a ni prévues ni maîtrisées, que devient-il sous la pression d'une conjoncture qui lui est imposée, dans laquelle il doit employer la violence, sans pouvoir être sûr que du mal pourra sortir un bien, mais en étant certain de la réalité du mal qu'il est contraint à faire ? cette question du devenir de l'homme d'action vaut pour les mouvements de masse, où il est manifeste, pour suivre l'analyse d'étienne Balibar, que « le « tragique » de la politique [...] est l'élément de *démesure du pouvoir* qu'elle contient », et plus précisément, « le risque de perversion des résistances, des révoltes, des révolutions que suscite l'oppression ou la terreur, et qui les transforme en contre-violences destructrices ou auto-destructrices. » le sujet même de la liberté dans l'histoire, le peuple révolutionnaire, peut devenir peuple de démons, pour parler comme Kant. La question se pose donc : qu'est-ce qui fait qu'une masse s'auto-détruit, qu'un soulèvement est impuissant à constituer un corps politique ayant suffisamment de puissance pour exister comme peuple libre, mais sans que cette puissance s'emballe et se perde dans la violence ?

La politique semble se perdre dans la révolte purement destructrice, comme elle se perd dans la soumission à la domination. Elle se perd dans le conformisme et dans la barbarie. On dira que deux types d'affects vouent les masses à la dépolitisation : d'une part, le sentiment d'impuissance (qui entraîne l'inaction), d'autre part, l'illusion de toute-puissance dès que disparaît le sentiment d'impuissance. L'enjeu de la politisation et de la construction politique étant alors la constitution de la puissance, entre l'impuissance et l'illusion de toute-puissance qui est aussi, finalement, impuissance politique. C'est dans cet écart entre l'impuissance et la toute-puissance que peut être ouvert un espace politique. Posons que tout repose sur une disposition affective équivoque, instable, et donc précaire, relative à la confiance en ce que les hommes sont capables de faire, disposition contradictoire faite de foi en la puissance d'agir des hommes, mais sans illusion sur l'étendue ni sur les conséquences de cette puissance. Une telle équivocité par rapport aux activités politiques dans lesquelles on peut être engagé est une manière de « civiliser la politique », ou « civiliser la révolution », pour reprendre les termes d'étienne Balibar : dès lorsque le risque de perversion et de montée aux extrêmes est inhérent à la politique, la politique ne peut le contenir qu'à condition d'être lucide sur ce risque et à distance d'elle-même, à condition que les sujets politiques adoptent une position critique sur l'action qu'ils mènent, qu'ils parviennent à associer l'engagement et la critique – l'implication affective, la colère, la foi en l'action ; et la distance, le scepticisme. Corrélation dont le caractère contradictoire, miraculeux, a été particulièrement explicité par Simone Weil, à partir de ses lectures de Machiavel, de Thomas Edward Lawrence, de la *Bhagavad gîtâ*, et qui renvoie pour elle à la contradiction inhérente à l'idée même de politique ou de peuple entendu comme entité politique, conjoignant liberté, égalité, et puissance collective.

Dépolitisation et sentiment d'impuissance

Pour cerner ce que désigne ce que nous appelons « disposition politique », commençons par établir ce qu'on entend par l'idée qu'un individu ou ce qu'on ne peut plus alors appeler un peuple sont dépolitisés. Partons par exemple des analyses relatives

à la guerre d'Algérie développées par Jean-François Lyotard dans ses articles pour *socialisme ou barbarie*. Confronté au fait de l'absence de mobilisation populaire en France contre la guerre, Lyotard rattache cette démobilisation à ce qu'il décide de nommer une « *dépolitisation* » : attitude du prolétariat par rapport à la politique, faite de désabusement, d'ironie, d'indifférence. Lyotard précise que si la classe ouvrière est capable de se battre, et durement, à l'échelle des entreprises, elle ne porte plus l'idée ni le projet d'une transformation globale et radicale de la société, et semble n'être plus animée par l'idée qu'une action collective peut engendrer une telle transformation. Il ne s'agit donc pas simplement d'un dégoût pour les organisations politiques, pour les partis ou le personnel dirigeant, mais d'une perte de foi en la politique, en entendant par politique « l'activité par laquelle les hommes entendent transformer collectivement le sens de leur vie ». Il s'agit donc d'un sentiment d'impuissance et de vanité de l'action politique.

Or, un tel sentiment d'impuissance politique peut être un mode de domination. le résultat de cette technique de pouvoir est que l'épreuve affective de la souffrance et de l'injustice sociales, sentiment partagé par une masse et qui pourrait la mobiliser, lui donner cohésion et puissance, ne débouche souvent sur aucune action. Simone Weil décrit en 1937 cette production d'impuissance qui maintient les masses opprimées dans la passivité :

Qu'une même émotion agite en même temps un grand nombre de malheureux, c'est ce qui arrive très souvent par le cours naturel des choses ; mais d'ordinaire cette émotion, à peine éveillée, est réprimée par le sentiment d'une impuissance irrémédiable. Entretenir ce sentiment d'impuissance, c'est le premier article d'une politique habile de la part des maîtres. [...] celui qui obéit [...] se sent inférieur non par accident, mais par nature. [...] il semble à ceux qui obéissent que quelque infériorité mystérieuse les a prédestinés de toute éternité à obéir ; et chaque marque de mépris, même infime, [...] les confirme dans ce sentiment.

En conséquence, poursuit Simone Weil : « tout ce qui contribue à donner à ceux qui sont en bas de l'échelle sociale le sentiment qu'ils ont une valeur est dans une certaine mesure subversif. » Le sentiment d'impuissance peut être ainsi combattu par les mythes révolutionnaires, mythe du grand soir, souvenirs mythifiés d'actions populaires victorieuses (la Révolution, la Commune), avec tout ce que ces mythes peuvent avoir de mystifiant et d'ambivalent lorsqu'ils laissent imaginer la conversion de l'impuissance en toute-puissance.

Plus fondamentalement, c'est l'expérience de l'action elle-même qui peut produire ou entretenir le sentiment qu'il est possible et sensé d'agir. Simone Weil a analysé cette vertu mobilisatrice de l'action, nous y reviendrons, mais c'est Lyotard qui indique en quoi l'action produit une politisation. Même en l'absence d'une vision et d'un projet intrinsèquement politiques. C'est en effet ainsi qu'il analyse la manifestation du 27 octobre 1960 à Paris, manifestation initiée par les étudiants rejoints par une majorité de syndicats :

Le point le plus fort de la manifestation est qu'elle a existé, autrement dit que, pour la première fois depuis des années, une fraction de la population et surtout de la jeunesse montrait sa volonté de ne plus subir passivement le sort que lui prépare le gouvernement. Son point le plus faible a été son contenu politique. Les manifestants criaient « Paix en Algérie », « à bas la guerre », « arrêtez les tortures », « négociation ». presque personne n'a réclamé l'indépendance de l'Algérie, personne n'a mis en cause le régime responsable de la guerre.

Comme si le même mouvement témoignait à la fois d'une dépolitisation, entendue comme absence d'analyse et de critique proprement politiques, absence de la détermination d'enjeux politiques et de l'élaboration d'un projet politique, visant une autre manière d'organiser la société et les rapports entre les peuples, et à la fois, en même temps, malgré tout, d'une politisation, entendue cette fois comme détermination à ne plus se laisser enfermer dans la soumission passive et dans l'impuissance. Comme si donc on pouvait dégager comme un transcendantal de la politique – condition de possibilité de l'action politique, de la critique politique et d'un projet politique – ce transcendantal de la politique consistant en une double disposition : d'une part, la volonté d'agir et non seulement de subir, d'autre part, une confiance dans la capacité d'agir, suffisante pour mobiliser à l'action. On trouverait dans cette manifestation du 27 octobre 1960 si ce n'est une ligne politique du moins ce sans quoi rien n'est possible politiquement : la croyance en la possibilité de résister, de changer les choses, d'être actif politiquement et d'exercer une influence sur ses propres conditions d'existence. Il n'y a pas d'action politique sans ce sentiment qu'autre chose est possible et qu'il vaut la peine d'agir. La question étant alors d'une part, de savoir comment se diffuse, se communique une telle disposition, et comment se structure par là un groupe politique agissant. Et d'autre part, de distinguer les types d'affects et de lectures du monde qui conditionnent et constituent cette confiance en la possibilité de changer les choses, et d'analyser leur ambivalence. Nous commencerons par examiner ce second point, pour revenir ensuite à la structuration affective du groupe en lutte pour sa libération.

Analyse politique et esprit de révolte (Hannah Arendt)

Partons des analyses que Hannah Arendt consacre à la violence à la fin des années 1960, dans une conjoncture caractérisée, à ses yeux, par la destruction de la citoyenneté et de l'action politique par la bureaucratie, à l'Ouest comme à l'Est, à la lumière de laquelle elle interprète les soulèvements étudiants et leurs manifestations violentes. L'action politique peut se présenter comme la seule voie possible pour agir et introduire du changement dans une société où l'espace public est fermé, où, précisément, rien ne semble possible politiquement, toute la vie sociale semblant régie par des processus automatiques et nécessaires, qui ôtent aux hommes et à leurs actes toute influence sur leurs conditions d'existence. Car pour agir politiquement, il faut ne pas croire que les processus sont inévitables et que le monde est réglé par la nécessité – il faut une certaine foi dans la capacité humaine d'action. Ce qui suppose de pouvoir lire dans une structure sociale non pas des rapports nécessaires, mais le résultat d'interactions humaines – et le plus souvent de rapports de violence arbitraires, que seuls le renoncement à l'action et le sentiment d'impuissance, produits par l'idéologie dominante, font paraître nécessaires et naturels.

On n'agirait pas sans croire à la possibilité d'une efficacité de l'action : c'est fondamental car cela signifie pour Hannah Arendt que même l'action qui paraît la plus affective, la plus réactive, celle de la violence déchaînée, ne peut être mise sur le compte d'une réaction instinctive pathologique, et qu'elle a donc une dimension politique – ceci contre l'idée reçue qui voudrait que H. Arendt sépare radicalement la politique et la

violence. Une action ne peut procéder que d'une analyse et d'un jugement sur une situation, même implicites, sans lesquels elle serait insensée. Ce jugement étant qu'autre chose que ce qui est possible. Pour commenter ceci dans les termes d'Etienne Balibar, la politique n'existe qu'à écarter la violence ultra-objective qui naturalise et réifie les rapports, excluant l'homme de l'organisation du monde : elle suppose les hommes capables d'agir et de marquer le monde. C'est le transcendantal politique : on ne se révolte pas violemment contre ce qu'il serait de toute manière impossible de changer. Dans son essai « sur la violence », Hannah Arendt s'oppose ainsi à ceux qui font de la violence une manifestation de l'instinct vital ou une réaction mécanique à la souffrance :

La fureur n'est en aucune façon une réaction automatique en face de la misère et de la souffrance en tant que telles ; personne ne se met en fureur … en face de conditions sociales qu'il paraît impossible de modifier. C'est seulement dans le cas où l'on a de bonnes raisons de croire que ces conditions pourraient être changées, et qu'elles ne le sont pas, que la fureur éclate. Nous ne manifestons une réaction de fureur que lorsque notre sens de la justice est bafoué.

La fureur n'est pas une passion qu'il faudrait opposer à la rationalité de l'action, c'est l'affect produit non par la souffrance sociale comme telle, mais par la perception de l'injustice sociale comme injustice arbitraire, humaine, qu'il est possible et sensé de combattre. L'esprit de révolte repose sur un sens de la contingence, c'est une réaction devant ce qui pourrait être autre.

En ce sens, la fureur peut être un affect proprement politique, produit par l'analyse et la compréhension du réel, arrimé au postulat métaphysique de la contingence du monde. Entre la situation éprouvée et l'affect lié à la critique, au refus, voire à la révolte, il y a la médiation de la pensée du réel, et plus précisément d'une pensée de la contingence du réel. On peut dire que l'affect de la révolte est politique s'il est suscité par une perception des rapports qui relient l'organisation sociale et la vie quotidienne. C'est pourquoi l'analyse de la réalité sociale, guidant la manière de la percevoir, constitue le premier acte politique, dès lors qu'elle consiste en une interprétation des situations qui les dénaturalise et restitue la violence qui en est l'origine. C'est ce qui fait pour Hannah Arendt la force et l'efficacité politique des textes de Marx sur l'accumulation primitive :

la transformation par Marx de la question sociale en une force politique est contenue dans le mot « exploitation », c'est-à-dire dans l'idée que la pauvreté est le résultat de l'exploitation par une « classe dirigeante » disposant des moyens de la violence. … En réduisant les rapports de propriété aux anciens rapports que la violence plutôt que la nécessité avait établis entre les hommes, il suscitait un esprit de révolte qui ne peut naître si on se trouve placé sous la loi de la nécessité, mais seulement si on vous a fait violence. … la pauvreté elle-même était un phénomène politique et non pas naturel, le résultat de la violence et de la violation plutôt que de la rareté.

Une telle lecture rétablit et rend visibles les relations, violentes, arbitraires, modifiables, en lieu et place de l'absence de relation que serait la nécessité. Parler ainsi de violence, c'est réinterpréter l'économie en termes de politique, et rendre sensées l'action politique et la révolution. Seule une telle lecture, politisée, est susceptible de susciter la disposition affective résultant de l'injustice qu'est l'esprit de révolte. C'est pourquoi les moins soumis à certaines souffrances sociales peuvent être les premiers à

être révoltés contre elles – l'esprit de révolte peut être désintéressé.

Un discours critique est donc politisé s'il rend visibles la violence et l'arbitraire d'une situation insupportable. Mais le risque de cette politisation et de la colère que peut provoquer la perception de l'arbitraire est d'inciter à commettre des actions purement destructrices, dirigées contre les structures de la domination, mais non pas vers la construction d'une société libre. C'est le problème du passage entre la libération et la fondation politique, qui pour Hannah Arendt est aporétique, car si à ses yeux, certaines manifestations de violence destructrice peuvent avoir une dimension politique, dans la mesure où elles rendent visible l'absence d'espace public et la production d'impuissance politique, où elles révèlent les rapports de force et de domination qui excluent tout autre type d'action, cette dimension politique est uniquement critique : ces violences manifestent la confiscation de l'action qui accule à de tels moyens, mais elles ne manifestent pas les principes selon lesquels les révoltés veulent fonder une société politique émancipée. L'action violente rend visible non pas les principes sur lesquels on peut fonder une communauté politique, mais la violence qui ferme l'espace politique. Et elle risque de perpétuer le cycle de la violence et de l'impuissance.

Ces remarques conduisent à soulever deux problèmes. Premièrement, le problème de ce que manifeste, de ce que fait apparaître, de manière immanente, une action politique qui a pour but une libération. C'est le problème des moyens et des fins en politique, et plus précisément, de ce que produisent ou incarnent, par eux-mêmes, les moyens. Deuxièmement, le problème de l'ambivalence de la colère. Commençons par ce second point.

Sous un certain rapport, Hannah Arendt réhabilite la colère ou la fureur politiques, dans la mesure où elles sont inséparables d'une attention au réel. On trouve une explicitation de cette idée dans un passage des *Vies politiques*, où les affects, compris comme des rapports au monde, sont distingués en fonction du rapport au réel qu'ils permettent ou excluent. La même situation insupportable peut ainsi susciter la peur, fuite de l'âme devant le réel, l'espoir d'une sortie de cette situation, qui fait sauter par-dessus le réel, ou la colère, qui « révèle et expose le monde ». la colère est ainsi l'affect par lequel on prend acte du réel dans sa brutalité sans s'y plier. C'est une réaction affective liée à un effort de lucidité, à la pensée et à l'analyse, manière de ne pas dénier une réalité injuste (comme le font la crainte ou l'espoir), d'accepter que l'injustice *est*, sans pour autant la justifier ni s'y soumettre. Hannah Arendt donne donc une interprétation de la colère qui, loin d'aveugler comme peuvent le faire la haine ou le ressentiment, rend visible le monde dans ce qu'il a d'arbitraire et de condamnable – comme peut le faire l'action violente. En reliant cette idée avec d'autres analyses de H. Arendt, on pourrait distinguer la colère, comme affect politique relatif à une injustice sociale, de la honte, affect dépolitisé au contraire, éprouvé à l'idée de l'impuissance dans laquelle on est tenu, lié à la croyance en ce que l'infériorité et l'humiliation sociales sont naturelles et dues à ce que l'on est. La honte éloigne de la réalité, qu'on n'ose regarder en face parce qu'on en a honte, précisément. Politiser affectivement la souffrance sociale, c'est donc dénaturaliser l'arbitraire et passer de la honte (croyance en un défaut constitutif auquel on ne peut rien changer) à la colère (lucidité et croyance en la possibilité de changer ce qui apparaît comme arbitraire).

Si la honte est liée au sentiment d'impuissance, la colère accompagne le sentiment de la contingence et, par conséquent, du possible. Comme si la perception politique de la contingence suscitait à la fois la colère contre l'arbitraire et inséparablement la confiance dans la possibilité de changer le monde, confiance renforcée par l'engagement dans l'action politique qui est d'abord éprouvé, selon Hannah Arendt, comme un plaisir : plaisir de laisser une trace dans le monde, de contribuer à l'édification de ses conditions d'existence, plaisir des liens tissés dans l'action, qui, s'il est ainsi éprouvé, prend le pas sur la colère, et constitue le « bonheur public », plaisir de la création démocratique.

Faisons l'hypothèse que le maintien d'un lien, qui est loin d'aller de soi, entre d'une part la colère, et d'autre part, l'analyse lucide du réel, la confiance dans le pouvoir d'action, et le plaisir d'édifier le monde en commun, contribue à politiser la colère et à prévenir sa transformation en haine destructrice – où l'action retomberait dans l'enchainement mécanique et aveugle des violences désespérées ou vengeresses. Il semble que ce qui est fondamental ici, c'est de penser la colère et la violence politiques comme des affects et des actes *critiques*, liés à un *rendre visible* de la destruction politique – qui est toujours destruction de la visibilité. La colère peut être une manière de voir, la violence qu'elle déclenche une manière de rendre visible, une critique en acte – et pour Hannah Arendt, leur effectivité politique s'arrête là. Rendre ainsi visible la destruction de la politique, c'est repolitiser le monde. Avançons l'hypothèse que la colère et la violence qui donnent à voir la destruction de la politique et l'exclusion des hommes du monde ont quelque chose d'intrinsèquement critique et équivoque, qui les distingue des haines et de la violence dites aveugles. Elles contribuent à ouvrir un espace public, espace de visibilité du monde, et sont du côté de la représentation, de la distanciation, qui peuvent contribuer à « civiliser » un mouvement politique qui a sa part de violence – ce qui ne signifie pas le contrôler. Peut-être est-ce d'ailleurs la même lucidité, source de la colère, qui laisse peu de doute sur l'issue de l'action, et empêche que la confiance devienne présomption. La difficulté est que cette lucidité, qui ne va pas sans pessimisme, n'anéantisse pas la motivation à l'action. La politisation se situe sur la ligne ténue entre l'impuissance et l'illusion de toute-puissance, où s'allient, mystérieusement, et de manière contradictoire, la lucidité et la confiance, l'analyse et l'action, l'engagement et la distanciation.

Dans cet état où rien ne permet d'espérer si ce n'est un sens de la contingence, seule l'action, par la démonstration de sa possibilité, peut mobiliser et encourager à agir, malgré tout, notamment lorsqu'elle incarne au présent ce qu'elle vise – lorsqu'elle montre, en les rendant visibles de manière immanente, que la liberté et l'égalité sont possibles, ce que ne peut faire la violence purement destructrice. C'est à partir de là que nous pouvons passer à l'autre ligne problématique : celle de la manière dont les actions manifestent et construisent, au présent, ce qu'elles visent. Du type de mobilisation, donc, qui peut fonder la liberté politique.

« L'horreur des hommes contre l'oppression » (Simone Weil)

Il s'agit à présent d'esquisser une réflexion sur les moyens de la politique qui peuvent ne pas la détruire. Si l'on admet que la violence fait courir à la politique le

risque de la montée aux extrêmes, mais qu'elle est inséparable de la politique, alors on ne peut se contenter de séparer la politique de la violence et de rechercher des moyens non-violents. Ne serait-ce que parce qu'un groupe politique, lorsqu'il est agressé, dominé, persécuté, n'a pas forcément le choix de rester non-violent. C'est ce qui caractérise la condition politique des hommes : l'engagement et les moyens politiques sont toujours conjoncturels, imposés par une situation. On trouve chez Simone Weil une prise en compte aiguë de cette condition de la politique et, en conséquence, une réflexion sur la possibilité d'inscrire dans les moyens de la politique, même lorsque la violence est inévitable, cette fin politique qu'est l'émancipation. On peut voir dans la recherche de procédés qui, aussi souvent que possible, ne soient pas extérieurs aux fins visées, mais incarnent ces fins, une stratégie de civilisation du combat, une réflexion sur la politisation de la guerre.

Lorsqu'elle est à Londres, auprès de la France libre, et qu'elle réfléchit aux moyens de faire entrer les français dans la Résistance, Simone Weil se demande en effet comment mobiliser des individus à se soulever contre l'ennemi, mais sans les habituer à la violence, sans structurer par là une société fondée sur des rapports de coercition d'une part, et d'autre part sans en faire une armée d'esclaves, d'automates manipulés par une propagande qui les rendrait inaptes à être des citoyens libres. Car l'enjeu est de reconstituer un peuple libre. Il s'agit de fondation politique dans ce combat pour la libération contre une agression militaire qui, comme tout combat contre un ennemi, est avant tout affaire de politique intérieure au groupe en lutte : son issue se joue au niveau de ce que l'organisation du combat structure comme rapports entre les individus, de ce qu'elle produit comme imaginaire et affects communs. C'est sur le plan de la politique à l'intérieur du mouvement de libération, au niveau de ces rapports et de cet imaginaire produits dans la lutte que se joue la politisation ou dépolitisation d'une communauté.

Simone Weil en est consciente, une victoire contre l'occupation allemande n'apportera pas la libération : la liberté se gagnera ou se perdra dans les procédés mis en œuvre pour la conquérir. À partir de cette conviction, cherchant un procédé pour mobiliser le peuple comme peuple libre, elle envisage comme solution d'exploiter militairement « l'horreur des hommes contre l'oppression » (et non pas l'orgueil de la conquête et de la domination), de l'utiliser comme source d'énergie conduisant les français à s'engager dans l'action. Se référant à Clausewitz et à T. E. Lawrence, elle essaie de concevoir une stratégie de la révolte combinée à la guerre, qui s'appuierait sur le ressort des insurrections spontanées en les organisant méthodiquement. Il s'agit de constituer un groupe en lutte qui ne reproduise ni les structures coercitives ni l'idéologie de ce qu'il combat. De s'appuyer donc sur la révolte en tant que telle, et de l'organiser sans l'étouffer, pour la rendre politiquement efficace. L'enjeu est de politiser le peuple : c'est-à-dire de produire la mise en commun et l'articulation des libertés, d'allier l'organisation et la spontanéité qui font qu'un groupe n'est ni un agrégat d'individus séparés, ni une masse dominée, mais une organisation d'hommes libres et égaux, agissant ensemble pour le monde qui leur est commun.

Simone Weil s'inspire pour cela du traité de guérilla que constitue le chapitre XXXIII des *Sept piliers de la sagesse* de T. E. Lawrence. Officier de liaison britannique chargé de susciter et d'organiser la révolte arabe contre l'empire ottoman, Lawrence y

réfléchit à la conduite de la guerre, en particulier à la difficulté de la prise de Médine, occupée par les Turcs. Il prend conscience qu'une bataille pour prendre la ville serait inutile, car sa possession n'est plus d'aucune utilité aux turcs, dans la mesure où, les arabes bloquant les communications, ils ne peuvent rien en faire militairement. Cette réflexion l'amène à reconsidérer les théories classiques de la guerre, qu'il résume ainsi : « le but de la guerre est la destruction des forces armées de l'ennemi par un moyen unique : la bataille. Seul le sang [peut] acheter la victoire. » Cette thèse trouve son point culminant dans la « variété exterminatrice de la guerre » : la « guerre meurtre », guidée par la haine, qui ne peut s'achever que par l'élimination de l'ennemi et de ce qu'il représente. Or, pour Lawrence, la situation arabe dément cette proposition et exclut cette modalité de la guerre, car les Arabes, dont l'enrôlement dans la révolte est libre et individuel (« la guerre compte par divisions, nos partisans restaient des individus »), se refusent à payer le prix du sang pour le combat :

Pourquoi Fayçal voulait-il combattre les Turcs ? et pourquoi les arabes lui prêtaient-ils leur aide ? leur but était géographique : ils voulaient chasser les turcs de tous les pays de langue arabe en Asie. C'est seulement alors que pourrait s'épanouir leur propre idéal de liberté dans la paix. À la poursuite de ce but, nous pouvions bien tuer des Turcs [...] ; mais leur mort était tout de même un luxe. S'ils s'en allaient tranquillement, la guerre serait finie. [...] les arabes se battaient pour la liberté, et c'est un plaisir qu'on peut seulement goûter vivant.

C'est la liberté qui motive les Arabes : « les efforts pour inculquer à nos hommes la haine de l'ennemi aboutissaient d'ordinaire à leur faire haïr la bataille. » Se demander comment ils pourront vaincre sans être animés par la haine et l'esprit de sacrifice reviendrait à ignorer la situation : les Arabes ont en fait *déjà* gagné la guerre. Les Turcs « possèd[ent] seulement la terre sous [leurs] chaussures », leur pouvoir ne va pas au delà du bout de leur fusil, le reste du territoire est arabe, il y règne déjà ce que veulent les Arabes : la liberté et la paix. « Ils combattaient pour se débarrasser de l'Empire, pas pour le conquérir. » Ils s'étaient déjà libérés de l'état de servitude où ils étaient sous le régime turc. La technique de guérilla en découlait : éviter les batailles, éviter les pertes, mener la guerre sur le terrain des communications, du ravitaillement, du renseignement et de la mobilisation morale, organiser déjà la vie de la communauté en lutte pour sa liberté.

Simone Weil retient l'idée d'une lutte de libération qui ne communique pas aux combattants le goût du meurtre, comme elle l'avait vu en Espagne, qui reste fondée sur l'amour de la liberté – liberté qui n'a pas besoin de la destruction de l'ennemi, et qui peut être poursuivie sans exposition systématique à la mort. En conséquence, il est possible de mobiliser les individus sans les sacrifier au collectif, sans en faire des soldats meurtriers. Et de faire passer la politique intérieure avant la confrontation, ce qui rejoint l'intuition qu'elle avait en 1937 : la combat pour la liberté ne passe pas forcément par la destruction de ceux qui dominent, mais aussi par la construction de situations qui dépouillent les dominants de leur pouvoir et créent d'autres manières d'être ensemble.

L'imaginaire des peuples constitue en conséquence un enjeu primordial. Pour Simone Weil, de même que Lawrence a gagné sa guerre grâce à son utilisation du facteur psychologique, Hitler a gagné la « drôle de guerre » en provoquant l'effondrement de la

cohésion nationale en France. La résistance ne peut que se jouer sur le terrain de l'imaginaire collectif. Elle repose sur l'imaginaire, qui doit être d'un tout autre ordre mais aussi efficace, qu'il est possible d'opposer à l'imaginaire produit par le prestige spectaculaire de la brutalité nazie. Cette question de l'imaginaire dans le combat étant fondamentale sur deux plans : celui de la mobilisation et celui de l'éducation ou de la structuration politique.

Du point de vue de la mobilisation, il s'agit de susciter un esprit de guerre qui fasse que les individus se sentent concernés par la guerre, que ce soit leur guerre et qu'ils s'y impliquent. Mais du point de vue de l'éducation, il s'agit que cette mobilisation ne fasse pas des individus les instruments de la guerre ni des meurtriers. Une difficulté est que les individus soient mobilisés pour le collectif sans être niés comme individus. On pourrait situer à ce niveau la différence entre la politisation et l'embrigadement. Pour Simone Weil, une telle conjonction entre l'engagement personnel et l'action collective est contradictoire mais possible en situation de crise, lorsque les conditions collectives de la vie individuelle sont rendues manifestes. Alors on peut concevoir des mobiles à la fois individuels et communs. C'est la condition à laquelle un plan de mobilisation collective peut être réalisable sans être mensonger ni opprimer les individus : « il répond à quelque chose de latent dans un peuple. » l'enjeu de l'organisation et de la mobilisation est de « faire jaillir ce quelque chose », de rendre perceptible ce croisement entre aspirations privées et situation politique, et de faire que l'horreur individuelle de l'oppression devienne mobilisatrice et efficace pour la collectivité. Ce qui implique de produire une confiance dans l'efficacité de l'action engagée selon ces mobiles, qui les renforcera en retour. C'est là que se nouent la spontanéité et l'organisation, et qu'intervient l'utilisation méthodique de l'horreur des hommes contre l'oppression.

Il s'agit par là de s'appuyer sur le sentiment de révolte, l'affect populaire par excellence, et d'abord de le stimuler, de le renforcer, pour en faire un principe moteur. Car un affect ne peut devenir un mobile s'il reste individuel et sans efficacité visible dans le monde. D'où l'enjeu pour Simone Weil d'exprimer et d'incarner, dans des actes, le soulèvement contre l'oppression (comme la domination est incarnée dans le meurtre), pour lui donner une efficacité visible mobilisatrice. D'où la tentative « d'élaborer des procédés [...] défensifs, [...] susceptibles de modifier [le facteur moral] à notre avantage ». Où ce ne soient pas l'orgueil de la conquête ou la haine de l'ennemi qui modèlent l'âme des combattants, mais la liberté. Parmi les exemples : organiser un soulèvement armé dans un camp de concentration, avec parachutage dans le camp d'armes et de volontaires armés. Même si c'est utopique, ce qui compte est ce pourquoi Simone Weil imagine ce type d'action :

Il me semble que l'effet pouvait être considérable. Effet de surprise, [...] ; effet de prestige, du fait que les alliés auraient enfin pris une initiative, porté un coup ; et surtout, grand effet moral, en Allemagne même et dans le monde entier, car le sens même de cette guerre, dirigée contre un système de domination qui repose sur les tortures, aurait été marqué avec éclat.

Ce qui est fondamental est de concevoir des méthodes qui donnent à voir leur objectif, des moyens incarnant l'émancipation et non une nouvelle oppression. L'enjeu de cette inscription des fins dans les moyens est de ne pas dissocier les moyens présents du but futur, et l'objectif est alors d'inventer des formes d'action qui

répondent aux nécessités immédiates du combat tout en préparant, par elles-mêmes, l'avenir politique. La prise en compte de ces deux critères, dans le choix des actes de résistance, est une manière de politiser la violence imposée par une lutte de libération. Simone Weil donne l'exemple du sabotage, de la désorganisation de l'appareil de domination, de la « destruction des documents officiels relatifs au contrôle des individus par l'état », destruction qui « aurait des avantages immédiats et lointains immenses ». de manière générale : « l'utilisation stratégique du potentiel de révolte en Europe, et notamment en France, a plus d'importance encore pour l'après-guerre que pour la victoire. »

Au présent, de telles actions exhibant la révolte auraient le mérite de rendre visible l'efficacité de l'horreur de l'oppression et de l'aspiration à la liberté comme mobiles, ce qui aurait un effet mobilisateur :

Non seulement l'énergie enfermée dans l'esprit de révolte serait ainsi pleinement utilisée, mais elle serait incroyablement accrue par cette utilisation même. [...] La parole et l'action, combinées, multiplient réciproquement leur efficacité. Une telle action coûterait beaucoup de vies infiniment précieuses, mais elle aurait un si grand retentissement qu'elle ferait surgir beaucoup plus de héros qu'elle n'en ferait tomber. Elle aurait sur le pays une influence éducative qui, aussi bien pour la guerre que pour l'après guerre, compenserait largement les pertes.

Il serait possible de croire qu'une lutte d'émancipation peut être victorieuse, qu'un peuple démocratique peut quelque chose, que la liberté peut être aussi forte que l'oppression et la conquête. Ce qui est fondamental dans la mesure où la principale difficulté d'une lutte populaire est que pour que le peuple se soulève, il faut qu'il croie pouvoir quelque chose, et pour cela, il faut qu'il puisse se représenter sa propre puissance :

L'imagination collective ... est un facteur réel de la vie sociale, et des plus importants. ... tant que la multitude souffrante croit ne rien pouvoir, elle ne peut effectivement rien, et quand elle croit tout pouvoir, elle peut effectivement quelque chose.

Contre les méthodes de la domination qui produisent un sentiment d'impuissance, la mobilisation populaire passe par des stratégies pour rendre visibles, prestigieux, glorieux, et par conséquent consistants et mobilisateurs la révolte populaire et le peuple qu'elle contribue à constituer – avec sa puissance politique. Telle serait par exemple la fonction du « conseil suprême de la révolte » qu'imagine Simone Weil : il représenterait matériellement la puissance du peuple, en relaierait les succès.

Nous revenons au point de départ. la cause de la liberté est souvent vaincue d'avance, parce que les moyens pour la défendre ou la reconquérir entraînent souvent sa perte. Et pour Simone Weil, la mobilisation populaire ne semble possible que par le haut – même si elle peut chercher à correspondre aux aspirations populaires réelles. Il peut paraître contradictoire d'allier l'organisation méthodique et la spontanéité, d'organiser une action efficace où ne sombre pas la liberté de chacun. l'histoire semble confirmer cette impossibilité de conjonction entre la liberté et la puissance, pourtant nécessaire à l'existence politique d'un peuple. Concilier les contraires, lutter pour la liberté tout en étant lucide sur la probabilité de l'échec : c'est pour Simone Weil de l'ordre du mystère, du miracle, sans lequel pourtant il n'y a pas d'action politique. Et tel peut être précisément l'état d'esprit proprement politique : lucidité sur la faible

probabilité du succès et courage d'agir malgré tout, sans avoir besoin de croire au succès pour se consacrer entièrement à l'action. Pour Max Weber, cette alliance de la lucidité et de la foi, de la connaissance de la nécessité et de la poursuite de l'impossible, cette lucidité sans défaitisme est la disposition politique par excellence :

on n'aurait jamais pu atteindre le possible si dans le monde on ne s'était pas toujours et sans cesse attaqué à l'impossible. Mais l'homme qui est capable de faire un pareil effort doit être un chef, et non pas seulement un chef, mais encore un héros [...]. Et même ceux qui ne sont ni l'un ni l'autre sont obligés de s'armer de la force d'âme qui leur permettra de surmonter le naufrage de tous leurs espoirs. Mais il faut qu'ils s'en arment dès à présent, sinon ils ne seront même pas capables de venir à bout de ce qu'il est possible de faire aujourd'hui. seul celui qui a la certitude de ne pas être brisé par un monde trop bête ou trop ignoble pour comprendre ce qu'il lui propose, et qui croit pouvoir dire « qu'importe » envers et contre tout, a la « vocation » de l'homme politique.

À la fin de *Violence et civilité*, Etienne Balibar commente ce texte en proposant de convertir le tragique de la politique en une politique du tragique, à partir de cette décision éthique : « *le risque de la perversion de la révolte n'est jamais une raison suffisante pour ne pas se révolter.* » On pourrait ainsi définir le courage : être lucide et persévérer dans l'action malgré l'absence d'illusion. Et avoir le courage, au sein de l'action politique, de se mesurer à ce qu'il y a de potentiellement démesuré en elle. Non pas refuser l'action au motif qu'elle est probablement vaine et vouée à l'échec, mais de l'intérieur, en assumer le risque et élaborer des stratégies pour maintenir à l'écart les dérives de l'organisation et de l'identification inhérentes au mouvement politique, afin d'ouvrir un espace pour la politique.

Parmi les publications

L'expérience morale hors de soi, sur les conditions extérieures du rapport à soi, Paris, PUF, collection « Pratiques Théoriques », à paraître en 2012.

« Politique et violence selon Hannah Arendt : la violence antipolitique *vs* la politisation violente des rapports humains », in Guillaume Sibertin-Blanc (dir.), *Violences : philosophie, anthropologie, politique*, Toulouse, Euro-philosophie éditions, Bibliothèque de philosophie sociale et politique (en ligne), à paraître courant 2010.

« Les contradictions du pouvoir politique », in Valérie Gérard (dir.), *Simone Weil, lectures politiques*, éditions Rue d'Ulm, à paraître début 2011.

« l'exceptionnalité, les conditions politiques d'une vie humaine », *Hannah Arendt, Crises de l'État-nation et Pensées alternatives*, sous la direction de A. Kupiec, M. Leibovici, G. Muhlmann et E. Tassin, Paris, Sens & Tonka, novembre 2007, p. 79-91.

Colère plurielle et prééminence du pouvoir

Martín Lucas Gonzalo
Chercheur et Professeur de Théorie politique,
Université de Buenos Aires et CONICET (Argentina).

Résumé

La colère, qui naît de l'injustice, s'éteint ou devient impuissante. De jeunes étudiants commencent le parcours académique avec la vocation pratique de changer le monde, mais ils en sortent « réalistes », c'est-à-dire, sans aucun espoir de changement. Qu'est-ce qui fait que la colère et la vocation pratique s'éteignent ? Trois dispositifs théoriques y travaillent : le mythe de la complexité, le mirage historiciste et le faux réalisme (anti)politique. Ces trois dispositifs produisent l'oubli de la prééminence du pouvoir de la pluralité, ils ouvrent une brèche d'impuissance entre la théorie et la pratique. Y résister exige de récupérer l'idée que tout dépend du pouvoir d'agir collectivement –l'idée de prééminence du pouvoir.

Mots-clés : Colère, action, pouvoir

Introduction[1]

Éclairons d'emblée ce que le titre signifie et ce que je me propose de traiter dans ces pages: mon propos est de défendre la pratique d'une colère plurielle soucieuse des problèmes humains tant dans la théorie que dans la pratique tout en reconnaissant la prééminence du pouvoir des hommes dans les affaires humaines. Autrement dit, je me propose de parler d'une espèce de colère, une colère nourrie de pluralité, génératrice de pouvoir et qui refuse l'impuissance. Qu'est-ce que cela voudrait dire ? C'est dire, d'une part, qu'on parle d'une passion particulière, la colère (et non pas d'indignation, d'irritation, de crispation, etc.), et d'une colère qui n'est pas individuelle mais plurielle. D'autre part, cela veut dire qu'il y a une prééminence du pouvoir des hommes –du pouvoir généré (on y reviendra) dans l'action collective, plurielle, libre et égalitaire– sur le recours à la violence, sur l'arbitraire et sur la domination, car il s'agit d'un pouvoir qui ne dépend pas de ressources matérielles, d'armes, de forces ou de stratégies mais de la simple coopération organisée d'hommes et femmes égaux. Cette prééminence est

[1] Je voudrais remercier Sonya Florey pour m'avoir aidé dans la rédaction française de ce texte. Les fautes persistantes sont évidement la conséquence de ma persistance dans la faute.

éprouvée par beaucoup d'acteurs politiques et sociaux dans leur expérience active, et analysée par des penseurs comme Hannah Arendt.

Afin de déployer ces idées, dans ces pages, je vais examiner quelques dispositifs qui travaillent notre difficulté à articuler théorie et praxis. La question que je me pose est la suivante : pourquoi la colère s'apaise-t-elle plutôt qu'elle n'engendre un potentiel de pouvoir ? Cette inquiétude est liée à la manière dont nous apprenons à penser la politique et au constat de la perte de la vocation pratique dans la vie académique.

Je voudrais commencer ces réflexions par l'explicitation de l'origine de mon inquiétude, à savoir, mon expérience dans l'enseignement en sciences sociales, qui est, elle, –à mon avis– analogue à celle de beaucoup de collègues. Nous, qui suivons la vocation d'étudier et de travailler dans le domaine de la science politique et la sociologie, nous avons une vocation pratique, le désir de transformer la société, de changer la réalité. Beaucoup parmi nous nous inscrivons dans ces carrières pour « changer le monde », pour « changer la réalité sociale », pour « lutter pour un pays plus juste », etc.. Dans ce sens, la vocation académique et, si l'on veut, théorique, est une vocation qui se veut pratique. Une vocation supposant l'articulation entre théorie et pratique. Cependant, il arrive que nous entrions dans une institution universitaire, qui discipline et domestique cette vocation, transforme l'insoumission en soumission, le désir de liberté en désir de domination, la soif de connaissance en acquisition échelonnée de postes et de catégories professionnelles dans une carrière individualisée. En un mot, on entre à la fac avec le désir pratique de changer le monde et on en sort avec le savoir théorique pour devenir intellectuel de profession. Quelque chose a dû se produire dans le chemin, une chose qui transforme la vocation. Et quelle qu'elle soit, la « chose » aura une connexion avec les difficultés que nous rencontrons au moment d'articuler théorie et pratique. Que se passe-t-il pour qu'une telle séparation s'opère –celle entre théorie et praxis– ou comment s'opère-t-il un tel changement dans la vocation de l'étudiant ? Voici la question qui motive ces réflexions.

Quel est le moment où nous perdons notre condition d'étudiant ? À quel moment s'opère la transformation de l'étudiant en instituteur ou enseignant, en professionnel ou en intellectuel ? On pourrait dire que cette transformation a lieu lors de l'obtention du diplôme, avec le premier travail ou par l'acquisition d'un ensemble de connaissances. Mais ces descriptions réduisent la définition d'étudiant à un manque : l'étudiant ne serait que l'individu qui manque de diplôme, de profession, de connaissance, l'élève à être élevé. C'est, j'insiste, une réduction inacceptable, notamment du point de vue des étudiants. Si l'on pense en termes de cette réduction, on peut être rassuré d'une chose : on aura perdu la perspective des étudiants, c'est-à-dire, on aura la certitude d'avoir quitté la condition d'étudiant.

Ladite transformation, le dépassement du statut d'« étudiant », le passage de la condition d'étudiant à un statut autre (professionnel, enseignant, intellectuel, etc.), se produit alors par le biais d'un oubli, de l'oubli de ce qu'être étudiant veut dire. La transformation ne consiste pas à remplir un manque, à résoudre un défaut, à élever le bas, à éclairer les esprits obscurs. Elle est plutôt gestation d'un défaut,

d'un manque, d'un oubli : l'oubli du potentiel propre aux étudiants, de ce potentiel se manifestant dans leur curiosité, dans leur soif de connaissance et de recherche, dans leur défi à toute autorité (académique, politique, familiale) et dans leur méfiance critique à l'égard de la tradition qui leur est transmise à chaque séance – tradition que l'étudiant ne peut moins qu'associer au monde qu'il habite, un monde où il n'a encore pas de position ou place définitive et qui suscite chez lui mécontentement, mélancolie, méfiance (le préfixe *mé-* indiquant que le manque a son origine dans le monde et non pas dans l'étudiant). En un mot, la transformation de l'étudiant se produit aussitôt que l'on réussit à engendrer l'idée selon laquelle la vocation n'est qu'un défaut.

Il se peut qu'on objecte que je simplifie, que j'idéalise la figure de l'étudiant. Peut-être. Mais cela n'empêche que très tôt les institutions encouragent un oubli « réaliste » de l'étudiant même chez les étudiants en leur faisant croire qu'ils ne sont que des individus définis par un manque qu'elles-mêmes, les institutions, vont résoudre progressivement, pas à pas, sans sauter aucune étape –l'étudiant restant toujours en arrière dans ce parcours. Peu importe le domaine ou la discipline, il me semble que l'effet de la vie académique est partout pareil.

L'effet de la vie académique sur l'étudiant et, ensuite, sur le diplômé, est double. D'une part, la vie académique transforme la *carrière* en une vraie course individuelle et sans terme, échelonnée par des congrès, des colloques, des concours, des rapports, des évaluations et d'autres sources d'attestations et de ponctuations. Ceci imprime une routine mécanique au processus sans fin du carriérisme et obture toute ouverture de l'individu vers d'autres individus tant dans la création théorique que dans l'initiative pratique. En un mot, la vie académique n'encourage que le développement de candidats en quête de mérites, catégories, places, etc.. Certes, il n'y a rien de nouveau dans cette routine si habituelle dans les domaines de la production et des services –du moins là où on peut encore faire carrière ascendante dans l'entreprise ou l'usine. D'autre part, l'étudiant est élevé suivant l'idée qu'il existe une *hiérarchie* d'intelligences[2]. L'étudiant n'apprendra pas seulement les contenus des cours, par exemple, l'économie classique et la keynésienne, les théories politiques contractualistes ou l'histoire du capitalisme ; en plus, il va constater à chaque pas de sa carrière qu'il appartient d'une certaine façon à la classe des intellectuels et qu'il est déjà en course, en carrière. Cet aspect, partagé par toute formation ou science, s'aggrave dans les sciences sociales, notamment en science politique, en sociologie et en économie, dans la mesure où l'on suppose une supériorité intellectuelle pour comprendre la complexité croissante et de nos sociétés et des problèmes qui concernent tout le monde (on y reviendra).

En résumé, le double effet de la vie académique sur l'individu « en formation » se lève sur deux mythes : le mythe de la réussite individuelle –organisée socialement en carrières, courses, concours, etc.– et le mythe de la hiérarchie des

[2] Je m'inspire ici du remarquable livre de J. Rancière, *Le maître ignorant*, Fayard, 1987, Paris.

intelligences –socialement instituée par la pédagogie de l'explication[3] et par le mythe de la complexité. Ce double effet implique des conséquences sur la vocation pratique : d'un côté, l'énergie intellectuelle étant consacrée à la réussite individuelle, la vocation perd son rapport à la pluralité ; de l'autre, du fait de la complexité, d'une complexité qui ne peut être comprise ni expliquée (aux inférieurs) que par l'intellectuel (supérieur), la pluralité est tenue comme erreur et comme incapable de comprendre ses propres affaires –on refuse « la simplicité élémentaire des choses [politiques] »[4]. Or, il arrive que la perte du lien à la pluralité et que la croyance dans la complexité/supériorité sont aussi des obstacles à la génération du pouvoir à partir de la colère.

Notre réflexion suivra l'hypothèse suivante : les questions que nous nous posons sur la colère et sur l'enseignement partagent une même réponse. Pourquoi la colère s'apaise-t-elle plutôt qu'elle n'engendre un potentiel de pouvoir ? Qu'est-ce qui arrive à la vocation et au potentiel pratique de l'étudiant ? La réponse, nous la trouverons dans les trois dispositifs théoriques qui ouvrent une brèche à l'impuissance entre la théorie et la praxis.

1. Colère plurielle

Qu'est-ce que la colère et pourquoi est-elle plurielle ? Commençons par la colère : nous savons qu'en espagnol, selon un changement du genre du substantif, « colère » peut signifier une maladie épidémique (*le* choléra) ou une humeur (*la* colère). À l'origine du mot, il y a une connexion biologique. Les dictionnaires nous informent sur l'étymologie : colère, du grec *khôlé*, c'est-à-dire, bile. Toujours selon les dictionnaires, la colère est un état d'esprit ou une humeur d'origine viscérale qui entraîne violence et agressivité[5]. Encore, les dictionnaires nous donnent des conseils (« La colère est mauvaise conseillère », selon le Petit Robert) ou des usages habituels (« La colère l'a mis hors de soi », dictionnaire on-line de *El País*[6]) ; ou ils peuvent aussi nous compliquer la tâche avec leur énumération de synonymes : fureur, ire, rage, exaspération.

Cependant, il n'est pas question ici de nous consacrer à une réflexion étymologique, érudite, encyclopédique. Je veux simplement souligner le sens viscéral et la violence que le sentiment de colère porte. On éprouve de la colère face à une *injustice* ; non pas face à n'importe quelle injustice, mais face à une injustice *évidente* et humainement *évitable*. En bref, la colère s'éveille face aux injustices politiques flagrantes. Elle n'est pas suscitée par un mal quelconque : une catastrophe naturelle (un séisme, par exemple) peut éveiller tristesse, désespoir, douleur, mais non la colère –du moins autant que nous continuerons à lire ces

---

[3] Au sujet de l'« ordre explicateur » comme dispositif pédagogique voir J. Rancière, Id..

[4] H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, 1997, Barcelona, p. 67.

[5] « Violent mécontentement accompagné d'agressivité » (Petit Robert); « Enfado muy violento en que el que lo experimenta grita, se agita y se muestra agresivo. » (Diccionario de Español María Moliner).

[6] http://www.elpais.com/diccionarios/castellano/c%F3lera#.

catastrophes comme des produits de la « Nature »[7]. Une injustice commune n'est pas non plus la cause de la colère : un licenciement arbitraire, un crime ou un cas de corruption, par exemple, peuvent nous indigner, nous fâcher ou nous faire réagir, mais il ne s'agit là que de faits qui confirment les lois tout en les mettant à l'épreuve –cependant, au cas où les lois ne marcheraient pas, alors la colère pourrait s'éveiller. Voici alors la cause de notre colère : des événements dépendant du pouvoir collectif —des hommes et des femmes et non pas de la Nature— qui ont cependant été abandonnés à l'impuissance et livrés à l'arbitraire d'un petit nombre (l'élite gouvernementale, l'establishment, la « main cachée » du marché, les patrons, etc.). Ce sont des faits injustes et flagrants pour lesquels il n'y a pas de lois ni d'actions qui puissent rétablir la justice.

La colère est liée au sens de justice et c'est l'absence absolue de lois et de pouvoir rétablissant cette justice qui réveille cette passion violente. Suivant Arendt, « en certaines circonstances, la violence – l'acte accompli sans raisonner, sans parler, et sans réfléchir aux conséquences – devient l'unique façon d'équilibrer les plateaux de la justice. » ; « la fureur [la colère], et la violence dont elle s'accompagne parfois – mais pas toujours –, font partie des émotions *humaines* 'naturelles', et vouloir en guérir l'homme n'aboutirait qu'à le déshumaniser »[8]. Alors, son origine est tant viscérale qu'humaine. La colère est le premier indice de ce qu'on n'a pas perdu notre humanité et qu'on reste en rapport à la pluralité. Elle est le signe de ce qu'on peut encore être « touché » par ce qui se passe autour de nous, que nous ne sommes pas devenus insensibles aux injustices de ce monde. Être touché par l'émotion de la colère, sans pouvoir se retirer dans l'immobile froideur du raisonnement, est un principe de mouvement (une é-motion) contre l'injustice[9].

Mais ce n'est qu'un principe ; un bon principe, mais pas plus qu'un principe. Afin de maintenir son potentiel de mouvement, la colère requiert de garder son lien à la pluralité. « La colère l'a mis hors de soi », exemplifiait le dictionnaire. Certes, la colère nous trouble, nous jette hors de nous, nous mobilise parce qu'elle est d'origine extérieure, plurielle et émotive (origine partagée par la vocation pratique). De ce fait, son importance politique et son potentiel de mouvement requièrent de maintenir le rapport à la pluralité –pluralité qui est source de pouvoir, de changement, de rétablissement de la justice et de réactivation des droits. En revanche, lorsque la colère perd son lien à la pluralité, elle devient simple violence isolée, oublie son origine et ne s'alimente que du sentiment d'impuissance et de la violence.[10]

---

[7] En ce sens, Arendt soutient que « [n]ous avons commencé à agir à l'intérieur de la nature comme nous agissions à l'intérieur de l'histoire. » (*Crise de la culture*, Gallimard, 1972, Paris p. 80). C'est le problème politique sur lequel les organisations écologistes attirent notre attention.

[8] « Sur la violence », in *Du mensonge à la violence*. Calmann-Lévy, 1972, Paris (*MV*), p. 163.

[9] *Id.*

[10] La colère n'est pas indignation, même si toutes les deux partagent un sentiment de révolte face à des actions qui heurtent « la conscience morale, le sentiment de la justice. » (Petit Robert). L'indignation peut paraître plus raisonnable que la colère –et pourquoi pas, plus rationnelle aussi. Car elle renvoie à une dignité (une qualité, un statut) offensée. En ce sens, au contraire de la colère, l'indignation risque d'être tout simplement restauratrice, et, au cas extrême, autoritaire. Un patron ou

Pourquoi la violence s'éteint-elle et est domestiquée ? Pourquoi le mouvement commencé par cette émotion ne continue pas, ne s'articule pas, ni ne s'appuie sur la pluralité des pairs (les amis, les collègues, les voisins ou n'importe qui) ? Il se peut que les réponses soient diverses selon les cas. Je vais examiner trois dispositifs particuliers[11] qui détruisent tant le potentiel actif de la colère que la vocation pratique de l'étudiant : le *mythe de la complexité*, le *mirage historiciste* et le *faux réalisme (anti)politique*. Ces dispositifs asphyxient l'action, opèrent une séparation entre la théorie et la praxis et engendrent une croyance invétérée en l'incapacité et l'impuissance à changer nos sociétés. Certes, c'est nous qui soutenons qu'on a affaire à un mythe, à un mirage et à une fausseté ; de nombreuses institutions d'enseignement affirment, en revanche, que ce qu'elles apprennent est la vérité de la complexité sociale, la vérité de l'histoire et la vérité de la réalité.

2. Le mythe de la complexité et la dénonciation de la décadence

Pour qu'il se fixe dans notre système de croyances, le mythe de la complexité tient en un énoncé simple : les sociétés sont de plus en plus complexes, donc, les changer ne peut pas être chose facile. Et si l'on veut plus de précision : la modernité postindustrielle et mondialisée, avec sa spécialisation et sa technologisation progressives, est aujourd'hui tellement complexe qu'il n'est pas possible d'y produire de changements, à tout le moins à court ou moyen terme[12]. Ceci suppose qu'on doit avoir une connaissance complexe, une technique spéciale, une compréhension des connexions multiples, avant de songer à n'importe quel changement. Et ce, même –et surtout– si lesdits changements sont nécessaires. La légitimité morale des demandes sociales n'est pas mise en cause –c e ne serait pas politiquement correct. Mais c'est aux techniciens d'en juger la faisabilité. Sans cette connaissance, sans science et sans technique, on reviendrait aux temps d'obscurantisme, c'est-à-dire, au cas extrême, on risquerait de subir l'aveugle destruction totalitaire[13]. Le mythe de la complexité dénonce ainsi notre incapacité et nous mène à l'impuissance.

Or, le mythe de la complexité a besoin d'un complément. Il ne suffit pas d'évoquer le développement techno-scientifique ainsi que la spécialisation

---

un instituteur qui ne sont pas obéis peuvent bien s'indigner ou se fâcher, mais ils n'éprouveront pas de la colère. Nous nous indignons en face des situations où l'autre (qu'il soit individu, groupe, institution ou entreprise) ne nous prête pas le respect dû à notre fonction, statut, lieu social, enfin, à notre dignité. En un mot, l'indignation est demande d'autorité : « savez-vous à qui vous adressez ? » (Cette question est apparemment universelle. G. O'Donnell la trouve en Argentine —"¿Usted sabe con quién está hablando?"—, Roberto da Matta au Brésil —"Você sabe com quem está falando?"— et l'écrivain Albert Cossery en Egypte ou en France —« sais-tu qui je suis ! » —; cf. Guillermo O'Donnell, *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*, Paidós, 1997, Buenos Aires, pp. 165-166 et Albert Cossery, *La violence et la dérision*, Jean-Cyrille Godefroy, 1981.

[11] Dans cette démarche, j'essaie de suivre les propos de Marie-Claire Caloz-Tschopp dans *Résister en politique, résister en philosophie. Avec Arendt, Castoriadis et Ivekovik*, La Dispute, 2008, Paris.

[12] Cf. Danilo Zolo, *Democracia y complejidad. Un enfoque realista*, Nueva Visión, 1994, Buenos Aires.

[13] Au sujet des nouvelles interprétations politiques savantes qui lient les demandes sociales au risque totalitaire, voir J. Rancière, *La haine de la démocratie*, La Fabrique éditions, 2005, Paris.

permanente et de plus en plus ésotérique. Il faut expliquer en plus pourquoi la complexité s'accompagne de la croissance constante de la pauvreté et de la radicalisation des inégalités sociales. Les pénuries du monde ne doivent pas apparaître comme signe d'échec de la science. Il faut un complément du mythe parce qu'il faut séparer les deux processus –le développement techno-scientifique et la paupérisation des conditions sociales du grand nombre– à défaut de quoi on risque de voir le grand nombre faire sa propre science : associer les deux processus et en conclure que la sortie de l'injustice sociale doit être simple, que la science n'a rien à dire et que tout homme peut opiner.

Le complément de la complexité est le mythe de la *décadence* de nos sociétés. Il n'y a qu'une seule raison pour laquelle le progrès techno-scientifique est accompagné par une régression sociale : la décadence morale, culturelle, politique et sociale (mais pas technique) des sociétés individualistes modernes. C'est la faute de l'individu moderne, c'est-à-dire de chacun de nous. Ici, le mythe de la décadence opère une asymétrie : tandis que pour les élites l'individualisme caractérise la vertu de comprendre la complexité de tout domaine social (l'art, la science, les principes de la justice, la signification de la démocratie, etc.), pour le grand nombre l'individualisme est le vice de l'égoïsme, du consumérisme avide, du désintérêt pour le bien commun, de la culture du spectacle, etc.[14]. L'individualisme est ainsi le droit (le privilège) des savants et non pas de n'importe qui. Le progrès tient au petit nombre, la décadence au grand nombre.

Le mythe de la complexité et la dénonciation de la décadence engendrent l'impuissance. Et l'institution académique en est le premier responsable. L'Académie enseigne non seulement la complexité mais, surtout, la foi aveugle dans le mythe de la complexité. En ce sens, on abandonne la condition d'étudiant lorsqu'on a bien compris non pas la complexité en soi mais son mythe : on comprend qu'on n'est plus un citoyen quelconque à qui on doit expliquer la complexité des choses, mais on est un membre de l'élite capable d'expliquer ladite complexité. Également, la colère s'éteint lorsqu'elle reconnaît sa propre ignorance à l'égard de la complexité. Ce mythe générateur d'impuissance se rapporte aux deux mythes suivants.

3. Le mirage du poids de l'histoire

Le mirage de l'histoire nourrit le mythe de la décadence. Il s'agit d'une distorsion réductionniste du regard du passé consistant à ne voir le présent que comme le résultat inexorable des faits et des actions du passé. C'est une forme de « réalisme » qui en expliquant l'injustice par ses causes historiques, la justifie[15] et produit l'impuissance. Sa réussite doit à son ancrage dans notre habituel, regard du

---

[14] Je suis ici J. Rancière, *La haine de la démocratie*, La Fabrique éditions, 2005, Paris.

[15] L'*enchaînement* chronologique et narratif peut nous mener à la justification de tout événement. Suivant les mots d'Arendt, « toute historiographie est nécessairement une guérison et de nombreuses fois une justification » (« A reply to Eric Voegelin » in *Essays in understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, Schocken Books, New York, 2005, p. 403, ma traduction).

passé ou, plutôt, à notre « double expérience » du passé. Elle est « double» parce qu'elle nous présente les événements historiques d'une part comme des faits *figés* et, de l'autre, comme des faits *cohérents* dans un récit. « Figés », parce que nous constatons que tout ce qui a été et qui est advenu ne peut plus être autrement et ne peut pas non plus ne pas avoir été[16]. « Cohérents », parce qu'ils apparaissent à nos yeux dans un ordre successif, suivant la continuité du temps, et dans une narration ordonnée qui *enchaîne* les différents faits dans une unité ayant un sens. Les événements apparaissent donc si logiquement connectés que l'on oublie que les choses auraient pu se passer autrement. On néglige ainsi la potentialité, la contingence qui régit la sphère des affaires humaines ; on néglige le caractère contingent, et pour ainsi dire *injustifié*, des événements historiques. Dans le cas extrême, le récit historique nous amène à penser l'histoire en termes causaux.

Somme toute, la fixation et la cohérence nous empêchent de repérer la potentialité qu'à chaque moment portent les affaires humaines, l'indétermination propre des choses politiques (Abensour). Nous oublions ainsi que l'histoire dépend du pouvoir de la pluralité et nous commençons à penser l'histoire par ses « causes », « déterminations », « précédents », « tendances » ou « processus » historiques, etc.. C'est comme si, en visitant le passé à la recherche des affaires humaines, nous découvrions que le pouvoir des hommes de décider sur leurs propres affaires n'a été rien d'autre qu'un *mirage*.

Accepter cette perspective réductrice impliquerait d'accepter que le pouvoir des hommes puisse être déplacé de la Terre, en vertu de causes ou de déterminations historiques. Cela impliquerait aussi que dans le monde commun et partagé, certaines réalités surviennent qui, même si elles sont sous la responsabilité des hommes, ne dépendent pas de leur pouvoir[17]. Autrement dit, accepter le mirage du poids de l'histoire, c'est accueillir l'impuissance chez nous.

4. Le faux réalisme politique

Le réalisme politique dominant se vante d'une connaissance de la « réalité » qui rassure son efficacité pratique. De même que le mythe de la complexité et que le mirage de l'histoire, ce réalisme politique s'attribue la neutralité politique et l'autonomie à l'égard de la morale. En effet, le réalisme politique nous informe sur les choses *telles qu'elles sont* au-delà de ce qu'elles *devraient être*. En conséquence, il peut y avoir des réalismes de gauche ou de droite, révolutionnaires ou défenseurs de l'État, réactionnaires ou progressistes. Machiavel est le nom de leur héros –pour ceci il faut certes payer un prix : ne point s'intéresser à ce qu'il a fait et écrit. Le réalisme politique suppose que la politique est lutte de pouvoir, rapport de forces, où le triomphe appartient à ceux qui possèdent plus de ressources et les utilisent de

[16] Contrairement au futur, où rien n'existe encore et où par conséquent, il est possible d'agir, l'irréversible reste dans le passé. Contrairement au présent, où tout se perd trop vite pour nos capacités de perception et de compréhension, dans le passé les faits apparaissent irréversibles et figés.

[17] Notre critique du mirage de l'histoire n'est pas, certainement, une critique de toute forme de compréhension de l'histoire ni une apologie du volontarisme.

la manière la plus astucieuse –l'astuce est aussi une ressource. Plus on est réaliste, plus de possibilités on aura de réussir en politique. Et réussir signifie ici l'emporter sur ceux ayant moins de ressources ou ne les utilisant pas de façon réaliste. L'emporter implique arriver au pouvoir et s'y maintenir. D'où l'idée que « pouvoir » est synonyme de capacité de s'imposer, de commander et d'être obéi.[18]

Dans cette perspective, le pouvoir coïncide avec des ressources manipulables : depuis les armes jusqu'à l'« image » en passant par les biens matériaux, par les moyens de propagande et par l'idéologie. Les analystes du réalisme peuvent bien calculer et comparer les ressources des forces concurrentes de même que les techniciens du réalisme sont prêts à conseiller les différents partis à maximiser l'utilisation de leurs ressources. Dans la pratique, le réalisme indique ce qu'on peut et ce qu'on ne peut pas. En un mot, on mesure le pouvoir d'agir, la potentialité, en termes matériels. La politique est ainsi réduite à la possession, et « pouvoir » devient « avoir ».

Mais cette vision ne pourrait pas rendre complètement compte de ce qu'est la politique. À la rigueur, si le rapport de domination (commandement) était la seule expérience politique possible, alors toute domination –à vrai dire, la première et originelle– serait irrévocable et éternelle. Mais cela n'arrive pas. Et la possibilité que les dominés renversent le pouvoir et, si l'on veut, deviennent dominants, exige une potentialité, un *pouvoir autre*, indépendant des rapports de domination et de la possession de ressources. Ce potentiel changement nous amène à examiner ce qu'Arendt a appelé la « *prééminence* fondamentale du pouvoir sur la violence »[19].

Dans le paragraphe suivant je vais développer l'idée de prééminence du pouvoir, dont l'oubli est, à mon sens, l'effet plus important d'un enseignement érigé sur le triple dispositif de la complexité, du poids de l'histoire et du réalisme politique. Il s'agit d'un oubli qui d'une part sépare la théorie de la praxis et, de l'autre, nous montre un triomphe de la théorie sur la pratique du fait de son ancrage dans les esprits et des gouvernants et des gouvernés.

5. La prééminence du pouvoir selon Arendt

Notre analyse doit dissocier le pouvoir de la pluralité des trois registres qui semblent le dissoudre et même le transformer en son contraire (l'impuissance) : le registre de la *techno-science*, le registre de l'*histoire précédente* et le registre de la *domination*. Voici les trois voies qui expliquent en même temps produisent l'impuissance, trois voies par lesquelles s'opère la séparation entre théorie et praxis. Il s'agit du simple expédient de « démontrer » que le savoir avance (la techno-science, l'histoire, la science politique, la sociologie) tandis que la société décline et se dégrade entre l'ignorance et l'impuissance. Une réponse à cette triple ruse exige de récupérer la *prééminence du pouvoir* sur la science, sur l'histoire et sur la violence et

---

[18] Pour une perspective critique proche de celle que nous proposons ici, voir Miguel Abensour, « Philosophie politique critique et émancipation ? », in *La philosophie et l'émancipation de l'humanité*, Journée de philosophie à l'UNESCO, 2002, Paris.

[19] *MV*, p. 151.

la domination. Pour être bref, je vais me consacrer au dernier aspect, à savoir, la prééminence du pouvoir sur la violence et la domination ; ensuite, je reprendrai partiellement les deux autres aspects.

Qu'est-ce que le pouvoir et que signifie qu'il ait une prééminence ? Selon Hannah Arendt –à laquelle nous nous rapportons pour cette question– « [l]e pouvoir correspond à l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée »[20] et il dure autant qu'une pluralité d'hommes et de femmes demeurent « réunis par l'action et la parole »[21] créant ainsi un espace d'apparence pour de nouvelles actions et de nouvelles paroles. « Le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle ; il appartient à un groupe et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé. »[22] Autrement dit, autant il y a d'espace d'apparence, autant il est du pouvoir et vice-versa, autant on est puissant, autant il est possible d'apparaître.

À cet égard, le pouvoir ne dépend pas de l'obtention ou de l'accumulation de ressources matérielles, du rang ou du titre, de la force du nombre assemblé ou de la puissance (ou l'astuce) individuelle. Le pouvoir dépend de la mise en scène d'un public, d'un espace public, par le biais de l'action et le discours. Le pouvoir est la capacité la plus indépendante qu'il existe : c'est l'autre nom de la liberté, de la capacité de créer par l'action de nouveaux commencements. Le pouvoir se distingue ainsi tant de la violence, qui a besoin d'instruments (armes, gaz ou, en cas de violence symbolique, des mots instrumentalisés) et peut être exercée par un seul individu, que de la domination, qui est un rapport hiérarchique de commandement-obéissance dépendant de la manipulation et de la violence.

De ceci, nous pouvons dégager que le pouvoir est *pluriel* et *potentiel*. Il est *pluriel* parce que, comme on a affirmé, il s'agit d'une capacité collective — de « plusieurs » et non pas d'un seul individu[23]. Il est *potentiel* parce qu'il ne peut ni se matérialiser, ni se posséder, ni s'emmagasiner. Le pouvoir n'est pas une chose ni une ressource. Il ne s'« actualise » qu'en tant que potentialité par les actions qui, elles, réouvrent toujours à nouveau la potentialité d'autres actions. Or, du fait qu'il ne se matérialise pas, et qu'il ne peut pas être agrippé, tout pouvoir qui ne se manifeste pas, se perd[24].

Or, le pouvoir a aussi un caractère *prééminent*. Il a de la vis-à-vis de n'importe quelle organisation d'un régime ou d'une société –qu'elle soit violente ou consensuelle, simple ou complexe, etc.. Pour éviter de confondre cet aspect avec l'idée chronologique de ce qui « précède », il convient de revenir sur les termes utilisés par Arendt : il s'agit de la « *prééminence* fondamentale du pouvoir sur la violence » ; c'est aussi une prééminence vis-à-vis d'un gouvernement quelconque,

---

[20] *MV*, p. 144.

[21] Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983, Paris (*CHM*), p. 259.

[22] *MV*, p. 144.

[23] À propos de la pluralité Arendt dit aussi : « Le seul facteur matériel indispensable à l'origine de la puissance est le rassemblement des hommes. » (*CHM*, p. 261)

[24] *CHM*, p. 251.

idée illustrée à plusieurs reprises par Arendt avec la phrase de Madison qui dit que « Tout gouvernement repose sur l'opinion »[25].

Voyons ce dernier caractère. L'idée de prééminence du pouvoir, même si elle se légitime par plusieurs arguments (impossible de les développer ici), peut être affirmée en tant que *postulat* théorique et pratique[26]. Elle nous permet d'élaborer une critique des trois dispositifs de l'impuissance tout en encourageant l'action collective. En un mot, la prééminence du pouvoir ouvre la voie à une critique pratique. Or, qu'est-ce qu'Arendt nous enseigne de cette prééminence du pouvoir ? :

« Les moyens de la violence deviennent inutiles quand on n'obéit plus aux ordres, et le facteur décisif n'est plus alors une question d'obéissance au commandement, mais un problème d'opinion : celle du nombre plus ou moins grand de ceux qui sont du même avis. Tout dépend du pouvoir qu'il y a derrière la violence. (...) l'obéissance civile (...) n'est que la manifestation extérieure du soutien et du consentement. »[27]

Voici qu'Arendt retourne le sens commun : ce n'est pas que la domination –être obéi– dépend de la violence mais, au contraire, c'est la violence qui dépend de la domination. D'abord, on domine (on est obéi) ; ensuite, on devient capable de mobiliser la violence. Or, de quoi dépend-t-elle l'obéissance –et par conséquent, la violence ? Elle dépend, nous dit Arendt, de l'opinion, du soutien, du consentement. En bref : la violence dépend du pouvoir. « Tout dépend du pouvoir qu'il y a derrière la violence ». Le pouvoir de la pluralité a une prééminence sur la violence et sur la domination.[28]

Alors, le pouvoir n'est que l'opinion de la pluralité. Et cette opinion peut changer en ayant pour conséquence le renversement de la situation, en l'occurrence, elle peut faire que les armes changent de mains :

« Dans une confrontation où la violence seule s'oppose à la violence, le gouvernement a toujours bénéficié d'une supériorité absolue ; mais cette supériorité n'existe que pour autant que la structure du pouvoir gouvernemental demeure intacte — c'est-à-dire aussi longtemps que l'on obéit aux ordres et que l'armée, ou les forces de la police, sont prêtes à faire usage de leurs armes. Quand ce n'est plus le cas, la situation se renverse brusquement. Non seulement la rébellion n'est plus réprimée, mais les armes elles-mêmes changent de mains ».[29]

Il est certain que la violence est toujours dépendante. Du fait de sa nature instrumentale, la violence n'est rien par elle-même ; elle a besoin d'être utilisée et orientée de même que tout instrument nécessite d'être pris, employé, manœuvré. Elle arrive, pour ainsi dire, nécessairement après la force ou le pouvoir pour cette seule et simple raison : il faut toujours un minimum de force pour prendre une arme et un groupe de subordonnés pour dominer au moyen des baïonnettes une opposition nombreuse. Lorsque la violence intervient dans la sphère des affaires humaines (ce qu'on appelle « violence *politique* » ou « domination » au moyen de la

---

[25] Cf. *MV*, pp. 141, 151.

[26] Je prends l'idée de « postulat » de M-C Caloz-Tschopp, *op. cit.*.

[27] *MV*, p. 149, c'est moi qui souligne (traduction modifiée).

[28] De même, on peut affirmer que l'impuissance dépend du pouvoir. Si le pouvoir ne dépend que du pouvoir, alors le manque de pouvoir, l'impuissance, dépend du pouvoir.

[29] *MV*, pp. 148-149, c'est moi qui souligne.

violence), sa dépendance du nombre devient plus évidente. Parce qu'il ne suffit pas un fusil pour maintenir assujettie une pluralité d'individus et parce qu'un seul individu ou un petit nombre n'a assez de force pour lever l'arsenal nécessaire à l'imposition du joug.

L'histoire nous enseigne que le cours de toute domination, même la plus violente, peut être inversé. C'est sur ce fait fondamental que repose la réponse qui peut être apportée au « réalisme » politique. Il est dans notre histoire une quantité de régimes où le petit nombre subjugue la majorité au moyen des armes, de la terreur, du mensonge et de la propagande. Tout cela constitue une réalité peu discutable.

Néanmoins, si nous nous limitons à une telle description, nous devrions en conclure que toute domination est éternelle et irréversible. En effet, rien ne peut inverser le cours d'une réalité décrite ainsi, d'une réalité réduite à la terreur et à la peur, au mensonge et à l'impuissance. À moins qu'à un moment donné, ceux qui obéissaient arrêtent d'obéir et ceux qui avaient une opinion en adoptent une autre. C'est-à-dire, à moins qu'on commence à parler du pouvoir et qu'on reconnaisse la prééminence du pouvoir sur la violence et sur la domination. Mais les changements d'« obéissance » et d'opinion ne sont pas pris en compte dans les descriptions « réalistes ». Pourtant, les changements et la possibilité qu'ils aient lieu (la liberté) font également partie de la réalité.

Derrière la violence et la domination il apparaît toujours une instance prééminente et décisive, l'instance du pouvoir, qui peut faire que les armes changent de mains, c'est-à-dire, que les hommes changent d'opinion. C'est dans le domaine du pouvoir où *se renversent les situations*. Postuler ceci, l'idée de prééminence du pouvoir, c'est sauver de l'oubli le pouvoir de la pluralité, hommes et femmes, et travailler contre la brèche que les institutions d'enseignement ouvrent entre théorie et praxis. C'est aussi récupérer des vocations pratiques et soutenir des émotions colériques.

Conclusion

Au cours de ces pages, on a essayé d'associer la colère plurielle, la prééminence du pouvoir et nos inquiétudes sur la manière dont nous apprenons à penser la politique et sur l'influence des institutions académiques à l'égard de la vocation pratique des étudiants. On a réfléchi sur la signification de la colère et sur les dispositifs qui la rendent impuissante. Ces dispositifs –le mythe de la complexité et la décadence, le mirage de l'histoire et le faux réalisme politique– sont mis en circulation depuis les claustres académiques. Ce sont les mêmes dispositifs qui tout en ouvrant une distance entre théorie et pratique détruisent la vocation pratique des étudiants. Il en découle l'oubli de cette expérience qu'on peut reconnaître facilement dans l'action : la prééminence du pouvoir.

À mon avis, l'enseignant devrait constamment récupérer de l'oubli la prééminence du pouvoir. Aussi, nous devrions nous souvenir de cette prééminence dans les moments de colère, pour que celle-ci ne meure pas. Et cette émotion qui

nous jette hors de nous, nous devrions la suivre dans son mouvement vers l'extérieur en nous engageant avec nos égaux en vue d'engendrer des espaces de pouvoir. Il faut que la colère soit plurielle pour qu'elle actualise la prééminence du pouvoir. C'est la seule façon d'éviter qu'elle ne devienne impuissance.

On pourrait objecter que c'est trop demander. Cependant, il ne faut plus d'effort pour ces buts que pour soutenir et répandre les trois dispositifs de l'impuissance –on l'a déjà dit, *tout* dépend d'un pouvoir prééminent. Il s'agit alors de réorienter ces énergies de manière à tenir une attention tenace vers ce qui se passe autour de nous… et il s'agit aussi, dis-je pour conclure, de ne pas oublier l'inquiétude de La Boétie :

« je désirerai seulement qu'on me fit comprendre comment il se peut que tant d'hommes, tant de villes, tant de nations supportent quelquefois tout d'un Tyran seul, qui n'a de puissance que celle qu'on lui donne (…) Chose vraiment surprenante (et pourtant si commune, qu'il faut plutôt en gémir que s'en étonner !) c'est de voir des millions de millions d'hommes, misérablement asservis, et soumis tête baissée, à un joug déplorable, non qu'ils y soient contraints par une force majeure, mais parce qu'ils sont fascinés et, pour ainsi dire, ensorcelés par le seul nom d'*un*, qu'ils ne devraient redouter, puisqu'il est *seul*, ni chérir, puisqu'il est, envers eux tous, inhumain et cruel. (…)

Mais, ô grand Dieu ! qu'est donc cela ? Comment appellerons-nous ce vice, cet horrible vice ? N'est-ce pas honteux, de voir un nombre infini d'hommes, non seulement obéir, mais ramper, non pas être gouvernés, mais tyrannisés (…) ? Souffrir les rapines, les brigandages, les cruautés, non d'une armée, non d'une horde de barbares, contre lesquels chacun devrait défendre *sa vie* au prix de tout son sang, mais d'un seul (…) Nommerons-nous cela lâcheté ? (…) Si deux, si trois, si quatre cèdent à un seul ; c'est étrange, mais toutefois possible ; peut-être avec raison, pourrait-on dire : c'est faute de cœur. Mais si cent, si mille se laissent opprimer par un seul, dira-t-on encore que c'est de la couardise, qu'ils n'osent se prendre à lui (…) ? Deux hommes et même dix peuvent bien en craindre un, mais que mille, un million, mille villes ne se défendent pas contre un seul homme ! Oh ! Ce n'est pas seulement couardise, elle ne va pas jusque-là (…) Quel monstrueux vice est donc celui-là que le mot de couardise ne peut rendre, pour lequel toute expression manque, que la nature désavoue et que la langue refuse de nommer ?… »[30]

Références

Chercheur du Conseil National de Recherches Scientifiques et Techniques (CONCIET/Argentine), Institut de Recherche Gino Germani, Université de Buenos Aires.

---

[30] La Boétie, Etienne de, *Le Discours de la Servitude Volontaire*, Petite Bibliothèque Payot, sous la responsabilité de M. Abensour, 2002, Paris, pp. 194-197.

"Dire la vérité en politique. Penser l'Argentine avec Hannah Arendt", en *Philosophie politique et état de la démocratie*, sous la résponsabilité de Laura Brondino, Jorge Dotti et Patrice Vermeren, L'Harmattan, 2007, Paris, pp. 329-361.

« Memorias de la transición : la sociedad argentina ante sí misma (1983-1987) », *Cultura y Política*, Ed. Departamento de Política y Cultura – Universidad Autónoma Metropolitana (México), primavera 2009, N° 31, 2009 (pp. 9-26).

« Le mensonge organisé pendant la dernière dictature argentine. Penser la société avec H. Arendt ». *Tumultes*, N° 30, mai 2008, Editions Kimé, Paris, pp. 195-214.

La résistance culturelle selon Amilcar Cabral (1924-1973)

Charles Romain Mbele
Université de Yaoundé I (Cameroun)

« Lorsque Goebbels, le cerveau de la propagande nazi, entendait le mot culture, il sortait son pistolet. Cela montre que les Nazis – qui ont été et sont toujours l'expression la plus tragique de l'impérialisme et de sa soif de domination – même s'ils étaient tous des tarés comme Hitler, avaient une notion claire de la valeur de la culture comme facteur de résistance à la domination étrangère » (Amilcar Cabral, *Unité et Lutte I : L'Arme de la théorie*, Paris, Maspero, 1975, p. 318).

« On voit donc que si la domination impérialiste a pour nécessité de pratiquer l'oppression culturelle, la libération nationale est nécessairement un *acte de culture* » (Amilcar Cabral, *op. cit.*, p. 322.).

Résumé

Amilcar Cabral fait de la lutte de libération un acte de résistance culturelle à la domination étrangère. Toute lutte pour l'émancipation de l'homme lui apparaît à la fois comme un fait, un facteur et un acte de culture. L'actualité d'une telle vision du monde est d'autant plus significative que le discours philosophique dominant à l'adresse des peuples du Sud – celui du postcolonialisme notamment - refuse toute « protestation virile » à cause de son coût élevé. Criminalisant l'héroïsme révolutionnaire comme « une logique du suicide », ce discours se veut donc « sans conscience réflexive » parce qu'opposée - par sa conceptualisation de la passivité, de la lâcheté et de la ruse comme stratégie de survie dans la violente chaudière de l'histoire universelle – aux actes d'héroïsme des peuples qui résistent aux formes insidieuses ou brutales d'oppression, en prenant appui sur leurs traditions culturelles de progrès.

Mots-clés : Culture, libération, résistance.

Théoricien subsaharien d'une pensée de la libération, Amilcar Cabral (1923-1975) a organisé la lutte de libération de la Guinée-Bissau et du Cap-Vert contre le colonialisme portugais. Il a à ce titre théorisé le projet politique du Parti africain

pour l'indépendance de la Guinée-Bissau et du Cap-Vert (PAIGC) autour de deux principes : 1. La culture nationale est une des formes principales de la résistance à la domination étrangère ; 2. La lutte de libération est un fait, un facteur et un *acte* de culture, ce qui signifie qu'elle est créatrice de culture. Ces deux points serviront de fil conducteur à notre exposé de sa pensée pour montrer la pertinence de la pensée de Cabral en ce moment de l'histoire universelle.

En effet, face au capital international actuel, le discours dit *postcolonialiste* criminalise dans les pays du Sud toutes les formes de résistance contre lui en péjorant les formes anciennes de lutte et de revendication, en délégitimant tout héroïsme. En Afrique, Achille Mbembe par exemple affirme qu'il n'y a plus ni conflit ni contradiction parce que la lutte des classes est une vieille lune qui veut le retour à la binarité de la guerre civile – camp contre camp– qui a traversé les sociétés humaines. Aussi surprend-on chez lui la théorisation de l'impuissance et de l'irresponsabilité historiques des peuples africains. Comme ils n'ont plus à se battre, il condamne de façon rétrospective et anachronique les théories de la violence révolutionnaire des luttes de libération nationale : ce furent des choix éthico-politiques erronés, la violence dans la guerre révolutionnaire étant identifiée soit au suicide soit au simple meurtre : « Définir une politique de la vie si étroitement dépendante de l'acte de donner la mort à l'ennemi – et du signe qu'est la pourriture – ne va pas sans poser des problèmes. Certains sont quasiment insolubles. D'abord, comme on le sait, on ne peut donner la mort à un ennemi surarmé sans risquer, dans le même geste, sa propre vie. La « donation de la mort » s'inscrit donc, de part en part, dans une structure de circulation régie, la plupart du temps, par la loi de répartition inégale des armes. Ensuite, si « donner la mort » signifie également la possibilité de « se donner à soi-même sa propre mort » dans le grand sacrifice de soi que représente la guerre révolutionnaire, en quoi la logique du meurtre est-elle différente de la logique du suicide ? Par ailleurs, en quoi « donner la mort » au colon diffère-t-il, du point de vue purement éthique, du droit de tuer pur et simple (donner la mort pour la mort) qui est, comme on le sait, l'un des principes du *colonat* ? Peut-on sérieusement envisager que l'histoire de la liberté humaine est une histoire à sens unique dont la loi, obligatoire et incontournable, serait fondée sur la circulation généralisée de la mort ? »[1]. Alors qu'il n'y a pas en cours dans l'Afrique actuelle de « guerre révolutionnaire » similaire à celle du moment historique 1940-1975, cette insistance à y renvoyer veut désarmer spirituellement.

Prenons aussi Jean-Godefroy Bidima qui pose – face au marché – et ce du point de vue de notre être-au-monde et le *bricolage* et le « non-lieu de mémoire » comme des dimensions existentielles fondamentales. Aussi thématise-t-il l'amnésie

---

[1]. Achille Mbembe, « Politique de la vie et épreuve du fratricide », Avant-propos à la 2e édition *De la Postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* [2000], Paris, Karthala, coll. « Les Afriques », 2005, p. XV. A la question - faut-il se battre contre un ordre puissant en sachant qu'on va perdre sa vie ? -, l'idéaliste allemand F. W. J. Schelling - dans *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* - renvoie à l'art tragique grec pour lequel il faut se battre car il y a là une affirmation résolue de la liberté.

culturelle et historique pour rejeter - à la suite de Nietzsche - tous les combats du passé africain comme une « histoire monumentale » caractérisée par l'apologie ou la glorification des « Grands Hommes », des « Grands empires », des traditions des luttes de libération nationale moderne[2]. Cette conscience amnésique renie dans l'historiographie, l'art et la culture de l'Afrique moderne toute logique du « contenu monumental » (personnages prestigieux, lieux et moments glorieux, les résistances) parce qu'elle prétend n'y voir que répression et archaïsme. Selon Jean-Godefroy Bidima, l'histoire de la philosophie africaine serait ainsi prise dans « une histoire africaine monumentale (au sens où l'entend Nietzsche) où l'on met en exergue les Grands empires (du Mali, du Ghana), les Royaumes (du Monomotapa), des Grands conquérants (Samory Touré en Guinée, Tchaka chez les Zoulous), les personnages politiques (Nkrumah, Nyerere, Lumumba) et les résistances à la colonisation et à l'État postcolonial »[3]. J.-G. Bidima ne veut pas prendre en compte ce qui dans le passé a eu de l'importance et peut continuer à parler aux hommes d'aujourd'hui pour résister à diverses formes domination : il n'est donc plus question de penser que l'activité et la conduite rationnelles sont à même de transgresser les limites imposées par la nécessité. Il n'est pas aussi question d'élaborer un système philosophique cohérent d'un monde nouveau, car « la totalité est le non-vrai »[4]. Seule la ruse - « l'art de faire avec » repris de Balthasar Gracian et Michel de Certeau - peut miner - à la marge par le bricolage, les « dégradations », les « vulgarisations et le « braconnage » de la culture - le marché. La seule chose que nous savons - et encore -, c'est que nous sommes en chemin, insouciants sur notre place et notre rôle dans le monde : « Dans la philosophie africaine de la traversée, l'important n'est pas ce que l'espace africain a été, ni ce que la colonisation en a fait, ni même ce que l'Etat et le marché en font [...]. Le

---

[2]. Jean-Godefroy Bidima, *Théorie critique et modernité africaine. De l'école de Francfort à la « docta spes africana »*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1993, pp 178-179.

[3]. Jean-Godefroy Bidima, « De la traversée : raconter des expériences, partager des sens », *op.cit.*, p. 13. Le caractère idéologique de cette défiance à l'endroit d'une monumentalité africaine soi-disant « répressive » se voit dans la sélective incohérence de la démarche : Bidima a ainsi participé au *De illustribus* du *Nouvel Observateur* (Hors-série, n° 412 II, « 25 des grands penseurs du monde entier réfléchissent sur le monde d'aujourd'hui ») portant sur les « grands penseurs actuels ». Il y célèbre Souleymane Bachir Diagne comme « le penseur de la traduction » et Kwame Antony Appiah comme un « l'ambassadeur de l'universel ». En plus du fait que la *grandeur* cesse d'être valorisée si elle ne correspond pas à l'idée que je m'en fais, ce refus du sublime correspond a deux ordres de réalités. Il y a d'abord une ambiance afro-pessimiste dont Bidima et Mbembe sont les chantres et qui reprend les *lieux communs* de la littérature africaine récente (Sony Labou Tansi, Mabanckou, etc.) - mais aussi le discours savant en sciences sociales d'un certain africanisme - où l'essentiel consiste à rapetisser et salir tout ce qui est grand, admirable, héroïque dans les luttes et les sacrifices de nos ancêtres et de nos aînés ; ils n'y voient aujourd'hui *qu'inertie morale* - au sens négatif que Schelling donne à ce concept dans *Recherches*. Il y a ensuite que le rejet de toute grandeur et de toute sublimité correspond bien à la « désublimation répressive » qui accompagne les désirs artificiels de la société marchande - comme l'a vu Herbert Marcuse.

[4]. Jean-Godefroy Bidima, *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'École de Francfort à la « Docta Spes Africana »*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1993, p. 35.

marché et l'Etat étant puissants, il faut miser sur le principe d'économie qu'est la ruse *(Métis)* [...] » et guetter « le "lieu propice" pour dire ou pour agir »[5].

Aussi le discours de Cabral - et des autres héros de nos résistances aux figures historiques de la domination et de l'asservissement en Afrique – nous semble-t-il fort robuste, tout en étant un fort antidote à la pleutrerie historique généralisée du postcolonialisme actuel.

Contre le mépris porté à l'époque aux cultures africaines – taxées d'archaïques, de primitives, de sauvages, de barbares et d'arriérées, etc. -, la culture nationale est paradoxalement pour Cabral un « facteur de résistance » à la domination, et un levier essentiel de la lutte de libération – thèses par lesquelles il a rejoint Frantz Fanon[6]. La domination sur un peuple peut facilement s'imposer - dit-il -, mais sa préservation sur la durée n'est possible qu'au moyen de la « répression permanente et organisée de la vie culturelle du peuple concerné »[7].

Pour « s'implanter » définitivement, la domination doit procéder à une « liquidation physique » du peuple dominé. Ainsi la domination militaire va-t-elle toujours de pair avec la destruction ou la paralysie de la culture du peuple dominé. Car tant que la culture de ce peuple vit, le dominateur doit s'attendre à sa contestation. Mais surtout, il y aura un moment où la résistance culturelle va se transformer en une résistance armée, politique et économique. Cabral peut donc affirmer : « A un moment donné qui dépend des facteurs internes et externes déterminant l'évolution de la société en question, la résistance culturelle (indestructible) pourra prendre des formes nouvelles (politique, économique, armée) en vue de contester la domination étrangère »[8].

S'il en est ainsi, quel peut être « l'idéal » de la domination étrangère ? Pour s'imposer permanemment, deux possibilités s'offrent à elle : soit pratiquer le génocide des dominés – ce qui signifie tuer dans l'œuf l'éventualité d'une résistance culturelle ; soit tenter de réussir le tour de force de respecter la culture des dominés en « l'harmonisant » avec sa domination politico-économique. Analysant les conséquences pratiques de tels processus, Cabral estime que la première possibilité - le génocide - est grevée d'une lourde hypothèque : elle enlève l'objet à dominer, il « crée un vide qui enlève à la domination étrangère son contenu et son objet : le peuple dominé »[9]. La seconde possibilité qui consiste à harmoniser la domination avec la culture ne s'est pas encore vue, et n'a donc pas de « viabilité pratique ». Cette alternative impraticable de la domination étrangère – quelle que soit sa forme et sa nature -, Cabral la nomme « le dilemme de la résistance culturelle »[10]. La fuite de ce dilemme a abouti sur le plan intellectuel à la création de théories racistes et

---

5. Jean-Godefroy Bidima, *La Philosophie négro-africaine, op. cit.*, p. 69.

6. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre* [1961], préface de Jean-Paul Sartre, présentation de Gérard Chaliand, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Actuel », 1991, notamment le chapitre IV : « Sur la culture nationale », pp 251-296.

7. Amilcar Cabral, *Unité et lutte* I : *L'Arme de la théorie*, textes réunis par Mario de Andrade, Paris, François Maspero, coll. « Cahiers libres », 1975, p. 318. Nous dirons désormais AT.

8. Amilcar Cabral, *AT., op. cit., p. 318.*

9. *AT., op. cit.*, p. 318.

10. *AT., op ; cit.*, p. 319.

sur le plan concret à « un état de siège permanent des populations autochtones, fondé sur une dictature (ou démocratie) raciste »[11].

La première théorie raciste, c'est l'assimilation qui peut être caractérisée comme la non acceptation de l'autre en tant qu'il est autre. Ce qui se vit comme négation culturelle violente : la culture de l'autre est alors niée comme étant archaïque, inférieure, sauvage et barbare. La conséquence est alors que l'assimilé doit nier tout ce qui peut le rendre semblable à ce qui est qualifié comme inférieur : « La cuisant échec de cette « théorie » [...] est la preuve la plus évidente de son inviabilité sinon de son caractère inhumain »[12]. Il y a aussi la théorie de l'*apartheid* comme politique de subordination et d'exploitation de l'homme par l'homme : elle se définit par le fait de « l'exploitation de la force de travail des masses africaines, parquées et réprimées dans le plus cynique et le plus vaste camp de concentration que l'humanité ait jamais connu »[13]. Dans ces cas, on peut dire que la domination étrangère est une véritable tragédie pour la personnalité culturelle du peuple dominé. On voit par conséquent à la lumière de ces pratiques inhumaines de domination étrangère qu'il existe un lien entre le fait culturel et le fait économique et politique.

C'est le lieu pour Cabral de définir la culture, en insistant particulièrement sur ce qui, dans la culture, en fait un élément de résistance à la domination. La culture – selon Cabral -, c'est l'expression sur le plan de la conscience de la base matérielle – économique et politique – de la vie d'un peuple. Elle exprime les rapports qui existent dans une société entre l'homme et le monde naturel, mais aussi entre l'homme et la société, c'est-à-dire le type de rapports sociaux (de classe ou non) ayant cours entre les hommes dans la société en question : « En effet – dit Cabral – la culture est, à chaque moment de la vie de la société (ouverte ou fermée) la résultante plus ou moins conscientisée des activités économiques et politiques, l'expression plus ou moins dynamique du type de relations prévalant au sein de cette société, d'une part entre l'homme (considéré individuellement ou collectivement) et la nature, et d'autre part, entre les groupes d'individus, les couches sociales ou les classes »[14].

Parce qu'elle est un élément mental total, la culture est le lieu propice de résistance. Mieux, elle est un élément de résistance justement parce qu'elle est l'expression idéaliste - ou idéologique - de ce qui a lieu sur le plan matériel, historique : son expression se situant sur le plan des idées et des structures mentales, elle n'est pas une simple expression reflétée de la base matérielle, car elle en influence la marche. En somme, la culture, résultat de l'histoire, a une influence dialectique sur l'histoire. Celle-ci peut se révéler positive ou négative sur l'avenir des relations entre l'homme et la nature, entre l'homme et ses semblables et entre

---

11. *AT., op. cit.*, p. 319.
12. *AT., op. cit.*, p. 318.
13. *AT., op. cit.*, p. 318.
14. *AT., op. cit.*, p. 319.

les différentes sociétés : « Fruit de l'histoire, d'un peuple, la culture détermine en même temps l'histoire »[15].

Ne pas tenir compte de ce fait peut-il expliquer l'échec de bien de mouvements de libération ? Telle est la question qui hante Cabral : en effet, à l'époque contemporaine, la lutte de libération se fait contre la domination impérialiste, c'est-à-dire ce fait historique qui brise et nie l'évolution libre de l'histoire du peuple dominé. Elle se définit par le fait qu'elle ravit avec violence la possibilité pour le peuple en question d'orienter librement ses forces productives. Comme ces dernières sont l'ensemble des moyens dont les hommes peuvent avoir à leur disposition pour créer des biens, produire leur existence et dominer leurs rapports aussi bien avec le monde naturel qu'entre eux, nous sommes en plein dans des activités économiques et matérielles qui se manifesteront « idéologiquement » dans la culture. En effet – affirme Cabral – le mode de production est déterminé par deux choses : le niveau de développement des forces productives et le régime de propriété qui en résulte, savoir, le mode d'utilisation sociale des moyens dont l'homme dispose pour créer des biens.

Le mode de production – à travers l'utilisation des biens créés par les hommes – connaît des contradictions qui s'expriment à travers la lutte des classes. Le mode production dynamisé par une telle contradiction sociale est donc le facteur de l'évolution historique d'un peuple. Mais la force motrice essentielle de l'histoire reste le niveau atteint par le développement des forces productives. Ce niveau de développement des forces productives indique la phase à laquelle accède une société dans sa capacité à maîtriser ses rapports avec la nature. Le mode de production, lui, est lié à la recherche d'un équilibre entre les rapports sociaux et le processus de l'appropriation des biens créés. D'un autre côté, il agit sur les rapports objectifs et subjectifs que les sujets individuels ou collectifs peuvent entretenir les uns à l'égard des autres ou entre eux. Les transformations que subit l'utilisation sociale des biens conditionnent le type de relation en cours dans la société en question. Cabral peut donc affirmer que nous sommes là en plein dans la culture : « Parler de cela [des relations et des types de relations entre l'homme et la nature, entre l'homme et son milieu, relations et types de relations entre les composantes individuelles et collectives d'une société], c'est parler de l'histoire, mais également de la culture »[16]. La culture – en dépit de son caractère « idéal » - est le produit de l'histoire ayant pour fondement le niveau des forces productives et le mode de production : « La culture, quelque soient les caractéristiques idéologiques ou idéalistes de ses manifestations, est donc un élément essentiel de l'histoire d'un peuple. Elle est, peut-être la résultante de cette histoire comme la fleur est la résultante d'une plante. Comme l'histoire, ou parce que c'est l'histoire, la culture a pour base matérielle le niveau des forces productives et le mode de production »[17]. Tandis que l'histoire permet de prendre connaissance de l'essence

---

15. *AT., op. cit.*, p. 319.
16. *AT., op. cit.*, p. 320.
17. *AT., op. cit.*, p. 320-321.

et de l'extension ou de la force des contradictions – « des déséquilibres et conflits (économiques, politiques et sociaux »[18] -, la culture permet de savoir quelles synthèses dynamiques ont lieu dans la conscience sociale des hommes qui veulent résoudre les conflits et les déséquilibres économiques, politiques et sociaux en cours dans une société « en quête de survie et de progrès ». Comme c'est dans la culture que s'élabore et se féconde ce qui permet l'histoire d'un tout social en mouvement, la domination impérialiste s'affirme donc en priorité en tant négation de l'histoire propre du peuple dominé : elle nie par le fait même ses éléments culturels afin de préserver la domination. Car la culture est le ferment qui permet à l'histoire d'évoluer ou de se poursuivre.

Se comprend alors aisément le fait que la période qui précède les mouvements de libération nationale connaisse une intense vie culturelle comme acte de négation de la culture du dominateur. Ainsi, en dépit des tentatives d'assujettissement, la culture amène à la contestation de la présence coloniale, structure et développe la lutte de libération : « L'étude de l'histoire des luttes de libération montre qu'elles sont en général précédées par un accroissement des manifestations culturelles, lesquelles se concrétisent progressivement par une tentative, réussie ou non, de l'affirmation de la personnalité culturelle du peuple dominé comme acte de négation de la culture de l'oppresseur [...]. C'est en général dans le fait culturel que se situe le germe de la contestation, amenant à la structuration définitive et au développement du mouvement de libération »[19]. Il en est ainsi parce qu'être libre pour un peuple qui lutte signifie « retrouver son histoire », sa propre histoire, reconquérir l'orientation autonome du développement de ses forces productives. Et en conséquence, avoir le droit de choisir le mode de production adéquat qui lui convient au moment de sa libération, de telle sorte que le peuple libéré se donne d'autres perspectives culturelles pour créer le progrès. La liberté culturelle signifie porter plus loin sa culture, en assimilant sans complexes les éléments positifs et révolutionnaires de la culture de l'oppresseur et celles d'autres peuples[20].

Un peuple qui se libère de la domination étrangère ne sera culturellement libre que s'il ne sous-estime l'importance de ces apports transcendants. Cabral peut donc tirer la conclusion suivante de ses analyses : étant donné que la domination impérialiste s'oriente vers la négation et l'oppression culturelles, la libération nationale - en tant qu'elle est l'affirmation de la culture du peuple dominé - est un

---

18. *AT., op. cit.*, p. 321.

19. *AT., op. cit.*, p. 322.

20. *AT., op. cit.*, p. 322. Cette affirmation tranche avec le discours postcolonial de certains cercles intellectuels subsahariens qui critiquent l'universel, l'universalisme - tout en se ralliant à la brumeuse idée venue des diasporas indiennes de « provincialiser l'Europe », *cf.* Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique subsaharienne* [2000], Paris, Karthala, coll. « Les Afriques », 2005 ; pour le lien idéologique de ces thèses avec celles venues de l'Inde, on lira avec profit, Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique* [*Provincilizing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, 2000], traduit de l'américain par Olivier et Nicolas Vieillescazes, Paris, Éditions Amsterdam, 2009, mais aussi Ashis Nandy, *L'Ennemi intime. Perte de soi et retour à soi sous le colonialisme* [1983, initialement publié en anglais en 1984], traduit de l'anglais (Inde) par Annie Montaut, Paris, Fayard, coll. « Les quarante piliers/Série matériaux », 2007.

acte de culture : « Si la domination impérialiste a pour nécessité vitale de pratiquer l'oppression culturelle, la libération nationale est nécessairement un acte de culture »[21]. De ce point de vue, le mouvement de libération nationale peut être considéré comme « l'expression organisée de la culture ». Il est par conséquent d'une extrême importance que ceux qui dirigent la lutte aient une connaissance profonde de la culture du peuple en lutte : « Chaque peuple a sa culture [...]. Quelques soient les conditions matérielles de la société, celle-ci est porteuse et créatrice de culture »[22]. La direction de la lutte doit aussi prendre en considération le caractère populaire de la culture qui n'est pas localisée dans un secteur particulier de la société, mais dans toutes les sphères sociales[23]. Toutefois le caractère populaire de la culture ne doit pas faire oublier qu'il n'existe pas une uniformité dans le développement culturel. Le mouvement de libération devra s'imposer le devoir d'étudier les différences culturelles inhérentes à chaque catégorie sociale. En effet, si des mobiles matériels peuvent influencer l'attitude à l'égard de la lutte de libération, la culture joue un rôle essentiel, car on peut constater des différences au sein d'une même classe sociale devant la lutte. Ce qui est dû probablement aux différences culturelles : « Et c'est là que la culture atteint toute sa signification pour chaque individu : compréhension et intégration dans son milieu, identification avec les problèmes fondamentaux et les aspirations de la société, acceptation de la possibilité du changement dans le sens du progrès »[24]. Pour Cabral en effet, les sociétés africaines connaissent une complexité culturelle liée soit à la verticalité des structures soit à l'horizonalité sociale. Ainsi, de la campagne à la cité urbaine, d'un groupe ethnique à un autre, de l'intellectuel à l'ouvrier, d'une classe sociale à l'autre, on observe des variations quantitatives et qualitatives de culture. Chez les Balantes de Guinée-Bissau, les changements ne sont dus qu'à des caractéristiques individuelles et aux groupes d'âge. Il en est ainsi parce que la société est égalitaire. Mais une société plus inégalitaire, les variations quantitatives et qualitatives de culture sont plus accentuées, plus fortes. Ici aussi on voit encore l'intime liaison entre le fait culturel et le fait économique. C'est la raison pour laquelle « il est indispensable de ne pas perdre de vue l'importance décisive du caractère de classe de la culture dans le développement de la lutte de libération, même dans le cas où cette catégorie est ou semble être encore embryonnaire »[25]. On peut d'ailleurs

---

21. *AT., op. cit.*, p. 322.

22. *AT., op. cit.*, p. 322. Cette thèse est une critique incisive de l'ethnocentrisme qui affirmait – pour des fins de subordination – l'existence d'une seule et unique culture véritable, tandis que les autres peuples vivaient dans la primitivité. L'attitude ethnocentriste – qui peut être localisée dans le temps – est due aux peuples qui s'estiment investis par Dieu, l'Histoire ou la Civilisation pour dominer le monde entier. C'est l'illusion consciente qui pousse certaines sociétés à confondre leur culture avec la Culture. L'attitude ethnocentriste est dictée par une situation historique concrète : les sociétés primitives sont pour l'Occident des sociétés à dominer ou qu'elle veut dominer. Sur cette question, on lira avec intérêt Paulin Hountondji, *Sur « la philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero, 1977, pp. 15-16.

23. *AT., op. cit.*, p. 322.

24. *AT., op. cit.*, p. 323.

25. *AT., op. cit.*, p. 323.

observer le caractère de classe dans le comportement des élites indigènes sous le colonialisme. On sait que le colonialisme – en s'orientant vers la répression culturelle – crée un système d'aliénation culturelle visant à couper certaines franges sociales des masses populaires. C'est ainsi que les élites assimilées – coupées des masses – s'identifient à la mentalité du colonisateur et acquièrent la croyance en leur supériorité culturelle. Ce qui a pour conséquence le mépris et l'ignorance conscients des valeurs culturelles populaires. Aussi – estime Cabral dans le cadre de la lutte de libération – « une reconversion des esprits – des mentalités – se révèle donc indispensable à leur véritable intégration dans le mouvement de libération »[26]. Cabral pensait que « la réafricanisation spirituelle » ne pouvait être imposée de façon autoritaire : elle devait s'affirmer graduellement au cours de la lutte, notamment dans le brassage quotidien avec les masses populaires et « dans la communion des sacrifices qu'exige la lutte »[27]. Assurément, il peut se faire que des opportunistes – conservant leurs « préjugés culturels de classe » - s'infiltrent « non reconvertis » dans le mouvement et acquièrent des responsabilités à cause de leur savoir. Mais c'est un risque à prendre.

Le caractère de classe se fait aussi sentir dans les structures sociales verticales traditionnelles. Mais ici le phénomène de l'assimilation est quasiment nul. Car les marionnettes traditionnelles – placées comme courroies du pouvoir colonial – ont une influence culturelle et politique sur les masses populaires. Il arrive que certains chefs adhèrent à la lutte ; mais cette adhésion vise à asseoir – par opportunisme – leurs intérêts de classe. Le comportement de classe se voit dans le fait que l'intellectuel assimilé et le haut fonctionnaire aliéné s'identifient politiquement au chef traditionnel ou religieux. Aussi à la vigilance politique doit correspondre la vigilance culturelle : « Sur le plan de la culture, comme sur celui de la politique, la vigilance est indispensable car dans les conditions concrètes et combien complexe du phénomène du mouvement de libération, tout ce qui brille n'est pas nécessairement de l'or : des dirigeants politiques – mêmes les plus célèbres peuvent être des aliénés culturels »[28]. Si le mouvement de libération ne tient pas compte de ces faits, il risque de trahir les fondements même de la lutte. Il reste que le mouvement de libération ne doit pas perdre de vue l'apport possible des couches privilégiées de la société, l'essentiel étant qu'il faut que la lutte prenne appui sur la culture populaire et définisse progressivement une culture nationale.

Mais à quoi doit obéir la définition de la culture nationale ? La culture nationale doit être fondée sur des valeurs de liberté : « Pour que la culture puisse jouer le rôle important qui lui revient dans le cadre du développement du mouvement de libération, celui-ci doit savoir préserver les valeurs dans le sens de la lutte, en lui donnant une nouvelle dimension, la dimension nationale »[29]. En effet, l'unité politique et morale que vise la lutte afin de promouvoir la liberté et le progrès doit aussi se distinguer par l'unité culturelle.

---

26. *AT.*, *op. cit.*, p. 324.
27. *AT.*, *op. cit.*, p. 324.
28. *AT.*, *op. cit.*, p. 324.
29. *AT.*, *op. cit.*, p. 326.

Il ne faut donc pas sous-estimer la réalité culturelle comme le fit le colonialisme qui s'est contenté de briser la résistance politique et armée des peuples africains à cause de la supériorité technique en armement. Le colonialisme a cru qu'en détruisant par la liquidation physique « les élites fidèles à l'histoire et à la culture du peuple »[30], sa domination serait éternelle. Par là même, le colonialisme a sous-estimé la culture du peuple à dominer, or celle-ci était grosse d'autres potentialités et d'autres possibilités de résistance politique, économique et armée : « La résistance culturelle du peuple africain n'a pas été détruite. Réprimée, persécutée, trahie par quelques catégories sociales compromises avec le colonialisme, la culture africaine a survécu à toutes les tempêtes, réfugiée dans les villages, dans les forêts et dans l'esprit des générations victimes du colonialisme »[31]. Cette culture reprend le chemin de son ascension au cours et à travers la lutte de libération. Ce qu'il ne faut pas oublier, c'est que cette culture africaine, malgré l'hostilité du milieu où elle a éclos, est d'une richesse indéniable dont Cabral est fier : « L'Afrique a su imposer le respect de ses valeurs culturelles. Elle s'est révélée comme étant même l'un des continents les plus riches en valeurs culturelles. De Carthage ou Guizeh au Zimbabwe, de Méroé à Bénin et Ifé, du Sahara ou de Tombouctou à Kilwa, à travers l'immensité et la diversité des conditions matérielles du continent, la culture des peuples africains est un fait indéniable »[32].

Malgré cette richesse dont on est tout à fait en droit d'être fier, Cabral met en garde contre le fait d'oublier qu'aucune culture ne signifie ni la perfection ni l'achèvement : la culture – en tant que phénomène historique – vit et est en perpétuel développement. Et ce développement a un lien intime avec le fait économique et social. La culture contient donc du négatif et du positif, l'essentiel et l'inessentiel. Il en résulte deux conséquences d'une extrême importance : d'une part, la culture constituée existe objectivement, indépendamment de la volonté des hommes qui l'ont créée, de la biologie, de la race. Aussi d'autre part n'existe-t-il pas des cultures continentales ou raciales. Aussi la liaison entre le fait social et économique - lien « de dépendance et de réciprocité avec la réalité économique et sociale du milieu, avec le niveau des forces productives et le mode de production qui l'a créée – est telle qu'il existe de nombreuses cultures africaines : « La culture – création de la société et synthèse des équilibres et solutions qu'elle engendre pour résoudre les conflits qui la caractérisent à chaque phase de 'histoire – est une réalité sociale indépendante de la volonté des hommes, de la couleur de la peau ou de la forme des yeux [...]. On ne peut prétendre qu'existent des cultures continentales ou raciales. La culture se développe dans un processus inégal, au niveau d'un continent, d'une « race » ou même d'une société ». Si la « forme des yeux » rappelle le Hegel de la *Phénoménologie de l'esprit* critiquant la physiognomonie et la phrénologie[33], il faut dire que l'idée de Cabral selon laquelle la culture est

---

30. *AT., op. cit.*, p. 326.
31. *AT., op. cit.*, p. 327.
32. *AT., op. cit.*, p. 328.
33. *Cf.* G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, texte présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 291.

indépendante de la peau ou de la forme des yeux est une critique du racisme biologique que Léopold Sedar Senghor s'est fait le défenseur en Afrique au moyen de la biologisation de la culture : « L'identité d'un individu ou d'un groupe donné est une qualité bio-sociologique, indépendante de la volonté de cet individu ou de ce groupe, mais qui n'a de signification que lorsqu'elle est exprimée par rapport à d'autres individus ou à d'autres groupes humains. La nature dialectique de l'identité réside dans le fait qu'elle identifie et distingue, car un individu (ou groupe humain) n'est identique à certains individus (ou groupes) que s'il est distinct d'autres (ou groupes humains). La définition d'une identité, individuelles ou collective, est donc, en même temps l'affirmation ou la négation d'un certain nombre de caractéristiques définissant des individus et des collectivités, en fonction des coordonnées (biologiques et sociologiques) à un moment donné de leur évolution. En effet, l'identité n'est pas une qualité immuable, précisément parce que les données biologiques et sociologiques qui la définissent sont en permanente évolution. Soit biologiquement, soit sociologiquement, il n'y a pas dans le temps, deux êtres (individuels ou collectifs) absolument identiques ou absolument distincts, car il toujours possibles de retrouver chez des caractéristiques qui les distinguent ou qui les identifient. Aussi, l'identité d'un être est-elle une qualité relative, non exacte, voire circonstancielle, car sa définition exige une sélection plus ou moins rigoureuse ou restrictive, des caractéristiques biologiques et sociologiques de l'être en question »[34].

Il reste que, aux yeux de Cabral, si la sous-estimation des valeurs culturelles africaines a été un véritable drame, il y a certains faits qui sont nuisibles au progrès culturel : « Les éloges sélectifs, l'exaltation systématique des vertus sans condamner les défauts ; l'acceptation aveugle des valeurs de la culture sans considération de ce qu'elle a ou peut voir de négatif, de réactionnaire ou de régressif ; la confusion entre ce qui est l'expression d'une réalité historique objective et matérielle et ce qui semble être une création de l'esprit ou le résultat d'une nature spécifique ; la liaison absurde des créations artistiques, qu'elles soient valables ou non, à de prétendues caractéristiques d'une race ; enfin, l'appréciation critique non scientifique ou ascientifique du phénomène culturel »[35].

Pour Cabral, l'analyse de la culture africaine doit aboutir à montrer ce qui est négatif et réactionnaire, et qui peut faire obstacle dans la lutte pour le progrès. Car la lutte de libération est non seulement la conquête de l'indépendance, mais surtout la libération des forces productives. Il s'impose par conséquent de faire le choix des éléments de progrès dans la culture. Aussi sa propre réalité ne peut être calquée d'autres expériences historiques ou culturelles : « L'expérience de la lutte montre combien il est utopique et absurde de prétendre appliquer, sans considérer la réalité locale (et particulièrement la réalité culturelle) des schémas développés par d'autres peuples au cours de leur lutte de libération et les solutions qu'ils ont trouvées aux problèmes auxquels ils ont été ou sont confrontés »[36]. L'importance de la culture –

---

34. Amilcar Cabral, *AT.*, *op. cit.*, p. 345-346.
35. *AT.*, *op. cit.*, pp. 329-330.
36. *AT.*, *op. cit.*, pp. 331.

dans son aspect négatif ou positif – ne se perçoit progressivement qu'au cours de la lutte. La culture peut permettre de progresser avec dynamisme, mais elle peut aussi être source de blocages et de limitations. La lutte de libération élève le niveau culturel dans la société, permet l'appréciation des différentes ethnies entre elles ; elle offre aussi la possibilité aux membres de la petite bourgeoise de vivre quotidiennement avec les masses populaires pour connaître leurs valeurs culturelles. Elle permet à toutes ces couches sociales le moyen d'enrichir leur culture et de libérer leurs complexes culturels. Elle est de ce point de vue un véritable facteur de culture. La lutte de libération acquiert cette haute portée parce qu'elle brise les blocages au niveau des masses populaires ainsi que le cloisonnement de l'univers villageois : « La lutte armée de libération exige [...] la liquidation progressive des restes de la mentalité tribale, le refus des règles et des tabous sociaux et religieux contraires au développement de la lutte (gérontocratie, népotisme, infériorité sociale de la femme, rites et pratiques incompatibles avec le caractère rationnel et national de la lutte, etc. [...]. La lutte armée de libération implique donc une véritable marche forcée sur la route du progrès culturel »[37]. En ajoutant d'autres réalisations comme l'édification d'une autre société par l'alphabétisation, la création des écoles et des dispensaires, la prise en charge par les populations de la gestion de leur vie, la pratique de la démocratie révolutionnaire, Cabra peut affirmer que « la lutte de libération est non seulement un fait culturel mais aussi un facteur culturel »[38].

Concluons. On peut dire que la résistance culturelle se résume dans le développement d'une autre culture nationale populaire s'enrichissant des valeurs positives des culturels autochtones et l'assimilation critique des aspects révolutionnaires d'autres cultures et civilisations humaines – te notamment celle du dominateur lui-même. Et cette culture nationale doit être fondée sur la science, l'élévation de la conscience politique et morale du peuple. C'est pour cela – dit Cabral dans cette conférence prononcée au premier Mémorial dédié à Eduardo Mondlane par l'Université de Syracuse[39] – que le mérite et la valeur d'Eduardo Mondlane[40] tiennent, non pas seulement à sa détermination à travailler à la libérer son peuple, mais au fait qu'il a tenu compte, en tant que leader du Frelimo (Front de libération du Mozambique), des réalités de son pays, qu'il s'est identifié aux aspirations populaires et qu'il a retrouvé la culture africaine à travers la lutte de libération. Eduardo Mondlane a vécu aussi bien la vie de la paysannerie que celle de la petite bourgeoisie assimilée culturellement et politiquement. Sur le plan culturel, il est passé de la culture africaine du village à la culture universelle :

---

37. *AT., op. cit.*, p. 333.

38. *AT., op. cit.*, p. 333.

39. « Libération nationale et culture » (Université de Syracuse – Programme des études de l'Afrique de l'Est, le 20 février 1970).

40. Eduardo Mondlane a été assassiné à Dar es Salaam le 3 février 1969. Il a publié un des classiques africains de la décolonisation intitulé, cf. Eduardo Mondlane, *Mozambique. De la colonisation portugaise à la libération nationale* [*The Struggle for Mozambique*], Paris, L'Harmattan, 1979. L'ensemble des textes de ce livre a été traduit à l'époque en partie par le Groupe Afrique-Lausanne (C.P. 2834, 1002 Lausanne).

« L'important est que, après ce long trajet, Eduardo Mondlane ait été capable d'opérer le retour au village dans la personnalité d'un combattant pour la libération et le progrès de son peuple, enrichi par des expériences combien bouleversantes du monde d'aujourd'hui »[41].

Référence

Amilcar Cabral, *Unité et lutte* I : *L'Arme de la théorie*, textes réunis par Mario de Andrade, Paris, François Maspero, coll. « Cahiers libres », 1975.

Amilcar Cabral, « La résistance culturelle », *in : Esprit*, 1976, n° 5, pp. 873-891 (traduction de Manuelle Gacha d'un texte inédit en français intitulé *Analise de Alguns typos de resistencia* [*Analyse de quelques types de résistance*], éd. Seara Nova, 1974).

Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre* [1961], préface de Jean-Paul Sartre, présentation de Gérard Chaliand, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Actuel », 1991.

Stuart Hall, « Notes sur la déconstruction du 'populaire' », *in : Identités et Cultures. Politiques des* Cultural Studies, édition établie par Maxime Cervulle, traduit de l'anglais par Christophe Jaquet, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

41. *AT.*, *op. cit.*, p. 317. Cabral avait dit à propos d'Eduardo Mondlane : « Notre amitié et notre solidarité sont d'autant plus sincères que n'avons pas toujours été d'accord avec notre camarade Eduardo Mondlane » (*AT.*, *op. cit.*, p. 316). Sur quel (s) point (s) précis portait le désaccord ? Il aurait été intéressant que la postérité sache où se situait ce manque d'accord entre deux figures révolutionnaires attachantes de ces dernières années en Afrique, figures dont les mouvements ont triomphé. Cela aurait pu permettre une autre lecture des expériences dans la lutte contre ce « quelque chose de pourri [...] au sein de l'humanité : la domination impérialiste » (Amilcar Cabral, *AT.*, *op. cit.*, p. 335).

Genre, transsexualité et médiation : de la juste colère à l'acceptation de l'altérité

Fernando Carvajal Sánchez
Chargé d'Enseignement à la Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Education de l'Université de Genève

Résumé

Traditionnellement nos sociétés adoptent des réponses belliqueuses face à la déviance, cette contribution montre qu'il existe des réactions alternatives. L'utilisation d'un exemple illustre bien les résistances au changement de genre ainsi que le fonctionnement de la médiation comme dispositif de régulation des conflits, à caractère émancipateur, particulièrement intéressant pour traiter l'apprentissage de l'acceptation de l'altérité. La contribution s'appuie sur le vécu d'une personne stigmatisée dont la juste colère s'est transformée, grâce à la médiation, en expérience intégratrice.

Mots-clés : Transsexualité, médiation, acceptation de l'altérité

Introduction

Cette contribution est une critique de l'idéologie dominante qui suppose que la vie sexuelle, amoureuse et sentimentale, voire l'identité de la personne, est une conséquence directe de la possession de certaines cellules sexuelles et des appareils génitaux qui sont en concordance. C'est que les réalités culturelles des humains, mais aussi physiologiques, ne peuvent être réduites au clivage femme-homme[1]. Entre ces deux catégories idéales-typiques et l'hermaphroditisme « vrai » il existe des nombreux points intermédiaires qui mettent en question ce clivage. Aujourd'hui, il n'est pas possible de définir rigidement ce qu'est une femme et ce qu'est un homme. Cependant, des disciplines comme la médecine, la biologie, la psychologie, l'éducation, ou dans un autre registre le sport, restent toujours subordonnées à cette pensée, conditionnée par une typologie dominante selon laquelle il existe seulement deux idéaux-types de genre. Ces idéaux-types sont

[1] Nous savons en effet qu'il existe des caractéristiques chromosomiques particulières qui peuvent avoir une incidence sur l'identité de la personne. Le syndrome de Turner, cas dans lequel il manque un chromosome X et la personne (45, X0) présente un phénotype féminin, ainsi que le syndrome de Klinefelter, cas dans lequel il existe un chromosome « en trop » et la personne (47, XXY) présente un phénotype masculin, sont des exemples de ce type.

producteurs d'une pléiade de fétichismes qui, dans une boucle rétroactive, serviront ultérieurement à leur tour à légitimer les idéaux-types qui les produisent. D'un côté, il y a des objets - comme les vêtements, les jouets pour enfants, les décorations dans les habitations ou dans les corps, les coiffures ou même les couleurs - qui semblent avoir des mystérieuses propriétés intrinsèques selon lesquelles ils devront être consommés « naturellement » par les femmes ou par les hommes. De l'autre côté, il y a des instincts dits naturels, des gestes, des habitudes, des jeux, des façons de moduler la voix ou de marcher, qui sont considérés comme spécifiques à l'un ou l'autre genre.

Les critères hégémoniques des catégories homme et femme sont construits et cristallisés dans cette toile de relations fétichisées. A leur tour, ces critères vont renforcer les déterminismes qui sont par ailleurs des dispositifs de contrôle des corps qui assurent la reproduction de rôles des classes dominantes. Autrement dit, il ne s'agit pas de propriétés biologiquement assignées ni d'anormalités physiques, sinon de constructions sociales des corps. Il est dès lors très difficile pour une personne ne correspondant pas aux idéaux-types d'être acceptée dans son altérité, ce qui peut provoquer sa juste colère. Le but de ma contribution est de montrer comment, à travers une médiation pénale à laquelle j'ai participé [2], cette colère a pu être transformée en expérience éducative et intégratrice. La colère traverse toute la procédure et va se transformer seulement vers la fin. Par ailleurs, cette contribution montre que la lutte pour la reconnaissance, fut-t-elle individuelle, peut revêtir un caractère émancipateur si elle utilise une procédure « alternative » à celles préconisées par le système dominant.

Description de la situation

La médiation a eu lieu à la Maison genevoise des Médiations. Elle concernait une dame transsexuelle que j'appellerai Olga. Cette dame, habitée par une juste colère, disait avoir été agressée, insultée et injuriée par une bande d'adolescents de 13 ans que je nommerai Damien, David, Loïc, Matéo et Sébastien, contre lesquels elle a porté plainte. Cette médiation a nécessité trois réunions successives. Lors de la première réunion, la médiatrice a reçu la partie plaignante. Lors de la deuxième, elle s'est entretenue avec les cinq jeunes mis en cause. Si seulement l'un d'eux était accompagné par son père, les mères des cinq adolescents étaient présentes. En outre, Sébastien a une petite sœur infirme moteur cérébral (IMC) d'environ cinq-six ans, qui était présente elle aussi. La troisième et dernière séance a réuni les cinq jeunes ainsi que leurs mères, et les pères de deux d'entre eux, et Olga accompagnée de son avocate et de son médecin. Deux médiatrices ont facilité cette dernière rencontre.

---

[2] Cette contribution s'appuie sur des données récoltées dans le cadre de ma thèse de doctorat dont le titre est : Justice réparatrice, médiation pénale et restauration du lien social : Une utopie éducative ? Les citations textuelles issues des apports empiriques sont rapportées en italique pour les distinguer des contributions théoriques.

Lors des deux premières réunions il a été établi que suite aux insultes dont Olga affirmait avoir été victime de la part des adolescents, elle les a pourchassés avec l'intention, disait-elle, de discuter avec eux. Quand l'un des parents a appris qu'une plainte pénale avait été déposée contre son enfant, il a essayé à plusieurs reprises de contacter Olga par téléphone. Celle-ci a mal vécu cette insistance, venant se rajouter à la situation difficile découlant de ses relations conflictuelles avec les cinq adolescents. Elle a fait une dépression. Sur conseil de la police, elle les a photographiés pour les identifier.

Analyse de la situation

Le noyau central du conflit entre les parties a été énoncé très spontanément par l'un des mineurs, Matéo, qui au tout début de la deuxième séance avait demandé :

-« *Il va venir, la madame ?* »

D'emblée, cette question met en lumière le point central du conflit entre la plaignante et le groupe d'adolescents accompagnés de leurs parents ; autrement dit, le statut, le genre de cette dame qui a son tour cherchait dans la médiation une source potentielle de reconnaissance et d'acceptation de son altérité.

Les propos suivants, tenus lors de cette séance, illustrent bien la source du conflit :

-Mère de Sébastien : « *Les enfants ont peur, une fois, une des filles a été poursuivie par cette personne* ».

-Mère de Matéo : « *C'est de sa faute à elle, bon à lui, en fin, à elle ou à lui, on ne sait pas* ».

-Mère de David : « *Une personne comme ça, que ce soit un homme ou une femme, ne poursuit pas les enfants, on ne veut pas qu'elle traîne près des enfants* ».

Devant ces discours, la médiatrice est intervenue assez fermement pour clarifier le statut de la plaignante : « *Il faut que ça soit bien clair pour tout le monde, cette personne est une dame* ».

Plusieurs mères ont fait des références explicitement ambivalentes pour se référer au genre d'Olga alors que seulement un des enfants a eu ce type de remarques. Le conflit se situe dans une dimension morale et concerne la normalité, l'acceptabilité sociale du changement de sexe.

La mère de Sébastien raconte : « *Une fois, elle a dit à une fille, je me suis fait opérer pour avoir la même chose que ta mère* ».

La dimension morale de l'affaire est omniprésente. Les expressions faciales des mères traduisent leur désapprobation. A l'instar d'Olga, ces mères « traditionnelles » sont aussi en colère. Elles ne peuvent pas considérer Olga comme étant l'une d'entre-elles, comme une femme. En contraste, lors de la première séance, Olga insistait :

-« *Je suis une femme comme les autres, je suis comme tout le monde* ».

La question morale refait surface dans d'autres propos tenus lors de la deuxième séance. Ainsi, rapportant qu'il a reçu un téléphone de la thérapeute de la plaignante, le père de David signale :

-*« Elle m'a appelé pour me faire la morale, pour me dire qu'il fallait éduquer mes enfants et qu'il fallait leur apprendre à respecter la différence. Je n'ai pas du tout apprécié qu'elle me dise comment je devais éduquer mes enfants ».*

Et à la mère de Sébastien de noter pour clore cette deuxième réunion :

« *On a tous quelque chose* », et en regardant sa fille IMC elle a rajoutée : « *Moi aussi, quand je me ballade avec ma fille, je ressens le regard des autres, il faut prendre sur soi, il faut que cette dame prenne sur elle, ce n'est pas de la faute à nos enfants.* »

La situation de la mère de Sébastien, mère aussi d'une fille IMC aurait pu la rendre compatissante envers la plaignante. C'est au contraire une des personnes qui s'est montré la plus exigeante et la plus moralisante envers Olga.

C'est seulement lors de la troisième et dernière séance que les protagonistes du conflit se rencontrent. Dix-huit personnes, y compris moi-même, participent à cette réunion. La médiatrice commence par faire les présentations et souligner que la rencontre doit avoir lieu dans le respect et que tous les propos tenus resteront confidentiels. L'ambiance est solennelle, les cinq jeunes sont sérieux. Il est demandé à Olga et aux jeunes d'écrire sur papier ce qui ne va pas entre eux. Comme tout le monde semble perplexe, la médiatrice explique :

-*« Oui, qu'est-ce qui ne va pas dans votre relation ».*

La mère de David 2 rétorque comme outragée :

-« *Mais il n'y a pas de relation !* »

La médiatrice développe la consigne :

-« *Alors qu'est-ce qui ne va pas dans les rapports que vous avez dans le quartier, quand vous vous croisez dans la rue ou dans un parc* ».

Les adolescents écrivent sur leurs papiers des textes du type :

-Peur d'aller à l'école.

-Embêtant de se faire barrer le chemin.

-Peur (en général). Mot écrit sur trois papiers de trois enfants différents.

-Difficile d'aller à l'école tranquillement.

-Embêtant de se faire prendre en photo et de se faire courir après.

Olga, quant à elle, a écrit :

-Peur de me faire insulter gratuitement.

-Envie de pouvoir me promener tranquillement.

-Envie de sortir tranquille avec mon chien.

-Comment arriver à ne plus avoir peur, à ne plus se faire insulter…

Olga tente d'expliquer ce qu'elle a écrit sur ses papiers. Elle dit avoir bloqué le chemin des gamins pour essayer de discuter avec eux. Elle souligne qu'elle ne se promène pas devant l'école tous les jours. Profitant de l'usage de la parole, Olga affirme:

« *Je travaille dans l'administration. Je ne me prostitue pas, je suis une femme comme les autres, je ballade ma chienne et je fais mes achats comme tout le monde* ».

Olga tient ici des propos revendiquant sa normalité. Elle dit être *« comme tout le monde »*. Revenant au récit d'Olga, elle poursuit :

-« *J'étais allée à la police pour porter plainte et ils m'ont dit qu'il fallait les identifier. Ils m'ont suggéré de les prendre en photo, alors je l'ai fait, j'ai pris les photos pour pouvoir les donner à la police. Ils ont couru et ont continué à m'insulter, ça a duré un mois, c'était atroce, j'ai fait une déprime. Je ne suis peut être pas comme tout le monde, mais je ne suis pas d'accord de me faire insulter* ».

Olga reconnaît son altérité, son discours est maintenant en tension avec les propos normalisateurs tenus quelques secondes auparavant. Olga sait, elle ressent que le changement de genre reste encore peu commun, mal connu et encore mal toléré. De plus, elle cumule beaucoup de caractéristiques susceptibles d'être à l'origine de préjugés. Elle a changé de genre et il lui manque aussi un bras. Elle possède une constitution plutôt imposante.

Au fur et à mesure qu'Olga tient son discours, les parents marmonnent leur désapprobation à l'arrière de la salle. La colère gronde. De plus en plus irrités, ils finissent par élever la voix tenant des propos comme :

-« *C'est la meilleure ! Alors c'est de la faute aux enfants* ».

-« *C'est vous qui leur avez fait peur* ».

-« *Maintenant on doit les accompagner pour aller à l'école* ».

Les médiatrices interviennent pour essayer de calmer le jeu. Elles disent aux parents que d'abord il faut laisser leurs enfants s'exprimer puisqu'ils sont les premiers concernés. Les parents restent véhéments et récriminent directement à Olga :

-« *Pourquoi vous les avez pris en photo, vous n'aviez pas le droit.* »

Une de médiatrices répond à la mère à la place d'Olga :

-« *Les policiers ont dit à Olga de faire des photos pour savoir qui l'insultait.* »

Une autre mère dit à Olga :

-« *Pourquoi vous avez porte plainte contre nos enfants, ils ne sont pas des délinquants.* »

Le système pénal est profondément stigmatisant. Le fait d'avoir été mis en cause dans ce système peut être lourd à porter. Olga, restée assez calme jusqu'à ce moment, répond excédée :

-« *Vous voulez quoi alors, que je leur donne une gifle ?* »

Les médiatrices insistent auprès de parents pour qu'ils se calment. Elles leur disent que les jeunes peuvent aussi répondre directement à Olga. La mère de David rétorque :

-« *Ils ne savent pas se défendre tous seuls, ils sont encore trop petits.* »

Les médiatrices essayent toujours de modérer les ardeurs mais les mères de Sébastien et de David menacent de partir. L'une d'elles fait mine de se lever. Les médiatrices continuent à argumenter pour calmer les parents. Elles rappellent qu'ils auront le droit de parler après. L'avocate d'Olga intervient dans le même sens. Les enfants soutiennent les médiatrices.

-David : « *C'est bon maman !* »

-Sébastien : « *Attends, attends un peu maman.* »

Finalement les parents cèdent aux appels à l'apaisement que leur ont adressés leurs enfants, les médiatrices et l'avocate. Ils finissent par donner la parole à leurs enfants.

-Matéo – « *On ne vous insulte pas tous les matins. On ne savait pas que vous vouliez nous parler. Pourquoi vous nous avez pris en photo?* ».

Il intervient ici une première reconnaissance implicite des accusations d'Olga de la part d'un des adolescents.

-Olga : « *Pour donner à la police, comme j'ai dit.* »

-Loïc : « *Il n'y a pas que nous, qui vous avons insulté.* »

Un deuxième adolescent reconnaît les dénonciations d'Olga

-David : « *On vous a insulté juste quand on courait.* »

Ainsi, un troisième jeune reconnaît les insultes.

Provoquer et se faire courir après est « un jeu » pratiqué par les enfants de toutes les cultures. Si le danger est réel, mais pas très grand, le jeu est d'autant plus excitant. Olga ne représente pas un vrai danger, ayant visiblement dépassé la cinquantaine, assez lourde, et avec un seul bras, elle ne peut pas être très rapide. Elle ne risque pas de rattraper les jeunes et ils le savent. Pour ces adolescents, l'interaction avec Olga obéit d'abord à son « étrangeté ». Elle ne fait pas partie des êtres qu'ils rencontrent habituellement. Eux, qui entrent dans leur adolescence en s'affirmant dans leur genre d'appartenance à travers les initiations et les ambivalences propres à cette période, perçoivent Olga comme un « traître ». C'est comme si Olga les mettait devant leurs propres interrogations, fréquemment inconscientes, sur leur propre identité sexuelle. Ensuite, l'interaction avec Olga évolue : ils la provoquent car elle a trahi, elle réagit, ce qui les amuse. Il ne semble y avoir aucune malveillance préalablement et consciemment établie chez ces jeunes très propres sur eux. La réaction d'Olga relance l'interaction avec les jeunes. Désormais, l'escalade devient inévitable. Les adolescents ne peuvent plus ne pas provoquer Olga : c'est trop amusant !

Plusieurs raisons vont permettre à la situation de se prolonger durant plusieurs semaines.

•Premièrement, l'aspect ludique. Pour les jeunes c'est un vrai jeu physique (il faut courir), qui présente des petits risques (se faire rattraper par l'adulte).

•Deuxièmement, le besoin d'un « entraînement moral » (Valverde, 2006, p. 10). Insulter Olga, se faire poursuivre, était devenu une activité fédératrice qui permettait à ces jeunes d'actualiser leurs valeurs de jeunes « mâles ».

•Troisièmement, le renforcement des liens entre les pairs par la complicité dans une activité « limite ». Malgré le fait d'être des « enfants bien élevés » ils sont tentés, comme tous les autres, par des déviances initiatrices. (Hervieu-Wane, 2005; Pingeon, 2007; Vaillant, 1999; Vernant, 1988).

•Quatrièmement, l'escalade s'est poursuivie quand Olga a photographié les enfants et a porté plainte. En réaction, les parents ont resserré les liens avec leurs enfants face à ce qui était perçu par eux comme une agression. Les enfants obtenaient ainsi attention et protection.

Cependant, la plainte et les démarches ultérieures qui ont conduit à la médiation (appels de la thérapeute d'Olga, du père de David, invitations de la médiatrice...) ont arrêté l'escalade sans résoudre le conflit et sans diminuer la tension ni la colère.

Revenant à la médiation, Olga rétorque aux enfants :

-« *Vous m'insultez et vous partez en courant ! Pourquoi vous m'avez insulté, qu'est-ce que je vous ai fait ? Quel plaisir vous avez eu à m'insulter ? C'est parce que je suis différente ? A moi, ça m'a fait très mal.* »

-Sébastien : « *La première chose qui nous vient à l'esprit c'est de courir.* »

-Matéo : « *Ce n'est pas dans la vie de tous les jours que l'on voit des personnes différentes comme vous.* »

La différence fondamentale à la racine du conflit est pointée ici encore une fois. D'abord, c'est Olga qui a reconnu être « différente », ensuite c'est Matéo qui souligne le caractère peu commun de sa différence.

-Olga : « *Ok, mais je n'insulte pas les personnes différentes, moi, je ne sais pas, si je vois un handicapé dans sa chaise roulante qui ne peut même pas parler, je ne vais pas l'insulter ni me moquer de lui. Cette histoire,* (le conflit avec les adolescents) *m'a fait très mal. Je suis gentille, bon, je reconnais qu'avec vous j'ai été aussi un peu méchante... mais en général, je suis pour le dialogue, mais avec vous je n'arrivais pas, alors j'ai pris les photos et j'ai porté plainte... J'ai cru que c'était un moyen de régler l'affaire.* »

-Sébastien : « *Mais, madame, il faut comprendre qu'on est des ados* »

-Olga : « *J'ai été ado moi aussi* ».

-Loïc : « *Oui, mais vous comprenez madame, on est des garçons* ! »

Il y a ici un renversement crucial. Olga, qui est considérée par les jeunes comme étant un « traître » de son genre, a été entendue : elle est maintenant reconnue en tant que femme. S'opère ici une deuxième reconnaissance d'Olga mais d'un autre niveau. Les trois premières reconnaissances concernaient le bien fondé de sa plainte (la réalité des insultes) et a fortiori sa qualité de victime. Ici, Loïc va aller plus loin et va lui reconnaître son statut de femme. Loïc « a oublié » qu'Olga a été aussi un garçon. Il lui a dit d'une façon spontanée et très contrastée que ça ne pouvait pas être la même chose pour elle d'avoir été adolescent que pour eux qui étaient de « vrais » garçons. D'un coup, en justifiant son attitude provocante et insultante envers Olga, par son statut d'adolescent masculin « trahi », Loïc lui reconnaît le statut féminin qu'elle revendique. Cette autojustification du mâle a eu paradoxalement un effet bénéfique sur Olga, effet qui peut être salutaire seulement dans le contexte d'une femme qui n'habitait pas un corps de femme quand elle avait l'âge de ses agresseurs. Dans un autre contexte, s'agissant d'une « femme de toujours », l'autojustification de Loïc « nous on est des garçons » aurait sûrement été mal reçue par les femmes présentes dans la salle. Loïc touche donc une blessure identitaire profonde et, en même temps, il lui met un baume qui désamorce le conflit entre Olga et les adolescents. La discussion va continuer à se détendre à partir de la remarque de Loïc.

-Damien : « *Mais maintenant ça va ?* » (Ici, maintenant veut dire trois mois après que le conflit ait commencé).

-Olga : « *Oui c'est vrai* ».

-Sébastien : « *Maintenant vous promenez votre chienne et nous on va tranquillement à l'école* ».

-Olga : « *Ah oui. Depuis que j'ai porté plainte, il n'y a plus personne qui m'insulte à l'école* ».

-Une des médiatrices, intervient : « *C'est très bien. Le but d'être ici, est précisément que vous puissiez vous croiser tranquillement dans votre quartier. On n'est pas là pour se sauter les uns les autres dans les bras, mais pour éviter de s'insulter ou de se faire peur. Est-ce que les parents veulent prendre la parole ?* »

-Le père de David : « *Je voulais dire que je n'ai pas apprécié de me faire traiter de harceleur par la thérapeute de madame* ».

-Olga : « *Et moi je n'ai pas apprécié de me faire traiter de pédophile par vos enfants. Je ne suis pas un pédophile, je suis une personne comme tout le monde* ».

-Mère de Sébastien : « *Quand même vous n'aviez pas à les prendre en photo* ».

-Mère de Damien : « *Mais c'est quoi comme insulte, qu'ils vous disaient* ».

-Olga : « *Ils me traitaient de pédophile, de lesbienne, de travelo. Je suis une femme pas un pédalo* ».

-Une de médiatrices essaie d'éviter que la tension remonte : « *Bon, l'important c'est que les enfants n'ont plus peur* ».

-Les garçons acquiescent et Damien affirme : « *C'est vrai, maintenant on n'a plus peur.* »

-Loïc : « *Madame, je voulais m'excuser si on vous a fait mal* ».

-Sébastien : « *Moi aussi, excusez-moi madame* ».

L'intervention des enfants attenue la colère des adultes. Olga est très émue, elle a les larmes aux yeux (moi aussi), elle vient de se faire traiter de madame et en plus on lui présente ses excuses, Olga doit se moucher et dit à son tour :

-« *Je m'excuse aussi si je vous ai fait peur. Je remercie les personnes qui m'ont téléphoné pour essayer de régler l'affaire* (dont le père de David, présent dans la salle). *J'ai trouvé la discussion très instructive, du moment où vous êtes venus et que vous vous êtes excusés, la plainte va être retirée. Mais faites passer le message à vos copains pour qu'ils ne m'embêtent plus.* »

Le médecin d'Olga intervient :

-« *Je suis père d'ados moi aussi et je me réjouis de ce qui s'est passé ici. Il ne faut pas insulter les gens, même s'ils sont très différents de nous. Personne aime que l'on maltraite un handicapé et bien avec Olga c'est pareil, elle mérite le respect. Peu importe qui c'est qui l'a insultée, c'est quelque chose qui ne se fait pas* ».

-Olga : « *Je voulais que l'on sache que je suis une personne normale* ».

-Sébastien : « *Comme maintenant ça va bien ?* »

-Olga : « *Maintenant c'est le paradis !* »

Sébastien se met à pleurer très visiblement mais avec gêne. Il baisse sa tête et se recouvre avec ses bras. La tension a été forte. De plus, on a évoqué le respect dû aux personnes différentes et on a donné l'exemple des handicapés. Sa sœur est IMC et a participé à la deuxième réunion. La mère de Sébastien se lève pour le consoler et lui demande de ne pas pleurer.

Lors des entretiens que j'ai eu avec des médiateurs dans le cadre de mes recherches, ils ont revendiqué la médiation comme un endroit où l'on peut exprimer les émotions, un endroit où les différents mondes peuvent se manifester ; se confronter, certes, mais dans la civilité. La mère de Sébastien n'est sûrement pas imbibée de la culture de la médiation. De plus, directement concernée par les larmes de son fils, elle n'a pas trouvé approprié qu'il pleure en public.

L'avocate d'Olga a souhaité également prendre la parole :

-« *Je suis très admirative des cinq jeunes ici présents et de ma cliente. Elle en avait marre de se faire insulter. Ma cliente voulait juste exprimer le mal que la situation lui a fait, elle n'en pouvait plus. Vous êtes venus, vous vous êtes excusés et ça nous a tous touchés, on a tous appris quelque chose et l'affaire est désormais réglée* ».

Matéo, qui avait eu le mot du début lors de la deuxième réunion aura aussi le mot de la fin du côté de la partie mise en cause. Il dira à Olga :

-« *Désolé, mais c'est votre aspect physique qui nous a fait peur* ».

Olga, bonne joueuse ou maintenant mieux affirmée dans sa féminité rétorque en souriant :

-« *Ah oui, c'est vrai que je suis assez carrée* ».

Elle a donc pris cette remarque finale avec bonne humeur et décidé de l'attribuer à sa carrure plutôt qu'à son identité sexuelle. C'est comme si pour Olga les simples apparences externes laissaient transparaître toute l'ambiguïté qu'elle ne voudrait plus ressentir.

Conclusion

En conclusion, cette situation met en lumière le rôle que la médiation peut avoir pour permettre la transformation de la colère en expérience éducative et intégratrice. Après la fin de la dernière séance, les parents de Loïc ont approché Olga et ont conversé aimablement avec elle. Ils la considéraient avec une profonde humanité et la traitaient comme la dame qu'elle est mais que d'autres ont de la peine à reconnaître. Olga a cherché et obtenu grâce à sa démarche deux types de reconnaissance : en premier lieu, elle a été reconnue en tant que victime des insultes ; en second lieu, ce qui était le plus important pour elle, elle a été reconnue en tant que femme. Mais pour que ces reconnaissances aient pu avoir lieu, il a fallu un compromis. « L'activité morale » déployée lors de l'arrangement du conflit a nécessité la mise en œuvre « des jugements fondés en raison » (Habermas, 1986, p. 178) qui ont contribué à la normalisation du *phénomène* Olga. Mais la seule argumentation intellectuelle aurait été insuffisante pour régler éthiquement le conflit (Walgrave, 2008) et transformer la colère en rapport citoyen. C'est grâce aux discussions, aux sentiments et aux émotions exprimées par les uns et les autres, que les adolescents et leurs parents ont accueilli et finalement accepté le « changement d'état » d'Olga. De cette façon, Olga a acquis le respect de ses droits. De leur côté, les jeunes et leurs parents ont obtenu d'Olga qu'elle retire sa plainte. Dans un contexte d'inflation juridique où « les humiliations et les atteintes à l'intégrité renvoient plus directement qu'auparavant à des interprétations qui y voient des

dénis de droit. Le rétablissement de l'image de soi passe alors de plus en plus naturellement par la voie juridique » (Genard, 2000, p. 11). Ainsi, la transaction opérée entre Olga et les adolescents a été également une transaction entre deux univers normatifs : le droit au respect passait par l'acceptation morale du changement d'état d'Olga.

Références bibliographiques

Genard, J.-L. (2000). *Les dérèglements du droit. Entre attentes sociales et impuissance morale.* Bruxelles: Éditions Castells Labor.

Habermas, J. (1986). *Morale et communication.* Paris: Éditions du Cerf.

Hervieu-Wane, F. (2005). *Une boussole pour la vie : Les nouveaux rites de passage.* Paris: Albin Michel.

Pingeon, D. (2007). *En découdre avec la violence. La médiation scolaire par les pairs.* Genève: ies éditions.

Vaillant, M. (1999). *La réparation. De la délinquance à la découverte de la responsabilité.* Paris: Gallimard.

Valverde, M. (2006). *Law and Order. Images, Meanings, Myths.* Oxon, (Great Britain) & New Brunswick (USA): Routledge Cavendish & Rutgers University Press.

Vernant, J.-P. (1988). Vers la norme, par la déviance: Le cas de jeunes à Sparte. In *Normes et déviances : textes des conférences et des entretiens / organisés par les trente-et-unièmes Rencontres internationales de Genève 1987* (pp. 49-73). Neuchâtel: Editions de la Baconnière.

Walgrave, L. (2008). *Restorative Justice, Self-Interest and Responsible Citizenship (Manuscrit).* Cullompton, UK: Willan Publishing.

L'étendue de l'inconscient individuel, facteur de conflit collectif Pour un matérialisme psychologique

Christopher Pollmann
Professeur des universités, Université Paul Verlaine – Metz, France ;
Visiting Fellow, HarvardLaw School (2001-02)

Résumé

Cette étude cherche à élaborer un matérialisme psychologique pour montrer que la persistance des conflits dans et avec le monde occidental s'explique, entre autre, par la faible ampleur de la conscience chez la plupart des individus. Sont généralement méconnus le désir de vie et d'impact des individus dans ses formes symboliques et surtout le besoin de reconnaissance ainsi que l'importance des rivalités. On néglige donc la dimension affective dans les relations intra- et interpersonnelles ; on n'a appris qu'à refouler ses émotions et ses sentiments ou à les projeter à l'extérieur. Tant la morale que l'idée de liberté contribuent encore à élargir la zone de l'inconscient, d'où l'incapacité de l'individu de se voir de façon réaliste. Sur cette base, lors des conflits collectifs, la bonne foi des personnes prises isolément s'évanouit, sous l'emprise d'une prime à la mauvaise foi. Si l'individualisation des sociétés accuse ces tendances néfastes, elle ouvre aussi des possibilités de prise de conscience.

Mots-clés : Conscience, pouvoir, individualisaiton

« Si les êtres humains qui ont pris un immense retard dans la connaissance du monde intérieur ne s'appliquent pas à cette tâche comme ils s'appliquent à connaître le monde extérieur, il est vivement à craindre que l'espèce disparaîtra. » Paul DIEL

Dans l'intitulé du colloque dont la présente contribution est issue, deux termes retiennent notre attention : le *pouvoir* et la *colère*. On cherchera à démontrer ici qu'ils constituent un problème et en même temps une source de conflits parmi les êtres humains parce qu'ils échappent largement à leur conscience. Il n'est évidemment pas facile – et peut paraître prétentieux de la part d'un non-spécialiste – d'évoquer aussi globalement le fonctionnement tant psychique de l'individu que sociopolitique du collectif. Nous souhaitons cependant contribuer à stimuler la réflexion et le débat transdisciplinaires qui impliquent nécessairement des apports non spécialisés. On partira donc de l'hypothèse, quitte à la voir complétée ou rectifiée, que c'est la faible étendue du champ de conscience individuelle qui

explique, à côté des facteurs socioéconomiques et politiques, la persistance des affrontements plus ou moins violents.[1] Peut-être pourra-t-on ainsi contribuer à relever le défi de « construire une conscience individuelle et collective de l'agir politique »[2].

Une telle prise de conscience grâce à un *matérialisme*[3] *psychologique* est sans doute indispensable pour rompre le cercle vicieux de la violence. Le seul bouleversement des rapports de force, notamment à travers des révolutions et d'autres changements de régime n'y suffit pas. Il ne diminue guère la présence ni le potentiel de domination, de violences et de guerres. Le plus souvent, les individus et les groupes engagés pour un "monde meilleur" ne font d'ailleurs pas preuve de moins d'agressivité que leurs adversaires et agissent comme eux lorsqu'ils se retrouvent à des positions de pouvoir. Il importe donc de « surmonter la double illusion de vouloir changer le monde sans se changer soi-même, ou de vouloir se changer soi-même sans vouloir changer le monde [...]. »[4]

La notion de pouvoir et ses manifestations amorceront la démonstration : les dissensions et les hostilités humaines semblent en partie dues au désir d'impact et de valeur *inconscient* des individus (I). Ce faible niveau de conscience est créé et entretenu par un ensemble de mécanismes de neutralisation, notamment des pulsions agressives, parmi lesquelles, bien sûr, la colère. En résulte la difficulté de l'individu de se voir de façon réaliste (II). Enfin, l'individualisation des sociétés s'avérera ambivalente : d'un côté, elle exacerbe les dynamiques destructrices, mais de l'autre, elle ouvre aussi de nouvelles possibilités pour une prise de conscience (III).

Comme l'indiquent les lignes qui précèdent, la présente étude ne s'inscrit ni dans un champ disciplinaire particulier, ni dans une école ou tradition de pensée spécifique (sauf peut-être dans l'approche matérialiste). Elle est avant tout déterminée et orientée par un constat de *problèmes* et l'énoncé d'*hypothèses* susceptibles de les expliquer, peut-être de les résoudre. Par rapport aux disciplines et courants établis, elle a donc un caractère *éclectique*. Par conséquent, la référence à tel ou tel auteur n'implique pas qu'elle se situe dans sa filiation : ainsi, les citations de NIETZSCHE (qui surprend par sa compétence et sa lucidité psychologiques déjà vues par FREUD[5]) n'en font pas une analyse "nietzschéenne" ; l'invocation de la

---

1 Cette contribution s'inspire de Claude et Danielle ALLAIS (dir.), *Retrouver la force de l'amour en libérant le couple et la sexualité des pièges de l'inconscient*, Éd. du Relié : Gordes/France 2008 ; v. la note de lecture de leur précédent ouvrage in *La Pensée* n° 326, avril 2001, p. 161 à 165, www.espaces-marx.eu.org/LaPensee/LaPensee326/LP326LIVR.pdf. Une première version de ce texte a été présenté au colloque *Guerre et paix : le rôle de la science et de l'art*, le 21 nov. 2007 à Paris. La traduction des citations de Nietzsche et, sauf indication contraire, les autres traductions sont de notre fait et l'italique vient des auteurs cités.

2 Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP, *Résister en politique, résister en philosophie. Avec Arendt, Castoriadis et Ivekovic*, La Dispute : Paris 2008, p. 34.

3 Sur la base de Maurice GODELIER, *L'idéel et le matériel. Pensées, économie, sociétés*, Fayard: Paris 1984.

4 Armen TARPINIAN, "Refonder l'humanisme", in *idem*, *Idées-forces pour le XXIe siècle, Revue de psychologie de la motivation* n° 42-43, Chronique sociale : Lyon 2009, p. 9 à 13 (12).

5 *Cf.* C. POLLMANN, "L'intellect – source de connaissance ou d'ignorance de soi ?", sur le roman d'Irvin D. Yalom, Et Nietzsche a pleuré, Galaade : Paris 2007, *Raison présente* n° 168, oct. 2008, p. 140 à 142 (sans références) ; www.webnietzsche.fr/roman.htm (avec réf.).

biologie humaine ne signifie pas que nous souscrivions aux théories des sociobiologistes[6].

I- L'affirmation inconsciente de soi, facteur de confrontations

L'existence des êtres humains passe entre autres par une lutte pour les ressources, entendues dans un sens large : ressources matérielles, surtout moyens de subsistance, mais aussi ressources symboliques, notamment la reconnaissance sociale. Ces ressources peuvent constituer un pouvoir. Or, il importe tout d'abord de dégager la notion de pouvoir de sa connotation péjorative (A). On pourra alors explorer le rôle respectif des besoins matériels et symboliques dans la naissance des conflits (B). C'est probablement le faible niveau de conscience qui transforme la bonne foi individuelle en mauvaise foi d'un groupe et pourrait ainsi expliquer, parmi d'autres facteurs, la genèse des conflits collectifs (C).

A. L'envie individuelle d'impact et de valeur, naturelle mais condamnée

Quand on aborde le pouvoir et la quête du pouvoir, on ne peut guère se contenter d'en démontrer les bases biologiques (1). Dans le langage aussi bien commun que scientifique habituel, ces termes subissent en effet une puissante dépréciation qui rend indispensables quelques précisions sur les approches moralisantes des réalités humaines dans les langues et cultures occidentales (2).

1. L'inévitable égocentrisme des êtres humains, rivaux entre eux

Les êtres humains n'échappent pas à une règle biologique universelle selon laquelle tout organisme vit essentiellement pour lui-même, pas pour un autre[7], et donc dans la concurrence avec d'autres organismes. (Plus précisément, il vit pour favoriser la reproduction de ses gènes ce qui peut l'amener, dans de rares cas de figure, à se sacrifier.[8]) Ce constat découle de ce que « nous sommes toujours, pour moitié au moins, des bêtes, et [que] cette moitié qui nous définit est un fait de nature plus intraitable que tout autre artifice de la culture »[9]. L'objectif de cette référence à la biologie n'est pas de naturaliser l'existence humaine, mais d'écarter les jugements de valeur inconscients que nous sommes habitués à jeter sur cet "égocentrisme" humain, comme on le verra ci-après sous 2.

---

6 Contre la sociobiologie v. Marshall SAHLINS, *La nature humaine, une illusion occidentale*, Éd. de l'éclat : Paris 2009. Je remercie les participants à la présentation orale de cette étude de m'avoir signalé cet ouvrage.

7 *Cf.* Friedrich NIETZSCHE, "Humain, trop humain : un livre pour esprits libres" (1878), in *Œuvres philosophiques complètes*, texte établi par G. Colli et M. Montinari, t. III, vol. 1, trad. Robert Rovini, Gallimard : éd. rev. Paris 1988, livre 1, n° 133.

8 Cf. Edgar DAHL, Im Anfang war der Egoismus. Den Ursprüngen menschlichen Verhaltens auf der Spur, Econ : Düsseldorf et al. 1991, p. 21 ss., passim.

9 M. SAHLINS, op. cit., p. 9.

Les êtres humains disposant de la conscience, l'égocentrisme débouche chez eux sur une multitude d'attitudes, de comportements et d'autres manifestations de ce que l'on peut résumer sous le concept d'envie de pouvoir : ainsi la séduction sexuelle ou intellectuelle, le don, l'estime de soi, le désir de la première place dans un groupe ou de victoire sur autrui, voire d'omnipotence, le plaisir narcissique d'un conférencier, mais aussi le besoin d'être aimé. L'amour par exemple se présente souvent comme l'opposé du pouvoir alors qu'en réalité, il en est une variante.[10] Cet exemple indique la complexité du pouvoir, c'est-à-dire de la promotion individuelle et, parfois, collective : Comme chaque geste des humains en porte l'empreinte, les approches et les actions apparemment les plus contradictoires relèvent du pouvoir.

Cet aspect insaisissable devient encore plus flagrant quand on observe que le pouvoir concerne des phénomènes aussi bien tangibles que mentaux. Ainsi, le vol d'un objet relève d'un désir de possession corporelle, tandis que le don du même objet peut constituer une tentative de séduire, d'alléger sa conscience ou de rehausser son estime de soi par rapport au monde[11]. En effet, les comportements habituellement qualifiés d'altruistes n'échappent pas à la quête du pouvoir. Ils sont la manifestation d'un « égoïsme [...] au sens large [...] qui trouve [...] satisfaction [...] dans le bien-être d'autrui ».[12] Chez quelques rares individus, de tels besoins "altruistes" peuvent même être plus forts que l'instinct de survie et les pousser à mettre leur existence en danger pour une grande cause. Le suicide lui-même est d'ailleurs une prise de pouvoir – certes désespérée – de l'être humain qui ne voit plus d'autres moyens d'affirmation de soi.

Vivant en société, les êtres humains, toujours à la recherche de place et de raisons d'être, sont inévitablement en rivalité les uns avec les autres. En effet, il y a généralement plusieurs individus en quête d'impact simultanée, à commencer par frères et sœurs sollicitant leurs parents. Si l'Autre est donc, fréquemment, un obstacle à la réalisation des désirs de pouvoir, sa présence est souvent nécessaire aussi, en tant que cible, auditoire, victime ou être aimé dont l'exercice d'un pouvoir a besoin.

Nos propos ne cherchent évidemment pas à justifier des comportements peu serviables ou inciviques, voire rapaces. Bien au contraire, comme l'indique la dernière citation, l'égoïsme peut viser le long terme. De même, ils ne sous-entendent nullement que l'être humain soit intrinsèquement mauvais ou que « l'homme est un loup pour l'homme » (selon la célèbre métaphore, d'ailleurs biologiquement mal fondée[13], de Thomas HOBBES), bien au contraire[14]. Notre

---

10 Cf. F. NIETZSCHE, loc. cit. avec avec une citation de LICHTENBERG ; idem, "Ecce homo" (1889), in Œuvres philosophiques complètes, op. cit., t. VIII, vol. 1, trad. Jean-Claude Hémery, Gallimard : Paris 1974, section "Pourquoi j'écris de si bons livres", n° 5.

11 Cf. Marcel BOISOT, La Morale, cette imposture, Le pré aux clercs : Paris 1999, p. 32 ; Florence PASSY, "L'engagement solidaire", Sciences humaines n° 103, mars 2000, p. 32 à 36 (35 s. avec réf.).

12 Georg SIMMEL, Philosophie de l'argent (2ème éd. 1920), Presses univ. de France/Quadrige : 2ème éd. Paris 2007, p. 411. De même E. DAHL, op. cit., p. 54 et Bruno VIARD, Les trois neveux ou l'égoïsme et l'altruisme réconciliés, Presses univ. de France : Paris 2002, suivant Paul DIEL.

13 Cf. M. SAHLINS, op. cit., p. 98.

souci consiste simplement à éviter des jugements de valeur non reconnus comme tels car déguisés dans un langage tantôt péjoratif, tantôt valorisant.

2. L'idéalisation ou la diabolisation du comportement individuel

Les sociétés occidentales semblent éprouver de grandes difficultés à utiliser une terminologie neutre, dépourvue de connotation positive ou négative, pour désigner les différentes manifestations individuelles et collectives du pouvoir. Certains termes, comme le *don* ou l'*amour*, sont mélioratifs, d'autres, tels que l'*avarice* ou la *jalousie*, péjoratifs. De façon plus générale, toute recherche ouverte de l'intérêt personnel rencontre une large désapprobation[15] ; une conception bienveillante de l'homme autocentré est rare et osée, et cela se constate déjà sur le seul plan terminologique : le terme même d'*égoïsme* est ainsi fort négatif. Le caractère mal fondé de ces connotations péjoratives ressort d'ailleurs des sciences sociales contemporaines qui attribuent à l'individu des motivations principalement "égoïstes" ; celles-ci sont même considérées comme rationnelles, voire nécessaires pour la bonne marche de l'économie.[16] Selon la terminologie que nous proposons ici, de telles qualifications d'égoïste n'ont cependant plus de sens parce que toutes les motivations le sont, à un titre ou un autre; « des actions non égoïstes sont impossibles »[17].

Le regard jugeant sur les comportements en rapport avec le pouvoir relève surtout de la morale et de l'éthique. Il s'exprime notamment dans deux maximes bien connues. D'un côté, l'éthique de réciprocité ou « la règle d'or » selon lesquelles nous devons traiter les autres comme nous voudrions être traités à leur place. De l'autre, l'« impératif catégorique » selon Immanuel KANT : « Agis selon la maxime qui peut en même temps se transformer en loi universelle. »[18] Ces deux injonctions qui alignent les perspectives individuelle et sociale sont en opposition avec l'égoïsme à court terme et l'esprit de calcul de l'*homo economicus*. Ces derniers commandent aux individus, au contraire, de dissocier les deux perspectives. Plus précisément, comme la défense ouverte de ses intérêts personnels est dévalorisée, l'individu cherchera à draper ses actions nécessairement égocentrées dans des habits altruistes, afin de tromper son entourage. Comme le mensonge le plus efficace provient de qui se ment à soi-même, l'effet principal des deux maximes et plus largement de la morale réside dans ce que l'individu devienne inconscient du

---

14 Cf. Frans DE WAAL, L'Âge de l'empathie. Leçons de la nature pour une société solidaire, Les liens qui libèrent : Paris 2010.

15 *Cf.* F. NIETZCHE, "Fragments posthumes : début 1888 – début janvier 1889", *Œuvres philosophiques complètes*, *op. cit.*, vol. XIV, trad. J. -Cl. Hémery, Gallimard : Paris 1977, printemps 1888, n° 14 [97].

16 Pour l'ensemble, *cf.* Marcel A. NIGGLI, *Menschliche Ordnung. Zu den metaphysischen Grundlagen der modernen Gesellschafts-, Norm- und Straftheorie*, Helbing & Lichtenhahn : Genève et al. 2000, p. 188 à 190.

17 F. NIETZSCHE, "Fragments posthumes : Printemps – automne 1884", *Œuvres philosophiques complètes*, *op. cit.*, vol. X, trad. Jean Launay, Gallimard : Paris 1982, été-automne 1884, n° 26 [224].

18 I. KANT, *Métaphysique des mœurs I. Fondation, Introduction*, trad. Alain Renaut, Flammarion : Paris 1994, p. 118.

déguisement qu'il opère.[19] Paradoxalement, la morale entraîne donc une conséquence opposée à l'objectif affiché : en élargissant la zone de l'inconscient individuel, elle facilite les prises de pouvoir, potentiellement abusives et destructrices. En d'autres termes, la condamnation morale de l'"égoïsme" en encourage les formes les plus nocives.

L'absence de neutralité de la terminologie et le caractère hétérogène de ses connotations font obstacle à l'exploration scientifique des réalités humaines. Ils empêchent surtout leur appréciation neutre, sans jugement de valeur, et donc la distinction entre deux types de regard sur le monde : l'analyse descriptive et le jugement prescriptif (ou normatif). C'est la raison pour laquelle l'ensemble des différentes formes de désir de vie, de sentiment d'existence et d'affirmation de soi sont désignées ici par les termes de pouvoir et d'envie de pouvoir. Dans ce sens très large, l'envie de pouvoir est pour nous identique à la « volonté de puissance » expliquée par NIETZSCHE[20]. L'importance du concept de pouvoir réside précisément dans l'étendue de son emploi, permettant de battre en brèche les apparences positives ou négatives habituelles. Il est vrai que cet usage élargi demande aux lecteurs un certain effort pour se détacher de la connotation péjorative du terme. Cet effort va cependant dans le sens d'une plus grande neutralité quant au fond, par rapport à l'exercice d'un pouvoir, qu'il aille dans un sens matériel ou symbolique.

B. Le rôle respectif des besoins matériels et symboliques dans la naissance des conflits

Dans la société occidentale où les besoins de subsistance sont plus ou moins satisfaits dans de larges pans de la population, les luttes pour les ressources matérielles ne visent véritablement celles-ci que chez les populations défavorisées ; ces besoins joueraient donc un rôle globalement limité (1). En revanche, dans les secteurs plus ou moins aisés de la société, les besoins à satisfaire sont avant tout symboliques (2).

1. L'incidence limitée des besoins matériels

Contrairement à une idée répandue, les besoins matériels ne sont par eux-mêmes pas forcément susceptibles de provoquer des conflits, et cela pour trois raisons. Primo, ces besoins sont limités en volume et peuvent être comblés, à la différence des besoins symboliques et notamment de reconnaissance qui sont souvent illimités. Il est vrai que les envies matérielles peuvent exprimer des besoins symboliques, et l'attribution de ressources matérielles peut véhiculer de la

19 *Cf.* E. DAHL, *op. cit.*, p. 62 à 68 ; F. NIETZSCHE, « la morale est pieux mensonge », "Humain, trop humain", *op. cit.*, n° 40.

20 Par exemple : « La vie elle-même est volonté de puissance », "Par-delà bien et mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir" (1886), *Œuvres philosophiques complètes*, *op. cit.*, vol. VII, trad. Jean Gratien et al., Gallimard : Paris 1971, n° 13.

reconnaissance sociale. Mais en dernière instance, ce sont alors ces besoins symboliques plutôt que matériels qui demandent satisfaction. Dans la société occidentale contemporaine, les besoins matériels peuvent (ou pourraient) être d'autant plus facilement satisfaits que les ressources disponibles à cet effet sont toujours plus abondantes.

Secundo, les individus, largement conscients de leurs besoins matériels, accepteraient sans doute facilement la répartition de ces ressources de manière à satisfaire tout le monde. Si une telle répartition ne se fait pas ou uniquement sous la menace de conflits variés, c'est que des besoins symboliques contraires sont en jeu, à la fois largement inconscients et difficiles à assouvir. Pour preuve, on peut invoquer la charité qui consiste, pour quelqu'un d'aisé, à aider des êtres humains dans le besoin. Cela signifie qu'une répartition des richesses en faveur de ces derniers est *d'ores et déjà* possible dans la mesure où les personnes aisées en tirent un bénéfice symbolique en termes d'estime de soi ou de reconnaissance publique.

Tertio, et comme nous l'avons déjà indiqué, les besoins matériels dans les sociétés occidentales sont largement satisfaits chez la grande majorité de la population. Parmi d'autres, deux indices de cette affirmation sont la large diffusion toute récente des téléphones portables et des appareils de photo numériques. Leur usage ne répond pas, chez la plupart des utilisateurs, à des impératifs "matériels", voire vitaux, mais probablement surtout au besoin de se rassurer : c'est-à-dire, dans ses rapports avec autrui, retrouver de la confiance relationnelle, ébranlée par l'individualisation des sociétés (ainsi notamment grâce aux portables) ; puis se tranquilliser quant à la valeur de son vécu en le matérialisant et en se l'appropriant (par la photo et de nombreux objets de consommation[21]). On peut qualifier ces besoins de symboliques.

Certes, une minorité d'individus dans les pays industrialisés vivent encore ou de nouveau dans le dénuement, et leur nombre ne cesse d'augmenter depuis une bonne trentaine d'années. La cause n'en réside toutefois pas dans une insuffisance des ressources matérielles (qui sont en fait surabondantes), mais dans les besoins symboliques des couches aisées, parce qu'ils sont le plus souvent inconscients.

2. La prépondérance des besoins symboliques

Si des conflits collectifs subsistent à l'intérieur ou avec des pays occidentaux alors que les besoins matériels y sont largement satisfaits, c'est qu'ils sont alimentés par d'autres besoins, symboliques, qui ne sont pas (encore) assouvis. Il s'agit de l'envie de pouvoir sous différentes formes immatérielles et plus particulièrement de la quête de reconnaissance sociale, à la fois illimitées et inassouvissables tant qu'elles sont inconscientes. Or, les individus sont beaucoup moins conscients de leurs besoins symboliques, largement méconnus et dépréciés, notamment grâce à la morale, que de leurs besoins matériels. C'est pour cela que la voie la plus facile et la plus légitime pour satisfaire ces besoins consiste à s'approprier le maximum de

21 *Cf.* déjà Thorstein VEBLEN, *Théorie de la classe de loisir*, Gallimard : Paris 1979, *passim*.

ressources matérielles. Cet accaparement comporte une double satisfaction : les ressources incorporées par les bénéficiaires leur procurent par elles-mêmes un plaisir physique ou mental ; en priver autrui témoigne de leur puissance et étanche temporairement leur envie de pouvoir.

Ces éléments indiquent déjà un fonctionnement quelque peu pathologique de certains collectifs.

C. La prime à la mauvaise foi dans les groupes sociaux anonymes

La présente étude part de la prémisse que dans leurs relations sociales, la plupart des individus, pris isolément, agissent de bonne foi, y compris ceux qui sont puissants, riches ou autrement privilégiés. Parler de la bonne foi d'une personne signifie qu'elle se comporte avec une intention droite, avec la conviction d'obéir à sa conscience et d'être fidèle à ses obligations[22]. Nous ne sommes pas en mesure de prouver cette prémisse et n'avons pas connaissance de recherches empiriques en la matière. En attendant sa vérification, nous la tenons pour plausible dans la mesure où l'éducation des enfants, le plus souvent, cherche à leur inculquer le respect d'autrui et donc la réprobation de nuire à autrui en toute conscience. Alors, compte tenu de la bonne foi de la plupart des individus, comment expliquer la naissance des conflits collectifs ?

Dans les relations intra- et interpersonnelles, pour un individu, l'aveu de sa fragilité, la reconnaissance des besoins d'autrui et l'authenticité, sans être automatiques ni faciles, sont possibles. A l'inverse, dans les groupes sociaux et les communautés anonymes tels qu'entreprises, syndicats, municipalités et nations, on observe une prime à la mauvaise foi qui annule la bonne foi des individus pris séparément. Engagés dans des conflits d'intérêts les uns avec les autres, les collectifs opèrent une surenchère "collectiviste", par exemple nationaliste chez les nations, qui discrédite les positions modérées ou conciliatrices comme traîtresses à la communauté. Renforçant la cohésion du groupe, cette diffamation peut être pratiquée et suivie parce qu'elle implique la reconnaissance de la part du groupe pour tous ceux qui s'y adonnent. À la limite, on assiste à une véritable spirale vicieuse : plus un groupe se fait exister dans la confrontation et la surenchère, plus il sera capable d'assouvir temporairement la quête de reconnaissance de ses membres. A titre d'exemple sanglant, on peut évoquer les conflits communautaires qui déchirent l'ex-Yougoslavie depuis quelques vingt ans.

Pour fonctionner, cette dynamique de la surenchère a cependant besoin de rester voilée. La base de la dissimulation est l'inconscient individuel. Celui-ci n'est que partiellement naturel ; pour l'essentiel, il résulte de diverses stratégies de neutralisation, notamment de l'envie de pouvoir, des émotions et sentiments qui lui sont associés et des rivalités, ayant pour effet que l'individu peut difficilement se voir tel qu'il est.

---

22 Le Grand Robert de la langue française.

II. La difficulté de l'individu de se voir de façon réaliste

Dans la modernité occidentale, il est courant d'opposer les avancées, l'exactitude et la fiabilité des sciences naturelles au caractère incertain, probabiliste et idéologique des sciences humaines et sociales. Cette perception fait comme si l'état de ces dernières, généralement considéré comme insatisfaisant, était un fait objectif, indépendant de l'observateur. Or, cette situation ne fait que refléter une vie sociale encore largement dominée par des fantaisies et des croyances sans réel fondement.[23]

Autrefois – et encore aujourd'hui dans certaines sociétés traditionnelles – le rapport de l'homme à la nature n'était pas régi par la rationalité (terme ambivalent et problématique que nous utilisons ici pour faire simple). Régnaient au contraire la magie et des phantasmes ayant pour fonction de rendre l'incompréhension et l'insécurité plus supportables pour les êtres humains, au prix parfois d'être encore davantage livrés aux caprices de la nature. De nos jours, l'interaction avec la nature relève largement de la rationalité. En revanche, les relations des hommes entre eux sont encore essentiellement incomprises et dès lors perçues et gérées par des imaginations, illusions et usages quasi magiques et chargés d'affects. Encore une fois, ceux-ci servent à compenser l'incompréhension et l'absence de maîtrise des hommes dans leurs rapports entre eux.

Si l'objectivité des sciences naturelles ne va pas de pair avec une « connaissance du monde intérieur » (P. DIEL) ni, partant, avec la compréhension des relations sociales, « c'est peut-être parce que nous n'arrivons pas à nous défaire des fantasmes si chers et si estimés dont nous avons coutume de déguiser notre existence » et « qu'il nous est extrêmement difficile de nous voir comme nous sommes »[24]. Cette absence de réalisme à l'égard de soi-même semble essentiellement due à la négligence de la dimension affective et des rivalités dans les relations interpersonnelles. A son tour, cette négligence s'explique par divers mécanismes ayant pour objet ou pour effet de neutraliser l'impact des émotions et des sentiments dans la vie individuelle et collective (A). Ce blocage du ressenti peut cependant se dénouer (B).

A. La neutralisation du ressenti

Au cours du processus de civilisation, les émotions et les sentiments ont été progressivement placés sous une discipline de plus en plus serrée. Plus précisément, la contrainte sociale, autrefois externe (mais bien entendu intériorisée), s'est convertie en contrainte individuelle, interne à chacun.[25] Ce "dressage" commence avec la socialisation des enfants (1) et se poursuit, tout au

---

23 Sur ce qui suit, cf. Norbert ÉLIAS, La société des individus (1939 à 1987), avant-propos Roger Chartier, Fayard : Paris 1991, p. 123 à 126, 134, 174.

24 N. ÉLIAS, op. cit., p. 120.

25 *Cf.* N. ÉLIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation* (1936), Francke : Bern 1969, *passim* (vol. 1: *La civilisation des mœurs*, France loisirs 1997, vol. 2: *La dynamique de l'occident*, Calmann-Lévy 1991).

long de la vie, par différents procédés externalisant les facettes désagréables du soi et notamment certains éléments du ressenti (2).

1. La nécessaire socialisation, facteur de refoulement

Pour pouvoir vivre en société, l'enfant doit être socialisé, ce qui implique que ses pulsions doivent être domptées. Cette socialisation, variable suivant la société et les exigences qu'elle pose à ses membres, leur permet d'acquérir un certain autocontrôle mental. La "domestication" des enfants vise surtout à canaliser la dimension agressive de leur envie de pouvoir. Or, celle-ci et ses multiples manifestations souvent contradictoires et notamment l'agressivité ne sont ainsi que refoulées dans l'inconscient, car elles ne peuvent ni disparaître, ni être assumées par l'enfant encore trop jeune pour une telle prise en charge. Par là, l'inconscient s'avère le dépositaire des désirs conflictuels ainsi neutralisés.

Le refoulement entraîne deux conséquences majeures. D'un côté, les pulsions dissimulées peuvent, parce qu'inconscientes, entrer en opposition. Ainsi, l'agressivité latente (par exemple l'envie d'avoir raison) pourra aller à l'encontre du désir d'être aimé et donc saboter le sentiment amoureux. De l'autre, si l'éducation des enfants permet leur intégration à la société, elle génère une coupure profonde entre les pulsions refoulées dans l'inconscient et la conscience (où nous cultivons l'ensemble des modèles que nous cherchons à atteindre et des normes auxquelles nous souhaitons nous conformer). L'être humain se développe d'abord, semble-t-il, avec une personnalité morcelée.

Le refoulement initial se poursuit grâce à différents procédés permettant de projeter à l'extérieur le ressenti interne.

2. L'extériorisation des facettes désagréables du soi et le rôle de la morale

Au cours de son existence, l'être humain éprouve inévitablement des sentiments d'échec qui peuvent correspondre ou non à des difficultés réelles dans son rapport à soi, au monde et dans ses rivalités aux autres. A leur tour, ces sentiments d'échec peuvent susciter des émotions de rage, de jalousie, de peur, de tristesse, ... Conditionné au refoulement de son ressenti et pour le maintenir, il peut alors avoir tendance à extérioriser ces sentiments et ces émotions. L'extériorisation consiste à les projeter à l'extérieur, de préférence sur une cible culturellement autorisée, pour compenser ou rationaliser les sentiments d'échec et les émotions occasionnées. Il est en effet tentant de localiser les aspects déplaisants de soi-même chez autrui plutôt qu'à l'intérieur de soi. Leur projection en sauvegarde ainsi une image valorisante.[26]

Ce processus rappelle le bouc émissaire, tel que "le juif" ou "l'arabe", servant d'exutoire au ressenti retenu. Cependant, le bouc émissaire n'est pas le seul mécanisme de projection. Dans la vie quotidienne, les dérivatifs les plus courants sont constitués

---

26 Pour l'ensemble, *cf.* Gordon FELLMAN, *Rambo and the Dalai Lama. The Compulsion to Win and its Threat to Human Survival*, préface du Dalai Lama, State Univ. of New York Press: Albany 1998, p. 17, 46, 117.

par la morale, qu'elle soit religieuse, humaniste, révolutionnaire, ... Par exemple, certaines idéologies politiques permettent de s'élever, voire de se révolter contre la société, contre tels ou tels clan, classe ou personne. Aussi objectivement justifiées qu'elles puissent être, ces protestations ont également pour effet, sinon pour fonction de dissimuler une problématique interne, c'est-à-dire une part du ressenti du sujet, en focalisant son attention sur un problème extérieur. C'est pourquoi on peut supposer que plus l'activité d'un individu – qu'elle soit professionnelle, militante, sportive ou autre – est intense, exclusive et sans recul, plus elle sert de compensation à un sentiment d'échec non perçu. En effet, « la réalité émotionnelle non reconnue est plus forte et pèse plus sur le comportement que les perceptions, l'idéologie, les intentions conscientes et l'action politique résolue »[27].

En méconnaissant sa motivation émotionnelle qui reste inconsciente, le sujet et son système mental s'appuient sur un idéalisme psychologique (l'idéalisme entendu comme conviction selon laquelle les représentations déterminent le monde matériel). Tout comme l'idéalisme politique embellit une réalité sociale souvent désagréable[28], la morale en tant qu'idéalisme psychologique facilite, nous l'avons vu ci-dessus (I A 2), l'exercice d'un pouvoir, en le rendant légitime, voire inconscient. Cela est d'ailleurs bien connu de certains penseurs : « Le mal ne prospère jamais aussi bien que lorsqu'il est précédé d'un idéal » (Karl KRAUS) et « les idéaux sont notre bonne conscience » (Louisa M. ALCOTT). La morale dominante de nos jours, associée à un cadre concurrentiel, libère l'action notamment économique des entraves communautaires, voire relationnelles, afin de pousser les hommes à l'accumulation de richesses, de pouvoirs, de performances.[29] Elle crée et régularise des dominations en atténuant les scrupules de ceux qui en bénéficient et en rabaissant les raisons de s'y opposer de ceux qui les subissent.

La neutralisation du ressenti peut être déjouée par des démarches quelque peu contraires.

B. Le possible dénouement de la tension interne

En effet, l'individu peut procéder à un travail de prise de conscience (1) ou se lancer dans des actes de défoulement (2).

1. La nécessité d'un "travail sur soi" pour accéder à l'inconscient

Devenu adulte et donc socialisé, l'individu peut prendre du recul par rapport à ses mécanismes de fonctionnement.[30] Il peut ainsi inverser le refoulement en

---

27 *Ibid.*, p. 81.

28 Cf. par exemple Bernard HOURS, L'idéologie humanitaire ou le spectacle de l'altérité perdue, L'Harmattan : Paris 1998.

29 Cf. Evgeny B. PAŠUKANIS, La théorie générale du droit et le marxisme (1924), E.D.I. : Paris 1970, p. 142 à 147.

30 V. Cl. & D. ALLAIS, op. cit., et leur site Internet, http://psy-couple.fr, ainsi que les nombreux ouvrages d'Alice MILLER.

faisant remonter à sa conscience les émotions et les sentiments réprimés et en procédant à leur évacuation véritable, par le biais de l'"abréaction".[31] Il peut aussi cesser d'extérioriser ses frustrations et problèmes internes. Cette cessation devient possible dès lors qu'il se rend compte de la fonction neutralisante de ces projections dans le cadre de son système psychique. De même, il peut arrêter de se cacher derrière des discours moralisateurs. L'élargissement de son champ de conscience lui permettra d'assumer et de hiérarchiser ses tendances de caractère, ses orientations et ses préférences. Assumant pleinement son égocentrisme dans la rivalité à autrui, il constatera que pour étancher ses besoins relationnels et affectifs redécouverts, il a besoin des autres et doit donc donner pour recevoir. Le faux altruisme de la morale est remplacé par une vraie prise en charge de ses propres intérêts à long terme, lesquels incluent et requièrent le bien-être de l'entourage. En prenant ainsi soin de soi-même, l'individu non seulement s'ouvre à l'autre, mais y suscite à son tour des changements insoupçonnés. La transformation de soi peut donc induire la transformation d'autrui.

La personnalité morcelée fondée sur le refoulement s'étant construite pendant la socialisation et durant une plus ou moins longue période d'extériorisations variées, sa réunification grâce à l'élargissement du champ de la conscience peut prendre des années, même si des bénéfices immédiats sont généralement constatés. Le processus de transformation de soi est surtout fort inquiétant. La plupart des individus préfèrent en effet demeurer dans un fonctionnement certes plus ou moins névrotique et frustrant mais connu, plutôt qu'affronter le terrain inconnu de leurs émotions et sentiments. C'est pourquoi, certains d'entre eux peuvent être tentés, notamment lors de conflits sociaux et politiques, par des mouvements promettant et permettant le défoulement.

2. Le passage à l'acte comme ersatz de thérapie

La logique de projection protectrice du ressenti refoulé et de l'inconscient peut être prolongée et aggravée par un passage à l'acte. Il s'agit d'un comportement de défoulement physique sans prise de conscience. Il ne met donc pas en cause, mais au contraire préserve le refoulement en évacuant le trop-plein d'émotions et de sentiments réprimés et emmagasinés. Les pratiques collectives les plus courantes en ce sens relèvent de la guerre (civile), des persécutions, divers actes de torture, etc. Le prototype du régime politique fondé sur le défoulement collectif est le fascisme et plus particulièrement le nazisme. Pour la grande majorité de la population allemande, ce dernier a été la permission et l'organisation d'un passage à l'acte à grande échelle. Hitler lui-même et ses partisans ont poussé à l'extrême la logique d'extériorisation du ressenti refoulé. Il ne faut en effet pas oublier que personne ne naît assassin ; avant de formuler ses délires exterminateurs, Hitler

31 V. A. MILLER, L'enfant sous terreur. L'ignorance de l'adulte et son prix, Aubier : Paris 1986. Pour l'origine du concept d'abréaction, cf. Josef BREUER & Sigmund FREUD, "Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene" (1892), in : S. Freud, Gesammelte Werke, Fischer : Frankfurt/M. 1999, vol. 1, p. 81 à 98 (87 ss.).

avait été un enfant meurtri.[32] Ainsi, « [s]i la guerre est une forme de thérapie, un effort de cure d'anxiétés intérieures apparemment insupportables, elle se présente au soi [...] comme étant moins terrifiante que la confrontation avec sa réalité émotionnelle réprimée »[33].

Comme le rôle de l'individu va croissant, la problématique de l'inconscient prend une tournure ambivalente.

III. L'individualisation – exacerbation des dynamiques néfastes, mais possibilités accrues de prise de conscience

L'essor et l'extension du capitalisme sont étroitement liés à l'individualisation des sociétés.[34] Ces évolutions vont de pair avec une division croissante du travail (C) et signifient et exigent des performances individuelles plus élevées (A). Comme celles-ci ne peuvent être obtenues que grâce à une neutralisation plus poussée du ressenti, l'augmentation des frustrations semble inévitable (B). Toutefois, la libération de l'être humain du carcan social lui permet de prendre plus facilement conscience de son fonctionnement et d'abandonner ainsi des dynamiques agressives et destructrices (D).

A. L'alourdissement des obligations individuelles de performance

L'individualisation[35] signifie que chaque être humain devient de plus en plus responsable de sa *propre* vie qu'il est censé s'approprier comme la *sienne*. Sa liberté implique la nécessité de produire et de gérer son existence. D'une part, il doit assurer, seul, sa survie, son épanouissement et la mise en œuvre des projets donnant sens à sa destinée. Du fait de l'affaiblissement des communautés traditionnelles, on peut de moins en moins se fier à autrui pour assurer sa subsistance, pour réussir ses études, pour exercer un métier, pour fonder un foyer ou une famille. Les individus ne peuvent plus vivre que par de nombreux mais brefs échanges contractuels qui se substituent aux solidarités intra- et intergénérationnelles, "quasi-organiques", marquées par l'évidence, la durée et la confiance.

D'autre part, l'individu doit soigner ses représentations publiques en veillant à ce qu'elles soient conformes au cadre juridique et aux attentes d'autrui. Le contrôle social

---

32 *Cf.* G. FELLMAN, *op. cit.*, p. 60 s. ; A. MILLER, "Die Kindheit Adolf Hitlers : Vom Verborgenen zum manifesten Grauen", 2ème partie in : *Am Anfang war Erziehung*, Suhrkamp : Frankfurt/Main 1998, www.alice-miller.com/bucher_de.php?page=2a (*C'est pour ton bien : racines de la violence dans l'éducation de l'enfant*, Aubier : Paris 1984). V. en français www.alice-miller.com/livres_fr.php?page=2a.

33 G. FELLMAN, *op. cit.*, p. 63.

34 V. en grand détail C. POLLMANN, "Accumulation, accélération et individualisme juridique. Droit, société et politique dans l'*emballement* du monde", *Mélanges Michel Miaille : Le droit figure du politique*, Univ. de Montpellier I, 2008, vol. I, p. 369 à 442.

35 Sur ce qui suit, v. C. Pollmann, "Un manifeste pour l'individualisme mondialisé", article sur : Thomas M. Franck, The Empowered Self. Law and Society in the Age of Individualism, Oxford Univ. Press 2001, *Droit et société. Revue internationale de théorie du droit et de sociologie juridique* n° 59, 2005, p. 232 à 238, http://www.reds.msh-paris.fr/publications/revue/biblio/ds059-c.htm#10.

de personne à personne jouant de moins en moins, les exigences, les catégories et les moyens d'identification deviennent de plus en plus décisifs.

Alors qu'autrefois, l'existence des hommes semblait tracée et organisée d'avance, aujourd'hui, chaque étape de la vie individuelle signifie options multiples et espoirs d'épanouissement, mais nécessite aussi attention, effort, choix et souffrance. Face aux obligations de performance toujours plus poussées, l'impératif d'autocontrôle physique et mental s'accroît en conséquence. Sommé de gérer sa vie comme une entreprise mais n'arrivant pas toujours à satisfaire aux injonctions de réussite, l'individu peut tomber en faillite, succomber à une maladie mentale et notamment à la dépression qui constitue « une pathologie de la liberté » et de la responsabilité.[36]

Ces considérations dépeignent la liberté individuelle comme un régime de contraintes invisibles dont l'efficacité repose sur une conscience faiblement développée. Comme l'explique SPINOZA, nous nous sentons libres parce que nous ignorons nos déterminations.[37] Plus précisément, nous préférons « penser que l'on prend des décisions librement, qu'on choisit son camp », pour ignorer qu'« [e]n réalité le choix de son camp est déterminé par les sentiments » et que « le désir sous-tend tout acte. »[38] Parce qu'elle ne fait pas apparaître les ressorts inconscients de l'action, la croyance d'être libre contraint en fait davantage que ne le ferait une prescription explicite[39]. Comme l'individualisation augmente la liberté de l'individu, faut-il en conclure qu'elle restreint par contre le champ de sa conscience ? La liberté signifierait ainsi l'illusion de toute-puissance qui se substitue à l'impuissance d'autrefois (1). Chez les élites occidentales, cette orientation donne lieu à une véritable frénésie pathologique (2).

1. De l'impuissance narcissique de jadis à l'illusion moderne de toute-puissance

L'individualisation s'accompagne de l'affaiblissement des repères religieux. Celui-ci génère un sentiment d'insécurité, notamment par rapport aux aspects inquiétants de la vie et de la mort. L'extension de la compétition économique, sportive, sociale, etc. contribue également à insécuriser les êtres humains, car engagé dans la concurrence, personne ne peut être sûr de sa place ni de sa valeur.[40]

---

36 Alain EHRENBERG, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Odile Jacob : Paris 1998, p. 35, 11.

37 *Cf.* SPINOZA, *Éthique*, cité par Miguel BENASAYAG, *Le mythe de l'individu*, La Découverte : Paris 2004, p. 62.

38 Le neurobiologiste Jean-Didier VINCENT, cité in *Sciences et avenir* nov. 2007, p. 84 s. : "Avons-nous notre libre arbitre ?" ; contre : Luc FERRY, *ibid.*

39 *Cf.* Jean-Léon BEAUVOIS, *Les illusions libérales, individualisme et pouvoir social. Petit traité des grandes illusions*, Presses univ. de Grenoble 2005, p. 75 à 160 (99 ss.) ; *idem* & Robert-Vincent JOULE, *La soumission librement consentie ; comment amener les gens à faire librement ce qu'ils doivent faire ?*, Presses univ. de France : Paris 1998 ; Alexandre PASCUAL et Nicolas GUÉGUEN, "La technique du « vous êtes libre de... » : induction d'un sentiment de liberté et soumission à une requête ou le paradoxe d'une liberté manipulatrice", *Revue internationale de psychologie sociale* vol. 15, n° 1/2002, p. 51 à 80.

40 *Cf.* Thierry NOVARESE, "La performance : un faux marivaudage entre la pensée et le réel", *Illusio* n° 2, été 2005 : « Les barbares. Compétition et obsolescence de l'homme », p. 321 à 335 (326).

Pour se rassurer, l'individu se réfugie alors dans des efforts compensatoires d'activisme narcissique – tels que l'affairement téléphonique et photographique évoqué ci-avant sous I B 1 – qui ne font cependant qu'aggraver sa désorientation. C'est pourquoi il se sent poussé à développer une ambition quasi-divine qui s'exprime entre autres par la démesure technologique : « l'homme moderne, chassant le mythe au profit de la raison et voulant par là même échapper au déterminisme de la nature a produit un déterminisme de la technique encore plus puissant ».[41] Le passage de l'homme du Moyen-âge aux temps modernes peut donc être vu comme une « fuite névrotique de l'impuissance vers l'illusion de toute-puissance narcissiques ». Le caractère magique, obsessionnel et donc inconscient de cette illusion est bien attesté par le fait que seule une infime minorité de gens sont capables de réagir rationnellement aux prédictions scientifiques d'un processus de suicide collectif résultant de la poursuite des ambitions de maîtrise et de conquête technologiques de la nature et du monde.[42] Ce rêve de toute-puissance semble particulièrement virulent chez les élites occidentales, mais aussi, il est vrai, chez leurs imitateurs dans d'autres contrées.

2. La frénésie pathologique des élites occidentales

La quête occidentale de la maîtrise, si elle a effectivement adouci la dépendance à court terme du collectif à l'égard de la nature, a paradoxalement augmenté l'insécurité psychique de l'individu. C'est pourquoi l'ancienne lutte pour l'existence s'est muée, chez la plupart des dirigeants et autres "privilégiés" de la planète, en un éreintant combat pour la reconnaissance. Celui-ci est flagrant chez « nos décideurs de la jet-society qui sont désormais ceux dont les rythmes de vie sont les plus épuisants, alors que les classes dirigeantes traditionnelles étaient oisives par nature »[43]. Mais même les occidentaux au niveau de vie modeste le subissent.

L'explication tient peut-être en deux mouvements opposés : si le processus de civilisation a réduit l'espace de la violence quotidienne en transférant le contrôle social à l'intérieur de chacun, il a simultanément ouvert un nouvel espace d'expansion agressive, potentiellement infini, sous la forme d'accomplissements matériels en matière de production, de consommation, de circulation et d'autres changements. Autrement dit, l'intériorisation de l'agressivité humaine l'a à la fois décuplée, focalisée sur l'objectif d'augmentation quantitative et rendue insatiable. Largement privé de son défoulement corporel alors que le défoulement fasciste n'est pas souvent disponible, l'individu insécurisé s'est alors investi en une conquête de plus en plus totale de tout ce qui existe. Cette structure psychosociale

---

41 Frédérick LEMARCHAND, "Compétition, obsolescence de l'homme et biopolitique", *ibid.*, p. 123 à 143 (140).

42 Pour cette section, *cf.* Horst-Eberhard RICHTER, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Rowohlt : Reinbek 1979, p. 23, 27, 29 (citation), 31 ; M. BENASAYAG, *op. cit.*, p. 24 s.

43 Jean CHESNEAUX, Habiter le temps. Passé, présent, futur : esquisse d'un dialogue politique, Bayard : Paris 1996, p. 252.

étant partagée par la grande majorité des populations occidentales, le productivisme frénétique des élites n'est pas due à un penchant caractériel, mais à l'importance des ressources à leur disposition. Par conséquent, la substitution des élites actuelles par des pauvres, des révolutionnaires ou une autre catégorie sociale jusqu-là peu portée à participer à cette démarche conquérante n'en diminuerait guère l'emprise. Étant quelque peu compulsive, la conquête s'accompagne d'ailleurs de frustrations accrues.

B. L'augmentation des frustrations individuelles

L'obligation de performance et l'individualisation peuvent provoquer des frustrations variées, notamment sur le plan affectif (1), en termes de culpabilité (2) et par le biais de l'illusion du libre arbitre (3).

1. Le clivage croissant entre faculté et besoin affectifs

L'individualisation crée une "spirale vicieuse" en matière affective qui relève, pour l'individu occidental d'aujourd'hui, d'un « conflit fondamental du je sans nous » : « L'habitude de la circonspection et de la prudence dans l'établissement de ses rapports avec autrui n'a pas étouffé [...] le *besoin* de donner ou de recevoir de l'affection dans sa relation à d'autres êtres humains, mais elle a ruiné la *possibilité* d'en donner comme d'en recevoir. »[44] Afin de compenser l'affection défaillante, l'individu est poussé à fuir en avant, notamment dans des accomplissements matériels, ce qui l'éloignera encore davantage d'autrui et de lui-même. Ce mécanisme ressemble à la compensation déjà évoquée de l'insécurité spirituelle par un rêve de toute-puissance.

La problématique du « je sans nous » se manifeste, entre autres, dans l'augmentation des divorces. Celle-ci résulte également de ce que l'individualisation permet aux individus, de moins en moins tenus par des liens communautaires et des conventions sociales, de rompre beaucoup plus facilement leurs relations. Quelle que soit la cause des divorces, la multiplication numérique du passage de la "lune de miel" et de l'idéalisation du partenaire à sa diabolisation justifiant la rupture témoigne de la difficulté de l'individu de se voir et de voir l'autre de façon réaliste et montre donc la faible étendue de la conscience de soi.[45]

Même si l'individu n'est généralement pas en mesure, faute de conscience, de changer de comportement, il perçoit néanmoins un manque et l'inadaptation de sa réaction. D'où différentes formes de culpabilité.

---

44 N. ELIAS, La société des individus, op. cit., p. 266 (trad. revue, nous soulignons).
45 Cf. Cl. & D. ALLAIS, op. cit., passim.

2. La culpabilisation de l'individu moderne

Supposé égocentrique, l'être humain est condamné pour l'être (ci-dessus I A 2). À cette première source de culpabilité se joignent d'autres facteurs. En diminuant ses liens avec son environnement humain et naturel, l'individualisation l'incite, voire l'oblige à ne plus tenir compte, dans son comportement, que de ses propres besoins et intérêts à court terme, le dispensant de prendre autrui en considération.[46] Or, on ne peut pas toujours s'empêcher de remarquer que cette attitude, certes plus ou moins forcée, provoque de nombreuses souffrances humaines et de multiples dégradations naturelles.

La culpabilité qui en découle peut être renforcée par l'institution de la responsabilité juridique qui organise la déresponsabilisation généralisée en dehors des cas de figure explicitement envisagés. Ne permettant pas d'aborder des phénomènes « qui n'existent que par agrégation [... et dont] personne n'est responsable individuellement », elle met « chacun en demeure de résoudre des problèmes qui n'ont d'autres solutions que collectives. »[47] L'individu pris isolément étant donc impuissant, la culpabilité est peut-être d'autant plus forte et le rend alors hostile à l'action publique et à la prise en compte des impératifs collectifs. L'idée de sa responsabilité résulte d'ailleurs de la supposition de son libre arbitre dont on a pu dire qu'elle vise à le blâmer.[48]

3. L'illusion du libre arbitre, favorisant les hostilités

L'idée de la liberté individuelle, on l'a vu, peut restreindre le champ de la conscience concernant l'influence du ressenti ; d'où le terme d'*illusion* du libre arbitre. De surcroît, celle-ci agit comme facteur de renforcement des attitudes hostiles. L'homme moderne s'imaginant disposer d'un pouvoir absolu sur lui-même, il tient également les autres pour "libres", en méconnaissant les déterminations émotionnelles déjà évoquées. Cette « illusion du libre arbitre doit être pensée comme un puissant facteur d'exacerbation des passions [... hostiles]. Plus autrui semble avoir agi librement, plus grande est sa puissance à nous affecter, plus nous pâtissons et plus nous réagirons avec violence [...]. »[49] Or, la solitude existentielle et l'obligation de performance qui pèsent sur l'individu contemporain impliquent une tendance à la méfiance envers autrui ce qui peut déclencher un "enchaînement diabolique". La division du travail pourrait jouer un rôle similaire.

---

46 *Cf.* Jürgen HABERMAS, "Zur Legitimation durch Menschenrechte", in : H. Brunkhorst & P. Niesen (dir.), *Das Recht der Republik*, Suhrkamp : Frankfurt/Main 1999, p. 386 à 403 (387, 397).

47 Respectivement Monique CANTO-SPERBER, "Il existe un cœur de valeurs partagées par toutes les cultures", *Sciences humaines. Les grands dossiers* n° 2, mars 2006, p. 34 à 36 (35), et Zygmunt BAUMAN, "Vivre dans la « modernité liquide »" (entretien), *Sciences humaines* n° 165, nov. 2005, p. 34 à 36 (34).

48 *Cf.* Friedrich NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles (ou comment on philosophe au marteau)* (1889), *Œuvres philosophiques complètes, op. cit.*, t. VIII, vol. 1, trad. J. -Cl. Hémery, Gallimard : Paris 1974, section "Les quatre grandes erreurs", n° 7.

49 Olivier LE COUR GRANDMAISON, *Haine(s). Philosophie et politique*, avant-propos Etienne Balibar, Presses univ. de France : Paris 2002, sur la base de SPINOZA, p. 104, citation p. 107.

C. La division croissante du travail, facteur de rationalisation émotionnelle

Le développement du capitalisme et l'individualisation de la société semblent se faire dans un rapport de causalité réciproque avec la division du travail. Par différents biais, celle-ci amoindrit le rôle du ressenti dans la vie individuelle et collective. D'une part, elle rallonge ce que Georg SIMMEL appelait les *chaînes téléologiques*. Ainsi, elle accroît la soumission des buts de la vie aux moyens et diminue les possibilités d'épanouissement (1). De l'autre, elle produit de l'indifférence à l'égard d'autrui (2).

1. La domination des moyens sur les buts

La division du travail nécessite et provoque la multiplication des échanges, généralement marchands, pour relier les innombrables produits et services éclatés. Ces derniers sont des moyens dans des chaînes téléologiques de plus en plus longues. Au cours de leur vie quotidienne, les individus sont donc toujours plus en contact avec ces moyens et toujours plus éloignés des buts de la vie, quels qu'ils soient. Or, les sentiments et notamment la satisfaction semblent dépendre de ces finalités, tandis que les moyens, indifférents en tant que tels, ne procurent que des plaisirs éphémères.[50]

Ainsi, prendre soin de ses enfants peut être source de joie, de colère, d'amour et d'autres émotions et sentiments. Cependant, pour certains parents exerçant un métier bien rémunéré, il peut être financièrement tentant de confier la garde et l'éducation de leurs enfants à des mères de substitution, car celles-ci reçoivent un salaire moindre que ce que gagneront les parents pendant le temps ainsi libéré.[51] Le surplus d'argent n'est toutefois qu'un moyen. Il permet certes, par exemple, d'offrir des cadeaux plus importants aux enfants dont l'exaltation ravira les parents. Mais par rapport au contact intime des uns avec les autres, cette satisfaction est plus indirecte et plus éloignée à deux titres : elle est tout d'abord médiatisée par l'objet cadeau et dès lors plus distante des enfants et également plus fragile ; ensuite, elle est aussi plus lointaine, dans le temps et dans l'espace, de l'activité parentale transférée à l'extérieur.

On peut alors estimer que la division du travail contribue à rationaliser la vie humaine en y diminuant le rôle du ressenti. G. Simmel constatait d'ailleurs la supériorité de l'intellect, en tant qu'indifférent miroir psychique de la réalité, sur l'émotion.[52] De façon similaire, on assiste à une production d'indifférence.

2 La fabrication de l'indifférence à l'égard d'autrui[53]

---

50 *Cf.* G. SIMMEL, *op. cit.*, p. 546 à 549, 618 à 623.

51 *Cf.* Arlie R. HOCHSCHILD, "Le nouvel or du monde : la mondialisation de l'amour maternel", *Sciences humaines* n° 161, juin 2005, p. 18 à 26.

52 *Cf.* G. SIMMEL, *op. cit.*, p. 546 à 549, 555.

53 Pour ceci, *cf.* Michael HERZFELD, *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, Univ. of Chicago Press 1992.

La division du travail multiplie les échanges notamment contractuels de courte durée au détriment de liens plus durables. Par conséquent, les possibilités de faire confiance à autrui diminuent et les cocontractants sont davantage perçus comme des moyens. En même temps, la spécialisation des tâches éloigne les exécutants du destinataire final de leurs activités. Quoique différents, les deux phénomènes ont pour effet que les individus qui s'y trouvent impliqués seront moins sensibles aux sentiments de satisfaction et de souffrance chez les personnes qu'ils côtoient ou qu'ils affectent par leurs décisions ou leurs actions. En outre, ils seront d'autant moins sensibles à la souffrance d'autrui qu'ils ont eux-mêmes à souffrir, par exemple du fait de la spécialisation privant leur travail de son intérêt ou en raison d'une concurrence les menaçant de ne pas être à la hauteur.[54]

Si l'individualisation est donc susceptible de favoriser des dynamiques néfastes, elle permet également aux individus de prendre conscience de leur fonctionnement interne.

D. La portée incertaine des prises de conscience individuelles

Ce n'est probablement pas un hasard si la découverte de l'inconscient et le développement de la psychanalyse et de nombreuses autres psychothérapies semblent essentiellement s'être produits dans les sociétés occidentales plus ou moins individualisées. L'être humain y est moins ancré dans la tradition et un statut, plus instable et plus disponible au changement, plus demandeur et plus dépendant de soutien psychique que dans les sociétés dites traditionnelles. Mais si les individus de la modernité sont ainsi plus facilement enclins à effectuer un travail sur eux-mêmes, à reconnaître et à assumer leur détermination émotionnelle et à éviter leur participation aux escalades ravageuses, la portée de ces changements individuels pour une société donnée et pour le monde dans son ensemble est incertaine.

***

Il serait sans doute prématuré de vouloir conclure. On peut simplement espérer avoir apporté quelques éclairages sur « la zone ambiguë présente en chacun de nous », permettant de « ne pas répondre à la violence d'État et de société par la violence en amplifiant le cercle de la violence, de la cruauté sans médiation »[55].

Bibliographie

1. "Des confins ancestraux aux frontières individualisées : le droit, le temps et l'argent", contribution à un ouvrage collectif de la Maison des sciences de l'homme Lorraine sur les frontières, à paraître aux Presses univ. de Nancy ; à

54 *Cf.* Christophe DEJOURS, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Seuil : Paris 1998, chap. VIII, p. 155 à 184.
55 M.-Cl. CALOZ-TSCHOPP, *op. cit.*, p. 34.

paraître en allemand in Christoph Kleinschmidt & Christine Hewel (dir.), *Topographien der Grenze. Verortungen einer kulturellen, politischen und ästhetischen Kategorie*

2. "Entre (im) puissance divine et énergie marchande : De l'État-propriétaire à l'État-gérant", article sur Hugues Rabault, L'État entre théologie et technologie. Origine, sens et fonction du concept d'État, L'Harmattan : Paris 2007, in *Droit prospectif. Revue de la recherche juridique* n° 2/2009, p. 885 à 901 et, sous forme abrégée, *Droit et société. Revue internationale de théorie du droit et de sociologie juridique* n° 69/70, 2008, p. 553 à 561
3. "Personal Identity – Fortress of the Individual in a World of Performance ? The Self, Law and Social Power", *Asia University Law Review* (Tokyo), juillet 2003, p. 178 à 139,

http://www.iq.harvard.edu/files/iqss/old/PPBW/pollman.pdf

Volume 1

TABLE DES MATIERES

COLERE, COURAGE, CREATION P0LITIQUE
La théorie politique en action

Hugo Victor, *Le vieux monde, L'année terrible, épilogue*, (1872)
Antelme Robert, *Il peut tuer un homme, mais il ne peut le changer en autre chose*, (1957)

TOSEL André, prof. émérite de philosophie Université, CNRS, Nice
Préface 11

CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, direction du colloque
Introduction générale aux sept volumes 17

Prendre la parole pour témoigner

MIMI, requérante d'asile, *Vivre entre colère, espoir et désespoir* 29

MARTIN Adela et Naira, *Entre deux cultures, garder son feu sacré et le transmettre* 33

***Gauches,* création théâtrale pour retrouver le souffle des mots**

LILLO José, metteur en scène, avec Jeanne DE MONT, Julia BATINOVA, Felipe CASTRO, Pascal GRAVAT, *Gauches*, création théâtrale, Lausanne 23 avril 2010 39

Ouverture : une Université libre au XXIe siècle ? Pour qui ?

CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, *Une Université libre de Berlin au XXIe siècle ?* 53

LYON Anne-Catherine, *« Colère et création politique »; « soumission et insoumission ».* 59

DE COULON Graziella, *Pourquoi le colloque a un sens pour le mouvement de résistance ?* 63

RAMIREZ Socorro, *L'Université comme un pont entre les pays. Le cas de la Colombie et l'Equateur* 69

CHONGGUO Cai, *La colère de la société et les créations culturelles et politiques* 83

JORIS Elisabeth, *Luttes des femmes : colère et conscience sociale. Réflexions à partir de l'histoire suisse* 87

Transformations des rapports de pouvoir et de la guerre

MORISSON Toni, *La vie moderne commence avec l'esclavage (extrait)* 97

HERNANDEZ BENAVIDES Manuel, *Grand-père paysan, petit-fils déplacé ?* 99

POURANPIR Jamshid, *La colère derrière le voile. Colère et insoumission dans le contexte d'un régime du « droit divin »* 111

VIÑAR Marcelo, *Les temps actuels, une menace à l'intimité* 117

TOSEL André, *Mettre un terme à la guerre infinie du monde fini ? La guerre au carré* 129

RIGAUX François, *Où en est la notion de guerre juste ?* 163

LEYLAVERGNE Laurent, *Devant l'abîme de l'anéantissement, les pas de côté des hommes modernes* 177

MOESCH Lea, *La « sécurité nationale » au Chili au XXIe siècle* 203

GOMEZ-MANGO Edmundo, *L'exil, les désolés et la colère* 219

Table des matières des autres volumes 231

Volume 2

TABLE DES MATIERES

SIX AUTEURS DE THEORIE POLITIQUE POUR LE XXIe SIECLE

H. Arendt, N. Busch C. Castoriadis, C. Guillaumin, R. Ivekovic, A. Sayad

Colère, courage et création politique

HOLLOWAY JOHN, *C'est de la lutte* (extrait)

Table des matières

TOSEL André, prof. émérite de philosophie Université, CNRS, Nice
Préface 9

CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, direction du colloque
Introduction générale au volume 15

Femmes, rapports sociaux de sexe, sexisme, racisme et théories de la société

GUILLAUMIN Colette, *Femmes et théories de la société : remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées* 27

JUTEAU Danielle, *Colette Guillaumin : la théorie comme acte contestataire* 43

WITTIG Monique, *On ne nait pas femme* 61

MATHIEU Nicole-Claude, *Du consentement des dominé(e)s.* 69

Chercheurs, rapports de pouvoir, résistance

SAYAD Abdelmalek, *les coûts et les profits de l'immigration (extrait)* 79

CHAIB Sabah, ABBOUB Karim, *Abdelmalek Sayad : une œuvre, un héritage et un engagement dans la distanciation* 85

CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, *Sayad (1933-1998), un passeur, une figure aux frontières obscures de la citoyenneté* 113

BUSCH Nicholas, *Police ou politique ? L'Europe face aux immigrés et réfugiés* 129

BUSCH Brigitta et Thomas, *Pouvoir, espace, lieu. Les réflexions spatio-politiques de Nicholas Busch revue sousl'angle de pratiques et de politiques langagières* 143

IVEKOVIC Rada, *Pour une révolution épistémologique* 151

CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, *Les migrations, l'Europe et la philosophie. Dialogue sur la guerre, le sexisme, le racisme avec Rada Ivekovic* 167

Philosophie, labyrinthe, engagement

CASTORIADIS Cornelius, *Entrer dans le labyrinthe* 183

ARENDT Hannah, *Voyez-vous, je sortais d'une activité purement universitaire* 185

ARENDT Hannah, *Si l'on ne peut pas se débarrasser de la politique* 187

ARENDT Hannah, *La tâche cruciale d'une nouvelle philosophie politique* 189

MPELE Jean Peutetre, *Arendt, Césaire, Nkumah, le racisme et l'impérialisme* 191

RIGAUX François, *Les philosophes soutien du pouvoir* 225

ILIOPOULOS Nicos, *Cornélius Castoriadis et la création politique comme invention de nouvelles façons de vivre* 231

DELMOTTE Fabien, *Émancipation et critique à partir de Castoriadis* 255

CHOLLET Antoine, *Repenser la révolution avec Cornélius Castoriadis* 265

POIRIER Nicolas, *La créativité démocratique chez Castoriadis et Lefort* 279

Table des matières des autres volumes 293

Volume 4

TABLE DES MATIERES

PENSER POUR RESISTER
Colère, courage et création politique

Douglass, Frederik, *Liberté et pensée (extrait)*

Table des matières

TOSEL André, prof. émérite de philosophie Université, CNRS, Nice
Préface 9
CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, direction du colloque
Introduction générale au volume 15

Luttes autour des mots, de la pensée, de l'imaginaire

BOUVERESSE Jacques, *Les intellectuels, l'objectivité, la propagande et le contrôle de l'esprit public (Karl Kraus, Georges Orwell)* 27

AMIEL Anne, *Expérience et conceptualisation (Hannah Arendt). Comment se pensent les révolutions ? Comment les penser ?* 47

NEYRAT Frédéric, *Les luttes de l'imaginaire* 63

NGOMA Abdon, *Peut-on enfermer la pensée dans des catégories ?* 75

FLOREY Sonya, *Quand l'inaction se met au service de la réflexion : les possibles de la littérature engagée contemporaine* 85

SISSANI Fatima, *Ma mère comme un poème : récupérer la langue de l'immigrée* 99

Sciences humaines et sociales : entre soumission et affranchissement

MARTI Urs, *Révolution sociale ou insurrection des savoirs assujettis ? Pouvoir et libération dans la pensée de Marx et de Foucault* 107

GUBLER Linda, *Savoir oppresseur-savoir libérateur : les sciences sociales dans les rapports de pouvoir et la recherche politiquement engagée* 121

O'CALLAGHAN Marion, *Race, culture, domination : uses and misuses of the social sciences* 135

LEGOUX Luc, *Mots et asile en démocrature* 143

EL MOSSADEQ Rkia, *La recherche, une perpétuelle dynamique d'affranchissement* 153

HEIMBERG Charles, *Ce refus de l'histoire qui bloque la pensée et prolonge les frontières* 165

Récupérer la puissance de la pensée d'émancipation

BAGCHI Barnita, *Créer, Jouer et Agir : Rabindranath Tagore et l'Action Politique* 181

TERSIGNI Simona, FICHET Brigitte, *L'inscription créative de la contestation : les vitrines des archéologues* 191

DANOU Gérard, *Désapprendre la médecine contre l'ignorance* 211

GOTTRAUX Philippe, *Oser nommer, oser dire, pouvoir agir : à propos d'un vote supposé parler de minarets* 223

PERRET Basile, *La formule « abus » dans les débats publics en Suisse* 243

ROBELIN Jean, *L'action politique chez Marx* 257

Table des matières des autres volumes 279

Volume 5

TABLE DES MATIERES

RESISTER DANS LE TRAVAIL ET DANS LA MIGRATION
Colère, courage et création politique

Anders Günther, *Pour des millions d'hommes le sentiment d'être agis dans le travail*

Table des matières

TOSEL André, prof. émérite de philosophie Université, CNRS, Nice
Préface 9

CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, direction du colloque
Introduction générale au volume 15

Politiques du travail et du chômage

BURGI Françoise, *Un gâchis suivi de quatre ans de galère* 27

HEMMELER MAIGA Valentina, *De la résignation à la révolte paysanne* 33

KUEHNI Morgane, SIMON Alain, PIZZOLATO Letizia, D'ONOFRIO Christine, GROSSET Pauline, BADAN Philippe, VOUTAT Victor, *Lutte politique et défense individuelle se nourrissent mutuellement au sein d'une association de chômeuses et chômeurs* 39

TARAN Patrick, *Mondialisation : enjeux et responsabilités en matière d'emploi et le chômage* 49

DOLIVO Jean-Michel, *Jetables, flexibles, précaires, un monde du travail sans droit ?* 61

SAMADDAR Ranabir, *A return of primitive accumulation and the post-colonial predicament* 71

POUCHOL Marlyse, *La critique de l'économie chez Hannah Arendt* 85

HADZIKADUNIC Elma, *La politique d'intégration des admis provisoires dans le canton de Vaud : création d'un réservoir de main d'œuvre bon marché* 101

Migration, droit d'asile, femmes migrantes, sans-papiers

BELL Nicholas, *El Ejido, 10 ans après* 115

SCIURBA Alessandra, *Récit de l'immigration en Italie De Lampedusa à Rosarno : la désinformation et les pratiques de résistance* 121

MEZZADRA Sandro, *La perspective de l'autonomie. Capitalisme, migrations et luttes sociales* 131

MORICE Alain, *De l'utilitarisme migratoire à l'externalisation des frontières* 157

POVLAKIC Karine, *Légalité et arbitraire. Le renvoi des « cas Dublin »* 175

KOPF Françoise, *L'éradication des requérants d'asile déboutés en Suisse* 191

PIRET Bertrand, *Les nouvelles légitimités procurées par le corps ou les ambiguïtés de la biopolitique contemporaine dans le champ du droit d'asile* 207

MASSON Sabine, FOKOU Pierrot, WANDJI Aubeline, PIDA Lucas, MENDIMI Ariel, BARROW Mounardiaw, CISSE Ibrahim, SISSOKO Bacari, *Droit de rester contre violence d'État. Résistances des requérant-e-s d'asile débouté-e-s contraint-e-s au régime d'aide d'urgence* 215

BOURKIA Abderrahim, *Travail des femmes migrantes et soumission perpétuelle* 227

GALLINA Serena, REGHELLIN Michela, *L'exemple d'une lutte : genre, classe, nationalité* 245

BRAVO-SIEBEL Alejandra, *Nostalgie : femmes latino-américaines, sans papiers* 259

KO Anne, SPIESS Patrick, « Scènes de sortie ». Chroniques d'un Centre de Rétention (film) 275

Table des matières des autres volumes 281

Volume 6

TABLE DES MATIERES

RESISTER DANS LE TRAVAIL DE SERVICE PUBLIC
Colère, courage et création politique

PROUST Françoise, *De la résistance (extrait)*

Table des matières

TOSEL André, prof. émérite de philosophie Université, CNRS, Nice
Préface 9

CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, direction du colloque
Introduction générale au volume 15

Appeler la colère, vivre le courage, dire non

CASSIN Barbara, *Les colères de l'Appel des appels* 27

GILLARD Diane, *Des colères vaines au non* 33

PROD'HOM Thierry, ROTH Lea et Sebastian, *L'art de la résistance* 39

Résister au travail

OSORIO German, WYSS Christine, *Colère et pouvoir d'agir collectif* 49

CHALVERAT Charles, *La colère rentrée des travailleurs sociaux* 53

GUTKNECHT Thierry, *Penser le travail social avec Castoriadis* 63

VONNEZ Laure-Françoise, *Educateur social : pouvoir penser pour éduquer* 89

EHRENSPERGER Cécile, *Rencontres, Responsabilités, Convictions* 95

FICHET Brigitte, *Désemparés de leurs fonctions mais toujours vaillants, les agents de Pôle Emploi* 119

ABBOUB Karim, *Perversion de l'hôpital public : une entreprise de la maladie où le silence est d'or* 133

METRAUX Jean-Claude, *Tours et détours d'un pédopsychiatre insoumis* 141

MICHEL Luc, CORBOZ-WARNERY Antoinette, *Le médecin : pantin malgré lui ?* 155

JECKER-PARVEX Maurice, *Colères, actions, pensées d'un professeur ! Pour quelles cré-actions ?* 167

De VARGAS Sonia, *Education des adultes : exclure pour soumettre, agir, pour émanciper* 181

BERGERON Denise, BOHANNE Carole, GARDIEN Armelle, MOYON Richard, M'DELA-MOUNIER Nathalie, VALLANCE Jeannette, *Un être politique atypique au service de l'histoire* 189

PIETTRE Alexandre, *Conflits autour d'un silence* 209

HOURS Bernard, *Les ONG, entre alternatives et dissidence* 225

ULRIKSEN Maren, *La résistance des Professionnels* 233

Table des matières des autres volumes 239

Volume 7

TABLE DES MATIERES

COLERE, INSOUMISSION : PERSPECTIVES
Colère, courage et création politique

Arendt Hannah, *Du désert et des oasis. Qu'est-ce que la politique (extrait) ?*

Table des matières

TOSEL André, prof. émérite de philosophie Université, CNRS, Nice
Préface 9

CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, direction du colloque
Introduction générale au volume 15

Photo en noir-blanc d'une céramique de Regula Brenner-Nünslist, Suisse 25
NICOLOFF Ortrude, Regula Brenner-Nünslist, une céramiste qui transformait ses émotions en actes concrets

Le pari incertain de la révolution

CASTORIADIS Cornelius, *L'exigence révolutionnaire* (extrait) 31

PEDRAZA Aristide, *Questions à l'incertitude révolutionnaire*
Texte écrit par un autre 33

Désirer, pratiquer, raconter l'insoumission

WEIDMANN Afra, *L'arrogance du pouvoir, pourquoi y résister ?* 49

MAZA Eminence, *La vie est difficile mais c'est un combat, je l'ai appris de mon père* 53

MORAND Léonard et Bernadette, *Récit d'une expérience en matière de droit d'asile en Suisse (1988)* 57

LUZ Salomé, *Insoumission, un chemin vers plus de justice. Une histoire de femmes et de bananes* 65

GENOUD Marie-Rose, *Récit d'une résistance face au canton du Valais* 79

GONZALEZ Olga, *Exils colombiens : la mémoire comme un acte de résistance* 85

ALTOUNIAN Janine, *Une résistance artisanale sur trois générations* 97

PEREZ Andrès, PEREZ GONZALEZ Maria-Andrea, IDALIDES Maria, *Récit de vie de Mariflor del Bosque. Un voyage forcé vers l'exil* 115

CUKIER Alexis, ORIOT Alain, *Manifeste pour une édition militante* 135

RESTREPO Luis Alberto, *Témoignage insolite (Colombie)* 145

Colère : construire la création politique (droits, art, lieux de savoirs)

HALLER Jocelyne, *Des luttes collectives à la résistance par délégation* 161

TAFELMACHER Christophe, *Résister au démantèlement des droits Repenser radicalement la démocratie* 171

FONTAINE Lauréline, *Du droit et de la désobéissance. Eléments pour un paradigme démocratique* 199

OGILVIE Bertrand, *La colère au secours du droit : les renversements de paradigme dans les sciences sociales aujourd'hui* 209

RAMUZ Raphaël, *Du fétichisme à l'hégémonie : comprendre les formes de domination pour articuler les stratégies, de lutte* 221

SCHWEIZER Philippe, *Soumission et insoumission dans le Maroc contemporain. Quelques observations pour engager une réflexion* 243

WEIL Dominique, *Quel sujet pour la créativité en politique ?* 251

EGLI Cicero, *Ni de l'art révolutionnaire, ni de la révolution artistique. Essai sur le potentiel d'une articulation* 273

DOLIVO Jean-Michel, *L'intelligence du collectif : quel rapport aujourd'hui entre théorie et pratique ?* 287

Table des matières des autres volumes 289

TABLE DES MATIERES DES ARCHIVES AUDIOVISUELES DU COLLOQUE

DE THEORIE POLITIQUE, UNIVERSITE DE LAUSANNE, IEPI, 23-25 AVRIL 2010

En ligne : www.savoirslibres.ch

Les archives contiennent :

1) les interventions en plénière, voir table des matières ci-dessous
2) une vingtaine d'interviews de participant.e.s au colloque (table des matières sur le site)

Par ordre d'intervention durant les trois jours (plénières) :

Bernard VOUTAT, Professeur, Directeur IEPI, Université de Lausanne.
Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP, Professeure tit. Université de Lausanne, IEPI, resp. colloque.
André TOSEL, Comité scientifique, Prof. ém. philosophie, CNRS, Nice, France.
Graziella DE COULON, Collectif d'organisation, co-présidente *Solidarités sans Frontières (SOSF)*, Berne.
Jacques BOUVERESSE, Prof. Collège de France, Paris.
Urs MARTI, Prof. philosophie Université de Zurich, Suisse.
Valérie GÉRARD, Ecole Normale Supérieure, Centre international de la Philosophie Française contemoraine, Paris, France.
Jean-Pierre GONTARD, ancien Directeur-adjoint IUED, Genève, Suisse.
André TOSEL, Professeur. ém. Philosophie Université, CNRS, Nice, France.
José LILLO, Metteur en scène, Genève, Suisse.
Edouard DELRUELLE, Prof. philosophie Université de Liège, Belgique.
Danielle JUTEAU, Prof ém. sociologie, Université de Montréal, Canada.
Lauréline FONTAINE, Professeur droit, Université de Caen, France.
Cai CHONGGUO, Paysan, ouvrier, philosophe, exilé après Tian Anmen (1989), éditeur, Chine.
Rkia ELMOSSADEQ, Prof. droit, Université de Rabat, Maroc.
Christophe TAFELMACHER, Avocat, militant, Lausanne.
Libero ZUPPIROLI, Professeur EPFL, Lausanne.
Jamshid POURANPIR, Réfugié iranien.
Nicos ILIOPOULOS, Dipl. EHESS, Dr. sociologie, Paris, France.
Rada IVEKOVIC, Prof. philosophie U. St-Etienne, Collège International de Philosophie, France.
Frédéric NEYRAT, Prof. et chercheur en philosophie, France.
Raphaël RAMUZ, Resp. recherche Observatoire Science, Politique et Société, Université de Lausanne, IEPI, Suisse.

Barbara CASSIN, Directrice de recherche au CNRS, Paris, France.
Eminence MAZA, Témoin, France.

Ces archives ont été une contribution volontaire non salariée de la part de savoirslibres.ch qui est une plateforme multimédia principalement destinée à favoriser la circulation et l'accessibilité des savoirs produits au sein des Universités suisses via les nouvelles technologies de communication.
Le premier projet pilote de la plateforme a été mené par quatre personnes dans le cadre du colloque de théorie politique (Université de Lausanne 23, 24 et 25 avril 2010) : Omar Odermatt (responsable), Nils Moussu, Constance Lambiel et Eliah Duvoisin. Nous avons choisi d'archiver les interventions (plénières) et de mener une série d'interviews aussi mis en ligne. Accès internet suivante : www.savoirslibres.ch

L'HARMATTAN, ITALIA
Via Degli Artisti 15; 10124 Torino

L'HARMATTAN HONGRIE
Könyvesbolt ; Kossuth L. u. 14-16
1053 Budapest

L'HARMATTAN BURKINA FASO
Rue 15.167 Route du Pô Patte d'oie
12 BP 226 Ouagadougou 12
(00226) 76 59 79 86

ESPACE L'HARMATTAN KINSHASA
Faculté des Sciences sociales,
politiques et administratives
BP243, KIN XI
Université de Kinshasa

L'HARMATTAN CONGO
67, av. E. P. Lumumba
Bât. – Congo Pharmacie (Bib. Nat.)
BP2874 Brazzaville
harmattan.congo@yahoo.fr

L'HARMATTAN GUINÉE
Almamya Rue KA 028, en face du restaurant Le Cèdre
OKB agency BP 3470 Conakry
(00224) 60 20 85 08
harmattanguinee@yahoo.fr

L'HARMATTAN CÔTE D'IVOIRE
M. Etien N'dah Ahmon
Résidence Karl / cité des arts
Abidjan-Cocody 03 BP 1588 Abidjan 03
(00225) 05 77 87 31

L'HARMATTAN MAURITANIE
Espace El Kettab du livre francophone
N° 472 avenue du Palais des Congrès
BP 316 Nouakchott
(00222) 63 25 980

L'HARMATTAN CAMEROUN
BP 11486
Face à la SNI, immeuble Don Bosco
Yaoundé
(00237) 99 76 61 66
harmattancam@yahoo.fr

L'HARMATTAN SÉNÉGAL
« Villa Rose », rue de Diourbel X G, Point E
BP 45034 Dakar FANN
(00221) 33 825 98 58 / 77 242 25 08
senharmattan@gmail.com

Achevé d'imprimer par Corlet Numérique - 14110 Condé-sur-Noireau
N° d'Imprimeur : 78194 - Dépôt légal : avril 2011 - *Imprimé en France*

Dans le volume 3, intitulé ***La colère, une passion politique ?,*** les apports ont été élaborés à partir de questions de la politique et de la recherche en philosophie contemporaine. Qu'est-ce que la colère quand on la confronte à la justice, au socle de l'égalité, à la dynamique de la soumission et de l'insoumission et à la résistance ? Colère de qui ? Comment et pourquoi sommes-nous en colère ? Comment lire la colère prise entre explosion qui fait peur et impuissance, manque de souffle *(desaliento)* qui angoisse ? Pourquoi la colère est-elle un tabou (comme la guerre) pour la pensée ? Quel statut la philosophie, la psychanalyse, l'histoire, les sciences sociales donnent-elles à la colère ? Quel lien entre la colère et la haine ciblée par les luttes anti-racistes ? Entre la colère et la violence ? Entre la colère et la guerre ? Entre la colère et le courage ? Quand sont subies la domination, l'exploitation, la violence, la guerre, la colère est-elle une passion politique légitime ou une simple explosion volcanique à éteindre ? Après Aristote, Spinoza, la colère ferait-elle partie d'une nouvelle typologie, grammaire des passions politiques ? À quelles conditions la colère peut-elle être une passion politique d'émancipation ? Les textes écrits depuis des expériences concrètes de colères de professionnels, depuis une réflexion philosophique, poétique, apportent des matériaux précieux d'analyse.

Préface : **André TOSEL**, *Professeur émérite de philosophie Université, CNRS, Nice.*

Contributions : **Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP**, *dir. colloque (Université de Lausanne, IEPI, 2010), enseignante, chercheuse en théorie politique et en philosophie, Suisse* ; **Libero ZUPPIROLI**, *Professeur, Ecole Polytechnique Fédérale de Lausanne (EPFL), Suisse* ; **Rina NISSIM**, *naturopathe, auteure, éditrice, Genève, Suisse* ; **Farinaz FASSA**, *Professeure titulaire Université de Lausanne, Suisse* ; **Manuel MAUER**, *philosophe, Université de Buenos Aires et Paris XII* et **Maria Lucila PELENTO**, *psychanalyste, Association des psychanalystes d'Argentine (APA)* ; **Christiane VOLLAIRE**, *membre du comité de rédaction des revues* Pratiques *et* Chimères, *Professeur de philosophie, France* ; **Muriel GILBERT**, *Dr Psych., Maître d'Enseignement et de recherche, Institut de Psychologie, Université de Lausanne, Suisse* ; **Andrea OLIVERA**, *anthropologue, assistante Université de Lausanne, Suisse* et **Fabian DOS SANTOS**, *communicateur social, chercheur indépendant, Uruguay* ; **Marianne EBEL**, *enseignante, Neuchâtel, Suisse* et **Pierre FIALA**, *enseignant-chercheur, Paris, France* ; **Edouard DELRUELLE**, *professeur de philosophie Université de Liège, dir. adjoint du Centre pour l'égalité des chances, Bruxelles, Belgique* ; **Jean-Marc FRIDLENDER**, *sociologue, chargé de recherche temporaire Centre OCE EMLYON, France* ; **Valérie GERARD**, *École Normale Supérieure (Paris), chercheur, Centre International d'études de la philosophie française contemporaine (ENS), France* ; **Lucas Gonzalo MARTIN**, *chercheur, professeur de théorie politique, Université Buenos Aires, CONICET (Argentina)* ; **Charles Romain MBELE**, *Université de Yaoundé I, Cameroun* ; **Fernando CARVAJAL SANCHEZ**, *Chargé d'Enseignement Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Education (FPSE), Université Genève, Suisse* ; **Christopher POLLMANN**, *Professeur des universités, Université Paul Verlaine, Metz, France.*

Actes du colloque international de théorie politique

Université de Lausanne
Institut d'Études Politiques et Internationales (IEPI)
23–24–25 avril 2010

9 782296 545052

ISBN : 978-2-296-54505-2
29 €