

Sous la direction de  
Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP

# PENSER POUR RÉSISTER

Colère, courage et création politique

**PENSER POUR RÉSISTER**  
*Colère, courage et création politique*

*Sous la direction de*  
Marie-Claire Caloz-Tschopp

Volume 4

## PENSER POUR RÉSISTER

*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

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

<http://www.librairieharmattan.com>  
[diffusion.harmattan@wanadoo.fr](mailto:diffusion.harmattan@wanadoo.fr)  
[harmattan1@wanadoo.fr](mailto:harmattan1@wanadoo.fr)

ISBN : 978-2-296-54506-9

EAN : 9782296545069

## Liberté et activité de penser

Douglass Frederik, esclave (1847)

« Tandis que je me débattais dans ces affres, il m'arrivait de penser qu'apprendre à lire avait été une malédiction plutôt qu'une bénédiction. Cela m'avait fait voir ma misérable condition sans m'en donner le remède. Cela m'ouvrait les yeux sur l'horrible gouffre, mais sur aucune échelle avec laquelle sortir. Dans mes moments de souffrance, j'enviais la stupidité de mes compagnons d'esclavage. J'ai souvent souhaité être un animal. Je préférais la condition du plus misérable reptile à la mienne. N'importe quoi, peu importe, pourvu que je cesse de penser! C'était cette éternelle pensée de ma condition qui me torturait; il n'y avait aucun moyen de m'en débarrasser. Elle s'imposait à moi à travers chaque chose que je pouvais voir ou entendre animée ou inanimée. La trompette d'argent de la liberté avait suscité dans mon âme une vigilance éternelle. Désormais, la liberté était apparue pour ne plus jamais disparaître. Je l'entendais dans chaque son et la voyais en chaque chose. Elle était toujours présente pour me torturer par la conscience de ma condition misérable. Je ne voyais rien sans la voir, n'entendais rien sans l'entendre, ne sentais rien sans la sentir. Elle regardait chaque étoile, souriait dans tout ce qui était serein, respirait dans chaque brise et s'agitait dans chaque orage »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Douglass F., *Mémoires d'un esclave américain*, Paris, François Maspéro. Autobiographie d'un esclave américain terminée en 1847, au moment où il s'enfuit et construit avec d'autres le mouvement abolitionniste, éd. Maspéro, Paris, 1980, réédité en français en 2004 (éd., Lux, Montréal) (existe en anglais.)



## 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

AMIÉL 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, <i>Race, culture, domination : uses and misuses of the social sciences</i>	135
LEGOUX Luc, <i>Mots et asile en démocratie</i>	143
EL MOSSADEQ Rkia, <i>La recherche, une perpétuelle dynamique d'affranchissement</i>	153
HEIMBERG Charles, <i>Ce refus de l'histoire qui bloque la pensée et prolonge les frontières</i>	165

### **Récupérer la puissance de la pensée d'émancipation**

BAGCHI Barnita, <i>Créer, Jouer et Agir : Rabindranath Tagore et l'Action Politique</i>	181
TERSIGNI Simona, FICHET Brigitte, <i>L'inscription créative de la contestation : les vitrines des archéologues</i>	191
DANOU Gérard, <i>Désapprendre la médecine contre l'ignorance</i>	211
GOTTRAUX Philippe, <i>Oser nommer, oser dire, pouvoir agir : à propos d'un vote supposé parler de minarets</i>	223
PERRET Basile, <i>La formule « abus » dans les débats publics en Suisse</i>	243
ROBELIN Jean, <i>L'action politique chez Marx</i>	257

<b>Table des matières des autres volumes</b>	279
--	-----

## PREFACE

### Éclats 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 réfléchi 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 permettre 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 Nietzsche 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, déspecifiés 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 réciprocity négatives et rend possible une inversion du cycle en cycle de réciprocity 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, masquarats, 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.

À 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 XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> 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 XXI<sup>e</sup> 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 XX<sup>e</sup> 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 Naira 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, professeur 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 XXI<sup>e</sup> 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 ABOUB, 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 FRIDLINDER, 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'Éducation (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 XX<sup>e</sup> 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 surexploitation, 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 MIGREUROPE, 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 désarmés, 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 ABOUB, 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 réappropriier 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 zairois 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](http://www.savoirslibres.ch)**

Luttes autour des mots, de la pensée, de l'imaginaire



# Les intellectuels, l'objectivité, la propagande et le contrôle de l'esprit public (Karl Kraus, George Orwell)

Jacques Bouveresse  
Professeur au Collège de France

## Résumé

*Un point commun important entre la « critique du langage politiquement engagée » de Karl Kraus et la critique plus directement politique de George Orwell a été l'insistance sur ce que le contrôle de la mémoire par les méthodes de la communication et de la propagande a comporté d'essentiel non seulement pour les dictatures modernes, mais également pour des systèmes politiques réputés en principe nettement plus démocratiques. Déjà dans les années qui ont suivi immédiatement la fin de la Première Guerre mondiale, Kraus avait soutenu que l'espèce d'industrie de la commémoration qui était en train de se développer avait en réalité pour but essentiel une organisation systématique de l'oubli, destinée à occulter le fait que les morts de la guerre avaient été victimes d'une sorte d'assassinat de masse qui est resté presque complètement impuni. Avec l'arrivée au pouvoir des nazis, le contrôle du présent immédiat lui-même vient, d'une certaine façon s'ajouter encore au contrôle du passé, à tel point que les acteurs eux-mêmes sont capables de pratiquer en toute innocence la dénégation systématique, puisqu'ils ne croient tout simplement pas à la réalité des horreurs qu'ils voient, et même pas non plus à celle des horreurs qu'ils commettent.*

*Kraus, Orwell et, pour prendre un exemple plus récent, Chomsky partagent la conviction qu'il y a un lien essentiel entre la défense de la vérité objective contre toutes les formes possibles de vérité fabriquée et la défense de la démocratie elle-même. Mais c'est une idée qui ne va plus réellement de soi aujourd'hui, parce qu'une des caractéristiques les plus remarquables de l'époque postmoderne dans laquelle nous sommes censés être en train depuis un certain temps déjà réside dans la conviction que l'importance de notions comme celles de vérité et d'objectivité pourrait bien avoir été considérablement surestimée, et que le moment est même peut-être venu pour nous de renoncer désormais tout simplement à utiliser des notions de cette sorte. D'où la question : faut-il croire à une tension et même peut-être à une sorte d'incompatibilité qui a fini par se manifester entre des idées comme celles de vérité objective, d'une part, et celles de démocratie et de liberté, d'autre part ? Ou bien peut-on continuer à croire, comme Kraus, Orwell et Chomsky, qu'elles sont liées ensemble d'une manière telle qu'elles sont, si l'on peut dire, condamnées vivre et à mourir ensemble ?*

## 1. Jusqu'où peut aller le contrôle de la mémoire par les moyens de la communication et de la propagande ?

Edward Timms, dans le deuxième volume de sa biographie de Kraus<sup>2</sup>, observe que la politique européenne de la période de l'entre-deux guerres a été dominée par l'affrontement idéologique entre des mythes conflictuels de la Première guerre mondiale, conçus non pas seulement pour rappeler le passé, mais également pour prescrire l'avenir. Alors que les pacifistes se représentaient la Première guerre mondiale comme la guerre qui avait été entreprise pour mettre fin à toutes les guerres, les nationalistes cultivaient les mythes de la valeur militaire comme inspiration pour une « révolution conservatrice ». Ils se représentaient rétrospectivement la Grande Guerre non pas comme elle avait été, mais comme ils auraient voulu qu'elle soit et espéraient que serait la prochaine : le triomphe des idéaux héroïques et de la puissance militaires de l'Allemagne. Kraus s'est trouvé de ce fait engagé dans une bataille pour la réactivation de la mémoire et contre ce que l'on peut appeler l'industrie de l'oubli. Je parle à dessein d'une « industrie de l'oubli » parce c'est bien, en réalité à une industrie de l'oubli qu'équivalait, du point de vue de Kraus, l'espèce d'industrie de la commémoration qui s'est développée en Allemagne de façon spectaculaire après la fin de la guerre et qui a été prise en main en main largement par des organisations paramilitaires comme la *Heimwehr* et le *Stahlhelm*, dont le but principal était d'entretenir le culte de l'héroïsme guerrier et de préparer les esprits pour une nouvelle confrontation encore plus meurtrière et de nouveaux sacrifices encore plus inacceptables.

Kraus soutient que l'industrie du souvenir a essentiellement pour fonction de faire oublier que les victimes de la guerre ont été assassinées, et par qui et pour quelles raisons véritables, sans rapport avec les idéaux que l'on invoque, elles l'ont été. Cette façon d'occulter ce qui s'est réellement passé pourrait bien, estime-t-il, être responsable à nouveau, dans peu de temps, de millions de morts. La recommandation que l'on peut faire est donc : « Ne pas tenir compte de la pitié de la victime envers son meurtrier ; mépriser ceux qui non seulement oublient, mais aimeraient également interdire le souvenir ! » (*Die Fackel*, n° 554-556, novembre 1920, p. 55). Bien des années après la fin de la guerre, Kraus considérait encore comme son devoir d'assumer le rôle de véritable gardien de la mémoire, celui de l'homme qui s'est fixé comme tâche de rappeler sans relâche et sans complaisance ce qui s'est réellement passé et dont il est indispensable que, même si les nations s'évertuent à l'oublier, au moins l'humanité elle-même essaie de se souvenir et conserve, si possible, à jamais le souvenir.

Une des illustrations les plus remarquables de la façon dont le souvenir peut être interdit et l'oubli rendu obligatoire, si les circonstances l'exigent, par les détenteurs du pouvoir politique et militaire se trouve dans certaines scènes des *Derniers Jours de l'humanité* comme par exemple celle à laquelle fait allusion Edward

---

<sup>2</sup> Edward Timms, *Karl Kraus, Apocalyptic Satirist, The Post-War Crisis and the Rise of the Swastika*, Yale University Press, New Haven and London, 2005.

Timms : « Dans une des scènes les plus frappantes, il [Kraus] montre comment les faux souvenirs sont construits. Un officier d'état-major dicte un compte rendu de presse au sujet de la forteresse autrichienne de Przemysl, qui vient d'être prise par les Russes. La perte de la forteresse, considérée antérieurement comme l'orgueil de l'armée austro-hongroise, doit être à présent minimisée comme insignifiante. Quand le journaliste pose des questions sur cette approche à l'autre bout de la ligne, l'officier d'état-major répond : 'Vous pouvez leur faire oublier tout, mon ami !' La scène correspondante dans l'acte suivant se situe après la reconquête de Przemysl. Cette fois, le compte rendu de presse retourne l'argument, réaffirmant l'importance stratégique de la forteresse avec la même réplique cynique : 'Vous pouvez leur faire oublier tout' (II, 16 et III, 22) L'effet comique de cette scène ne devrait pas nous amener à négliger la sombre vérité qu'elle incarne. L'officier peut sembler être un personnage tiré d'une opérette, mais sa technique anticipe le Ministère de la Vérité dans *1984* d'Orwell » (*ibid.*, p. 40).

Il vaut la peine de citer un peu longuement les deux passages concernés, qui donnent une bonne idée des raisons pour lesquelles Kraus a parlé, à propos de la Première Guerre mondiale, de « carnaval tragique » :

« Un général d'état-major : [...] Ecoute, mets-toi bien ça dans le crâne – Les points principaux : primo, de toute façon cette forteresse ne valait pas un clou. C'est le plus important – Comment ? on ne peut pas – Quoi ? on ne peut pas faire oublier que depuis toujours cette forteresse est la fierté – on peut tout faire oublier, mon cher ami ! Alors, écoute, de toute façon cette forteresse ne valait pas un clou, rien que de la quincaillerie – Comment ? l'artillerie la plus moderne ? Je te l'ai dit, rien que de la quincaillerie, compris<sup>3</sup>. »

« [...] Quoi, tu as encore tout oublié ? – Ecoute, les points principaux : tandis que nos troupes, du fait de la famine – à présent c'est très différent – l'ennemi a cédé à notre force – il n'a absolument pas été vaincu par la famine, l'ennemi n'a jamais eu faim ! tu comprends ! seulement nous ! Les Russes ont toujours eu assez de provisions – mais ils ne pouvaient pas résister à l'élan de nos braves soldats, c'est évident – violence de notre attaque – Par ailleurs : la forteresse est totalement intacte, prise sans dégradation – l'artillerie la plus moderne – Comment ? on ne peut pas faire oublier ? rien que de la quincaillerie ? Mais non, plus maintenant, bien sûr ! On peut tout faire oublier, mon cher ami ! » (*ibid.*, p. 355)

En lisant ce genre de chose, il est effectivement difficile de ne pas penser à Orwell et à la leçon de métaphysique (idéaliste et relativiste à l'extrême, mais corrigée heureusement par la référence à l'autorité suprême du Parti) qu'O'Brien administre à Winston dans *1984* à propos du genre d'existence que peut avoir le passé :

- « - Où le passé existe-t-il donc, s'il existe ?
- Dans les documents. Il est consigné.
- Dans les documents. Et... ?

---

<sup>3</sup> Karl Kraus, *Les Derniers Jours de l'humanité*, traduit de l'allemand par Jean-Louis Besson et Henri Christophe, Editions Agone, Marseille, 2005, p. 243.

- Dans l'esprit. Dans la mémoire des hommes.

- Dans la mémoire. Très bien. Nous le Parti, nous avons le contrôle de tous les documents et de toutes les mémoires. Nous avons donc le contrôle du passé, n'est-ce pas ?

- Mais comment pouvez-vous empêcher les gens de se souvenir ? cria Winston, oubliant encore momentanément le cadran. C'est involontaire. C'est indépendant de chacun. Comment pouvez-vous contrôler la mémoire ? Vous n'avez pas contrôlé la mienne<sup>4</sup>. »

La réalité, explique O'Brien, même celle du passé, qui est en principe irrévocable et ne peut plus être changée par personne, « n'existe que dans l'esprit du Parti, qui est collectif et immortel. Ce que le Parti tient pour vrai est la vérité » (*ibid.*, p. 330).

« La doctrine nazie, remarque Orwell, dans le récit qu'il fait de son expérience de la guerre civile espagnole, nie l'existence d'une notion telle que la "vérité". Par exemple, la "science" n'existe pas ; il n'y a que la "science allemande", la "science juive", etc. Une telle conception implique un monde de cauchemar où le Leader, ou la clique dirigeante, a le contrôle non seulement de l'avenir, mais *du passé*. Si le leader affirme que tel ou tel événement n'a jamais eu lieu, eh bien il n'a jamais eu lieu. S'il dit que deux et deux font cinq, eh bien deux et deux font cinq. C'est cette perspective qui me fait bien plus peur que les bombes, et après ce que nous avons vécu récemment ce ne sont pas des paroles en l'air<sup>5</sup>. »

Rien de tout cela, bien entendu, n'a empêché les nazis de continuer à utiliser le terme honorifique de « science » et à croire à l'existence d'une chose qui mérite bel et bien d'être appelée *la science*, même si les principes et les règles auxquels celle-ci était censée obéir n'avaient évidemment pas grand-chose à voir avec ceux de la méthode « rationnelle » que la science s'était considérée jusqu'à présent comme tenue d'utiliser. On pourrait dire de cette référence persistante à la science qu'elle constitue une illustration typique de la façon dont le vice épistémologique peut se sentir obligé, malgré tout, de rendre hommage à la vertu. L'attitude plus que réservée que Hitler a adoptée à l'égard du livre d'Alfred Rosenberg, *Le Mythe du XX<sup>e</sup> siècle*, publié en 1930, est très révélatrice à cet égard : „Il l'étiqueta comme le produit d'un „esprit balte étroit qui pense en termes horriblement compliqués“. D'après Hitler, même le titre était faux. Le mouvement nazi est basé sur des conceptions scientifiques et n'a rien d'un "mythe"! Il aurait dû l'appeler *Connaissance du XX<sup>e</sup> siècle*, un titre qui aurait souligné les progrès empiriques de la compréhension humaine au XX<sup>e</sup> siècle. De surcroît, Hitler ne connaissait pas un seul dirigeant nazi qui ait lu le bouquin, et encore moins compris<sup>6</sup> ! »

<sup>4</sup> George Orwell, 1984, traduit de l'anglais par Amélie Audiberti, Gallimard, 1950, p. 330.

<sup>5</sup> „A propos de la guerre civile espagnole“ (1942-1943), in *Trois Essais sur la falsification*, Edition revue avec une postface de l'éditeur-traducteur, Editions 13 bis, Paris, 1987, p. 22.

<sup>6</sup> Timothy W. Ryback, *Dans la bibliothèque privée d'Hitler*, Les livres qui ont modelé sa vie, nouvelle édition, chapitre inédit, traduit de l'anglais (américain) par Gilles Morris Dumoulin, Le Cherche Midi, 2009, p. 229.

Pour des raisons historiques évidentes, Orwell, qui raisonne essentiellement en fonction de l'exemple des deux grands systèmes totalitaires qu'il a connus, le fascisme et le stalinisme, n'est pas encore confronté au problème qui surgit lorsque la critique du totalitarisme, comme cela a été le cas dans la période récente, débouche pour finir sur l'idée que la seule chose qui serait réellement conforme aux exigences de la démocratie est que chacun puisse décider librement non seulement de ce qui doit être reconnu comme vrai, mais également de la méthode qui doit être considérée comme la plus adéquate pour le déterminer. Il n'est pas difficile, cependant, d'imaginer ce qu'aurait pu être sa réaction à cette idée, puisqu'il pensait que les ennemis de la vérité, en voulant dire par là les ennemis de la vérité objective, celle qui ne dépend pas de nos décisions et de nos préférences et s'impose à tout le monde, une fois qu'elle a été reconnue, ne peuvent pas ne pas être en même temps des ennemis de la liberté. « En Angleterre, constate-t-il, les ennemis directs de la vérité, et donc de la liberté de pensée, sont les patrons de presse, les magnats du cinéma et les bureaucrates, mais, à long terme, c'est l'affaiblissement du désir de liberté chez les intellectuels eux-mêmes qui est, en tant que symptôme, le plus inquiétant<sup>7</sup>. »

Pour Orwell, les ennemis de la vérité sont des ennemis de la liberté de pensée, tout simplement parce que la liberté de pensée veut dire avant tout la liberté de dire la vérité. Et quel sens peut-on encore donner à cette liberté lorsque la vérité elle-même finit par être considérée comme intrinsèquement inaccessible, sans intérêt réel ou même, comme on l'entend dire aussi depuis un certain temps, répressive et antidémocratique ? « Le totalitarisme exige, écrit Orwell, la réécriture continue du passé et probablement, à plus ou moins longue échéance, le rejet de l'idée même de vérité objective » (*ibid.*, p. 82). Mais des gens très sérieux se demandent à présent si la démocratie authentique n'exigerait pas, elle aussi, en fin de compte, pour des raisons évidemment bien différentes, mais pas nécessairement plus respectables, le rejet de l'idée même de vérité objective. J'ai sursauté en lisant il y a quelque temps, dans le journal *Le Monde*, le commentaire suivant à propos de Frege : « Frege déniait sa propre liberté et s'inclinait devant les vérités qu'il découvrait. Politiquement conservateur, il affichait dans tous les domaines ce primat de la vérité sur la liberté<sup>8</sup>. » Faut-il comprendre que désormais la vérité, y compris la vérité mathématique une fois qu'elle a été découverte, autrement dit démontrée, constitue une des dernières entraves dont il reste encore à la liberté à essayer de s'affranchir en refusant de s'incliner devant elle ?

Même si l'officier d'état-major, dans les deux scènes des *Derniers Jours de l'humanité* auxquelles j'ai fait référence, suscite chez le journaliste une réaction d'étonnement et d'incrédulité, il a le sentiment de s'adresser à un connaisseur, qui est professionnellement mieux placé que qui conque pour savoir que l'on peut tout faire oublier ou peut-être, plus exactement, que l'on peut dicter en permanence au

---

<sup>7</sup> George Orwell, „Où meurt la littérature“, in *Essais, Articles, Lettres*, Volume IV (1945-1950), traduit de l'anglais par Anne Krief, Bernard Pêcheur et Jaime Semprun, Éditions Ivrea, 2001, p. 83.

<sup>8</sup> Jean-Paul Thomas, « Libérez les mathématiciens ! Un séduisant plaidoyer d'Imre Toth pour réconcilier artistes et savants », *Le Monde des livres*, vendredi 3 juillet 2009, p. 7.

public ce dont il doit se souvenir et ce qu'il doit oublier au moment considéré. La précision « au moment considéré » est, bien entendu, essentielle. « Rien que de la quincaille ? Mais non, plus maintenant, bien sûr ! » dit le général. Une des cibles principales de Kraus dans la guerre qu'il a entreprise contre la presse, et plus particulièrement contre la presse quotidienne, a été précisément le phénomène de l'amnésie journalistique, qui permet au journal de faire oublier aujourd'hui ce qu'il avait affirmé hier. Kraus n'ignore pas, bien entendu, que c'est une caractéristique que le monde de la presse partage largement avec celui de la politique et que deux univers dans lesquels on ne reconnaît pratiquement, en fait de vérité, que celle du moment sont naturellement faits pour se comprendre et s'absoudre mutuellement de leurs manquements à l'exigence de la vérité tout court.

Dans l'affaire Friedjung, l'Autriche a, selon lui, démontré qu'elle était, sur ce point, dans une situation encore plus inquiétante que la plupart des autres pays européens : « Mais vous avez tout de même bien hier - ? Qu'on épargne ce genre de reproche à l'absence de conscience orgueilleuse de l'Autriche qui sait ce qu'elle fait quand elle oublie ce qu'elle a fait ! Ou qu'on essaie de lui reprocher le nombre de fois où elle a changé de couleur dans les quatorze jours d'un procès politique : elle ne rougira pas ! Qu'on rassemble les éditoriaux qui étaient au début et ceux qui étaient à la fin, et qu'on se demande si une population quelconque du monde trouverait le fil de la patience qui relie les extrémités. Si n'importe où ailleurs dans l'espace de quatorze jours la conséquence dans le mensonge pourrait être ainsi percée à jour. Si l'on n'en viendrait pas à des émeutes dans les rues, des pierres jetées dans les fenêtres, la bastonnade des docteurs de la loi. Ici ils ont crié : l'Autriche est en danger !, et la foule a dit : Non, pas possible ! Puis ils ont crié : Mais elle n'était pas du tout en danger !, et la foule a dit : Non, pas possible<sup>9</sup> ! » Le moyen de défense utilisé dans les cas de cette sorte est donc d'une simplicité élémentaire, qui n'a apparemment d'égale que son efficacité remarquable : « Ne me rappelez pas ce que j'ai dit ou écrit hier ! La vérité d'hier était justement celle d'hier et celle d'aujourd'hui est tout à fait différente. »

Autrement dit, la presse réussit à se faire croire lorsqu'elle ment et à nouveau lorsqu'elle est obligée de reconnaître un peu plus tard, comme cela a été le cas dans l'affaire Friedjung et, de façon étonnamment ressemblante, lors du déclenchement de l'intervention américaine en Irak<sup>10</sup>, qu'elle a menti, généralement sans que l'on en tire des conséquences quelconques, tellement cela semble faire partie des choses normales. Si je me suis permis d'évoquer cet aspect du problème, c'est parce que c'est encore un des points sur lesquels Kraus a anticipé largement Orwell. Selon lui, en dévalorisant jusqu'à la rendre presque ridicule l'idée d'une vérité indépendante du lieu, du moment et de l'individu ou du groupe qui la reconnaissent et la défendent, la presse a rendu l'opinion de plus en plus vulnérable à des formes de

---

<sup>9</sup> Karl Kraus, « Prozess Friedjung », *Die Fackel*, n° 293 (fin décembre 1909), p. 2. Le texte a été traduit en français par Pierre Deshusses dans *Les Guerres de Karl Kraus*, numéro spécial de la revue *Agone* sur Karl Kraus (n° 35/36, 2006), p. 227-241.

<sup>10</sup> Sur ce point, cf. Jacques Bouveresse, « Karl Kraus, le monde intellectuel et la presse », in *Satire et prophétie : les voix de Karl Kraus*, Editions Agone, Marseille, 2007, p. 15-38.

propagande qui, déjà à l'époque de la Première Guerre mondiale, avaient donné une idée très claire du pouvoir qu'elles exercent sur les esprits et du genre de catastrophe qu'elles sont en mesure de provoquer. Kraus pensait que Goebbels était avant tout un journaliste, qui avait acquis la maîtrise des techniques qui permettent de mobiliser l'opinion populaire bien moins dans la presse marxiste révolutionnaire, comme on le dit souvent, que dans la presse libérale elle-même, ce qui n'est sûrement pas tout à fait inexact, puisque, comme il le fait notamment dans un discours de 1928 sur la propagande, il a reconnu explicitement ce que ce genre de presse pouvait avoir d'exemplaire, si on considère les choses de son point de vue, et ce qu'il lui devait, en particulier ce qu'il devait au *Berliner Tagblatt*, le grand journal juif libéral, dans lequel il avait essayé vainement, au début des années vingt, de faire publier des articles.

Une des choses sur lesquelles Orwell et avant lui Kraus insistent tous les deux est que, pour être efficace, un Ministère de la Vérité ne doit pas seulement être en mesure de dicter aux citoyens ce qu'ils doivent penser sur tel ou tel sujet, mais également à quoi ils doivent et ne doivent pas penser à tel ou tel moment, une chose qui est à bien des égards encore plus importante que la première et pour laquelle le concours des moyens de communication modernes et le pouvoir de décision dont ils disposent sur ce qui est actuel et mérite de retenir l'attention et ce qui n'est pas dans ce cas sont évidemment essentiels. Cela implique, comme on l'a vu, la capacité de contrôler le passé. Mais il est possible et nécessaire d'aller beaucoup plus loin que cela et de contrôler aussi le présent le plus immédiat par le procédé le plus radical qui soit, autrement dit, en rendant tout simplement irréel et imperceptible ce qui doit rester ignoré.

## 2. La suppression de la réalité du présent dans le nazisme et dans le langage politique en général

Comme le souligne Timms, Kraus ne s'est pas contenté, dans son analyse du langage de la propagande nazie, d'anticiper ce que dit Orwell à propos des « Principes de la novlangue ». Il s'est attaqué également au problème du mode de fonctionnement de la double pensée : « [...] La critique de Kraus pénètre au-delà des apparences extérieures qui font partie de la novlangue jusqu'à la sphère plus intime de la 'doublepensée'. La psychologie des meurtriers nazis ne peut pas être réduite à des catégories rationnelles, observe-t-il, puisque le membre du Parti 'ne croit pas non plus aux choses qu'il voit et même à celles qu'il fait'<sup>17</sup> (*Troisième Nuit de Walpurgis*, p. 346). Selon la logique de la civilisation nouvelle, 'le meurtrier (s'il ment par-dessus le marché) n'a pas commis le meurtre' (*ibid.*, p. 348). Cela anticipe un autre passage de *1984*, qui définit la 'doublepensée' comme 'le pouvoir de garder à l'esprit (*holding*) simultanément deux croyances contradictoires, et de les accepter toutes les deux. [...] L'acte essentiel du Parti est d'employer la duperie

---

<sup>17</sup> Karl Kraus, *Troisième Nuit de Walpurgis*, traduit de l'allemand par Pierre Deshusses, Éditions Agone, Marseille, 2005, p. 346.

consciente tout en retenant la fermeté d'intention qui va de pair avec l'honnêteté véritable (*complete honesty*) » (1984, p. 284) » (Timms, *op. cit.*, p. 518).

Orwell souligne que le processus de la double pensée est en quelque sorte déjà lui-même contradictoire, puisqu'il doit être, pour des raisons essentielles, à la fois conscient et inconscient : « Un intellectuel du Parti sait dans quel sens ses souvenirs doivent être modifiés. Il sait, par conséquent, qu'il joue avec la réalité, mais par l'exercice de la double pensée, il se persuade que la réalité n'est pas violée. Le processus doit être conscient, autrement il ne pourrait être réalisé avec une précision suffisante, mais il doit aussi être inconscient. Sinon, il apporterait avec lui une impression de falsification et, partant, de culpabilité » (*ibid.*). Tout cela pourrait évidemment sembler à première vue impossible. Mais l'histoire a révélé malheureusement que c'était non seulement possible, mais pouvait en outre devenir tout à fait réel et même complètement banal et général.

Orwell indique que, dans la novlangue, « d'innombrables mots comme : *bonheur, justice, moralité, internationalisme, démocratie, science, religion*, avaient simplement cessé d'exister » (1984, p. 401) et également que « tous les mots groupés autour des concepts de liberté et d'égalité étaient contenus dans le seul mot *penséecrime*, tandis que tous les mots groupés autour des concepts d'objectivité et de rationalisme étaient contenus dans le seul mot *ancipensée* » (*ibid.*). La dernière observation n'est pas dépourvue d'intérêt du point de vue actuel, puisque des notions comme celles d'objectivité et de rationalisme sont, semble-t-il, censées appartenir à un univers conceptuel qui a cessé depuis un certain temps déjà d'être le nôtre et peut être considéré comme largement dépassé, ce qui aurait sûrement beaucoup surpris et également inquiété Orwell, qui écrit à une époque où l'on est encore enclin à penser que c'est plutôt le mode de pensée totalitaire que son adversaire démocratique qui a intérêt à essayer de discréditer des concepts de cette sorte.

Mais une autre chose qui mérite d'être remarquée et que Kraus avait déjà soulignée est que le plus important n'est sans doute pas d'éliminer certains termes traditionnels, mais plutôt de leur conférer un usage nouveau dans une pratique linguistique transformée, ce qui constitue aussi un des principes de base de ce que Victor Klemperer appelle la LTI : « Kraus montre [...] comment des mots d'une familiarité rassurante reçoivent une force nouvelle, de sorte que 'Wille' ne signifie plus 'volonté libre', mais la soumission de l'individu à l'autorité de Hitler – le 'Führerwille' (*Troisième Nuit de Walpurgis*, p. 433). La propagande nazie n'a pas de difficulté à adapter le langage vernaculaire préexistant de la période de Weimar comme véhicule pour la mobilisation des masses. La 'mentalité' qui a émergé de la Première Guerre mondiale a produit un esprit militariste qui exacerbe à la fois le comportement individuel agressif et la compétition économique internationale, donnant un cours nouveau au proverbe 'viel Feind viel Ehr' (*Troisième Nuit de Walpurgis*, p. 259) – 'beaucoup d'ennemis, c'est beaucoup d'honneur' » (*ibid.*, p. 519). Un des aspects les plus préoccupants de ce phénomène est évidemment le fait que, contrairement à ce que l'on pourrait croire et comme en témoignent des exemples (y compris des exemples philosophiques) fameux, les intellectuels ne

semblent pas beaucoup mieux préparés et mieux armés que les gens ordinaires pour résister à la violence qui est infligée, en plus du reste, au sens des mots.

Comme le note Hans Magnus Enzensberger, dans son livre sur le comportement d'un résistant qui n'était pas un intellectuel, mais un militaire de haut rang : le général Hammerstein, quand Hitler fit liquider, entre le 30 juin et le 2 juillet 1934, Röhm et presque tous les chefs de la SA par des unités de SS : « Les réactions à l'étranger furent catastrophiques. Et à de nombreux Allemands aussi, ce massacre ouvrit les yeux, mais non au grand juriste Carl Schmitt, dont l'article dans la *Revue des juristes allemands* s'intitula : "Le Führer protège le droit." Il écrivait : "En réalité, l'acte du Führer a été un authentique acte judiciaire. Il n'est pas soumis à la justice, il est lui-même la suprême justice"<sup>12</sup>. » Réussir à faire de Hitler, par la grâce de la novlangue nazie, un protecteur du droit et d'un assassinat perpétré, sur l'ordre de leur chef, par une bande de gangsters contre une bande rivale un acte de suprême justice, était une chose qui stupéfiait et révoltait particulièrement Kraus, et qui, du point de vue linguistique, pourrait être comparée à l'usage du terme « Schutzhaft » (arrestation par mesure de protection), sur lequel il ironise féroce dans *Dritte Wälpurgisnacht*. Le terme constitue un exemple typique de ces mots à double sens dont on n'est censé percevoir, dans l'usage du double langage (*die deutsche Doppelzunge*) que font les nazis (*Troisième Nuit de Walpurgis*, p. 390), que la signification honorable et anodine. Celui qui est arrêté de façon « préventive » est censé l'être avant tout pour prévenir les violences dont il courrait le risque d'être victime de la part de foules en colère, alors que la protection dont on le fait bénéficier signifie concrètement une accumulation de brutalités et de sévices qui ont de fortes chances d'entraîner à brève échéance la mort (« accidentelle », malencontreuse et regrettable, comme il se doit) du détenu (voir par exemple le cas, décrit par Kraus p. 367 sq., du Docteur Eckstein, dont la mort a été attribuée aux difficultés qu'il a eues à « s'adapter aux conditions de détention »).

On pourrait croire que les processus et les phénomènes que décrivent Orwell et Kraus sont essentiellement pathologiques et ne se produisent que dans des conditions extrêmes et des circonstances tout à fait exceptionnelles. Mais Orwell, à propos de qui on a parlé d'une « haine de la politique » - on pourrait le faire encore beaucoup plus, me semble-t-il, à propos de Kraus - pense que c'est déjà d'une certaine façon la politique elle-même qui repose presque par nature sur l'ignorance délibérée des faits et le mépris de la logique usuelle : « Dans la vie privée, la plupart des gens sont assez réalistes. Quand on établit son propre budget hebdomadaire, deux et deux font invariablement quatre. Au contraire, la politique est une sorte d'univers microphysique ou non euclidien où la partie peut être plus grande que le tout et où deux objets peuvent occuper exactement le même point de l'espace. D'où les contradictions et les absurdités que j'ai évoquées, lesquelles peuvent toutes être attribuées, en définitive, à la conviction secrète qu'à la différence du

---

<sup>12</sup> Hans Magnus Enzensberger, *Hammerstein ou l'intransigeance*. Une histoire allemande, traduit de l'allemand par Bernard Lortholary, Gallimard, 2010, p. 169.

budget hebdomadaire, les opinions politiques n'auront pas à être mises à l'épreuve de la dure réalité<sup>13</sup>. » Loin de considérer cette tendance comme une caractéristique des sociétés totalitaires, Orwell va jusqu'à se demander si la situation ne serait pas, tout compte fait, encore pire dans les sociétés démocratiques : « Quand on considère la schizophrénie dont souffrent les sociétés démocratiques, les mensonges qu'il faut proférer pour gagner les voix des électeurs, le silence que l'on observe sur les problèmes essentiels, les distorsions de la presse, il est tentant de considérer qu'il y a moins de charlatanisme et davantage de franchise ou de lucidité dans les pays totalitaires. Là au moins, les groupes dirigeants ne sont pas dépendants de la faveur populaire et peuvent affirmer la vérité crûment et brutalement. Goering pouvait dire : "Les canons d'abord, le beurre ensuite", alors que ses homologues démocrates devaient voiler la même opinion sous une phraséologie hypocrite » (*ibid.*, p. 155).

Il est difficile de ne pas songer au diagnostic qui avait été formulé longtemps auparavant par Kraus quand on lit, par exemple, sous la plume d'Orwell, dans « La politique et la langue anglaise » (1946), des affirmations comme celle-ci : « Le langage politique – et, avec quelques variantes, cela s'applique à tous les partis politiques, des conservateurs aux anarchistes – a pour fonction de rendre le mensonge crédible et le meurtre respectable, et de donner à ce qui n'est que du vent une apparence de consistance<sup>14</sup>. » Ce qui est en train de se passer ne concerne malheureusement pas seulement, aux yeux d'Orwell, le langage politique, pour la raison suivante : « Tous les problèmes sont des problèmes politiques, et la politique elle-même n'est qu'un amas de mensonges, de faux-fuyants, de sottise, de haine et de schizophrénie. Quand l'atmosphère générale est mauvaise, le langage ne saurait rester indemne. On constatera sans doute – c'est une hypothèse que mes connaissances ne me permettent pas de vérifier – que les langues allemande, russe et italienne se sont, sous l'action des dictatures, toutes dégradées au cours des dix ou quinze dernières années » (*ibid.*, p. 169).

Le fait que tous les problèmes soient politiques a pour conséquence une politisation générale de l'utilisation du langage, qui consiste en ceci que les mots sont de moins en moins choisis en fonction de leur aptitude à exprimer un sens, et de plus en plus comme des instruments au service d'une action qui n'a pas besoin de passer par la pensée et évite même, autant que possible, de le faire. On imagine sans peine le problème douloureux que cela pose pour Orwell, qui pense qu'il n'y a pas de littérature réellement apolitique et que par conséquent même les écrivains risquent d'être condamnés eux aussi, au moins dans une certaine mesure, à utiliser le langage dégradé de la politique. « La littérature véritablement apolitique, fait que, contrairement à ce que l'on pourrait croire et comme en témoignent des exemples (y compris des exemples philosophiques) fameux, les intellectuels ne semblent pas

---

<sup>13</sup> George Orwell, « Sous vos yeux » (*Tribune*, 22 mars 1946), in *Essais, Articles, Lettres*, Volume IV (1945-1950), traduit de l'anglais par Anne Krief, Bernard Pêcheur et Jaime Semprun, Editions Ivrea, 2001, 156.

<sup>14</sup> George Orwell, « La politique et la langue anglaise » (1946), in George Orwell, *Essais, articles, lettres*, volume IV, p. 173.

beaucoup mieux préparés et mieux armés que les gens ordinaires pour résister à la violence qui est infligée, en plus du reste, au sens des mots.

Comme le note Hans Magnus Enzensberger, dans son livre sur le comportement d'un résistant qui n'était pas un intellectuel, mais un militaire de haut rang : le général Hammerstein, quand Hitler fit liquider, entre le 30 juin et le 2 juillet 1934, Röhm et presque tous les chefs de la SA par des unités de SS : « Les réactions à l'étranger furent catastrophiques. Et à de nombreux Allemands aussi, ce massacre ouvrit les yeux, mais non au grand juriste Carl Schmitt, dont l'article dans la *Revue des juristes allemands* s'intitula : "Le Führer protège le droit." Il écrivait : "En réalité, l'acte du Führer a été un authentique acte judiciaire. Il n'est pas soumis à la justice, il est lui-même la suprême justice"<sup>15</sup>. » Réussir à faire de Hitler, par la grâce de la novlangue nazie, un protecteur du droit et d'un assassinat perpétré, sur l'ordre de leur chef, par une bande de gangsters contre une bande rivale un acte de suprême justice, était une chose qui stupéfiait et révoltait particulièrement Kraus, et qui, du point de vue linguistique, pourrait être comparée à l'usage du terme « Schutzhaft » (arrestation par mesure de protection), sur lequel il ironise féroce­ment dans *Dritte Walpurgisnacht*. Le terme constitue un exemple typique de ces mots à double sens dont on n'est censé percevoir, dans l'usage du double langage (*die deutsche Doppelzunge*) que font les nazis (*Troisième Nuit de Walpurgis*, p. 390), que la signification honorable et anodine. Celui qui est arrêté de façon « préventive » est censé l'être avant tout pour prévenir les violences dont il courrait le risque d'être victime de la part de foules en colère, alors que la protection dont on le fait bénéficier signifie concrètement une accumulation de brutalités et de sévices qui ont de fortes chances d'entraîner à brève échéance la mort (« accidentelle », malencontreuse et regrettable, comme il se doit) du détenu (voir par exemple le cas, décrit par Kraus p. 367 sq., du Docteur Eckstein, dont la mort a été attribuée aux difficultés qu'il a eues à « s'adapter aux conditions de détention »).

On pourrait croire que les processus et les phénomènes que décrivent Orwell et Kraus sont essentiellement pathologiques et ne se produisent que dans des conditions extrêmes et des circonstances tout à fait exceptionnelles. Mais Orwell, à propos de qui on a parlé d'une « haine de la politique » - on pourrait le faire encore beaucoup plus, me semble-t-il, à propos de Kraus - pense que c'est déjà d'une certaine façon la politique elle-même qui repose presque par nature sur l'ignorance délibérée des faits et le mépris de la logique usuelle : « Dans la vie privée, la plupart des gens sont assez réalistes. Quand on établit son propre budget hebdomadaire, deux et deux font invariablement quatre. Au contraire, la politique est une sorte d'univers microphysique ou non euclidien où la partie peut être plus grande que le tout et où deux objets peuvent occuper exactement le même point de l'espace. D'où les contradictions et les absurdités que j'ai évoquées, lesquelles peuvent toutes être attribuées, en définitive, à la conviction secrète qu'à la différence du

---

<sup>15</sup> Hans Magnus Enzensberger, *Hammerstein ou l'intransigeance*. Une histoire allemande, traduit de l'allemand par Bernard Lortholary, Gallimard, 2010, p. 169.

budget hebdomadaire, les opinions politiques n'auront pas à être mises à l'épreuve de la dure réalité<sup>16</sup>. » Loin de considérer cette tendance comme une caractéristique des sociétés totalitaires, Orwell va jusqu'à se demander si la situation ne serait pas, tout compte fait, encore pire dans les sociétés démocratiques : « Quand on considère la schizophrénie dont souffrent les sociétés démocratiques, les mensonges qu'il faut proférer pour gagner les voix des électeurs, le silence que l'on observe sur les problèmes essentiels, les distorsions de la presse, il est tentant de considérer qu'il y a moins de charlatanisme et davantage de franchise ou de lucidité dans les pays totalitaires. Là au moins, les groupes dirigeants ne sont pas dépendants de la faveur populaire et peuvent affirmer la vérité crûment et brutalement. Goering pouvait dire : "Les canons d'abord, le beurre ensuite", alors que ses homologues démocrates devaient voiler la même opinion sous une phraséologie hypocrite » (*ibid.*, p. 155).

Il est difficile de ne pas songer au diagnostic qui avait été formulé longtemps auparavant par Kraus quand on lit, par exemple, sous la plume d'Orwell, dans « La politique et la langue anglaise » (1946), des affirmations comme celle-ci : « Le langage politique – et, avec quelques variantes, cela s'applique à tous les partis politiques, des conservateurs aux anarchistes – a pour fonction de rendre le mensonge crédible et le meurtre respectable, et de donner à ce qui n'est que du vent une apparence de consistance<sup>17</sup>. » Ce qui est en train de se passer ne concerne malheureusement pas seulement, aux yeux d'Orwell, le langage politique, pour la raison suivante : « Tous les problèmes sont des problèmes politiques, et la politique elle-même n'est qu'un amas de mensonges, de faux-fuyants, de sottise, de haine et de schizophrénie. Quand l'atmosphère générale est mauvaise, le langage ne saurait rester indemne. On constatera sans doute – c'est une hypothèse que mes connaissances ne me permettent pas de vérifier – que les langues allemande, russe et italienne se sont, sous l'action des dictatures, toutes dégradées au cours des dix ou quinze dernières années » (*ibid.*, p. 169).

Le fait que tous les problèmes soient politiques a pour conséquence une politisation générale de l'utilisation du langage, qui consiste en ceci que les mots sont de moins en moins choisis en fonction de leur aptitude à exprimer un sens, et de plus en plus comme des instruments au service d'une action qui n'a pas besoin de passer par la pensée et évite même, autant que possible, de le faire. On imagine sans peine le problème douloureux que cela pose pour Orwell, qui pense qu'il n'y a pas de littérature réellement apolitique et que par conséquent même les écrivains risquent d'être condamnés eux aussi, au moins dans une certaine mesure, à utiliser le langage dégradé de la politique. « La littérature véritablement apolitique, Quand on parle, comme le fait Timms, de la „critique du langage politiquement engagée“ » (*op. cit.*, p. 149) de Kraus, il est naturel et tentant de rapprocher le cas de Kraus de

---

<sup>16</sup> George Orwell, « Sous vos yeux » (*Tribune*, 22 mars 1946), in *Essais, Articles, Lettres*, Volume IV (1945-1950), traduit de l'anglais par Anne Krief, Bernard Pécheur et Jaime Semprun, Éditions Ivrea, 2001, 156.

<sup>17</sup> George Orwell, « La politique et la langue anglaise » (1946), in George Orwell, *Essais, articles, lettres*, volume IV, p. 173.

celui de Klemperer. « Il y a, écrit Timms, des parallèles remarquables entre les conclusions de Klemperer, fondées sur des observations précises effectuées sur une période de douze ans, et le diagnostic formulé de façon si incisive par Kraus en 1933. Puisque Klemperer ne fait pas référence à *Die Fackel*, il est d'autant plus remarquable qu'il offre des aperçus (*insights*) psycholinguistiques semblables. La transformation cynique du mot 'fanatique' en une vertu positive, déjà mise en évidence dans *Troisième Nuit de Walpurgis* (p. 300), forme le thème d'un des chapitres les plus convaincants de Klemperer. Également remarquables sont les similitudes dans leurs conceptions de Goebbels, identifié comme un figure quintessentiellement moderne, avec une commande de tous les 'registres' concevables. Bien entendu, il est possible que Kraus et Klemperer se soient trompés tous les deux – aient été induits en erreur par la surévaluation de l'impact des mots à laquelle les a conduits leur obsession des actes de langage. L'analyse originale par Klemperer du langage du National Socialisme a été reçue avec un scepticisme considérable par les linguistes universitaires, dont l'un a conclu qu'il attaquait le régime nazi *en faisant semblant* de critiquer son langage, alors qu'un autre a suggéré que ses arguments étaient affaiblis par la 'conception biaisée de façon compréhensible' qu'il avait en tant que victime de l'antisémitisme » (*op. cit.*, p. 533).

Timms pense que ces jugements montrent encore plus clairement leurs limites quand on ajoute à la lecture de *LTI* celle du *Journal* (1933-1945), qui constitue « un corpus d'une valeur unique des pratiques linguistiques de l'époque nazie, éclairées par un observateur sensible et humain vivant sous la menace de la déportation » (*ibid.*). Je suis convaincu moi aussi, vous vous en doutez, que Kraus et Klemperer ne se sont pas trompés sur l'essentiel, même si l'on peut être tenté parfois de discuter les détails. Mais je n'ai malheureusement pas suffisamment de temps pour vous parler de cette question de façon un peu plus approfondie. Je voudrais signaler simplement un aspect intéressant du problème, qui est que Kraus et Klemperer aboutissent à des conclusions semblables en partant de prémisses sensiblement différentes et même presque opposées. Klemperer est un rationaliste, qui assume ouvertement l'héritage de la pensée des Lumières, et n'hésite pas à présenter le romantisme allemand comme un des ancêtres directs du nazisme : « [...] Tout ce qui fait le nazisme se trouve déjà en germe dans le romantisme : le détronement de la raison, la bestialisation de l'homme, la glorification de l'idée de puissance, du prédateur, de la bête blonde...<sup>18</sup> » Kraus appartient, pour sa part, à une autre tradition et à un autre univers de pensée, qui n'a pas beaucoup d'affinité avec celui du rationalisme et est nettement plus proche, pour ce qui concerne la philosophie du langage, du romantisme, avec une tendance sous-jacente à une forme de mysticisme linguistique. Mais cela ne l'a pas empêché, le moment venu, de prendre nettement parti pour la raison et l'intellect, menacés de destruction par le triomphe de l'idéologie nazie, avec la complicité et la coopération d'un bon nombre d'intellectuels ; et le fait que lui-même et Klemperer aboutissent à des

---

<sup>18</sup> Victor Klemperer, *LTI, La langue du III<sup>e</sup> Reich*, Carnets d'un philologue, traduit de l'allemand et annoté par Elisabeth Guillot, Albin Michel, 1996, p. 190.

conclusions à peu près identiques ne fait d'une certaine façon que renforcer la validité de celles-ci.

### 3. De la propagande dans les systèmes démocratiques

Chomsky et Herman, dans l'ouvrage qu'ils ont rédigé en commun sur « la fabrication du consentement », écrivent que :

« Les médias constituent un système qui sert à communiquer des messages et des symboles à la population. Ils ont vocation à distraire, amuser, informer, et à inculquer aux individus les valeurs, croyances et codes comportementaux qui les intégreront aux structures sociales au sens large. Dans un monde où les richesses sont fortement concentrées et où les intérêts entrent en conflit, accomplir cette intégration nécessite une propagande systématique<sup>19</sup>. »

La différence entre les pays démocratiques et les autres n'est pas que les premiers peuvent se passer d'un système de propagande et mettent un point d'honneur à le faire, alors que les seconds ont un besoin essentiel d'un système de cette sorte, mais que les démocraties modernes ont réussi à se doter d'un système de propagande à la fois incomparablement plus crédible et beaucoup plus difficile à déceler et à reconnaître pour ce qu'il est. « Nous avons toujours défendu, écrivent les deux auteurs, l'idée que le fonctionnement "naturel" de tels mécanismes, laissant sporadiquement apparaître des faits dérangeants dans les strictes limites de présupposés intangibles, tout en excluant les points de vue plus fondamentalement dissidents (qui peuvent s'exprimer dans la presse alternative), sont à la base d'un système de propagande infiniment plus crédible et efficace qu'un système de censure officielle au service d'un ordre du jour patriotique » (*ibid.*, p. 21).

Parler de « propagande médiatique » à propos de la façon dont les choses se passent dans un pays comme les Etats-Unis, où la presse est réputée entièrement libre et indépendante, est évidemment déjà à soi seul une provocation, que les représentants de la profession et les intellectuels qui s'empressent de prendre leur défense trouvent absolument inacceptable. La raison essentielle de cela est évidemment la supposition absurde que l'utilisation du mot « propagande » pour décrire le fonctionnement des médias dans une société démocratique, est indissociable de l'idée d'une théorie de la conspiration qui suggère, contre toute espèce de vraisemblance, que les médias reçoivent régulièrement les ordres et appliquent consciencieusement les directives du pouvoir politique ou économique. Il est pourtant parfaitement possible, comme le fait Chomsky, de parler d'une illusion à propos de ce qu'affirme le principe démocratique - qui énonce que « les médias sont indépendants, déterminés à découvrir la vérité et à la faire connaître », alors qu'en réalité « ils passent le plus clair de leur temps à donner l'image d'un monde tel que les puissants souhaitent que nous nous le représentions » (*La Fabrication du consentement*, p. 13) - et de nier en même temps que

---

<sup>19</sup> Noam Chomsky, Edward Herman, *La Fabrication du consentement*, De la propagande médiatique en démocratie, Editions Agone, Marseille, 2008, p. 25.

les puissants aient besoin de leur imposer leur volonté par des interventions explicites et directes.

« Ceux qui s'adaptent, peut-être en toute honnêteté, admet Chomsky, seront libres de s'exprimer avec un minimum de contrôle de leur hiérarchie, et ils pourront affirmer très justement ne subir aucune pression pour suivre la norme » (*ibid.*, p. 595). Une théorie de la conspiration n'est en aucune façon nécessaire, là où le sens de l'adaptation et la tendance au conformisme ont engendré des normes intériorisées et des mécanismes d'autocensure qui suffisent largement à expliquer ce qui se passe. Kraus observait déjà que, dans un pays comme l'Autriche, la censure du pouvoir politique était, à tout prendre, bien moins à craindre pour un journaliste que celle du rédacteur en chef. Il va sans dire que la critique du système journalistique dans la *Fackel* ne comporte pas non plus la moindre trace d'une théorie de la conspiration, explicite ou implicite, même si c'est le genre de chose que le système en question a évidemment tout intérêt à essayer de faire croire pour pouvoir la récuser *a priori*.

Si l'on veut être édifié sur la réalité et l'efficacité de ce que Chomsky et Herman appellent la « propagande entrepreneuriale », il suffit de songer, par exemple, à ce qu'on pouvait lire il y a quelques jours dans le journal *Le Monde* à propos du comportement de certaines firmes américaines :

« Elles ne lésinent pas. Selon les organismes américains qui suivent la question à la loupe, certaines grandes entreprises américaines qui y ont intérêt ont augmenté de près de 400%, au cours des six dernières années, leur activité de lobbying à propos du dossier climatique.

Les recherches et les groupes de réflexion qu'elles financent avec générosité ont un point commun : accréditer l'idée selon laquelle les thèses sur le réchauffement climatique sont exagérées. Non sans succès auprès d'une opinion désorientée » (« Contre-enquête. Qui finance les climato-sceptiques américains ? » (*Le Monde*, mardi 20 avril 2010, p. 1).

Sur le rôle grandissant que la propagande entrepreneuriale joue aux Etats-Unis dans le domaine de l'enseignement et de la culture, on pourra se reporter à la constatation particulièrement inquiétante que fait Chomsky :

« Au début des années 1950, par exemple, environ un tiers des manuels utilisés dans les écoles élémentaires américaines sortaient tout droit des officines de la propagande entrepreneuriale. Les ligues sportives étaient sous contrôle. Les Eglises étaient sous contrôle. Les universités étaient attaquées de toutes parts. Il s'agissait d'une phénoménale entreprise pour remporter l'éternel combat pour le contrôle des esprits. Et le combat continue... »

Une démocratie est particulièrement en danger lorsque ses systèmes de médias se retrouvent aux mains de tyrannies privées<sup>20</sup>. »

C'est un fait remarquable, mais qui à la réflexion ne devrait pas surprendre, que les intellectuels cautionnent, de façon générale, largement l'image que les

---

<sup>20</sup> Noam Chomsky, *Raison et liberté*, Sur la nature humaine, l'éducation et les intellectuels, traduit de l'anglais par Frédéric Cotton, Aude Bandini et Jean-Jacques Rosat, Editions Agone, Marseille, 2010, p. 252-253.

détenteurs du pouvoir médiatique se font et cherchent à donner de ce qu'ils font, et supportent mal qu'elle soit mise ouvertement en question : « Ceux qui dirigent les médias crient haut et fort que leurs choix éditoriaux sont fondés sur des critères impartiaux, professionnels et objectifs – ce que cautionnent largement les intellectuels » (*ibid.*, p. 13). Chomsky observe également, et il serait pour le moins difficile de le contredire sur ce point, que « l'analyse critique de la culture intellectuelle et de ses médias d'élite, qui déterminent l'ordre du jour du débat public, est, ce n'est pas surprenant, une entreprise très peu appréciée par les élites intellectuelles, et qui, par conséquent, est rarement faite sérieusement<sup>21</sup> ». Il est fascinant d'observer la façon dont les penseurs les plus subversifs et les plus radicaux sur le plan politique, une fois qu'ils sont devenus des célébrités médiatiques, semblent la plupart du temps perdre à peu près toute espèce de distance critique et toute attitude sélective à l'égard des médias, et s'abstiennent de façon générale prudemment de les contester réellement, alors qu'ils constituent pourtant un élément important et même essentiel du système qu'ils combattent. L'exemple qu'offrent en ce moment deux philosophes comme Michel Onfray et Alain Badiou est de ce point de vue, je l'avoue, tout à fait saisissant pour moi.

Mais ce n'est évidemment pas uniquement une question de pusillanimité ou de prudence par rapport à un pouvoir qui a le moyen d'exercer des représailles sévères et parfois féroces. La façon dont les choses se passent généralement, sur ce point, semble beaucoup moins étonnante si on est convaincu, comme l'est Chomsky et comme l'étaient également Orwell et Kraus, qu'il n'y a pas de raison de s'attendre à ce que les intellectuels soient moins enclins au conformisme et plus inaccessibles à la propagande que la majorité de la population : « Je ne connais aucun argument qui puisse indiquer que celle-ci soit plus soumise aux assauts de la propagande que ne l'est l'élite intellectuelle, et j'ai de bonnes raisons de soupçonner que le contraire pourrait bien être le cas » (Chomsky, *ibid.*, p. 115). Orwell était également persuadé - il est important de le rappeler, aussi désagréable que cela puisse être pour les intéressés - qu'il vaudrait mieux ne pas compter sur les intellectuels pour défendre des vertus comme l'intégrité intellectuelle et la préoccupation pour la vérité, et que ce sont même eux, beaucoup plus que les gens ordinaires, qui à notre époque leur ont fait courir le plus grand danger et continueront probablement à le faire. « Dans le passé, écrit-il, du moins au cours des siècles dominés par le protestantisme, l'idée de révolte et celle d'intégrité intellectuelle étaient intimement liées. [...] Notre époque a ceci de remarquable que ceux qui se révoltent contre l'ordre existant, ou du moins la plupart et les plus représentatifs d'entre eux, se révoltent également contre l'idée d'intégrité individuelle » (« Où meurt la littérature », p. 78-79).

#### 4. Les intellectuels contre le totalitarisme ou contre la gauche ?

Les auteurs auxquels je me suis référé, pour l'essentiel, au cours de cet exposé, Kraus, Orwell, Klemperer et, parmi les contemporains, Chomsky, font partie de

---

<sup>21</sup> Noam Chomsky et Jean Bricmont, *Raison contre pouvoir, le pari de Pascal*, L'Herne, 2009, p. 110.

ceux que la critique française du totalitarisme, qui a fleuri à la fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingt, a ignorés à peu près complètement. Michael Christofferson, dans *Les intellectuels contre la gauche*, a défendu la thèse selon laquelle : « [...] L'antitotalitarisme français des années 1970 a relevé d'enjeux plutôt politiques que proprement intellectuels. Motivé par des questions avant tout hexagonales et y restant cantonné, l'antitotalitarisme français ne s'est guère intéressé aux débats étrangers sur le sujet. De fait, on ne trouve pratiquement aucune référence substantielle aux écrits anglo-américains et allemands, qui n'ont commencé à intéresser les intellectuels français que dans les années 1980. Un sort étrange – bien que prévisible – pour un concept au pedigree aussi international que celui-là. L'instrumentalisation politique de l'antitotalitarisme dans les années 1970 a également beaucoup restreint son champ d'application. Développé pour critiquer le PCF et l'alliance que le PS avait conclue avec ce parti, la critique du totalitarisme s'est presque exclusivement intéressée au totalitarisme de gauche ; elle a voulu retrouver les origines du totalitarisme dans le marxisme, les idéologies utopistes, à la fois l'option politique et la tradition révolutionnaires françaises. L'analyse concrète de l'histoire soviétique a été négligée et le nazisme n'avait pas non plus sa place dans les analyses antitotalitaires de cette période<sup>22</sup>. »

En guise de bilan intellectuel, politique et moral du moment antitotalitaire, Christofferson propose les remarques suivantes : « La critique du totalitarisme est généralement représentée comme un événement à l'occasion duquel les intellectuels de gauche auraient arraché leurs œillères pour enfin voir le monde tel qu'il était. Un moment où ils auraient révisé leurs conceptions politiques et sauvé leur réputation morale ternie en entamant une vigoureuse campagne contre la répression communiste. Pourtant, un examen plus approfondi suscite de nombreuses interrogations sur les plans intellectuel, politique et moral. L'antitotalitarisme français découle beaucoup moins d'une profonde réflexion sur les régimes totalitaires que de conflits politiques franco-français. La critique du totalitarisme a été surtout déterminée par la situation intérieure et c'est pourquoi elle n'a pas ou peu fait progressé la compréhension des régimes dits "totalitaires". De plus, elle a contribué à semer la confusion théorique, en identifiant la culture révolutionnaire française avec le totalitarisme et en omettant de se demander si le "totalitarisme" pouvait avoir des racines en dehors de l'idéologie et du programme révolutionnaire » (*ibid.*, p. 367)

On peut admettre Christofferson, « attribuer le caractère strictement hexagonal et sélectif de l'antitotalitarisme français aux discours gallocentrés des clercs, apparemment convaincus que la politique et l'histoire de ce pays ont une portée universelle » (*ibid.*, p. 365). Mais il est vrai en même temps que, durant toute la période de la guerre froide, l'histoire de la notion de totalitarisme a été celle de son instrumentalisation. L'usage français présente cependant la particularité d'avoir été, d'une part, axé beaucoup plus strictement sur la politique intérieure et d'autre part

---

<sup>22</sup> Michael Christofferson, *Les Intellectuels contre la gauche, L'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*, traduit de l'anglais par André Merlot, Éditions Agone, Marseille, 2009, p. 364-365.

présenté d'une façon qui a réussi à dissimuler cet aspect. Les intellectuels sont parvenus à faire accepter non seulement par le public, mais également par les historiens des idées, le sentiment que leur antitotalitarisme était plutôt le résultat de leur découverte de la répression communiste grâce à la lecture de livres comme *L'Archipel du goulag* de Soljenitsine.

Je ne sais pas quelle a été dans cette affaire la part de l'ignorance philosophique et historique pure et simple (si les intellectuels concernés ont dû réellement attendre de lire des ouvrages comme *L'Archipel du Goulag* pour découvrir la réalité de la répression communiste, c'est réellement inquiétant et affligeant) et celle de la dissimulation des motifs. Mais je pourrais difficilement contester ce que dit Christofferson, puisque c'est à peu près exactement de la façon dont il le décrit, à savoir comme un épisode essentiellement franco-français et dont l'importance a été exagérée de façon spectaculaire et parfois ridicule par les médias, que j'ai vécu ce qu'il appelle le moment antitotalitaire. C'est la raison pour laquelle je me suis tourné, pour l'essentiel, vers des auteurs étrangers dont on avait peu de chances d'entendre parler à l'époque, comme ceux auxquels je me suis référé aujourd'hui, qui m'ont appris incomparablement plus que les auteurs à succès dont la lecture était alors imposée. Celui d'entre eux que je regrette le plus, je l'avoue, de n'avoir pas fréquenté plus tôt est Klemperer, dont je n'ai lu le livre, *LTI*, qu'en 1996, au moment où est parue la traduction française, alors que j'aurais pu (et dû) le lire bien avant dans la langue originale.

Je n'ai malheureusement plus le temps d'essayer de vous expliquer pourquoi je considère des livres comme *LTI* et le *Journal* de Klemperer, que je n'ai pas non plus lu avant la parution de la traduction française en 2000, comme beaucoup plus précieux pour la compréhension du totalitarisme qu'un bon nombre d'ouvrages de théorie ou de philosophie politique que j'ai lus également à propos de cette question. Je me contenterai par conséquent simplement, en terminant, de rappeler ce que dit Klemperer à propos du distique de Schiller sur la « langue cultivée qui poétise et pense à ta place », que l'on a tort, d'après lui, de prendre dans un sens purement esthétique et pour ainsi dire anodin. « Un vers réussi dans une "langue cultivée", écrit-il, ne prouve en rien la force poétique de celui qui l'a trouvé ; il n'est pas si difficile, dans une langue éminemment cultivée, de se donner l'air d'un poète et d'un penseur » (*LTI*, p. 40). Ce n'est effectivement pas si difficile et que cela ne le soit pas davantage est à bien des égards inquiétant. Je crois malheureusement que ce que dit Klemperer n'est pas simplement vrai de la langue allemande, mais également de la langue française, et que sa remarque s'applique aussi à la philosophie politique, où, comme en témoignent de nombreux exemples contemporains, il est certainement plus facile de se donner l'air d'un penseur profond que d'en être réellement un.

« Il y a, dit Kraus, une chose pire que le meurtre, c'est le meurtre avec mensonge; et le pire de tout, c'est le mensonge de celui qui sait : prétexte d'une incrédulité qui ne veut pas croire au forfait, mais croire le mensonge ; docilité de celui qui se fait aussi bête que le veut la violence » (*Troisième Nuit de Walpurgis*, p. 279). Il y a également quelque chose de pire que l'inégalité, l'exploitation et la

misère qui règnent dans le monde actuel, c'est l'inégalité, l'exploitation et la misère avec mensonge, et plus particulièrement avec le mensonge de ceux qui savent ou en tout cas devraient savoir et qui ne veulent pas croire à la réalité de l'intolérable, mais au mensonge politique qui la nie, autrement dit, la docilité avec laquelle une bonne partie des intellectuels d'aujourd'hui acceptent de se faire aussi bêtes que l'exigent la violence et l'injustice sociales pour devenir à ce point acceptables. Encore une fois, aucune théorie de la conspiration n'est nécessaire pour expliquer la facilité avec laquelle le mensonge réussit, en l'occurrence, à se faire admettre. C'est Orwell qui a raison quand il dit que : « Tout écrivain ou journaliste qui cherche à préserver son intégrité voit ses efforts mis en échec, moins par des persécutions actives que par la dérive générale de la société » (« Où meurt la littérature », p. 78). Ce qui devrait nous inquiéter beaucoup plus que le comportement décevant des intellectuels est la dérive générale dans laquelle est engagée, depuis un bon moment déjà, notre société.



# Expérience et conceptualisation (Hannah Arendt)

## Comment se pensent les révolutions ?

### Comment les penser ?

Anne Amiel<sup>1</sup>

#### En introduction

*“Il s’agit ici d’une relecture de certains textes arendtiens – selon la métaphore qui veut que la pensée soit comme une toile de Pénélope, toujours à reprendre et à défaire : une véritable provocation à la réflexion, à la perplexité, à l’étonnement. L’écriture même d’Arendt, si sinieuse parfois, contraint à ne pas s’enfermer dans des formules toutes faites, qui figeraient l’effort de compréhension (et l’on pourrait penser ici la dangereuse fortune de la trop fameuse « banalité du mal », que nous retrouverons). On peut donc user de la liberté de lecture dont Arendt nous a fournis un exemple”*

Il s’agit simplement ici de faire part d’un certain nombre de perplexités – arendtiennes – concernant la thématique « expérience et conceptualisation » dans *Sur la révolution*. Ces perplexités renvoient finalement – même si elles sont traitées via les événements qui ponctuent la révolution américaine – à deux questions essentielles : le rapport entre théorie et pratique et le statut du sens commun chez Arendt (les conditions de possibilité de ce qui peut se constituer, se dire, et surtout s’éprouver comme expérience).

Comment les acteurs des révolutions comprennent-ils, et jusqu’où, la signification de leurs propres actions ? Comment Arendt comprend-elle ce qu’ils font et leur rapport à la tradition, qui à la fois permet leurs actions et l’entrave ? Peut-on formuler une pensée politique adéquate à l’événement révolutionnaire, à sa grandeur ?

Il s’agit ici d’une relecture de certains textes arendtiens – selon la métaphore qui veut que la pensée soit comme une toile de Pénélope, toujours à reprendre et à défaire : une véritable provocation à la réflexion, à la perplexité, à l’étonnement. L’écriture même d’Arendt, si sinieuse parfois, contraint à ne pas s’enfermer dans des formules toutes faites, qui figeraient l’effort de compréhension (et l’on pourrait penser ici la dangereuse fortune de la trop fameuse « banalité du mal », que nous retrouverons). On peut donc user de la liberté de lecture dont Arendt nous a fournis un exemple.

---

<sup>1</sup> A écrit notamment, *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, Paris, PUF, 2001.

Dans un manuscrit « philosophie et politique, le problème de l'action et de la pensée après la révolution française » (extrait du texte in les Cahiers du GRIF, no. 33) Arendt parle de la nécessité de se défaire de notre façon usuelle de comprendre les rapports de la pensée à l'action : « pour comprendre pourquoi les actions et les événements politiques (...) ont pu pendant tant de siècles être de si peu d'intérêt et de piètre signification pour le monde éduqué. » et plus encore : « pour comprendre le choc profond que les révolutions du 18<sup>e</sup> ont produit sur les hommes de pensée. Elles semblaient leur prouver que la pensée peut être réalisée par l'action politique et que les événements politiques peuvent être de la plus grande pertinence pour la pensée. Dans la fondation d'un nouveau corps politique en accord avec certains principes théoriques, l'action, tout à coup, était devenue d'une si écrasante signification que la signification de la pensée commençait à pâlir par comparaison. » (traduit par mes soins). On voudrait ici montrer la difficulté de cet effort.

Un premier présupposé est que les ouvrages les plus intensément politiques d'Arendt sont les *Origines du totalitarisme* et *Sur la révolution*. Il ne s'agit bien entendu d'aucun jugement de valeurs, ni d'une absurde sous estimation des autres oeuvres. Simplement, dans *Sur la révolution* il ne s'agit pas seulement de l'action et de l'espace public, mais bien de l'action politique comme telle, de l'espace politique comme tel ; d'institutions, de fondation, etc. Nous sortons d'une étude des articulations internes de la *vita activa*<sup>2</sup>, et des conditions de possibilités de la politique, pour étudier précisément cette dernière.

L'importance cruciale de *Sur la révolution* tient aussi à ce qu'il s'agit de scruter un phénomène spécifiquement moderne et, avec l'émergence d'un des rares moments où l'on peut parler de politique, un phénomène qui peut être qualifié d'ouverture de la modernité politique (et sur ce point le statut accordé tant qu'à Machiavel qu'à la guerre civile anglaise ou à la « glorieuse révolution » n'est pas sans signification). *Sur la révolution* est donc une explication avec la modernité politique, ses promesses et ses déboires, avec la sécularisation<sup>3</sup>. Jaspers associait les *Origines du totalitarisme* et *Sur la révolution*. Les deux textes font partie des textes les plus déroutants et les plus « idiosyncrasiques » d'Arendt – et sans doute la provocation arendtienne à l'égard du « texte sacré » de la révolution française et de sa compréhension hégélienne ou marxienne n'at-elle certainement pas simplifié sa réception, ni, tout simplement une traduction décente, en France.

Un second présupposé est que l'œuvre d'Arendt peut se comprendre comme une « explication bagarreuse » envers la possibilité même d'une philosophie politique. Arendt cherche querelle à ce qu'elle nomme LA tradition ou la « grande tradition » de philosophie politique, qui s'initie pour elle dans l'hostilité, avec la compréhension platonicienne du procès de Socrate. Cette tradition serait une imposition violente de catégories non politiques, hostiles à la pluralité, au domaine

---

<sup>2</sup> Ce qui est mené dans *La condition de l'homme moderne*, noté ici CHM, où Arendt distingue par exemple travail, œuvre et action, souligne la pluralité que nécessite l'action, étudie la constitution du public, exprime le distingué du privé et du social, souligne l'importance de la promesse et du pardon comme remèdes internes aux dangers inhérents à l'action, etc.

<sup>3</sup> J'avais essayé d'établir et questionner ces points dans *La non-philosophie de Hannah Arendt, révolution et jugement*, Puf, 2001, en tentant aussi d'éclaircir le rapport à Marx.

politique. La philosophie politique « *bâtard mal aimé* » pourrait-elle être autre chose que cette imposition de critères totalement extérieurs au champ politique ? La question est constante, irrésolue. Arendt l'endure, au nom de la pluralité et du monde. (Ce qui pourrait rendre en partie raison de la façon dont elle aborde Kant). Arendt prétend faire jouer, contre cette tradition unique et unitaire de philosophie politique, une autre tradition, de penseurs ou d'écrivains politiques, qui sont ou qui ont été rejetés assez plaisamment comme non philosophes par certaines de nos institutions (cette remarque étant éventuellement autre chose qu'une simple anecdote).

On peut mentionner bien sûr les Thucydide et les Cicéron, et plus en rapport avec notre texte, les Machiavel, Montesquieu, Harrington, Tocqueville, mais aussi les fédéralistes<sup>4</sup>, John Adams, Jefferson. Arendt les distingue des « philosophes » par un certain nombre de critères, dont on retiendra ici que le plus souvent ils ont été des acteurs politiques, et se sont voulus tels. De ce point de vue Machiavel et Tocqueville sont tout à fait exemplaires.

Enfin, la tradition de philosophie politique subirait une inflexion majeure avec sa transformation en philosophie de l'histoire – du fait même en un sens du phénomène révolutionnaire. L'emprise d'un Hegel, d'un Marx, la plausibilité de leurs philosophies, tiendraient aussi à ce qu'ils aient osé conceptualiser, penser, méditer l'événement majeur de leur temps – ce que n'ont sans doute pas fait les Américains.

Il faudrait alors être attentif à une réponse d'Arendt à Mac Pherson concernant les notions de « bourgeois et de citoyens »<sup>5</sup>.

*« La tradition de Montesquieu, que vous mentionnez, remonte en fait à Machiavel et Montaigne, etc. etc. Ils ont fouillé dans les archives de l'Antiquité, précisément pour obtenir un différent type d'hommes. Et ce type d'hommes n'est pas le bourgeois, mais le citoyen. Cette distinction entre le bourgeois et le citoyen se maintient, bien sûr, pensant tout le 18<sup>ème</sup>, parce qu'elle est devenue une façon centrale de penser et de parler de ces choses pendant la révolution française, et a duré jusqu'à 1848.*

*(...) Je dirais qu'après que la monarchie absolue soit devenue si absolue qu'elle pouvait s'émanciper elle-même des autres pouvoirs féodaux, en y incluant le pouvoir de l'Eglise, une très grande crise survint. Ce qui advint était la réémergence de la vraie politique, comme pendant l'Antiquité – ainsi vois-je les révolutions.*

*Je ne suis revenue aux Grecs et aux Romains qu'à moitié parce que je les aime tant (...). J'y suis revenue, néanmoins, parce que je savais que je voulais tout simplement lire ces livres que ces hommes avaient lus. Et ils avaient lus tous ces livres (...) pour trouver un modèle pour un nouveau domaine politique qu'ils voulaient construire et qu'ils nommaient République.*

*Le modèle de l'homme de cette République était, dans une certaine mesure, le citoyen de la polis athénienne. Après tous nos mots viennent de là, et ils font écho à travers les siècles. D'un*

<sup>4</sup> On se fondera ici sur l'ouvrage *Le Fédéraliste* (Economica, 1988, noté l'FP), constitué par un ensemble de 85 tracts rédigés par Hamilton, Madison et Jay, pour convaincre leurs concitoyens de l'état de New-York de ratifier la constitution fédérale des Etats-Unis en leur en expliquant le sens.

<sup>5</sup> Re transcription d'une discussion télévisée, à Toronto, en novembre 72 – le texte est repris dans *Penser et action in Edifier le monde, Seuil, 2007* – je suis responsable de ma propre traduction.

*autre côté, le modèle était la res publica, la chose publique, des Romains. L'influence des Romains était la plus forte, en son immédiateté, sur l'esprit de ces hommes. (...) Ils s'apprirent les uns aux autres une science nouvelle et la nommèrent une science nouvelle. Tocqueville fut le dernier qui parlât de tout cela. Il dit que pour l'âge moderne il fallait une science nouvelle. Il voulait dire une nouvelle science politique, non la nuova scienza du siècle précédent, de Vico. Et c'est ce que j'ai actuellement en tête. Je ne crois pas que quelque chose de très tangible sortira de quoi que ce soit que font les gens comme moi, mais je tente de penser ces choses pas seulement dans le domaine de l'antiquité, mais je ressens le même besoin de l'antiquité que les grands révolutionnaires du 18<sup>ème</sup> ressentaient. »*

Essayer de penser l'expérience révolutionnaires, les expériences révolutionnaires, c'est penser la modernité politique (avant la coupure totalitaire<sup>6</sup>), c'est donc tenter de déchiffrer à même l'événement, de saisir ou ressaisir, à même l'événement, les catégories politiques majeures, puisque la politique n'existe pas toujours, pas partout<sup>7</sup>. Les moments rares où réémerge la politique authentique, l'action concertée, doivent être scrutés minutieusement.

Si théorisation du politique, conceptualisation politique il y a, on la trouvera donc dans *Sur la révolution*. Les événements, les expériences, doivent être nos seuls maîtres en politique, et nous devons les déchiffrer de la façon la plus immanente possible, loin de toute position de surplomb, point de vue d'Archimède et autre imposition de catégories préformées importées d'un autre domaine.

Simplement, il faudra alors comprendre comment et pourquoi n'est pas alors apparue cette « nouvelle science du politique » que Tocqueville appelait de ses vœux.

Il ne s'agit pas simplement de dire que *Sur la révolution*, nécessairement, se mesure, même indirectement à Tocqueville, à Hegel, à Marx, à Lénine, pour ne citer que les plus grands. Il s'agit de dire plus simplement encore que l'ouvrage se mesure aussi à Robespierre, à Jefferson, à Saint-Just, à Hamilton etc. Il s'agit aussi de comprendre comment les révolutions se sont comprises, ou plutôt mécomprises – comment elles se sont en grande partie mésinterprétées. Bref : pourquoi et dans quelle mesure, alors que la tâche est toujours de « penser ce que nous faisons », les acteurs n'ont pas compris ce que eux, ils faisaient. Et qu'ils faisaient parfois fort bien.

C'est ce point crucial que je souhaite indiquer et explorer.

C'est pourquoi d'ailleurs il s'agira ici de se focaliser sur la Révolution américaine. Ses réussites et son inventivité institutionnelle (selon Arendt incontestables) n'ont pas eu d'équivalent théorique, et n'ont pas assuré la « vie de l'esprit », de l'esprit révolutionnaire s'entend.

Or, que les acteurs ne comprennent pas vraiment ce qu'ils font si bien, cela paraît véritablement poser problème dans le cadre même de la pensée arendtienne. Arendt a toujours protesté contre toute prétention à comprendre une époque

---

<sup>6</sup> Arendt réserve le terme « totalitarisme » à certaines périodes du nazisme et du stalinisme. On aurait là des régimes parfaitement inédits, en rupture avec la tradition : une rupture fondamentale entre deux ères. Les totalitarismes seraient la réponse monstrueuse à des problèmes antérieurs qu'ils permettraient rétrospectivement de saisir comme des impensés de la tradition politique.

<sup>7</sup> C'est un des thèmes fondamentaux de *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, 1995.

mieux qu'elle s'est elle-même comprise. Le prétendre, c'est violenter le statut d'être agissant et parlant des acteurs, substituer notre parole à la leur, dénier leur humanité, leur statut de copartageants du monde, etc. (Par exemple, Sur la révolution s'insurge contre tous ceux qui traitent les révolutionnaires comme des précurseurs).

Mais alors sur quoi faire fond pour séparer le bon grain de l'ivraie, et, s'appuyant sur le témoignage, les actes, les paroles, les discours, des acteurs, indiquer leur réussite et leur échec ?

Il y a *au moins* trois façons d'entendre « expérience et conceptualisation » :

La théorisation philosophique malmenant en partie son objet. On doit souligner alors deux façons particulièrement notable de procéder. L'une consiste précisément à adopter le point de vue des *spectateurs* et non des acteurs, et des spectateurs de la révolution française : ce serait le cas de Hegel. L'autre consiste en une peur de la nouveauté comme telle, qui, une fois saisie ou plus exactement perçue peut-être recouverte, ou déniée. Ce serait le cas même de Marx face à la commune ou même de Lénine face aux soviets<sup>8</sup>.

L'articulation ou la conceptualisation à « *demi aveugle* » des acteurs. Arendt pointe la façon très ambiguë de comprendre ses propres expériences en regard des théories antérieures, ou des traditions antérieures, mi stimulantes, mi égarantes. Le rapport des acteurs à la tradition à la fois autorise et stimule, égare et aveugle.

La théorisation d'Arendt, contre la philosophie en un sens, s'adosse aux acteurs et à leurs actes, paroles monumentales. (Il n'est pas du tout indifférent par exemple de remarquer que la métaphore de l'accouchement pour désigner la révolution soit celle des « théoriciens » pour le dire vite, tandis que les acteurs préfèrent la métaphore théâtrale). La conceptualisation arendtienne commence par une lutte contre l'oubli – oubli de la révolution américaine comme telle, oubli de la forme-soviet, oubli des projets jeffersonniens. Mais cette conceptualisation, qui s'effectue au nom des acteurs et de l'expérience, pointe aussi les erreurs et les errements, la « *futilité conceptuelle* » des pères fondateurs, et autres redécouvertes, dans le feu de l'action, « *presque par inadvertance* ». Arendt entend donc expliquer comment les acteurs se sont eux-mêmes trahis et pourquoi.

La question pourrait être alors : comment procède Arendt ? Quel est le statut de ses textes ? De quoi s'autorise-t-elle pour affirmer ce qu'elle affirme ? Il y a certainement une rémanence de l'histoire monumentale « à la Nietzsche » ; il faut sauvegarder de l'oubli, il faut aussi saisir le souvenir comme un motif d'action. Car : « (...) *sans l'exemple classique brillant à travers les siècles, aucun des hommes des révolutions, des deux côtés de l'Atlantique, n'aurait eu* » le courage d'entreprendre une telle action. S'ébauché le projet d'exhumer une autre sorte de tradition – et il faudrait insister sur l'importance décisive du soulèvement hongrois de 56 pour Arendt. Toutefois, l'histoire monumentale est, on le sait, injuste, comme le

---

<sup>8</sup> ce qui pose un problème en regard de la lecture kantienne de la révolution française, de l'enthousiasme du spectateur... La question des spectateurs (toujours au pluriel) scrutant les acteurs (toujours au pluriel) est une question difficile, pour peut qu'e l'on prenne l'ensemble des textes arendtiens en charge.

souvenir est nécessaire et insuffisant. Arendt se livrerait alors sans doute à une sorte de « chasse aux perles », comme celle qu'elle attribue à Benjamin, dans la mesure même où la grande tradition ne serait plus coercitive. Comme Arendt est très avare d'explicitation sur sa « méthodologie » (le terme même étant refusé comme parfaitement inadéquat) il faut tenter de ressaisir, à chaque fois de façon singulière, sa façon de procéder. Et l'on ne peut pas ne pas se poser la question de l'arbitraire, ou au moins de l'indémontrable, du coup de force...

C'est ici qu'il faut tenter de répondre à la provocation des textes arendtiens et de leur mode d'écriture et user de la liberté dont elle même usait.

Poser la question impose peut-être de garder à l'esprit, conjointement, deux passages :

- *"peut être que le prix de cette délivrance, le prix de l'isolement, du fait de couper avec ses propres racines et ses propres origines du vieux monde n'aurait pas été trop élevé si cette délivrance politique avait aussi amené une libération du cadre intellectuel et conceptuel de la tradition occidentale, une libération qui, bien sûr, ne doit pas être mécomprise et prise pour un oubli. De toute évidence ce ne fut pas le cas ; la nouveauté du développement politique du nouveau monde n'a nulle part été ressaisi et égalé par un développement adéquat d'une nouvelle pensée" (OR 288).*

- *"(...) s'il est vrai que toute pensée commence avec le souvenir, il ne l'est pas moins que le souvenir n'est pas en sécurité tant qu'il n'est pas condensé et distillé dans une charpente de notions conceptuelles à l'intérieur duquel il peut continuer à s'exercer. Les expériences, et mêmes les récits qui naissent de ce que les hommes font et endurent, des faits et des événements, sombrent de nouveau dans la futilité inhérente aux paroles vivantes et aux actions vivantes, à moins que l'on en parle encore et encore. Ce qui sauve les affaires des mortels de leur futilité inhérente n'est rien d'autre qu'une discussion incessante à leur sujet, qui à son tour demeure futile à moins que n'en naissent certains concepts et poteaux indicateurs pour le souvenir futur, et même pour la simple référence"<sup>9</sup> (OR 324).*

Comment peut-on susciter ces nouveaux concepts et poteaux indicateurs ; et comment comprendre que « la nouveauté du développement politique du nouveau monde n'ait nulle part été ressaisi et égalé par un développement adéquat d'une nouvelle pensée » ?

S'agissant de révolution américaine (la seule pourrait-on dire, qui aurait pu réussir, ou qui a partiellement réussi) le succès tient précisément en la fondation d'une nouvelle Rome et non pas à la refondation de Rome (se pensant refondation de Troie) ; à la publication d'un texte qui rend quelques principes mondains : à la constitution.

Le problème est alors double. D'une part, la constitution ne préserve en rien la population (qui de peuple tend à devenir masse) de l'apathie – puisqu'à l'inverse en un sens elle l'exclut de la participation aux affaires communes. Bref, l'esprit révolutionnaire n'a pas été sauvegardé, le trésor a été perdu. Cependant, d'autre part, la constitution donne droit, parole, articulation institutionnelle, sinon conceptuelle, à des expériences « coloniales et précoloniales » dont elle préserve partiellement la substance.

---

<sup>9</sup> Dans tout ce qui suit, on note OR, *Sur la révolution*, NRF, Gallimard, 1967, en indiquant la page - je suis responsable de ma propre traduction.

En fait les deux monuments que sont la déclaration d'indépendance et la constitution laissent quelques espaces à la dignité de l'opinion en sa pluralité, au jugement, au fédéralisme (opposé à la volonté générale et contrebalançant une méfiance très traditionnelle dans le pouvoir d'une part, dans la nature humaine d'autre part).

Mais en un sens tout est joué bien avant la « révolution », voire même « la guerre d'indépendance », pire, avant même la colonisation. Arendt reprend le jeune John Adams : la révolution portera au jour et donc en un sens préservera ce qui lui préexiste, et qu'elle ne fait que consacrer (si « que » a un sens). Il s'agit de préserver un déjà là.

*« Ce que la révolution américaine fit en fait, ce fut d'amener la nouvelle expérience américaine et le nouveau concept de pouvoir américain au grand jour. Comme la prospérité et l'égalité des conditions, ce nouveau concept de pouvoir était plus ancien que la révolution, mais à la différence du bonheur social et économique du nouveau monde, - qui aurait abouti à l'abondance et l'opulence sous le plupart des formes de gouvernement - ce concept aurait difficilement survécu sans la fondation d'un nouveau corps politique, conçu explicitement pour le préserver ; en d'autres termes, sans la révolution le nouveau principe de pouvoir serait demeuré caché, il aurait pu sombrer dans l'oubli ou n'être remémoré que comme une curiosité, objet d'intérêt pour les anthropologues ou les historiens locaux, mais non pas pour l'art de gouverner ou la pensée politique » (OR 166).*

Il y aurait donc un dessein, une conception, destinés à préserver et exhiber un principe neuf, une expérience et un concept, ou des expériences et des concepts, préexistants, coloniaux ou même précoloniaux.

Que signifient alors « nouvelle expérience et nouveau concept » coloniaux ou précoloniaux ? Que signifient cette monumentalisation institutionnelle ? Implique-t-elle une théorisation adéquate ? Ou alors qu'est-ce qui explique ce dessein, cette fondation ?

L'expérience, les expériences « enseignent que », « montrent que ». Quelle est la signification de ce « montrer » ? Qu'est-ce qui se montre et à qui ?

Il y a certes, par exemple, une expérience du *self-government* dans les colonies britanniques, et par suite une sorte d'expérimentation de la distinction entre le pouvoir (des communes, du *self-government*) et l'autorité (de la métropole). Mais comment cette expérience est-elle réellement éprouvée ou pensée ?

Il y a l'expérience du bonheur public de l'action concertée et donc puissante, et *a contrario* de l'impuissance confédérale. Mais comment sont-elles - ou non - éprouvées ou pensées ? Car si elles permettent de comprendre la grandeur de Montesquieu, de fonder le fédéralisme, elles ne surmontent en rien la dépréciation du pouvoir, ni par suite une mécompréhension de l'espace politique et de la nature même du bonheur. Bref, comment l'expérience se constitue-t-elle ?

Un premier exemple peut susciter un certain embarras.

Il s'agit de comparer deux moments de *Sur la révolution* consacrés à la déclaration d'indépendance.

Le chapitre « la poursuite du bonheur » est emphatique. On a là un des quelques rares exemples où, pour les acteurs, « leur acte et leur pensée profondément

*révolutionnaires brisent la carapace de l'héritage qui a dégénéré en platitudes et où leurs mots rejoignent la grandeur et la nouveauté de leurs actions* ». La grandeur ne consiste pas en une quelconque philosophie, mais en ce qu'il s'agit « de la parfaite façon pour une action d'apparaître sous forme de mots » ; « nous sommes confrontés à un des rares moments de l'histoire où le pouvoir de l'action est assez grand pour ériger son propre monument ». Ici *praxis* et *lexis* s'entr'appartiennent.

Cette grandeur tient si l'on peut dire à quatre facteurs que tout lecteur d'Arendt notera : le respect de l'opinion de l'humanité, l'appel au tribunal du monde, l'opposition entre monarchie et république (cette dernière élevant contre la monopolisation du droit à agir, le droit pour un chacun d'être vu agissant) enfin les « promesses mutuelles ».

Ce dernier point, absolument fondamental, renvoie au chapitre « fondation 1, *constitutio libertatis* » et au passage extraordinaire sur le pacte du Mayflower. On y serait confronté à une expérience plus qu'à une théorie. Cela inverserait la prétendue dette américaine à l'égard des théories du contrat, ici relues à la lumière de l'expérience de l'émigration, du choix de quitter la métropole. Les futurs colons auraient péri s'ils n'avaient pas « tournés leur esprit vers le sujet assez longtemps et intensément pour découvrir, presque par inadvertance, la grammaire élémentaire de l'action politique et sa syntaxe bien plus compliquée (...) » Et là encore, Arendt loue la liberté à l'égard des formules conventionnelles, et l'authenticité et originalité du langage.

Seulement, cette fois, c'est pour amener à une critique de la déclaration d'indépendance et de sa rédaction, qui précisément malmène l'expérience en superposant au lexique des promesses mutuelles le vocabulaire conventionnel, déplacé, et finalement incompatible avec l'expérience précoloniale et coloniale, du consentement.

« Cette absence de clarté et de précision conceptuelles en regard des expériences et des réalités existantes a été la malédiction de l'histoire occidentale depuis que, après le siècle de Périclès, les hommes d'action et les hommes de pensée se sont séparés et que la pensée a commencé à s'émanciper elle-même de la réalité, et tout particulièrement de l'expérience et de la facticité politiques. Le grand espoir de l'âge moderne et des révolutions de l'âge moderne a été, depuis le début, de pouvoir combler le fossé. » (OR 260). Ce que l'emprise de la tradition a finalement interdit. Là encore l'emphase est grande, mais, si l'on peut dire, à contresens.

Il ne s'agit bien entendu pas de tenter de pointer quelques contradictions que ce soient, en dépit des apparences ; chez Arendt aussi existe un « ordre des raisons », même s'il est fort étrange. (C'est là que l'on voit à l'œuvre la « toile de Pénélope », et une écriture qui impose, avec sa mobilité et ses rebondissements une reprise méditative.) Mais où est la grandeur des mots ? Quelle est la nature de cette rumination des futurs colons qui redécouvrent dans l'ignorance et l'inculture quelques vérités politiques de bases ? Qu'est-ce que pense ou conceptualise Jefferson ? En quoi préserve-t-il ou trahit-il l'expérience ? Et qu'est-ce franchement que la révolution, si elle repose *in fine* sur des découvertes ou redécouvertes faites avant même le débarquement des colons ? Et quel est le type de pensée, de

conceptualisation ou d'aveuglement de la constitution – sans laquelle rien n'aurait été sauvé de ces expériences fondamentales ou fondatrices ?

Pour le formuler autrement : peut-on à la fois tenir – et comment – d'une part qu'il faut se libérer de la gangue des platitudes traditionnelles pour se hisser à la hauteur – ou à l'écoute – de sa propre expérience, et d'autre part que cette expérience n'indique rien moins que la redécouverte de la sagesse des Anciens ou de celle de Montesquieu – sans lesquelles une véritable articulation du fédéralisme n'aurait jamais pu voir le jour ? Comment fustiger la « futilité conceptuelle » des pères fondateurs en reprenant à son compte, mot pour mot parfois, les raisonnements du *Fédéraliste* (à commencer par le plus fameux - le N° 10 sur l'éloge des factions) ?<sup>10</sup>

L'on peut aborder la question sous un autre angle. Que font les acteurs de leurs propres pratiques ? Comment comprennent-ils, par exemple, le bonheur public qu'ils éprouvent, l'esprit révolutionnaire qui les anime ? Que font-ils de leurs propres théorisations – et par exemple, la fameuse théorie des *wards* de Jefferson ?

Un relevé d'occurrences, qui, très certainement n'est pas exhaustif, peut indiquer l'embaras.

- S'agissant du droit à « la poursuite du bonheur », Arendt s'interroge sur la formule de Jefferson qui parle bien de « bonheur » et non pas de « bonheur public ». Là dessus, il y a quelques probabilités que « *Jefferson lui-même n'ait pas été très sûr de lui s'agissant* » de ce bonheur. Non seulement l'issue de la révolution américaine, liberté ou prospérité, n'est pas claire, mais il ne faut pas sous estimer l'étendue du caractère ambiguë de la révolution chez tous les révolutionnaires (OR 137).

- Le nouveau concept de pouvoir, et la distinction entre pouvoir et autorité reposent sur des expériences coloniales et même précoloniales, dont celle du Mayflower. Mais si les pèlerins donc ont dû penser et repenser à leur entreprise, au poids des promesses mutuelles, au pouvoir qui naît de l'association etc., ils ont découverts « *presque par inadvertance, la grammaire élémentaire de l'action politique et sa syntaxe bien plus compliquée (...)* ». Un effort intellectuel débouche sur une découverte par inadvertance, à la fois fondamentale et inarticulée – puisque c'est bien Arendt qui devra tenter de « *traduire (...) l'essence de ces expériences coloniales ou même précoloniales dans le langage moins direct mais plus articulé de la pensée politique* » - ce qui d'ailleurs donne lieu à un énoncé majeur sur lequel on reviendra.

- La tradition pèse donc de tous son poids sur les hommes de la révolution. Le paradoxe tient précisément à ce que la tradition sauve, si l'on peut dire, de son propre gouffre. Car la question d'un absolu, la question de l'autorité, se pose de

---

<sup>10</sup> On peut l'indiquer de façon très métaphorique ou à l'aide d'une comparaison qui pourrait apparaître un peu gratuite : il en va ici un peu comme chez Pierre Clastres. Clastres entendait montrer que certaines sociétés dites primitives sont moins SANS politique que CONTRE l'Etat, que leur pratique entendait conjurer la malencontre, interdire la naissance d'une instance de pouvoir séparée, une division entre gouvernants et gouvernés. Or, comment s'organiser pour empêcher de naître ce que par définition l'on ne connaît pas – que l'on voudrait ne pas connaître si on le connaissait dans un après coup qui est toujours un déjà trop tard ? On peut renvoyer ici à *La société contre l'Etat*, minuit, 1974, et à, sous la direction de M. Abensour, *l'Esprit des lois sauvages*, Seuil, 1987.

façon pressante pour les révolutionnaires. Formulé de façon classique, l'embarras est : comment exiger la loyauté quand, usant du « droit à l'insurrection », l'on vient de détruire la légalité antérieure ? D'où, entre autre, l'appel à un « législateur immortel » ou au « culte de l'Être suprême » des deux côtés de l'Atlantique. Comment penser le gouffre, le hiatus temporel, entre destruction et instauration ? Comment penser une sorte « d'état de nature », de vacance de la politique ? Or, finalement, ce qui sauve la révolution américaine d'une défaite totale, c'est l'acte de fondation lui-même et la sorte de culte de la constitution, assortis d'une institution tout à fait nouvelle, conçue pour préserver l'autorité. Il s'agit bien sûr de la cour suprême. Mais cette innovation est permise parce que « *Ici encore, c'est finalement le grand modèle romain qui s'imposât lui-même automatiquement et de façon presque aveugle à l'esprit de ceux qui* » consciemment et délibérément allèrent fouiller les archives de l'antiquité pour se préparer à leur tâche. Ce « presque aveugle » qui recoupe pour la tradition le « presque par inadvertance » des pèlerins n'est pas un lapsus. On trouve encore l'idée que « *que la fondation, l'augmentation et la conservation sont intimement interreliées pourrait bien être la plus importante des notions isolées que les hommes de la révolution adoptèrent, non pas réflexion consciente, mais par la vertu d'avoir été nourri par les classiques* ».

- S'agissant de l'esprit révolutionnaire comme tel, et non plus de la charpente qui pourrait l'abriter, on sait à quel point Arendt souligne les interrogations et les inquiétudes de Jefferson. C'est que « *il savait, même obscurément que la révolution, bien qu'ayant donné la liberté au peuple, ne lui avait pas fourni un espace où cette liberté puisse être exercée* » (OR 235).

- On devrait alors prendre tout à fait au sérieux les projets jeffersonniens des *wads*, de circonscriptions. Le « diviser la république en circonscriptions » serait tout aussi vital que le « *delenda carthago est* » en son temps. Dans cette réflexion « d'après coup », tardive, celle d'un acteur devenu spectateur, réside une supposition fondamentale « *que Jefferson l'ai su ou pas* » : nul ne peut être dit heureux sans participation à la chose publique, nul ne peut être dit libre sans expérience de la liberté publique.

Ce qui est expérimenté, agit, dit et pensé avant les révolutions, avec l'expérience précoloniale du Mayflower, durant les révolutions par les acteurs, avec le bonheur public, durant les révolutions par les fondateurs, les constituants, avec la création par exemple de la cour suprême, ou après la révolution, dans la réflexion anxieuse sur la sauvegarde de l'esprit révolutionnaire - tout cela est conduit pas des hommes qui comme Jefferson ne savent pas très bien ce qu'ils ont à l'esprit, qui font des découvertes *presque par inadvertance*, auquel des modèles, qu'ils sont capables de renouveler, s'imposent *de façon presque aveugle et non pas réflexion consciente*, qui savent les dangers de leurs actes mais *obscurément* et dont les projets théoriques comportent des suppositions fondamentales, qui, comme les *découvertes par inadvertance*, sont faites qu'on « *l'ai su ou pas* ».

Cette absence de lucidité, ou de clarté et de précisions conceptuelles concerne donc tous les moments de la révolution.

Et elle concerne aussi bien ce que l'on découvre en se déprenant de la tradition (voire dans son ignorance scolaire) comme les pèlerins, qu'en lui faisant appel consciemment et délibérément (c'est le cas des John Adams ou des Fédéralistes, dont l'érudition n'est pas à souligner). Mais cela vaut encore quand on formule des projets. Il faut ici penser à Jefferson, dans la mesure où le projet des circonscriptions recoupe la pratique découverte dans le feu même de l'action par les clubs, communes, associations françaises – premier maillon de ce « trésor perdu » des révolutions. Il en va de la forme des conseils ou des soviets, de l'auto-organisation politique du peuple ; cette forme serait aussi vieille que la forme parti, mais constamment oubliée et recouverte, précisément par l'appareil des partis et de leur bureaucratie. L'enjeu est la nature même du pouvoir politique et de l'accès du peuple à la liberté politique.

Ce n'est pas tant l'ambiguïté de l'héritage de la tradition, parfois égarant, parfois au contraire permettant de sauver la révolution en dépit d'elle-même qui retiendra ici.

Ce qui surprend, c'est l'allure de funambules que notre relevé sommaire suggère, qui veut souligner à gros traits, à traits grossiers, ce funambulisme, ce sonnambulisme qu'Arendt prête parfois aux acteurs les plus grands.

Car on est bien alors contraint de se demander sur un ton un peu différent, dans une « stimmung » différente : Qu'est-ce que les acteurs font de leurs propres pratiques ? Comment comprennent-ils ce qu'ils font ? Qu'est-ce que les acteurs font de leurs propres théories, desseins, plans, projets ?

Comment qualifier la pensée, pourvue d'efficace et parfois de grandeur, parfois de justesse qui préside au pacte du Mayflower, à la déclaration d'indépendance, à la rédaction du *Fédéraliste*, à l'invention de la cour suprême dévolue au jugement et du sénat dévolu à l'opinion, à la pensée d'après-coup de Jefferson ? Car il s'agit bien toujours de méditer une expérience, de la déchiffrer et de la dire, mieux, de la publier, et ainsi de la préserver.

Un autre embarras, ayant trait, là encore, à la notion d'expérience, et à la façon de la faire et de la penser concerne la réciproque et le corrélat de l'ambiguïté du droit à la poursuite du bonheur, dont on ne sait s'il est un bonheur public ou la bonheur d'être déchargé du fardeau et de l'ambition politique.

Dans le chapitre consacrée à la question sociale – chapitre ô combien controversé et incompris – Arendt distingue deux sortes d'injustice. La première, évidente, en regard de laquelle l'autre semble un luxe, une dérision est la misère économique et sociale, celle qui renvoie chacun à l'épreuve solitaire de ses propres besoins vitaux : ici, il est clair que « *les malheureux sont la puissance de la terre* » (Saint-Just).

L'autre injustice est d'abord décrite en faisant fond sur le *Discours sur Davila*, de J. Adams, lequel reçoit alors, du fait d'Arendt, des renforts inattendus. Le discours souligne que : "*La conscience de l'homme pauvre est claire, pourtant il a honte (...) Il se sent hors de la vue des autres, tâtonnant dans le noir. L'humanité ne le connaît pas (...) Au milieu de la foule, à l'Église, au marché... il est tout autant dans l'obscurité que s'il était dans une cave ou*

un grenier. Il n'est pas désapprouvé, ni censuré, on ne lui fait pas de reproche ; il n'est tout simplement pas vu (HA souligné). Passer totalement inaperçu et le savoir est intolérable ».

Arendt ajoute qu'il est rare, chez les modernes de voir l'injustice dans l'obscurité plutôt que dans le besoin et enchaîne : "On peut suspecter que l'effort de Marx pour réécrire l'histoire en terme de lutte des classes était au moins partiellement inspiré par le désir de réhabiliter à titre posthume ceux envers qui l'histoire avait ajouté à une vie injuriée l'insulte de l'oubli". On retrouve ailleurs la même idée : "fort peu parmi eux / les révolutionnaires/ comprirent l'injure supplémentaire qu'infligeait aux vies meurtries des pauvres le fait que leurs souffrances demeuraient dans l'obscurité et n'étaient même pas retenues dans la mémoire de l'humanité". Brecht l'aurait saisi, d'où ses ballades : "la ballade a toujours été la veine de la poésie orale, la forme artistique, si c'en était une, où les personnes condamnées à l'obscurité et à l'oubli tentaient de conserver leurs propres histoires et de créer leur propre immortalité poétique"<sup>11</sup>

Dans *Sur la Révolution*, Arendt souligne que « de toute évidence, c'est l'absence de misère qui autorisa J. Adams à découvrir la situation difficile politiquement des pauvres ; mais cette saisie des conséquences estropiantes de l'obscurité, en contraste avec la ruine bien plus évidente que le besoin apporte à la vie humaine, pouvait difficilement être partagée par les pauvres eux-mêmes ; et puisque cela est resté une connaissance privilégiée [ou de privilégié], sans réelle influence sur l'histoire des révolutions ou la tradition révolutionnaire ». La suite décrit de façon sinistre le fardeau du loisir converti non pas en passion de la distinction et de l'excellence, mais en consommation privée (si l'on ose la redondance).

Ce passage renvoie à un ensemble très dense de questions impliquant Marx d'une part, Jefferson de l'autre.

Mais il faut prendre le risque de poser quelques questions plus naïves, plus plates – ou plus énormes – mais qui pourraient bien renvoyer *in concreto* au statut du sens commun et du jugement chez Arendt (jugement dont on sait qu'il est toujours saisi à l'ombre du jugement réfléchissant kantien, à l'ombre du jugement de goût – et le terme de goût, comme celui de tact, importe).

- Qui fait l'expérience de cette obscurité ? Qui la dit ? Qui la pense ? (Il ne s'agit pas du reproche absurde, contre textuel « d'élitisme » qui serait tout aussi absurde que celui de « spontanéisme » qui s'adosserait au seul dernier chapitre).

- Que se passerait-il si cette connaissance ne demeurait pas une connaissance privilégiée sur l'obscurité de la vie privée, sur son caractère privatif ? Arendt pose : « la fin du gouvernement demeura pour eux la préservation de soi, et la conviction de J. Adams, que la fin principale du gouvernement est de réguler la passion pour la distinction n'est même pas devenue une matière à controverse, elle a simplement été oubliée ». A quelles conditions une connaissance privilégiée sur l'injustice de ceux qui ne la connaissent pas comme injustice peut-elle se divulguer, et dans quelle mesure cette connaissance partagée, entendons, débattue, changerait-elle la pratique ?

- Immédiatement à la suite de ce passage, Arendt traite d'une obscurité très obscure, une injustice invisible, impartageable, innommable : l'esclavage des noirs. L'expérience, la connaissance, l'épreuve peuvent faire défaut.

---

<sup>11</sup> *Vies Politiques*, Tel, Gallimard, pp. 226 et 229-230.

- La connaissance privilégiée ou de privilégié de J. Adams (avec ses très improbables alliés, Marx et Brecht) pourrait bien avoir trait à la « mentalité élargie », la « maxime du sens commun » telle que Arendt se la réapproprie après le procès Eichmann (la « banalité du mal » titre d'un problème, tient bien à ce que Eichmann, très compétent pour raisonner et calculer, comme on le sait, se révèle incapable de penser et d'éprouver, et de parler dans produire cliché et formules). Il s'agit bien, comme le précisent quelques textes, de se mettre à la place d'un autre, d'envisager le monde de son point de vue. Plus exactement du point de vue qui serait le nôtre si nous étions à sa place, et non pas *bien entendu*, du sien à sa place. Suivant un exemple arendtien frappant, il s'agit de savoir ce que moi, j'éprouverais par exemple du point de vue de l'habitant d'un taudis, mais non pas *bien entendu* de ce qu'éprouve, de fait, en acte, l'habitant du taudis. « Bien entendu », c'est évident. Mais alors qu'éprouve l'habitant du taudis ? Qu'est-ce que j'éprouverais de plus juste à sa place qu'il n'éprouve pas lui-même ? Dans la mesure où il ne s'agit pas de compassion ou autre fadaïse, ni d'une raison comprise comme calcul, sans aucune sorte d'émotion, comme si l'habitant du taudis et moi-même n'étions pas de la même espèce, n'étions pas dans le même monde, alors : qu'est-ce qu'éprouver, qu'est-ce que penser ou articuler ce que l'on éprouve ?

On a là une ligne d'interrogation très pressante chez Arendt, de la *Nature du totalitarisme* jusqu'à *La Vie de l'esprit*, en transitant par la si importante réponse à la recension par Voegelin des *Origines du totalitarisme* et par *Eichmann à Jérusalem*. Il en va de l'intrication de la pensée et de l'affect – l'affectation ouvre au monde, qui ne peut être que monde commun. Il faut prendre dès lors l'expression « sens commun » tout à fait au sérieux. Penser et affect s'entreconditionnent – et sont corrélatifs de la possibilité de constituer l'expérience (et l'épreuve) et le sens du réel. Il serait alors possible de comparer et distinguer les approches d'Arendt et celle de Gadamer, dans *Vérité et méthode*.

- Ce qui renverrait ici, en situation si l'on peut dire, aux questions que posent Arendt dans ses derniers textes. Les questions qui concernent le « transpolitique » selon ses termes, ou les « propositions morales de bases » suivant ses cours, ou encore « la vie de l'esprit » si l'on veut. Qu'est-ce qu'éprouver ? Qu'est-ce qu'être affecté ?

Ce « sens commun » à la fois nous permet d'éprouver la réalité, et non pas de vivre « conformément aux règles d'un monde fictif » ou dans toutes les formes de mensonge et de simulacre – il nous permet de nous laisser affecter – et signale renvoie à l'exigence d'une communauté, d'un partage.

Ce qui est en jeu alors dans le « sens commun » ou dans le jugement de goût est donc à la fois quelque chose qui m'affecte dans ma chair et à la fois ce qui répond à l'exigence de la « mentalité élargie » (au sens de Kant, dans le fameux § 40 de la *Critique de la faculté de juger*). Mais dans l'action et la pensée révolutionnaires, il en va aussi de la transformation du monde qui rend possible pour les autres et pour moi (on ne peut pas dire : « comme pour moi ») d'être affectés et de penser en se mettant à la place de tout autre. Si bien qu'il faut se demander de façon tout à fait singulière, comment une connaissance de privilégiés (acquise d'une façon ou d'une

autre) peut se divulguer, se partager, s'exposer. La question a préoccupé Arendt à la fin de sa vie. C'est ce qu'elle répond, là encore, à Mac Pherson : « *Je crois vraiment que penser a une influence sur l'action. Sur l'homme agissant. Car c'est le même ego qui pense et qui agit. Mais pas la théorie. La théorie peut seulement influencer l'action dans la réforme de la conscience. Avez vous jamais pensé au nombre de gens dont vous auriez à réformer la conscience ? Et si vous n'y pensez pas en terme concret, alors vous pensez à l'humanité, c'est-à-dire à un nom qui n'existe pas, qui est un concept. Et ce nom (...) est constamment construit à l'image d'un seul homme. Si nous croyons vraiment - et je pense que nous partageons cette croyance- que le pluralité est la loi de la terre, alors je pense que l'on a à modifier cette notion de l'unité de la théorie et de la pratique à tel point qu'elle sera méconnaissable pour tous ceux qui s'y sont essayés auparavant.* »<sup>12</sup>

L'on souhaiterait conclure par un autre point. Nulle par aussi clairement, directement, que dans *Sur la Révolution* Arendt n'a énoncé que « *l'espoir pour l'homme en sa singularité réside dans le fait que ce n'est pas un homme mais des hommes qui habitent la terre et forment un monde entre eux. C'est la mondanité humaine qui peut sauver les hommes des abîmes de la nature humaine* ».

Ce que l'expérience américaine effective, celle du pacte du Mayflower, du sort des colons, du cours de la révolution montrerait, c'est précisément le hiatus entre la singularité d'un humain et de la nature humaine (réelle ou supposée) et la pluralité des humains. Le salut réside dans la politique serait-on tenté de dire.

Car après tout, peu importe, au bout du compte, que l'on déduise la bonté naturelle de l'homme de la corruption de la société – comme l'auraient fait les Français, ou que l'on pose une nature humaine déchue - comme l'auraient fait pèlerins et colons. L'expérience tient à ce que « *la communauté, même composée de pécheurs, ne reflétera pas nécessairement la face pécheresse de la nature humaine.* » On peut au contraire « *contrebalancer la nature humaine en sa singularité en vertu des liens communs et des promesses mutuelles* » (et il faudrait renvoyer aux passages très éloquents du *Fédéraliste*, n° 70, n° 76) et à l'analyse de la promesse dans CHM.

Ces passages consonnent avec toutes les lectures critiques de la déclaration des droits de l'homme dans *l'Impérialisme*, la distinction entre les déclarations de type français et les amendements américains, enfin toutes les réflexions sur ce que signifient « homo » et « persona »<sup>13</sup>. L'égalité n'est jamais pour Arendt naturelle, elle est délibérée, construite, mondaine précisément. Cette conception ne s'autorise pas seulement de l'antiquité grecque et romaine, mais tout aussi bien du pacte du Mayflower ou des expériences coloniales américaines : l'égalité n'est pas donnée

---

<sup>12</sup> Même référence que pour la quatrième note.

<sup>13</sup> Arendt précise que « homo » désignait d'abord à Rome celui qui n'était qu'homme, un sans-droit, un esclave. La persona est d'abord le masque de théâtre qui permet d'apparaître sur scène, d'endosser un rôle, de le représenter, par suite une protection (et de l'être privé, et de l'être public), une personnalité légale. Cela renvoie à une critique de l'acception commune des droits de l'homme comme droits de l'homme naturel. La protection des droits de l'homme requièrent à l'inverse l'inscription délibérée dans le monde commun. Il faut renvoyer ici à deux séries de textes : fondamentalement à la critique des droits de l'homme et la fin de l'Etat-nation à la fin de *l'Impérialisme*, adossé à l'étude des apatrides, et à sa reprise et son affinement dans *Sur la révolution* (par la distinction de la proclamation française et des amendements américains).

par l'origine (ethnique, linguistique, religieuse, etc.) mais bien produite par la promesse.

La pluralité sauve des abîmes de la nature humaine (si tant est que nous puissions la connaître). On a sans doute là non seulement le saut des révolutionnaires, le saut de l'ancien au nouveau monde – quelle que soit la façon dont on entend « monde » ; mais surtout celui de l'anthropologie, de la théologie à la pensée politique. Est manifeste le refus d'une anthropologie politique, ou d'une fondation anthropologique de la politique. C'est un point décisif, corrélatif de la compréhension de la pluralité, qui n'est souvent pas remarqué du fait de la surestimation de la *Condition de l'homme moderne* en regard de la sous-estimation patente de *Sur la révolution*.

Il y aurait par avance un débat avec Rawls et la reprise d'un état de nature, rationalisé, avec des acteurs eux-mêmes rationnels etc. On pourrait, en menant la confrontation, mesurer l'importance de la distinction entre promesse et contrat, entre promesse et consentement.

Il y a ce me semble un débat très profond, et que je crois très réel avec Carl Schmitt. Après tout celui-ci – penseur éminent de la souveraineté, et, pour faire trop court, de la décision, prétend bien que toute pensée politique véritable doit s'enraciner dans une anthropologie, si possible pessimiste, d'où les louanges adressées à Machiavel et à Hobbes. Or, pour Arendt, il s'agit et de prétendre, adossée à des expériences spécifiques, qu'il y a solution de continuité entre l'anthropologie (sous sa figure classique) et la pensée ou la conceptualisation politique. Il faut décidément fouiller les ressources internes, spécifiques, irréductibles, indéductibles, de la pluralité.

Ce qui confirmerait ce que l'on pressentait et que le *Journal de pensée* semble valider. Un des plus grands interlocuteurs et adversaires de Arendt est Hobbes – Hobbes plus que Rousseau. Hobbes comme « le meilleur ennemi ». Le *Fédéraliste* 21 le prétendait : « *il est aussi juste que fin de dire 'dans l'arithmétique politique, deux et deux ne font pas toujours quatre'* » : on ne peut guère trouver d'énoncé plus anti-hobbesien et auquel (sans doute) Arendt aurait plus volontiers souscrit.

## Référence

Amiel Anne, *La non philosophie de Hannah Arendt. Révolution et Jugement*, Paris, PUF, 2001.



## Les Luites de l'Imaginaire

Frédéric Neyrat

Chercheur en Philosophie, France

### Résumé

*Nous vivons l'époque douloureuse d'une expropriation de l'imaginaire. Sujets individuels et collectifs sont aujourd'hui mis hors de leurs capacités imaginatives, empêchés d'imaginer. En conséquence, se pose la question de l'éventualité d'une prise de possession - mais que pourrait bien signifier, à l'échelle d'une société, posséder l'imaginaire ? Sans doute un dangereux fantasme : être le plein-sujet collectif conscient d'une autocréation. Vouloir forger de part en part une communauté, en faire une œuvre. Or c'est précisément là tout le problème : l'expropriation de l'imaginaire est l'effet d'une volonté de programmation qui se voudrait sans faille - sans inconscient - sans part d'ombre. Capable de s'accaparer à la fois la Profusion créatrice du présent, le Chaos inaugural dont elle émerge et la Différence en devenir dont elle est grosse. Nous décrirons les formes d'expropriation que subissent cette Profusion, ce Chaos et cette Différence. Et nous nous demanderons : comment les laisser-être ? Quelle politique émancipatrice serait vraiment capable de les laisser-être ? Quelles seraient les conditions imaginatives d'une telle transformation sociale ? Bref, nous tenterons de cartographier les luites de l'imaginaire en cours.*

**Mots-clés :** imagination, expropriation, création politique

Pourquoi parler, aujourd'hui, de luites et d'imaginaires ? Qu'est-ce qui non seulement nous autorise à convoquer ensemble ces deux termes, et justifie de surcroît la nécessité d'en parler dans *cette* période historique ? Je répondrai en soutenant que nous vivons l'époque douloureuse d'une *expropriation de l'imaginaire*, doublée ou précédée d'une *expropriation de l'imagination*. Avec Castoriadis, je commencerai en effet par rattacher l'imagination à la dimension du sujet individuel, et l'imaginaire à la dimension collective, avant de revenir sur ce partage. Et je dirai donc que sujets individuels et collectifs sont aujourd'hui mis hors de leurs capacités imaginatives, *empêchés d'imaginer*. Qu'en conséquence la question se pose, quant à cet imaginaire et cette imagination, de l'éventualité d'une *prise de possession* - pour reprendre le titre du livre de Louise Michel. En ajoutant que j'ai toujours entendu l'expression de « prise de possession » comme une formule rituelle, et toujours l'image comme un anagramme de magie.

Mais que pourrait bien signifier, à l'échelle d'une société, posséder l'imaginaire ? Sans doute un pur fantasme : être le plein-sujet collectif conscient d'une autocréation. Vouloir forger de part en part une communauté, en faire une œuvre.

Or c'est précisément là tout le problème : l'expropriation de l'imaginaire, il nous faudra la décrire comme l'effet d'une *volonté de programmation* qui se voudrait sans faille – sans inconscient – sans part d'ombre. Capable de s'accaparer à la fois la *Profusion créatrice* du présent, le *Chaos inaugural* dont elle émerge et la *Différence en devenir* dont elle est grosse. Peut-être s'agirait-il, plutôt que de prendre, de *laisser-être* imaginaire et imagination. Et de s'opposer à ce qui ne les laisse pas être ; ici commencent les luttes de l'imaginaire.

On se demandera cependant en quoi une simple libération de l'imagination serait, en soi, une bonne chose. Et l'on se rappellera la leçon de Marcuse : aucune libération – d'Eros, des pulsions, du Ça – n'est possible et *souhaitable* sans une profonde transformation sociale. Il faudrait mettre au compte de cette nécessaire transformation quelque chose de l'ordre d'une *nouvelle éducation esthétique*, sans laquelle aucune politique émancipatrice ne sera possible. Car la politique émancipatrice a toujours porté et a toujours été portée par un imaginaire, celui que dessinent la volonté de rendre présent une Justice manquante, la formulation anticipée d'une alternative au déclaré seul existant, et le recours aux promesses avortées du passé. Le temps est la scène où se déroulent les luttes de l'imaginaire.

*Création imaginaire commune et capitalisme cognitif.* Par expropriation de l'imaginaire, j'entends d'abord, de façon marxiste, son appropriation privée. C'est-à-dire la mise en place d'un certain nombre d'*enclosures*, de clôtures entourant un espace, ou plutôt une dimension spécifique, et réservant dès lors cette dimension à quelques uns – c'est-à-dire mettant hors d'elle le plus grand nombre. Un plus grand nombre dès lors exploité. Les problèmes auxquels les trois paragraphes suivants vont s'exposer sont néanmoins les suivants : 1/ que signifie exploiter l'imaginaire (et aussi bien exploiter l'imagination) ? ; 2/ de quel « propre » – et de quelle propriété – est-il question en matière d'imaginaire collectif (et d'imagination individuelle) ?

L'idée d'une exploitation de l'imaginaire et de l'imagination est tout à fait homogène à ce que certains nomment le « capitalisme cognitif » et ses activités prédatrices : l'appropriation du « travail immatériel » (Negri et Hardt), des « processus cognitifs interactifs » (Yann Moulier-Boutang), ou de la « coopération entre les cerveaux » (Maurizio Lazzarato)<sup>36</sup> fondée sur les Réseaux et les N.T.I.C. Ces processus et cette coopération doivent cependant être envisagés de la façon la plus large possible, ne pas se limiter aux productions intellectuelles de pointe en matière de recherches et d'innovations, et s'étendent jusqu'aux activités de télémarketing. Ce qui pourtant, dans ce continuum intellectuel, fait aujourd'hui figure de barycentre de la valeur est ce que Veblen, au début du 20<sup>ème</sup> siècle, appelait déjà les « actifs intangibles » : marques, brevets, « concessions contractuelles », « réputation », publicité, copyright etc., toute une série d'« éléments immatériels »<sup>37</sup>. Ces actifs intangibles, écrivait Veblen, « capitalisent l'usage préférentiel de certains faits d'ordre humain – habitudes, inclinations, croyances, aspirations, besoins – qui doivent être traités par les lois

---

<sup>36</sup> Yann Moulier-Boutang, *Le capitalisme cognitif. La Nouvelle Grande Transformation*, Paris, Ed. Amsterdam, 2007, pp.85-97.

<sup>37</sup> Thorstein Veblen, *Les ingénieurs et le capitalisme*, Paris, Publication Gramma, Gordon and Breach, 1971, p.132.

psychologiques des motivations humaines ; cet usage préférentiel est assuré par la coutume, comme dans le cas de la « réputation » traditionnelle, par des dispositions légales, comme pour les brevets ou les droits de publication, par la propriété des instruments de production, comme dans le cas des monopoles industriels »<sup>38</sup>. Dans la liste des ces biens intangibles, Christian Marazzi inclut la structure de marketing, la force de vente, la capacité organisationnelle et inventive de l'entreprise – le bien intangible par excellence étant, on l'aura compris, la communication (c'est-à-dire la capacité à communiquer sur ces biens immatériels, sur l'« intelligence » mobilisée par l'entreprise, etc.<sup>39</sup>).

Le problème n'est pas, comme le soutiennent de drôles de puristes qui croient à la saine économie dite réelle, à la bonne vieille matérialité du travail-qui-épanouit et du salaire-qui-rend-libre, l'existence de ces éléments immatériels, mais la façon dont la *création imaginaire commune* d'une société est accaparée pour l'exercice de valorisation capitaliste – c'est ce que nous qualifions d'expropriation de l'imaginaire. Par *création imaginaire commune*, on entendra le cycle de la création, de la sédimentation, de la préservation et du renouvellement engageant les collectivité entières, les pratiques humaines créatrices de valeur, de l'agriculture à la production culturelle, de la R&D aux bricolages et aux bidouillages. C'est cette *Profusion créatrice* qui est soumise à prédation. Non seulement dans ses résultats, mais dans ces conditions mêmes : c'est la temporalité de l'imagination des individus qui est soumise à contrôle et formation permanente, on capte leur attention, leur réception et leurs anticipations, autrement dit leurs désirs, l'énigme fondamentale du désir humain en direction de ce qu'il s'agit non seulement de produire, mais tout aussi bien de consommer. L'expropriation de l'imaginaire commun implique en ce sens une tentative de préformation techno-industrielle des conditions imaginatives individuelles considérées dans leur temporalité.

*Imagination et « schématisation industrielle »*. La capture de l'imaginaire commun est en effet incompréhensible sans l'analyse des conditions par lesquelles les technologies de la communication peuvent opérer directement sur les consciences et, pour ce qui nous occupera désormais, sur l'imagination des individus. Seconde expropriation.

L'une des plus grandes erreurs théoriques de notre temps consiste en effet à croire que les entreprises de divertissement, le cinéma, les jeux vidéo, les univers virtuels en 3D type *Second Life*, etc., mettent en cause la réalité, l'escamotent en la rendant indiscernable de la fiction ; c'est toujours – à tort – la fiction qu'on accuse. Pourtant, un peu d'attention portée à l'un des textes fondateurs de la tradition critique de la *Kulturindustrie*, titre d'un essai qu'Horkheimer et Adorno publient en 1944 dans *La dialectique de la raison*, montre précisément le contraire : si « le monde extérieur » devient « le simple prolongement de celui que l'on découvre dans le film », c'est parce que l'industrie de la culture, « surpassant en cela le théâtre d'illusion », s'est substitué aux capacités imaginatives des individus : elle « ne laisse

<sup>38</sup> *Ibidem*, p.150.

<sup>39</sup> Christian Marazzi, *La place des chaussettes*, Paris, L'Éclat, 1997, pp.104-105.

plus à l'imagination et à la réflexion des spectateurs aucune dimension dans laquelle ils pourraient se mouvoir ». Si le spectateur peut en effet « identifier » la fiction à la réalité, c'est parce qu'aucun jeu, aucun espace, *aucun intervalle imaginaire ne peut s'intercaler entre le perçu de l'industrie culturelle et celui de la dite réalité*. Noir sur blanc, Horkheimer et Adorno écrivent : « il n'y a plus de place pour l'imagination » – l'industrie de la culture « schématise » à notre place<sup>40</sup> : à la place du spectateur comme du créateur, elle organise les rapports de l'intelligible au sensible.

Comme l'a montré Bernard Stiegler, cette question du schématisme est fondamentale pour comprendre l'impact des industries de la culture sur les consciences. Qu'est-ce qui, en effet, permet l'unification de la conscience en tant que flux vécus, flux de perceptions et d'images, qu'est-ce qui permet leur synthèse ? On sait que Kant a hésité sur ce point décisif, déléguant d'abord à l'imagination (1781, première édition de la *Critique de la raison pure*), puis à l'unité transcendante de l'aperception (1787, seconde édition) cette capacité. Selon Bernard Stiegler, cette unité se situe dans une forme de synthèse extérieure à la conscience, qui n'est ni la synthèse primaire (synthèse d'appréhension de la perception), ni la synthèse secondaire (rétention mémorielle de l'imagination), mais une « mémoire de synthèse », une « rétention tertiaire » qui toujours précède le sujet, et lui est donc originairement extérieure – au dehors *toujours déjà*, pour reprendre le syntagme derridien. Cette mémoire est celle des ascendants, des prédécesseurs, des morts qui ont laissé des traces matérielles sous la forme de signes, de documents, d'enregistrements au sens le plus large du terme (en ajoutant que cette mort et cette absence, comme a pu le montrer Derrida à maintes reprises, affectent ou transissent le sujet lui-même). Tout sujet se situe par rapport à ces enregistrements, ces souvenirs qu'il n'a pas vécus mais qu'il « adopte » ou rejette à sa façon ; tout du moins à sa façon selon les groupes, clans, classes, milieux, etc. dans lesquels il évolue. Mais à partir du moment où ces enregistrements, techniquement indéfiniment répétables, ont la capacité d'épouser la temporalité même des flux de conscience et de s'adresser à des populations entières, la question de leur appropriation devient cruciale. Les industries de la culture ont désormais la capacité de pouvoir sélectionner et former les mêmes souvenirs pour tous, de « synchroniser » les individus sur fond d'une histoire synthétique commune<sup>41</sup>.

Soyons très clairs : si l'extériorisation prothétique n'est pas en soi une expropriation, elle le devient lorsque les individus perdent la capacité de s'approprier leur espace de singularisation (leur histoire propre, leur « diachronicité » écrit Stiegler). L'expropriation ne touche pas ici la Profusion créatrice du présent, mais disons la Différence ou la *Différentiation créatrice du devenir*. L'alliage des technologies de la communication, de l'industrie culturelle et du

<sup>40</sup> Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, trad. Eliane Kaufholz, *La dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2000 (1<sup>ère</sup> éd. 1974), pp.133-136.

<sup>41</sup> Sur tous ces points, cf. Bernard Stiegler, *La technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Paris, Galilée, 2001, pp.65-123. Sur le « recul » de Kant entre la première et la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, cf. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953. Sur l'itérabilité préalable en tant que condition de possibilité de toute écriture, cf. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p.375.

capitalisme empêche cette différenciation, cette création d'individus insubstituables au profit de ce que Adorno et Horkheimer appelaient des « exemplaires ».

*Significations imaginaires sociales et hétéronomie.* La double expropriation du commun et de l'individualité a pour effet de renforcer l'occultation de ce que Castoriadis nomme l'« auto-crédation » de la société. Qui ne produit pas que des Valeurs, mais engendre aussi du Sens. Et ce dernier, nous dit-il, ne relève pas de la dimension individuelle - de l'« imagination radicale » - mais de la dimension imaginative sociale-historique<sup>42</sup>, de l'« institution imaginaire » de la société.

Cette institution doit être définie comme « puissance de position, dans et par l'anonyme collectif, de significations imaginaires et d'institutions qui les portent et qu'elles animent »<sup>43</sup>. Ces « significations imaginaires sociales » sont du type « esprits, dieux, Dieu ; *polis*, citoyen, nation, Etat, parti ; marchandise, argent, capital, taux d'intérêt ; tabou, vertu, péché, etc. Mais aussi : homme/femme/enfant » [DH, p.279]. Sans référents réels, autrement dit autoréférentielles [HS, 527], elles sont pour effet de conférer du sens à tout ce qui est, y compris à ce qui n'a pas de sens social - en ceci qu'elles délimitent ce qui en est pourvu et ce qui est bruit. Cette donation originaire de sens est à entendre comme création *ex nihilo*, émergence à partir « du Chaos, de l'Abîme, du Sans-Fond » [DH, p.455]. Cette institution « première », l'autocrédation de la société, Castoriadis la distingue a/ des institutions dites « secondes » et « transhistoriques » - au sens où on les retrouve dans chaque société sous des formes différentes (langage, individu, famille) ; et b/ de celles dites secondes et « spécifiques » à des sociétés données (*polis*, entreprise) [FP, 124-125]. Pour ce qui nous occupe, la question est la suivante : comment nous est-il possible ici de parler d'expropriation ? Qui sont les propriétaires, ou les auteurs des significations imaginaires sociales ? La réponse de Castoriadis est justement qu'il n'y a pas de sujet imputable à cette création, ou qu'il n'est qu'un « collectif impersonnel et anonyme » : aucun sujet, individu ou groupe ne peut être dit à l'origine du « magma » des significations imaginaires sociales - je cite ce passage essentiel : « non seulement le savoir écologique, sociologique, psychanalytique, etc., aussi bien théorique qu'appliqué, nécessaire pour mettre sur pied l'organisation d'une tribu primitive, par exemple, défie, en quantité comme en complexité, notre imagination et se trouve, de toute manière, très au-delà de notre prise ; mais, beaucoup plus radicalement, les « sujets », les « individus » et leurs « groupes » sont eux-mêmes les produits d'un processus de socialisation, leur existence présuppose l'existence d'une société institué » [DH, 280].

---

<sup>42</sup> Ainsi par exemple, « la notion d'imaginaire a été soit ignorée, soit maltraitée », mais « enfin, on peut dire que, tant bien que mal, il y a eu ce traitement de l'imagination dans l'histoire de la philosophie avec ses recouvrements successifs. Mais ce qu'on y chercherait en vain est ce que j'appelle l'imaginaire social instituant » (*Figures du pensable*, Seuil, 1999, pp.93-94).

<sup>43</sup> Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, 1999 (1<sup>ère</sup> éd. 1986), p.12. Rappelons que, pour Castoriadis, « le social-historique, c'est le collectif anonyme, l'humain-impersonnel qui remplit toute formation sociale donnée, mais l'englobe aussi, qui englobe chaque société parmi les autres, et les inscrit toutes dans une continuité où d'une certaine manière sont présents ceux qui ne sont plus, ceux qui sont ailleurs et même ceux qui sont à naître » (HS, 161).

Faudrait-il donc soutenir que l'expropriation est originaire ! D'une certaine manière, absolument. Il faudrait montrer, ce que nous ne ferons pas ici<sup>44</sup>, que 1/ pour Castoriadis, les significations imaginaires sociales délogent le sujet humain de son « imagination radicale », que cette délocation est pour lui la condition de la socialisation et 2/ que l'imagination est sous condition d'une occultation nécessaire (et que Castoriadis lui-même ne peut y échapper, au sens où son œuvre – sa théorie – ne peut qu'en porter la trace). Mais ce qui nous importe est seulement de montrer la façon dont des sociétés pourraient tenter de maîtriser cet anonymat en le fixant sous la forme d'un Fondement posé en lieu et place du Sans-Fond. Un Fondement dès lors mis hors d'atteinte, soustrait à la possibilité de la création sociale-historique, autant dire du *devenir de la politique*. Fondement toujours sacré, au sens religieux du terme – mais au sens également où toute société qui occulte le fait originel de son autocréation a pour modèle, nous dit Castoriadis, la religion. Cette société, que Castoriadis qualifie d'hétéronome, repose sur une opération de soudure entre les significations imaginaires sociales et le domaine de l'être, afin de maîtriser le Chaos [DH, 460-480].

C'est sur fond – c'est le cas de le dire – de cette opération que la question de l'appropriation devient pensable. Elle vise, pour le dire avec Nietzsche et Deleuze, la caste des Prêtres en général, autrement dit les institutions *spécifiques* qui auront pour tâche de gérer les stocks et les flux de sacré, de canaliser la transcendance du Fondement en vue du Pouvoir ; voilà ce qu'on appelle Domination. L'aspect étonnant de cette expropriation est qu'elle s'apparente à une sorte d'*expropriation de l'expropriation originaire*, au sens où il s'agirait d'*exproprier de ce qui manque* à tous. De ce Rien sans quoi l'idée même de Profusion créatrice n'aurait aucun sens, ou s'apparenterait à un flux de matière sans vie (ou de matière fécale...) ; sans quoi le Devenir individuel correspondrait à cette fausse transformation de soi néo-libérale que l'on nomme flexibilité. Troisième expropriation, celle du *Chaos inaugural*.

Expropriation de l'imaginaire – du Chaos infondé – signifiera donc ici : annulation de la politique, si (et seulement si) par ce dernier terme on entend « activité collective dont l'objet est l'institution de la société en tant que telle » [DH, 283]. Définition qu'il va nous falloir explorer.

*Transition.* Les trois paragraphes précédents nous exposent à peu près à la même difficulté : on voit ce en quoi peut consister la triple expropriation (du commun, du néant (de l'in-différent) et de la différence), mais l'on voit aussi le danger qu'il y aurait à vouloir déclarer la Propriété du commun, du rien ou de la différence. Car *le commun est toujours débordant, le rien toujours abyssal et la différence toujours bifurquante*. Une politique non délirante ne pourra donc viser que *l'abolition de ce qui empêche le débordement, l'effondrement et les changements de phase* – mais est-ce possible, nous voulons dire : jusqu'où est-ce possible ? Et, pour ce qui concerne notre propos, jusqu'où l'idée d'une libération de l'imaginaire et de l'imagination est-elle possible ? Jusqu'où, et comment, est-elle viable ? Quelle lutte s'agirait-il de mener ?

<sup>44</sup> Sur ce point, cf. « L'imagination créatrice » in *Avances sur images* (en cours d'écriture).

*D'une rare autonomie...* Commençons par la troisième expropriation. Dans *L'institution imaginaire de la société*, Castoriadis prend soin de parer au danger du « « communisme » dans son acception mythique » : tout projet politique qui viserait à vouloir la transparence (comme le voulait Sartre par exemple), la liberté inconditionnelle, la désaliénation comme rupture totale avec le champ de l'Autre, etc., sera non seulement condamné à l'échec mais plus encore à la catastrophe – à la tentative au final suicidaire de purification (ce qu'auront parfaitement analysé Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy dans de nombreux essais, entre autres dans *Le mythe nazi*, *La communauté désœuvrée*, etc.). Le rapport archi-original à l'Autre n'est pas, soutient Castoriadis, une « aliénation » mais la condition même de la subjectivité, de la subjectivation individuelle et du devenir collectif<sup>45</sup>. Une société pourra être qualifiée d'autonome dans la mesure où cet Autre ne sera pas rendu consistant et transcendant sous la forme d'un Fondement<sup>46</sup>. Cela signifie qu'elle ne sera pas empêchée de reconsidérer la validité de ses institutions et de ses significations imaginaires sociales. Ce qui suppose des actes pour le moins difficiles : ôter et la « clef de voûte » et le socle de l'édifice institutionnel. Ce qui veut dire, 1/ par le haut : admettre que les significations données par la société n'ont pas de Sens ultime, de garantie transcendante, et qu'au sens propre elles n'ont pas de sens – non pas qu'elles soient absurdes, mais la question de leur sens ou de leur non-sens ne peut tout simplement pas leur être posée parce qu'il n'existe aucun méta-niveau d'où pourrait s'énoncer un tel jugement. En termes lacaniens, « il n'y a pas d'Autre de l'Autre » ; en termes wittgensteiniens, on ne peut dire du mètre-étalon ni qu'il mesure un mètre ni qu'il ne le mesure pas ; 2/ par le bas : admettre que « la signification émerge pour recouvrir le Chaos ». « Affronter, debout, l'Abîme » [DH, 472] ; « Reconnaissance par la société d'elle-même comme source et origine » [DH, 479] ; « Ne plus se cacher l'Abîme du monde ». La société autonome « sait que les significations dans et par lesquelles elle vit et elle est comme société sont son œuvre » [DH, 480] - communisme mythique, disait-il ?

Mais en sommes-nous si éloignés ? Faudrait-il le nommer communisme héroïque ? C'est possible, et ce ne serait sans doute pas, en définitive, une critique – simplement la confirmation de ce que « significations imaginaires sociales » signifie, y compris sous la plume de Cornelius Castoriadis. A ceci près que, par effet rétroactif, il faudra se demander si la société autonome se distingue à ce point de la société hétéronome, et si le religieux ne réapparaît pas toujours, selon certaines modalités. Ici par exemple sous la forme de l'intouchable Chaos sacré, qu'aucun voile sacrilège ne saurait recouvrir... Il ne s'agit pourtant pas pour nous de faire un procès d'intention, mais tout au contraire d'accentuer cette pensée de l'imaginaire instituant jusqu'aux limites où celui-ci doit non pas cesser, *mais refluer, et montrer sa texture différenciée*, feuilletée. Sous peine de restreindre l'imaginaire.

... à l'institution imaginaire continue. C'est en effet que la théorie proposée par Castoriadis de l'autonomie conduit à une trop stricte séparation entre

<sup>45</sup> Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, coll. « Essais », 1999 (1<sup>ère</sup> éd. 1975), pp.158-170.

<sup>46</sup> Sur toutes ces questions, cf. « Institution de la société et religion » in *DII*, pp.455-480.

l'hétéronomie et l'autonomie. Car s'il y a certes selon lui création sociale-historiques *continue* à la fois du côté autonome et du côté hétéronome (« *polis* démocratique en Grèce ancienne », « capitalisme occidental », « bureaucratie totalitaire » [DH, 290], les *ruptures* instituantes sont excessivement rares. En l'occurrence il y en aurait ... deux. « Et dans une seule lignée de sociétés : la lignée européenne ou gréco-occidentale », « en Grèce ancienne une première fois, en Europe occidentale à partir de la fin du haut Moyen Age ensuite » - « des gens se lèvent pour dire : le pouvoir établi est injuste, les lois instituées sont injustes, il faut en instaurer d'autres » [FP, 117]. Castoriadis avait horreur de Deleuze et Guattari, et pourtant, je ne peux ici m'empêcher de penser que certains excessifs partages binaires ont de fâcheuses retombées philosophico-politiques : partage binaire entre l'Occident et *the rest of the world* d'une part, et d'autre part un partage tout aussi strict entre le niveau molaire et un niveau moléculaire ici inexistant. Or l'imaginaire politique de rupture est selon moi beaucoup plus continu que ne le suppose Castoriadis :

- d'une part sur le plan historique-mondial. Ainsi donc, il n'y aura eu aucune rupture instituante en Inde ou en Haïti ? Il n'y a selon nous, pour s'arrêter sur un exemple, aucune raison valable pour penser que les Indiens décrits par Clastres n'aient pas créé leur « société contre l'État » dans un geste – et pas uniquement une geste – de création instituante remettant en cause quelque *Ur-Staat* primordial au nom d'une demande de justice. Un jour, des Indiens se sont levés et on dit, *aux aussi*, « le pouvoir établi est injuste, les lois instituées sont injustes, il faut en instaurer d'autres ». Et si l'on dit que leur geste fut celui d'un somnambule, il faudra alors immédiatement rétrocéder ce somnambulisme aux sociétés dites autonomes, qui ont dû d'abord rêver, d'abord halluciner ce qui manquait à la société. Et c'est cela, l'imagination, ou ce n'est rien ;

- d'autre part sur le plan des collectifs partiels, ne représentant pas directement la société tout entière. Des mouvements autonomes d'ultra-gauche aux collectifs promouvant aujourd'hui des formes de désobéissance civiles non-violentes, les différences sont certes gigantesques. Il n'empêche qu'il semble à peu près impensable qu'une forme de désobéissance civile n'engage pas, par un point au moins, aussi ténu – voire refoulé – soit-il, l'élément de légitimité externe à la légalité en vigueur à partir duquel les « significations imaginaires sociales » seront si ce n'est en principe tout du moins en fait remises en cause. Ce qui ne vaut nullement appel à la révolution, mais au minimum à « l'insurrection des consciences », pour reprendre une expression actuellement épidémique<sup>47</sup>. Et c'est bien quelque chose de l'ordre de l'imagination au pouvoir qui soutient aujourd'hui un certain activisme, qui invente des situations ad hoc, du type *happening*, tenant pour partie de la performance artistique. On pensera au collectif *L'Appel et la pioche*, qui invitent les clients de supermarchés à partager avec eux des « pique-nique de faim de mois » improvisés afin de dénoncer les bénéfices exorbitants des grandes surfaces ; à *Génération précaire* et ses manifestations de stagiaires aux visages masqués de blanc ;

---

<sup>47</sup> Cf. <http://www.appel-conscienc.es.info/>, ainsi que <http://www.appeldesappels.org/spip.php?article165>.

à *Jedi noir* organisant une *party* au moment de la visite d'un appartement au loyer inaccessible ; à la *BAC* (Brigade activiste des clowns) et aux *CRS* (Clowns à responsabilités sociales), aux groupes d'action féministes *La Barbe* et aux *Tumultueuses*, aux désormais très connus *Yes Men*, aux *sit in* électroniques montés par l'*Electronic Disturbance Theater* ou leurs camarades allemands<sup>48</sup>.

En résumé, les *ruptures* de l'imaginaire instituant repérées par Castoriadis ne doivent ni minorer les ruptures extérieures au monde occidental, ni oublier les *coupures* et les *fêlures* à l'œuvre continuellement dans l'activisme politique. L'institution imaginaire de la société n'est pas un phénomène ponctuel ayant pour unique objectif de casser l'histoire du monde en deux, mais un processus permanent et multiple, aux temporalités hétérogènes - cristallisant parfois sous la forme de ce qu'il aura été coutumier d'appeler une Révolution.

*Ça s' imagine que.* On pourra constater que l'idée d'une continuité de l'instituant a un effet remarquable : rendre beaucoup plus perméable le rapport de l'imaginaire à l'imagination. Bien entendu, les significations imaginaires sociales que l'on pourrait appeler *totales* n'ont pas de maître absolu, on ne peut les assigner à un sujet unique - sauf à tomber dans une imposture. Il n'empêche qu'entre l'individu et la société tout entière existent des collectifs agissants, qui imaginent concrètement de nouvelles significations. Or dans son modèle théorique, Cornelius Castoriadis oppose massivement l'imagination des individus et l'imaginaire anonyme. Il considère en effet que l'animal humain est à l'origine un « animal fou » [IIS, 436], en cela que son imagination est sans limites, sorte de magma en fusion d'où émergent sans cesse des proto-représentations. Et la socialisation de l'individu passe par une forme de violence herméneutique faite à cette monade « autiste », impliquant la substitution de cette imagination par les significations sociales, singulièrement les formes collectivement validées de « sublimation » [IIS, 450-466]. Certes, il ne s'agira pour lui à aucun moment de considérer que l'imagination est asséchée par cette substitution sociale, de même que, pour Freud, le travail de civilisation n'implique aucunement l'assèchement du réservoir pulsionnel. Mais demeure la question des médiations par lesquelles, sans d'ailleurs dénier l'existence de cette violence civilisationnelle, l'imagination des individus peut trouver à se loger dans l'espace collectif autrement que sous la forme d'une contrainte par la force. Comment en effet croire un seul instant que la violence *seule* soit civilisatrice ! Faudrait-il donc envisager la médiation parentale comme une instance purement répressive (même Deleuze et Guattari n'auront jamais dit une chose pareille...) ? Une contrainte (que Marcuse lui-même reconnaissait comme nécessaire) non intégrée à de l'amour et des promesses relatives à ce que l'enfant pourra devenir, en assurant aussi qu'il sera bon de le devenir, serait destruction psychique.

À la limite, il nous faudrait devenir hyper-castoriadien : ne doit-on pas aujourd'hui repenser fondamentalement l'éducation pulsionnelle, dont Castoriadis

---

<sup>48</sup> Sur la question de la Désobéissance civile, cf. le dossier de *Multitudes* n°41 (avril 2010), et plus spécifiquement l'article de Ricardo Domínguez : « Désobéissance Civile Electronique: Inventer le Futur du Théâtre d'Agitprop En-Ligne ».

rappelle la contingence ? C'est d'ailleurs ce qu'il indique, en renversant la formule freudienne – « Où était Ça, Je dois devenir » - en « Où Je suis, Ça doit surgir », il s'agit bel et bien de mener ces pulsions « à l'expression et à l'existence » [ISS, 155]. Oui, la formule est belle – mais qu'engage-t-elle du point de vue de l'imaginaire ? Ce surgissement du Ça ne peut être vivifiant que rapporté à un Je qui pourrait devenir autre que ce qu'il était, et dans cette boucle transformer le Ça lui-même. Cela, Marcuse l'avait compris. Dans *Eros et civilisation*, il affirme qu'aucune libération d'Eros ne sera viable sans sa transformation. A aucun moment il n'en appelle à l'expression sauvage du Ça, mais celui-ci est comme la trace d'une promesse qui aurait été trahie par une civilisation « sur-répressive ». Pour relancer cette promesse, l'imagination doit être sollicitée, elle qui a su garder sa liberté – au prix de son impuissance<sup>49</sup> : « l'imaginaire est instrument de connaissance dans la mesure où il contient la vérité du Grand Refus, ou, envisagé d'une manière positive, dans la mesure où il protège contre toute raison les aspirations à l'accomplissement intégrale de l'homme et de la nature, aspirations qui sont refoulées par la raison » [EC, 143]. Il s'agirait dès lors de promouvoir des sortes d'*Images signifiantes sociales* opposées à la figure technocapitaliste dominante de Prométhée : un Eros (métam)orphique et narcissique par lequel « les choses de la nature deviennent libres d'être ce qu'elles sont » [EC, 147]. Contre Prométhée, la « réceptivité créatrice » permettant la « libération de forces libidineuses internes » et l'« abolition des contrôles répressifs que la civilisation a imposé à la sensibilité » [EC, 155-167]. Soit une nouvelle éducation esthétique de l'homme.

Il pourrait sembler étonnant d'en appeler à Narcisse, qui « vit selon un Eros à lui » [EC, 148] – sachant que Marcuse appuie cette image sur le début de *Malaise dans la civilisation*, où Freud analyse les composantes pulsionnelles archaïques du « narcissisme illimité » originel. Mais ce Narcisse est peut-être l'autre face de l'autisme dont parle Castoriadis à propos de *l'enfant*, sa face positive. Quand l'imagination des êtres humains est excessivement extériorisée, empêchée, massifiée, le fait de retrouver des espaces de création propres est sans nul doute d'une urgence vitale pour la *psychè*. « Plus qu'un auto-érotisme qui n'a pas atteint la maturité, le narcissisme indique une relation fondamentale avec la réalité, relation qui peut donner naissance à un ordre existentiel très étendu » : contre ceux qui voudraient simplement restaurer ou instaurer de nouvelles « sublimations » (Castoriadis, Stiegler), Marcuse rappelle que si toute sublimation passe par de la libido narcissique détournée, alors il pourrait exister un « mode de sublimation non-répressive, une sublimation provenant plutôt d'une extension que d'un détournement contraignant de la libido » [150]. Extension horizontale, entre les êtres, mais tout aussi bien peuplant l'espace des médiations entre les sujets et la société tout entière. Or ces extensions impliquent la possibilité que se forment des sphères de vie, des *insulations* qui puissent imaginer de quoi ne pas correspondre aux réquisits de communication techno-capitalistes.

*Excursions bénéfiques.* On pourrait, c'est très certain, nommer communauté ou Commun ces espaces intermédiaires, ces milieux que nous avons plus haut associés

<sup>49</sup> Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, Paris, Minuit, 1963, p.129.

aux processus de profusion créatrice. Par rapport à cette forme d'expropriation, il est clair que, d'un point de vue directement politique, l'accès à un *Salaires universel inconditionnel* serait la meilleure façon de reconnaître l'existence de cette créativité sociale totale qui déborde toute capacité de compte, salarial ou autre, et engage en définitive la « société pollen » (Yann Moulier-Boutang) tout entière. Mais pour ce qui est de l'imagination, la question de sa reconnaissance implique la possibilité de la laisser-être pour elle-même, hors toute utilité directe – mais en vue de changements radicaux qui affecteraient les sphères du commun. Si l'imagination rendue à sa liberté fondamentale implique en effet sa défonctionnalisation, il est clair que les luttes à mener pourraient consister à s'opposer à tout ce qui coupent les individus, les collectifs et la société de leurs possibilités d'imagination.

C'est cette mutilation que produisent ce que nous nommons les *sociétés de clairvoyance*, qui, prenant la suite des sociétés de contrôle, se définissent par leur tentative de contrôler a priori le devenir, d'élaborer une sorte de contre-investissement préventif du futur par des mécanismes de conjurations des « risques », des menaces ou des catastrophes supposées (épidémiques, « terroristes », socio-politiques, etc.). Ces sociétés font de l'imagination un outil stratégique ayant pour enjeu d'éviter tout débordement du commun, toute sortie hors des données statistiques utilisée par ce que Antoinette Rouvroy et Thomas Berns appellent la « gouvernementalité algorithmique »<sup>50</sup>. Si le commun est, par définition, défection du propre<sup>51</sup>, mise hors de soi, exode sans aucun Soi préalable, alors l'imagination politique doit aujourd'hui s'orienter non pas vers la constitution d'un nouveau Sujet politique ou la réfection d'un ancien, mais vers la promotion des excursions bénéfiques, aptes à cisailer, chiffonner, éclipser le tourisme pré-tracé qu'on nous propose. Il semble en effet que l'on ait un peu perdu le goût des aventures improbables qu'une partie de l'art des années 50 à 70 du 20<sup>ème</sup> siècle avait exalté. Nous appellerons excursions bénéfiques toute œuvre artistique, toute pratique politique, toute forme d'éducation qui mettrait l'imagination au service des incalculables bénéfices engendrés par l'exposition aux Dehors.

## Bibliographie personnelle

*Biopolitiques des catastrophes. La politique sur le qui-vive* (Paris, MF, 2008)

*Instructions pour une prise d'âmes. Artaud et l'envoûtement occidental* (Strasbourg, La Phocide, 2009)

« Rupture de défense » (in *Lignes* n°29, 2009)

---

<sup>50</sup> Sur ces questions, cf notre article « Avant-propos sur les sociétés de clairvoyance » ainsi que l'article de Antoinette Rouvroy et Thomas Berns, « Le nouveau pouvoir statistique », in *Multitudes* 940.

<sup>51</sup> Sur la communauté comme défection du propre, être-au-dehors, etc., nous renvoyons aux thèses de Jean-Luc Nancy (*La Communauté désœuvrée* par exemple (Christian Bourgois, 1986)) et de Roberto Esposito (*Communauté, immunité, biopolitique* par exemple (Les Prairies Ordinaires, 2009)).



## Peut-on enfermer la pensée dans des catégories ?

**Abdon Ngoma**

*Doctorant en Philosophie à l'Université  
Catholique de Louvain-la-Neuve, Belgique*

### Résumé

*Le déploiement de l'imaginaire communautaire se fait chaque fois dans et par le partage des réflexions qui sont le reflet des sujets qui les portent. Dans une communauté (société), des sensibilités diverses se côtoient et s'affrontent mais toujours dans le respect des interlocuteurs. La problématique qui est au principe de notre démarche est suscitée par une question que nous nous posons suivant : peut-on enfermer, voire confiner, la pensée dans des catégories ? Si c'est le cas, quels sont les critères qui seraient à la base de cet enfermement ? Il est clair qu'une pensée ne peut se déployer que dans le respect d'une méthodologie. Pourtant, il apparaît assez souvent que, au lieu de tenir compte des critères objectifs qui peuvent structurer une pensée donnée, nombre d'intellectuels privilégient le choix d'une critèresologie subjective pour procéder à une disqualification bien souvent prématurée de certains thèmes en même temps que les auteurs qui les portent. Pour soutenir notre critique à l'égard de ces pratiques, je m'appuie sur trois concepts que je mets rapidement en exergue à partir de trois philosophes : Hannah Arendt, Paul Ricœur et Cornelius Castoriadis. Avec Arendt, je vois comment le concept de l'humanité est pensé sans exclusif. L'humanité implique la participation de tous, quelles que soient les situations. Paul Ricœur me donne quelques arguments pour montrer comment à partir de la parole l'homme procède à une capture de l'imaginaire et à une saisie de l'être. Nous voyons également que la parole à travers laquelle l'être est dit est source d'estime pour le sujet qui dit cet être en se dévoilant lui-même. Ce que l'homme dit est une partie de lui-même. Avec Castoriadis, je vois les implications des uns et des autres en vue de création d'une société. Comment se fait-il alors que la parole de certains ne puisse pas être considérée comme porteuse d'un bon contenu ? Comment comprendre que certains thèmes soient considérés comme a-scientifiques ou comme vides d'intérêt ? N'est-ce pas une manière de rejeter les auteurs des pensées qui portent à cœur ces idées ? Ce qui se joue dans beaucoup de cas relève d'une simple exclusion des uns par d'autres du champ de la pensée.*

Il me paraît important de reconnaître d'emblée que ma présence et ma modeste participation à ce colloque sont le fruit d'un hasard, d'une chance ou de la Providence peut-être – selon les sensibilités des uns et des autres – que je dois attribuer à une occasion privilégiée que j'ai saisie un soir d'octobre 2009 (le 27 octobre précisément) en allant écouter le Professeur Marie-Claire Caloz-Tschopp autour du thème : *Philosophie et politique, le postulat d'une funambule aux frontières*, thème dont elle amorçait la présentation par la définition du concept de « frontières ». Au

terme « frontières » elle associait le fait de « *penser le réel qui nous saute à la figure* », d'une part et le fait de savoir rendre la pensée vivante en pensant ce que nous faisons, d'autre part. La pensée, précisait-elle très justement, est toujours inscrite dans l'histoire et la matérialité de la vie. Ce qui veut dire que c'est foncièrement en lien avec notre contexte historique et spatial que nous pensons. La même locutrice faisait remarquer que l'on ne peut pas penser sans faire usage des catégories. D'où la question que je lui ai posée, longtemps après sa conférence – par message électronique : s'il est vrai que l'on ne peut pas penser sans faire usage des catégories, doit-on pour autant toujours mettre la pensée dans les catégories ? Si oui, quels peuvent être les critères qui participeraient à la catégorisation de cette pensée ? La question qui est sous-jacente à ces deux dernières est celle de savoir si l'on peut imaginer une pensée à double vitesse selon qu'elle soit celle de quelqu'un qui est supposé appartenir à l'universel, donc susceptible de détenir des catégories dignes de cet universel ou au contraire celles de quelqu'un d'autre qui est chaque fois renvoyé à ses origines évidemment considérées comme non-universelles. Ce que je veux montrer par là c'est le fait que dans l'ordre de la pensée, il apparaît souvent que selon les origines de son auteur une pensée peut être diversement appréciée car des appréhensions aprioriques précèdent de façon quasi immémoriale la réception de la pensée.

Mon intervention à ce colloque ne relève nullement d'une revendication ou d'une plainte stérile. Non, il ne s'agit nullement d'une simple plainte mais d'un apport, modeste certes, mais certainement pas inutile au déploiement de la pensée et à sa réception par l'autre que moi qui dans son être autre peut faire l'effort de me recevoir comme moi alors qu'il se préserve comme autre que moi. La contribution que je souhaite apporter ici entend accorder toutes les lettres de noblesse aux catégories de la pensée ; mais alors en privilégiant les catégories que je me permettrai d'appeler catégories objectives que j'opposerai précisément aux catégories subjectives. En m'avançant dans ma réflexion et en m'exposant très certainement, je définirais les catégories objectives comme celles qui peuvent être attribuées à toute pensée structurée, c'est-à-dire celles qui peuvent être appliquées à n'importe quelle pensée porteuse de bon sens. Tandis que les catégories subjectives dépendent essentiellement de celui qui les applique sur sa propre pensée ou sur celle des autres. Ce qui apparaît très clairement c'est le fait que si les catégories que je qualifie d'objectives plaident pour l'universalité de la réflexion, celles que je considère comme subjectives me semblent plus partisanses et par conséquent plus sélectives.

En effet, si les catégories objectives permettent la réception d'une pensée quelconque sans appréhensions préalables, les subjectives, pour leur part, ne prennent pas toujours une pensée dans sa juste valeur. Lorsqu'elle n'est vue que suivant l'angle de la subjectivité, la pensée peut perdre une partie de sa substance pour ne plus être que le reflet de son locuteur ou de son auteur. Elle se trouve dénaturée. Aussi remarque-t-on que bien souvent lorsqu'un étudiant africain développe un sujet qui traite d'une réalité qui est en étroite relation avec l'Afrique, par un processus de catégorisation subjective, toute la réflexion est assez

immédiatement ramenée aux origines de celui-ci et le fond de la pensée s'en trouve tronquée. Les exemples sont tellement nombreux que je me limiterais à deux seuls si nécessité il y a et si le temps me le permet. La non connaissance des données de l'existence de l'autre et surtout l'assimilation du propos tenu à l'identité de celui qui le tient provoquent une confusion telle qu'un manque de recul de la part des auditeurs ou des lecteurs est souvent à l'origine d'une partialité dans l'accueil des propos tenus. Il ne me paraît pas utile de rappeler que cette attitude fausse la donne du point de vue de la réflexion et provoque en même temps une série de frustrations de part du locuteur.

Recadrons donc le fond de notre réflexion. L'idée qui préside à la tenue de mon propos est celle qui est déjà présente chez les Grecs et qui est fortement mise en relief par des philosophes contemporains comme Hannah Arendt. Il s'agit de l'intégration de l'individu humain dans la vie de la communauté. Une intégration qui se réalise de façon processuelle et permet à terme à l'individu d'être reconnu par d'autres comme un membre à part entière de la société. C'est ce qui traduit la réalité de sociabilité de l'homme. Comme le laisse entendre Aristote, selon la formule qui est désormais trop connue : l'homme est un animal politique. Sa destinée finale est de faire communauté, c'est-à-dire d'être avec les autres. C'est dans la société que l'individu s'accomplit vraiment. Et dans le sens de l'idée aristotélicienne qui veut que l'homme soit essentiellement orienté vers la sociabilité on peut recevoir très justement ce propos d'Hannah Arendt qui dit clairement : « Aucune vie humaine, fût-ce la vie de l'ermite au désert, n'est possible sans un monde qui, directement ou indirectement, témoigne de la présence d'autres êtres humains »<sup>1</sup>. Quel que soit le genre de vie que l'homme choisit de mener, il est toujours, d'une manière ou d'une autre, en lien avec le reste de l'humanité. Ne le constatons-nous pas lorsque deux personnes qui ne se sont donné des nouvelles depuis bien longtemps décident simultanément, mais chacun de son côté, de tenter d'entrer en communication ? On pourrait d'ailleurs se servir d'un exemple si simple que celui-là pour redire que l'homme n'est pas que chair mais corps et (âme) esprit, selon l'adage qui dit : *les bons esprits se rencontrent*.

Or, si l'homme est destiné à déployer ses compétences en communauté c'est parce qu'il peut communiquer avec d'autres. Parmi les moyens de communication qui favorisent cet échange de point de vue et d'expérience entre les hommes en société on peut relever l'usage de la parole. C'est ce que Hannah Arendt met en exergue lorsqu'elle procède à une description de l'être politique, à la lumière des Grecs. Selon Arendt, en effet, la dynamique grâce à laquelle la personne humaine opère le passage de son statut d'un individu quelconque, dans lequel il est susceptible d'être placé dans l'oubli, à celui de la collectivité – donc au statut politique –, celui de la dignité et de la reconnaissance, est une dynamique qui offre une place de choix à l'usage de la parole. Dans une sorte de retour à la tradition grecque, Arendt montre comment l'usage de la parole fait ressortir la

---

1. Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais par Georges Fradier, préface de Paul Ricœur, Calmann-Lévy, Paris, 1983, p. 31.

véritable humanité de la personne notamment lorsque celui-ci choisit d'abandonner la brutalité au profit du dialogue avec l'autre. Aux yeux des Grecs, déclare Arendt, « être politique, vivre dans une *polis*, cela signifiait que toutes les choses se décidaient par la parole et la persuasion et non pas par la force ni la violence »<sup>2</sup>. En suivant cette optique, il apparaît que la parole est un des moyens, si ce n'est le moyen par excellence, qui permettent à l'individu humain d'exprimer son imaginaire qui est chaque fois en rapport très étroit avec sa culture. Chaque fois qu'il fait usage de la parole, signe de sa distinction avec le reste des créatures animales qui ne peuvent pas articuler comme lui, l'homme procède à un dévoilement du fond de son intériorité alors qu'il se dévoile lui-même en même temps. Nous reviendrons plus loin sur cette intuition philosophique qui est à mes yeux d'une importance capitale pour la thèse que je veux soutenir ici.

Nous pouvons indiquer au passage que l'analyse du lien entre l'homme et la parole a donné les éléments d'une argumentation que l'on voit très largement développée par le philosophe français : Paul Ricœur. Chez Ricœur, en effet, l'usage de la parole se définit comme « la capture de l'imagination ». Autrement dit, lorsque l'homme s'exprime dans la parole, il procède à une sorte de mise en forme de sa propre imagination. Nous retrouvons ici une intuition fortement ontologique du philosophe puisque la puissance de l'imaginaire ne peut véritablement se déployer qu'à travers la position et l'affirmation de l'être dont le corollaire est précisément le refus du rien (ou du néant). Comme nous pouvons le voir, ce vers quoi nous oriente la réflexion de Ricœur c'est à un lien solide et irréfutable entre l'être et la parole (*logos*). C'est sans ambiguïté que Ricœur déclare que : « être ne se dit pas seul et nu, mais se donne à penser dans la bifurcation du *logos* et du *mythos* »<sup>3</sup>. D'où un lien très fort entre l'être et la parole chez la personne humaine. Ce lien est tellement fort chez Ricœur, comme il l'est déjà chez Heidegger, que nous pouvons parler d'une véritable équivalence entre l'être et la parole ; et ce, dans le sens où si nous nous accordons à penser que l'être se dévoile à travers la parole. D'un autre côté nous reconnaissons également que la parole ne dit jamais autre chose que l'être. Ce que Ricœur affirme de ce lien trouve alors tout son sens lorsqu'il fait cet énoncé : « Le lien entre le *logos* et l'être a ainsi pour équivalent le lien entre opération propositionnelle (*logos*) et puissances (être), en vertu de l'audace : agir c'est unifier »<sup>4</sup>. Il ressort de cette affirmation de Ricœur que la parole se donne comme agissant sur l'être. Pour le dire autrement, parce qu'elle dit l'être, nous pouvons dire de la parole qu'elle agit sur l'être en le faisant advenir au monde – fût-ce de façon conceptuelle. Ce que l'on dit de quelque chose peut, en effet, être considéré comme une expression (une manifestation) de l'être de cette chose qui ne peut être saisi que dans le verbe. Comme tel, le verbe (*logos*) seul est en mesure d'agir sur l'être. De ce fait, se montrer indifférent vis-à-vis des propos de l'autre est synonyme d'un manque d'intérêt à son être et à l'être de ce dont il parle.

---

2. *Ibid.*, p. 35.

3. Ricœur, Paul, *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, Éditions du Seuil, Collection « La couleur des idées », Paris, 1994, p. 142.

4. *Ibid.*

Dire de la parole qu'elle est un moyen de dévoilement de la personne humaine signifie que dans tout ce que la personne exprime se trouve une partie de soi qui se communique aux auditeurs ou aux lecteurs. La parole ne peut jamais être reçue indépendamment de celui qui la prononce. Même lorsqu'elle est la plus neutre possible, la parole est le reflet du locuteur qui en fait usage comme mode de transmission de son imaginaire. L'attention portée à la personne qui parle est donc doublement appréciable puisque cela témoigne du respect accordé à son existence, d'une part, mais aussi, d'autre part, du fait que le fond de sa pensée l'est autant même si, par ailleurs, nous pouvons ne pas être d'accord avec lui. Or, c'est très justement dans ce contexte que peut être posée la question de savoir s'il est concevable que le propos de quelqu'un puisse être immédiatement disqualifié à cause de ce qu'il est. Pour élucider cette thèse par quelque exemple, il apparaît souvent que pour tant de raisons aprioriques l'homme qui s'exprime soit simplement considéré comme le porte-parole de sa tribu, de sa classe sociale ou même de sa race et non comme un sujet capable de développer une argumentation digne de foi. Au contraire, si l'on veut vivre une vraie expérience politique entre deux ou plusieurs sujets, il est nécessaire d'instaurer une véritable situation de conversation avec l'autre ou les autres. Ricœur croit pouvoir résoudre la question de l'indifférence entre différents sujets dans la communauté par une valorisation de la conversation. Cette intuition tient du fait que dans tout échange de propos, il est question d'herméneutique, c'est-à-dire d'interprétation. Mais, cette interprétation n'est pas une chose aisée puisque la polysémie des mots rend son champ aussi vaste que le champ de la compréhension. Au bout du compte, pour mieux s'estimer dans une communication, seule une saine conversation peut favoriser le face-à-face des interlocuteurs : « La conversation, déclare-t-il, c'est-à-dire finalement la relation dialogale, est contenue dans les bornes d'un vis-à-vis qui est un face-à-face »<sup>5</sup>.

En revenant à la problématique du sujet parlant et agissant sur l'être, problématique que nous avons soulevée précédemment, nous pouvons signaler que la réflexion de Ricœur sur le *logos* laisse entrevoir la possibilité d'une deuxième dyade : à savoir, la dyade qui met en valeur le vouloir et la décision de l'homme. Il ne s'agit pas pour nous ici et maintenant d'analyser ces concepts l'un après l'autre. Il est plutôt question de nous pencher sur les modalités de leur commune circonscription dans le cadre de l'existentialité de l'homme ; cet homme qui est à la fois celui qui veut dire et qui décide de le faire. De l'avis de Paul Ricœur, dans l'usage de la parole se conjugue chaque fois le vouloir-dire et la décision de dire. L'un ne va pas sans l'autre puisque dans sa singularité, chacun de ces paramètres se trouve insignifiant : vouloir-dire ne suffirait pas si la décision de le faire ne l'accompagnait. De la même manière, la décision de dire n'aurait aucun fondement crédible si elle ne s'appuyait pas sur une volonté voulante de la personne.

La parole dite se donne chaque fois comme la manifestation de la volonté de l'individu et de la décision de l'individu. Elle n'est pas uniquement le moyen par

---

5. Ricœur, Paul, *Du texte à l'action, Essai d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, p. 47.

lequel l'homme extériorise quelques aspects de sa pensée, mais le processus à travers lequel il opère une combinaison entre le fait de vouloir dire et celui de se dire soi-même. C'est ainsi que nous retrouvons chez Ricœur l'idée d'un être-*logos*. La thématization de cette idée passe par l'évocation d'un mouvement progressif qui se déroule sur trois niveaux principaux. Le premier de ces trois niveaux est celui du vouloir-dire, celui à partir duquel l'homme fait montre de son autonomie. Le second est le niveau de l'exécution de la volonté première, c'est-à-dire celui du « dire d'un vouloir ». Et le troisième niveau est celui qui fait le rapprochement entre le vouloir et l'être, autrement dit le niveau du « vouloir-à-être », selon l'expression que nous empruntons à Ricœur. Ce mouvement que nous avons qualifié de progressif apparaît chez le philosophe français comme une sorte d'accession à l'être ou une entrée dans l'être. Pour avoir laissé entendre en amont que l'être ne se dit pas seul mais toujours par le *logos*, Ricœur entend maintenant nous conduire à la conviction selon laquelle le schéma qui ouvre à la perspective de la connaissabilité de l'être prend ancrage dans le vouloir-dire : « Cette entrée, qu'on peut dire phénoménologique, par le vouloir-dire décide de la première désignation de l'être, laquelle n'est pas substance mais vouloir-être (avoir-à-être). C'est le mot « vouloir » qui fait le poids, dans la mesure où le vouloir penche vers l'être comme *logos*, et le non-vouloir vers l'être comme *mythos* »<sup>6</sup>. Nous pouvons de ce fait retenir que notre accès à l'être passe inéluctablement par la volonté de dire cet être. D'où l'intérêt manifeste du lien fortement soutenu par Ricœur entre le vouloir et le dire.

On pourrait nous poser la question de l'intérêt que représente pour nous le passage par la problématique de Ricœur sur la dialectique être-*logos*. Ce parcours nous semble important à plus d'un titre. Il nous permet de mettre en perspective la question hautement phénoménologique du sujet qui veut dire l'être. Cette question est au centre de nos préoccupations puisqu'elle pose à son tour et de façon récurrente le problème de l'estime de soi et celui de l'altérité qui est son corollaire. A la base, se situent les interrogations suivantes : Qui est en mesure de vouloir dire l'être ? Et qui est dans la capacité de dire l'être ? Ces questions peuvent sembler anodines. Pourtant, il faut dire que dans beaucoup de cas, tout porterait à croire que seule une certaine catégorie de personnes est dotée des capacités à dire l'être. Ce qui est évidemment erroné comme idée. Bien que nous ayons dit précédemment que notre thèse n'était pas une somme de revendications ou de plaintes, il convient néanmoins de reconnaître que certaines réactions laissent apparaître un malaise palpable des gens devant les réflexions ou les discours des autres. Cette attitude arrogante et dédaigneuse des intentions des autres ne fait que porter préjudice à un groupe indéterminé d'individus qui se sentent marginalisés tout en creusant le fossé entre les membres de différents groupes sociaux et empêchant la socialisation d'une catégorie de personnes. Aussi, ne sommes-nous jamais à l'abri de l'exclusion de plusieurs personnes du champ politique, culturel ou économique.

---

6. Ricœur, Paul, *Lecture 3, op. cit.*, p. 142.

Or, le désir de sociabilité est une faculté qui est commune à tous les hommes. Mais, si cette sociabilité implique une intégration du sujet dans une collectivité qui le précède, il ne peut pas être ignoré que celle-ci ne se réalise vraiment dans l'hypothèse où ladite collectivité préexistante fait montre d'une hospitalité vis-à-vis des nouveaux membres. La question que nous voulons mettre en lumière ici est celle de la nature des relations qui se tissent en société entre les personnes. Mais je précise à nouveaux frais que ma réflexion entend se limiter aux structures académiques qui constituent le champ de déploiement actuel de l'essentiel de mes activités. En effet, pour un individu qui vient d'ailleurs et cherche à faire valoir ses compétences dans un autre cadre d'existence que le sien – Institut, région, ville, pays, etc. –, il est nécessaire qu'il ne soit ni complètement coupé de lui ni systématiquement renvoyé à ses origines. Ce qui, malheureusement, arrive très souvent. Faire communauté avec d'autres personnes ni signifie nullement faire table rase de son passé. Cependant, dans un autre sens, cela ne veut pas non plus dire que toutes les thèses que l'on soutiendra ne seront que l'expression de la réalité de ses origines. Nous ne pouvons pas enfermer la pensée dans la logique du ou bien ... ou bien. Il peut être envisagé un juste milieu qui prenne chaque fois en compte une partie de l'existence de la personne, c'est-à-dire une partie de ce qui fait son passé et une autre de ce qui remplit son existence présente au milieu de ceux qui l'accueillent. C'est uniquement ainsi que peut être pensée de façon satisfaisante l'idée d'une société dans laquelle tous et chacun se sentent vraiment investis de charges et d'honneur. Que peut-on alors dire de la société ?

A cette question qui peut paraître globale et simpliste nous voudrions répondre par ce que la société n'est pas, en nous appuyant sur les propos de Cornelius Castoriadis. Selon Castoriadis, en effet, il est important de toujours se rappeler que : « La société n'est pas réductible à l'« inter-subjectivité », n'est pas un face-à-face indéfiniment multiplié, et le face-à-face ou le dos-à-dos ne peuvent jamais avoir lieu qu'entre sujets déjà socialisés »<sup>7</sup>. Dans la diversité des sujets qui la composent, la société implique nécessairement une sorte d'égalité entre ses membres puisqu'elle se fonde sur le critère de socialité de ceux qui en font partie. Mais une autre question se pose, celle de savoir : qui est susceptible d'être dit socialisé ? Telle qu'elle est pensée par Castoriadis, la société (ou communauté) ne peut pas être réduite à un simple conglomérat d'individus qui ressembleraient à des atomes totalement indépendants les uns des autres. Elle est encore moins comparable à un tout compact et imperméable qui manifesterait une quelconque hostilité à tout envahissement extérieur. La société se fait et se refait au grés des circonstances et des moments. Même les sociétés les plus stables possibles, telles que les sociétés démocratiques, ne peuvent guère résister à quelques changements. Elles sont, certes, dotées des structures qui leur servent de repères significatifs, mais elles ne sont pas pour autant hermétiquement renfermées sur elles-mêmes. Ce que Castoriadis dit de l'équilibre qui doit toujours être préservée entre la société et les individus qui la composent prend ainsi une grande envergure. Pour lui, en effet,

---

7. Castoriadis, Cornelius, *Pouvoir, politique, autonomie*, p. 82.

l'existence d'une société ne saurait être séparée de celle des individus qui en sont les éléments constitutifs : « En se créant, la société crée l'individu et les individus dans et par lesquels seulement elle peut être effectivement »<sup>8</sup>. Pour mieux prendre la mesure de ces propos, nous pouvons encore nous appuyer sur cette autre assertion du même auteur notamment quand il affirme que : « Concrètement, la société n'est que moyennant l'incarnation et l'incorporation, fragmentaire et complémentaire, de son institution et de ses significations imaginaires, par les individus vivants, parlants et agissants »<sup>9</sup>.

Reste alors à se demander si l'on peut établir une hiérarchie entre les individus qui composent la société. Autrement dit, nous pouvons poser à nouveaux frais la question de la catégorisation de la pensée à partir des éléments que nous avons débattus dans les paragraphes qui précèdent. Cette problématique nous est inspirée par l'origine de quelques réticences qui ont cours dans certains milieux, parfois très fortement réputés, où il est difficile, sinon impossible, d'aborder quelques thèmes de réflexion, qui plus est quand on est « un venu d'ailleurs ». Il est par exemple difficile pour un étudiant africain de traiter des questions qui tournent autour des rapports entre le Nord et le Sud, et ce dans une série immense de domaines : économique, politique, culturel ou autres. On nous dira que les accords entre deux pays ne tiennent que sur le profit. Alors, au plus fin de savoir en tirer le plus de profit possible. De même qu'il est toujours très délicat, dans les mêmes circonstances, d'aborder sur le plan académique des thèmes qui ont un rapport direct à la réalité africaine ou latino-américaine lorsque ceux-ci doivent se prêter à une critique ou à un jugement opéré dans des écoles de renommée internationale. Tout porte à croire que des canevas sont d'emblée préétablis et que l'on ne peut pas s'en écarter. Tout porte à croire qu'un travail de réflexion fait par un africain sur une réalité africaine ne peut pas être effectué sur des bases vraiment scientifiques et objectives. Or, en partant de la description de la société que nous venons de rencontrer chez Castoriadis, nous pourrions nous attendre à ce que même les sociétés universitaires tiennent compte des problématiques d'inspiration autre qu'occidentale. Le comble c'est que certains chercheurs non-africains pensent être mieux lotis que les africains ou les latino-américains pour traiter des sujets qui concernent ces derniers au point d'en devenir des spécialistes. Cela frôle, semble-t-il, le seuil de l'humiliation. Car cela voudrait dire simplement que les africains ne sont nullement aptes à traiter de leurs situations mais que d'autres le feraient parfaitement à leur place.

Il me semble que le champ de la réflexion requiert une certaine neutralité qui doit s'appuyer sur des critères et des méthodologies scientifiques. Mais ces critères et ces méthodologies ne doivent pas servir de frein à l'investigation des données diverses. La réflexion ne peut pas être cantonnée dans des structures scellées. Elle exige une certaine souplesse et un élargissement d'esprit de la part de tous. C'est un échange qui demande que soit respecté l'apport de tous et de chacun, dans la

---

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

reconnaissance mutuelle. Être compté parmi les membres d'un Institut (société) universitaire signifie faire partie de ceux qui participent à la création ou à la récréation et à l'amélioration de cet Institut. Comme tel, chacun doit y être pris comme un sujet digne de considération et d'attribution sociale normée, comme nous pouvons le lire, une fois encore chez Castoriadis : « L'individu – et les individus – est institution, institution une fois pour toutes et institution chaque fois autre dans chaque société autre »<sup>10</sup>.

Enfin de compte, le point majeur que j'ai voulu mettre en lumière à travers ces quelques lignes, peut-être trop succinctes, c'est l'idée que le domaine de la réflexion soit toujours celui où les préjugés ne doivent pas avoir droit de cité ; ou en tout cas celui où les *apriori* ne devraient pas occuper une place prépondérante. Quelles que soient les origines ou les sources d'inspiration des membres qui composent un cercle de réflexion ou une société universitaire, seul le caractère scientifique de leur démarche doit retenir l'attention de leurs interlocuteurs. Il ne s'agit donc pas de disqualifier d'emblée une catégorie quelconque d'individus ou de considérer leurs réalités de non-scientifiques ou d'a-historique. Ainsi marquons-nous notre profonde adhésion à ces autres propos de Cornelius Castoriadis quand il affirme que : « La société n'est pas une propriété de composition, ni un tout contenant autre chose et plus que ses parties – ne serait-ce que parce que ces « parties » sont appelées à l'être, et à être-ainsi, par ce « tout » qui pourtant ne peut être que par elles, dans un type de relation sans analogue ailleurs, qui doit être pensé pour lui-même, à partir de lui-même, comme un modèle de lui-même... »<sup>11</sup>.

---

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*



# Quand l'inaction se met au service de la réflexion : les possibles de la littérature engagée contemporaine

Sonya Florey

Dre ès Lettres, Professeure-formatrice  
à la HEP Lausanne, Suisse.

## Résumé

*Cette communication se propose de rapprocher littérature et économie, et plus particulièrement, la représentation littéraire de l'individu dans le monde professionnel contemporain. Nous partirons de l'analyse d'un roman de Thierry Beinstingel, *Central*, relatant la profonde mutation qui a affecté une entreprise de télécommunications française. Les parallèles entre réalité et fiction sont aisés à tirer, puisque l'auteur travaille depuis plus de vingt-cinq ans chez France Telecom. A partir de cet exemple, il s'agira de se demander comment qualifier la catégorie de textes littéraires contemporains (publiés depuis les années 1980) qui prend en charge une réflexion sur la réalité socio-économique. La « littérature engagée » est une notion opératoire, à condition d'être redéfinie, ou du moins nuancée, car ce qui était signifiant à l'époque de Jean-Paul Sartre ne l'est plus dans le contexte actuel, postmoderne et néolibéral. Dans un troisième temps, nous proposerons cinq énoncés liés au(x) pouvoir(s) de la littérature : nous espérons que ces questions et observations serviront d'ouvertures à une discussion pluridisciplinaire. Que peut la littérature ? Mais également, que peut-elle si elle collabore avec les approches sociologiques et économiques ?*

**Mots-clé :** Littérature, engagement, néolibéralisme

En septembre 2009, Didier Lombard, le Président Directeur Général de France Telecom, s'est engagé à mettre un « point d'arrêt à cette mode du suicide qui, évidemment, choque tout le monde »<sup>1</sup>. A cette date, vingt-trois employés de l'entreprise de télécommunications française avaient mis fin à leurs jours, rendant plus ou moins explicitement responsables de leur geste les stratégies économiques choisies (mutations forcées, compression des effectifs), l'évaluation individualisée des performances ou encore le durcissement des méthodes de contrôle des salariés à l'aide d'objectifs irréalistes. Apparemment, ni le choc induit par cette succession de morts violentes, ni même les promesses faites par Lombard d'accélérer « l'ensemble

---

<sup>1</sup> « France Télécom : Lombard s'excuse pour avoir parlé de "mode du suicide" », in : [www.lemonde.fr](http://www.lemonde.fr), 16 septembre 2009, [En ligne]. [http://www.lemonde.fr/la-crise-financiere/article/2009/09/16/lombard-s-excuse-pour-avoir-parle-de-mode-du-suicide\\_1241095\\_1101386.html](http://www.lemonde.fr/la-crise-financiere/article/2009/09/16/lombard-s-excuse-pour-avoir-parle-de-mode-du-suicide_1241095_1101386.html) (Page consultée le 01/02/ 2010)

des mesures [...] pour sortir de cette spirale infernale » n'ont réussi à alléger le malaise partagé par les techniciens et les cadres<sup>2</sup>.

Le suicide, ultime moyen de dire les excès d'une entreprise négociant le passage de la nationalisation à la privatisation ? Ce serait trop simplifier : les psychologues et les sociologues du travail, même s'ils concèdent que les méthodes de gestion actuelles, inspirées par l'idéologie néolibérale, augmentent le stress et engendrent un isolement mortifère, s'entendent par ailleurs à reconnaître que le suicide sur le lieu professionnel est la résultante d'une pluralité de facteurs<sup>3</sup>. À côté de ces voix légitimes, la fiction<sup>4</sup> se saisit également de l'objet « réalité socio-économique », avec ses outils et ses prétentions spécifiques : « la littérature, considérée comme système d'interprétation, peut s'avérer utile à penser des corpus non explicitement ou immédiatement littéraires, voire franchement exogènes »<sup>5</sup>. Plus précisément, la littérature peut opérer un arrêt sur image ou distordre le réel pour favoriser une réflexion alternative, peut focaliser son attention sur une partie d'un processus envisagé comme un tout par les approches socio-économiques, ou encore imaginer les conséquences d'une orientation néolibérale pour l'individu.

Du moins, c'est le pari qu'a fait Thierry Beinstingel, avec *Central*, un roman publié en 2000. Sans jamais citer le nom de la firme, *Central* décrit la mutation qui a accompagné l'ouverture au marché privé de France Telecom. Il y a 10 ans, pourtant, Beinstingel était tout sauf un romancier ; il était cadre chez l'opérateur de télécommunications français. Depuis 1981 et aujourd'hui encore, après avoir composé romans, récits ou nouvelles<sup>7</sup>, entamé des études de Lettres par correspondance, animé des ateliers d'écriture dans des lycées (dont le public est réputé difficile) et dans un hôpital psychiatrique, il travaille dans la même entreprise, où il a évolué vers une position de conseiller en mobilité professionnelle au sein d'un service de Ressources Humaines. France Telecom, lorsque son premier roman est publié, Beinstingel en a donc une connaissance de l'intérieur, consécutive à une pratique professionnelle d'une vingtaine d'années.

Observons alors comment le texte littéraire peut se muer en un espace où progresse la réflexion, que celle-ci précède (ou non) l'action. Avec l'exemple de *Central*, on considérera le lexique tour à tour dans sa dimension formelle, puis

---

<sup>2</sup> « Nouveau suicide chez France Telecom », in : [www.lemonde.fr](http://www.lemonde.fr), 15 octobre 2009, [En ligne]. [http://www.lemonde.fr/societe/article/2009/10/15/nouveau-suicide-d-un-salarie-de-france-telecom\\_1254584\\_3224.html](http://www.lemonde.fr/societe/article/2009/10/15/nouveau-suicide-d-un-salarie-de-france-telecom_1254584_3224.html) (Page consultée le 01/02/2010)

<sup>3</sup> Les propos de Nicole Aubert, d'Éric Albert, de Christophe Dejours, de Patrick Légeron ou encore de Vincent de Gaulejac sont cités dans un article de Xavier de la Vega et illustrent divers degrés de l'accusation prudente de l'entreprise. « Radiographie des suicides au travail », in : *Les Grands dossiers des Sciences Humaines*, n° 12, septembre-octobre-novembre 2008, pp. 68-70.

<sup>4</sup> Nous parlons ici d'une partie de la production littéraire, que nous définirons plus loin.

<sup>5</sup> Martial Poirson, Yves Citton, « L'économie à l'œuvre », in : *Les Frontières littéraires de l'économie (XVII<sup>e</sup> – XIX<sup>e</sup> siècles)*, Paris : Desjonquères, 2008, p. 7.

<sup>6</sup> Thierry Beinstingel, *Central*, Paris : Fayard, 2000.

<sup>7</sup> Citons, à titre d'illustration, deux autres romans du même auteur dont l'intrigue est construite autour du monde du travail : *Composants*, Paris : Fayard, 2002 ; *CV Roman*, Paris : Fayard, 2007. Cette liste n'est évidemment pas exhaustive.

thématique, comme le révélateur d'une injonction de rentabilité qui guide les décisions stratégiques au sein de l'entreprise.

*Central* ou l'annonce d'une rupture

Maintenant, ressentir l'abandon d'un monde ancien, d'avant la Description d'emploi, et subir le regard compassé, faussé, porté sur les choses disparues et de n'importe quelle nature ; dire : autrefois le bon temps. Se sentir aussi complètement dans le monde nouveau sans pouvoir exprimer l'écart entre le bon temps d'autrefois et celui de maintenant, car enfin, au fond, peu de différence dans la vie, à part au boulot, dans les rapports humains peut-être, un changement d'éthique sûrement, et ainsi, des relations entre collègues et hiérarchie changées.

[Thierry Beinstingel, *Central*, Paris : Fayard, 2000, pp. 43-44]

Un mot d'explication, pour situer le passage : dans *Central*, la mutation d'un « monde ancien » vers un nouveau est tout entière organisée autour de la « Description d'emploi ». Ce projet de la direction de France Telecom exige que chaque employé recense ses tâches à l'aide d'un « Glossaire des verbes » : une somme de cent quatre-vingt-dix-sept termes pour désigner et classer l'ensemble des activités des cent cinquante mille employés de l'entreprise. Tout geste est ainsi passé au travers de ce filtre normatif et doit être exprimé en phrases infinitives. L'imposition du glossaire aux employés explique non seulement la *genèse*, mais également la *forme* du roman :

Car les verbes, les écrire ainsi : à l'infinitif ou à la troisième personne du singulier sans mentionner ni pronom personnel, ni sujet, celui-ci étant supposé contenu dans le nom propre, la seule chose nous appartenant, écrit une fois pour toutes en haut de la première page, déjà oublié. Et recevoir ainsi cette double claque : ne pas parler de soi à la première personne, se dépersonnaliser donc, mais en plus, utiliser la troisième personne sans mentionner « il » ou « elle ». Ne devenir ainsi qu'une chose innommée et innommable [...].

Tuer son propre visage.

Jurer d'écrire un jour avec la même puissance des verbes sans sujet.

[*Ibid.*, pp. 48-49]

Dans *Central*, en effet, aucune forme verbale conjuguée : tout est à l'infinitif ou au gérondif, il n'y a pas de personne grammaticale. Le procédé emprunte à la thèse nominaliste : n'existe que ce qui est possiblement nommé. Ainsi, l'absence de sujet sur le plan syntaxique renvoie à un personnage privé, quant à lui, de « visibilité », un sujet travaillant qui existe (résiste) encore, mais sous une forme dégradée, réifiée. « *Ne devenir qu'une chose* », dit d'ailleurs le texte.

Le narrateur s'interroge sur la déshumanisation : le syntagme « *tuer son propre visage* » exprime immédiatement l'idée d'évacuer brutalement un des caractères distinctifs de l'individu, mais gagne aussi à être interprété à la lumière des catégories d'Emmanuel Lévinas, qui a fait du *visage* de l'Autre une des notions centrales de sa philosophie. « *La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons visage* »<sup>8</sup>. Pour Lévinas, le visage de l'Autre nous

<sup>8</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye : Martinus Nijhoff, 1965, p. 21.

confronte d'emblée à une double révélation : celle de la vulnérabilité d'autrui et celle, concomitante, de la responsabilité envers cet autrui – énoncée sur un mode impératif : « *Le visage, c'est le fait pour un être de nous affecter, non pas à l'indicatif, mais à l'impératif* »<sup>9</sup>. Le philosophe désigne ainsi « *le visage humain comme lieu et hauteur où se rassemblent toutes possibilités de transcendance et comme espace d'où procède l'impératif éthique* »<sup>10</sup>. On peut déduire que rendre le visage de l'employé indéchiffrable, inatteignable, rompt *de facto* les circonstances dans lesquelles s'épanouit la moralité : l'Autre peut alors être saisi dans sa plus pure objectivité et ce qui me met ordinairement face à ma responsabilité d'humain est évacué.

La formule d'un critique littéraire du *Monde*, fidèlement reproduite dans l'autobiographie que Beinstingel met à disposition des internautes, résume bien le projet de *Central* : « *Verbes sans pronom personnel, verbes sans sujet pour dénoncer l'effacement de l'homme-sujet, assujetti à l'emprise grandissante de l'entreprise* »<sup>11</sup>. Appliquée à l'entier du roman, la contrainte des verbes sans sujet crée un effet de saturation, vecteur de sens : « *Je voulais faire sentir la façon dont mon entreprise utilise le langage, et même essaie d'en contrôler les usages* »<sup>12</sup>.

Premier indice d'une critique à peine voilée des techniques de gestion actuelles : subjugué ou agacé par la langue de l'écriture, le lecteur est invité à opérer un retour métalinguistique sur ce mode de dire qui met en exergue l'absence, le manque du sujet. Or, la langue comme support d'une pensée critique se déploie également au niveau thématique : le lexique est un instrument de pouvoir.

A plusieurs reprises la figure de l'employé est replacée dans une histoire de l'industrialisation : la compréhension univoque de l'individu en termes de force de travail, une lecture marxiste, donc, des rapports de forces entre détenteurs et producteurs du capital, n'est évidemment pas propre au début du XXI<sup>e</sup> siècle. Une référence au père de l'organisation scientifique du travail : « *Ne pas exister en tant qu'humain dans le vaste globe économique depuis Taylor* »<sup>13</sup> ; une peinture de la mécanisation gagnant sur le corps de l'humain : « *Nos bras et nos jambes comme outils. Pincées de nos mains, roulement à billes d'une torsion du buste, charnière du dos penché, jusqu'aux robots imitant l'homme avec des semelles en chevilletes, pouce et index rutilant en inox, comme des caricatures de nous* »<sup>14</sup> ; ou encore le modèle informatique qui colonise les intelligences : « *Et même nos cerveaux, résolveurs d'équations, calculateurs d'angles, évoluant en permanence dans la règle de trois, la pensée sans cesse guidée par des bilans, des charges, des diagnostics, des solutions et, se reflétant dans l'œil carré de nos écrans, notre visage absorbé, fondu,*

<sup>9</sup> Emmanuel Lévinas, « Liberté et Commandement », in : *Revue de métaphysique et de morale*, n° 58, juillet-septembre 1953, p. 268.

<sup>10</sup> Christian Saint-Germain, « Pouvoir de la singularité : la pathos du visage dans le texte d'Emmanuel Lévinas », in : *Laval théologique et philosophique*, vol. 49, n° 1, février 1993, p. 27.

<sup>11</sup> Cité dans Thierry Beinstingel, « Bio un peu plus complète... (janvier 2009) », [En ligne]. <http://pagesperso-orange.fr/tb/bio2.htm> (Page consultée le 01/02/2010)

<sup>12</sup> Thierry Beinstingel, « Interview dans *Liberation-Marc* », entretien avec Mohammed Boudaharam, 8 décembre 2000, [En ligne]. <http://pagesperso-orange.fr/tb/central.htm> (Page consultée le 01/02/2010)

<sup>13</sup> Thierry Beinstingel, *Central, op. cit.*, p. 51.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 51-52.

*frère de l'ordinateur* »<sup>15</sup> ; ces renvois à des figures marquantes de l'histoire économique, ces comparaisons et ces images sont autant d'arguments qui convainquent de l'aliénation corrompant l'entreprise contemporaine.

Cependant, la spécificité de l'époque contemporaine réside peut-être dans la manière dont celle-ci s'impose à l'homme : ici, pas de machine qui broie le corps, ni de travail au boni, comme *L'Établi*<sup>16</sup> de Robert Linhart le décrivait en 1981 ; on aurait plutôt affaire à une lente « idéologisation » ou à une « néolibéralisation » de l'entreprise, qu'un usage spécifique du lexique dévoile. De nouvelles expressions se sont substituées aux anciennes : on dit « client » à la place d'« abonné »<sup>17</sup>, « Ressources humaines », à la place de « service du personnel »<sup>18</sup>, « slides » à la place de « transparents »<sup>19</sup>, et enfin, « service des réclamations » se transforme en « service des dérangements » (« "réclamations" devenant trop péjoratif pour l'Entreprise, laissant penser à des mécontents »), lui-même remplacé par « service après-vente » (« "dérangements" laissant croire à une mauvaise qualité des postes téléphoniques »<sup>20</sup>). Le recours à ce « langage guerrier de la nouvelle économie »<sup>21</sup> interroge la notion de responsabilité – cette fois, non plus celle qui me lie à autrui, mais celle qui m'engage *de facto* par rapport aux processus de rationalisation qui colonisent l'entreprise. Qui commande chez France Telecom ? Le PDG ? La direction (mais qui, derrière ce terme abstrait) ? Les actionnaires ? Le Capital ? Les individus ou les concepts ? Les strates hiérarchiques paraissent brouillées et avec elles, la répartition de la responsabilité. Or, pour montrer que « laisser faire, laisser passer » et collaboration sont de proches parents, le narrateur juxtapose deux situations : le basculement de l'entreprise dans une nouvelle ère et l'Allemagne nazie. « Les Allemands aussi en 40, tous derrière Hitler sans le savoir. Oui mais nous, pas pareil. Et de toute façon pas le choix, toujours aller de l'avant »<sup>22</sup>. Certes, on peut trouver le rapprochement brutal, voire excessif, si l'on y cherche une comparaison terme à terme. Une analogie se lit pourtant au travers des accommodements que chacun ratifie avec sa conscience : on se convainc que contribuer à la Description d'emploi est sans conséquence, même si l'on pressent que, derrière cet exercice, se dissimulent les preuves d'un changement de cap auquel on n'adhère pas, mais qu'on cautionne par son mutisme, son obéissance. La responsabilité individuelle est noyée dans un magma collectif :

Se révolter ainsi contre toutes les actions destinées à annuler les sentiments éprouvés au boulot. Au départ, bannir cette approche comptable et glacée de la Description d'emploi. Mais l'impuissance contre eux, l'impalpable entreprise étant étroitement mêlée à nous aussi, faisant corps avec nous, phagocytés, avalés, digérés.

[*Ibid.* p. 47]

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>16</sup> Robert Linhart, *L'Établi*, Paris : Minuit, 1981.

<sup>17</sup> Thierry Beinstingel, *Central, op. cit.*, p. 22.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>22</sup> *Idem*

La déresponsabilisation prend ici la forme d'une absence de révolte, d'une tolérance, d'une adaptation de l'individu à la norme économique. Que l'individu accepte d'utiliser à son tour les « *mots économisés d'une société économique* »<sup>23</sup>, qu'il décrive ses tâches en se soumettant aux contraintes édictées par la direction : là réside le signe de sa capitulation silencieuse. Or, cette compromission des autres nous interpelle sur les nôtres face à la loi de l'économie.

### Une littérature engagée

*Central* n'est pas une exception dans le paysage littéraire contemporain. Une partie des romans et des récits publiés depuis les années 1980 portent une réflexion analogue : une intrigue placée dans un monde professionnel soumis au diktat de l'économie libérale, des héros dont la lucidité ne fera que rendre plus tragique leur défaite contre un système qui place le profit au-dessus de l'humain. Voici, brièvement, quelques illustrations de cette tendance.

Dans ses *Petites natures mortes au travail*<sup>24</sup>, Yves Pagès fait le portrait du lumpenprolétariat contemporain : vingt-trois fragments où les héros sont « plongeurs éphémères d'arrière-cuisine, photographes jetables, call-girls sur boîte vocale, cyclistes anabolisés dès trente ans, travesti *pluto* que rien à marne-la-vallée, pion d'échec scolaire, vendangeurs à la petite semaine, filles aux pères *made in thailand* »<sup>25</sup>. *Pluto que rien*, par exemple, décrit les conditions de travail d'un homme déguisé en chien dans un grand parc d'attractions : dans l'ombre de cet homme-animal concret s'impose une image en double, celle d'un homme traité en animal. « *Ici, je me tiens coi vu que, dans mon contrat de travail, je n'ai pas l'usage de la parole* »<sup>26</sup> : l'expression par le langage (autrement dit, un des traits distinctifs entre l'humain et l'animal) est contractuellement interdite ; or, les références intertextuelles sont légion, qui lient appauvrissement de la langue et de la pensée<sup>27</sup>. Plus encore, dans le monde enchanté des héros de dessins animés, toute trace de travail doit être évacuée : il faut « *se taire jusqu'à faire disparaître en eux la trace obscène du labeur* »<sup>28</sup>. A la perte de la parole, s'ajoute celle de la lutte – puisque le combat de type syndical n'a de sens que si l'on se reconnaît comme travailleur. Le « bleu de travail » n'en est pas un et on peut légitimement se demander ce qui reste de la dignité de l'employé lorsque ce dernier a enfilé son costume en fourrure synthétique. Imaginerait-on José-Pluto défilant dans les rues, brandissant une bannière, pour revendiquer de meilleures conditions de travail ? Pourtant, doublement réduit à une forme animale, parce qu'il doit distraire le petit d'homme sous son déguisement de chien,

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>24</sup> Yves Pagès, *Petites natures mortes au travail*, Paris : Verticales, 2000.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 13-14.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>27</sup> On pense notamment, pour ne citer qu'un seul titre, au célèbre roman de George Orwell, *1984*, London : Secker & Warburg Publishers, 1949.

<sup>28</sup> Yves Pagès, *op. cit.*, p. 24.

mais aussi parce qu'il est privé de toute parole, José retrouve une forme d'humanité : par le récit, qui lui rend un nom et une place centrale.

Second exemple, le roman d'anticipation de Bernard Mourad, *Les Actifs corporels*, décrit une société dystopique<sup>29</sup>, dans laquelle toute chose, tout être, sont saisis selon leur valeur marchande. L'idéologie économique dominante, la « Nouvelle Economie Individuelle », est prétendument désireuse de « replacer l'individu au cœur [du] système économique et financier », de « redonner à l'être humain la place prééminente qui lui revient de droit [...] : celle de valeur fondamentale et première au sein de nos sociétés et de nos économies »<sup>30</sup>. En d'autres termes, elle fait miroiter la promesse d'une économie de marché fondée sur l'humanisme. Or, cette volonté de replacer « l'individu au cœur du système » trouve une manifestation assez surprenante : le héros va s'introduire en Bourse, devenant ainsi une « société-personne »<sup>31</sup>.

En termes littéraires, le double décalage (temporel et logique) induit par la conjecture permet d'extrapoler à partir des postulats qui structurent la société actuelle : dans le roman de Mourad, les principes de l'économie libérale sont directement appliqués à l'humain. Pour atteindre son plus haut degré d'accomplissement, pour optimiser son capital de départ, l'homme doit se muer en entité matérielle, quantifiable et soumise à la spéculation. Mais, de la liberté promise, il n'y a pas de traces. La logique économique marque de plus en plus profondément l'existence du héros : si dans un premier temps, elle agit comme une conseillère (il vaut mieux cesser de fumer ou encore faire preuve d'assiduité dans son travail, afin de maintenir la confiance des actionnaires de sa société-personne), rapidement, elle impose au héros une modélisation de son humanité, sur des fondements rationnels. « Comment établir la valeur de vos diplômes ou de vos compétences professionnelles ? Le prix de votre réputation ou de votre moralité ? Comment mesurer, d'un point de vue financier, la valeur de votre corps et de votre santé ? »<sup>32</sup>. La valeur de l'individu n'est alors déterminée que par le montant que vaudront les actions de la société-personne, reflets des fluctuations de l'offre et de la demande, du marché, ou encore de la confiance des investisseurs. Dans ce roman, l'économie est donc un référentiel normatif plaqué sur le personnage. Ainsi, l'humain est traduit en termes économiques : pour qu'il s'intègre à la N.E.I., il doit disparaître.

Ce ne sont là que quelques exemples sélectionnés au sein d'un corpus plus important<sup>33</sup>. Au-delà de leurs particularités liées aux intrigues, aux genres ou aux registres de langue, ces textes littéraires se rejoignent dans leur *engagement* contre les principes qui régissent la société contemporaine. Brièvement, cette catégorie que

---

<sup>29</sup> « Une dystopie – ou contre-utopie – est un récit de fiction peignant une société imaginaire, organisée de telle façon qu'elle empêche ses membres d'atteindre le bonheur, et contre l'avènement de laquelle l'auteur entend mettre en garde le lecteur ». Article « Dystopie », in : *Wikipedia, l'encyclopédie libre*, [en ligne]. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Dystopie> (page consultée le 06/02/2010)

<sup>30</sup> Bernard Mourad, *Les Actifs corporels*, Paris : JC Lattès, 2006, pp. 30-31.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>33</sup> Pour d'autres références, on se reportera à la bibliographie en fin d'article.

nous nommons « engagement littéraire contemporain » peut être définie en six points :

-Une prise de distance par rapport à Jean-Paul Sartre, le « père » de l'engagement littéraire au XX<sup>e</sup> siècle. Tandis que le philosophe existentialiste affirmait un lien constitutif entre littérature et action<sup>34</sup>, les écrivains contemporains, même s'ils acceptent, comme Sartre, que la littérature n'est pas autotélique, qu'elle est en interaction avec le monde, refusent cependant de se qualifier sans autre précision de *sartriens*. Cet héritage semble parfois vécu comme encombrant.

-Une responsabilité assumée face au monde. Sur le plan du discours ou de l'action, les écrivains contemporains mettent en gage leur réputation et leur personne. Conduite d'ateliers d'écriture en milieu scolaire, carcéral ou hospitalier, engagement politique, et encore interrogation sur la notion de responsabilité mise en scène dans les textes littéraires (à qui échoit-elle dans l'entreprise contemporaine ? comment est-elle répartie entre les différents acteurs ?) : les indices d'une responsabilité librement et individuellement consentie ponctuent les biographies et bibliographies des écrivains contemporains.

-Une volonté d'interroger le réel. On peut réinscrire la littérature contemporaine dans une longue tradition qui s'est attachée à saisir le potentiel du texte de fiction comme support de l'interrogation. Espace d'expérimentation qui accueille les hypothèses du romancier, le texte est également porteur d'une valeur « essentiellement interrogative » selon Barthes<sup>35</sup>. Soumettre le réel à la question est un trait constitutif de la littérature engagée. Le questionnement permet de remettre du sens dans une suite d'événements qui semblent au premier regard inintelligibles ; il désigne des dysfonctionnements sociaux et des points de rupture dans la logique néolibérale ; ce faisant, il conduit le lecteur à changer non pas le monde, mais la perception qu'il peut en avoir. On reconnaît l'engagement de la fin du XX<sup>e</sup> siècle à son discours porteur d'une attention, voire d'une inquiétude sociale, mais exprimé de manière indirecte, usant du détour propre à certains procédés littéraires : à cette condition, la littérature peut accueillir une réflexion critique sur le monde.

-Une thématization explicite des enjeux de la postmodernité et du néolibéralisme<sup>36</sup>. Jean-François Lyotard définit la postmodernité comme l'ère de la « faillite des métarécits »<sup>37</sup> ; autrement dit, les valeurs ou les métarécits, qui avant-guerre parvenaient à rassembler une population autour de notions telles que la liberté, le progrès, etc., ont aujourd'hui laissé la place à de « petits récits », qui rassemblent également, mais à l'envergure moins ambitieuse et à la validité éphémère. Concomitant à cette refonte des valeurs, l'avènement du néolibéralisme

---

<sup>34</sup> « L'écrivain "engagé" sait que la parole est action : il sait que dévoiler c'est changer et qu'on ne peut dévoiler qu'en projetant de changer ». Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris : Gallimard, Folio essais, 2002 [1948], p. 28.

<sup>35</sup> Roland Barthes, « La littérature, aujourd'hui » [1961], in : *Essais critiques*, Paris : Seuil, 1964, p. 160.

<sup>36</sup> Afin de ne pas multiplier les références, on choisit ici de ne citer qu'un auteur fondateur de la postmodernité et deux théoriciens du néolibéralisme qui ont récemment fait l'actualité dans leur discipline.

<sup>37</sup> Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, Paris : Minuit, 1977, pp. 7-9.

a contribué à un durcissement des principes économiques qui régissent notre société. Il s'agit, selon Pierre Dardot et Christian Laval, d'une mutation qui affecterait bien plus que le seul domaine économique : qualifié d'« ensemble des discours, des pratiques, des dispositifs qui déterminent un nouveau mode de gouvernement des hommes selon le principe universel de la concurrence », le néolibéralisme définit un rapport au monde<sup>38</sup>. Les textes littéraires engagés doivent ainsi représenter des héros qui évoluent dans un monde postmoderne et néolibéral.

-Un engagement du résiduel. Parmi les « petits récits » actuels, le récit néolibéral qui prône la rentabilité à tout prix, la maximisation du profit, la compétitivité entre individus est l'un des plus visibles et des plus influents. Sur quel mode les textes littéraires peuvent-ils alors s'engager ? Selon nos observations, les textes littéraires se définissent à l'« encontre » du récit néolibéral ; ce serait là le seul mode actuellement possible. En effet, les métarécits, qui s'appuyaient sur des valeurs collectivement partagées et qui suscitaient un engagement « pour », « en faveur de », ont disparu. En conséquence, l'engagement dont peut se prévaloir la littérature contemporaine est un engagement du *résiduel*. Le terme « résiduel » ne doit pas être entendu ici dans sa connotation négative : il désigne, à nos yeux, de manière neutre « ce qui reste ». Ce syntagme peut être complété par différentes propositions : *ce qui reste* envisageable en matière d'action littéraire ou *ce qui reste* de possiblement rassembleur dans les récits.

-Un engagement dans la forme. Il n'y a pas *une* manière de travailler la forme pour engager un texte, par contre, tout texte engagé suppose un « travail », même minimal, de la forme. En d'autres termes, l'élaboration formelle contribue à interroger le réel, « re-sémantise » ce dernier : les thèmes, les genres et les registres investis, de même que l'analyse du système des personnages font partie intégrante de la réflexion engagée. Nous l'avons vu dans le cas de *Central* : la dénonciation de l'individu aliéné s'inscrit au sein même de la mise en mots.

S'il fallait retenir trois traits de cette définition, nous dirions que l'engagement littéraire contemporain ne vise pas à bouleverser le cours des événements, qu'il se positionne *contre* sans que cela ne fasse de lui un engagement militant, et enfin, qu'il joue avec la langue pour représenter le réel en le détournant.

## Ce que peut la littérature

Le versant de la « pensée » (critique, engagée) dans un corpus littéraire engagé a été présenté et commenté ci-dessus à l'aide d'exemples ; il faut encore, pour répondre aux visées de ce colloque, se demander comment se construit le lien entre texte et « action »<sup>39</sup>. Autrement dit, comment le lecteur peut-il se réappropriier l'engagement inscrit dans les textes et à quelles fins ? Pour ouvrir quelques pistes

---

<sup>38</sup> Pierre Dardot, Christian Laval, *La Nouvelle Raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris : La Découverte, 2009, p. 6.

<sup>39</sup> L'action est comprise ici dans le sens d'une intervention concrète dans le réel, ou plus modestement d'une transformation du rapport entretenu au monde postmoderne et néolibéral.

de réflexion autour du pouvoir de la littérature, nous proposons un itinéraire en cinq étapes<sup>40</sup>.

## 1. La littérature a quelque chose à dire sur le monde capitaliste

Luc Boltanski et Eve Chiapello, dans leur imposant ouvrage consacré à *l'esprit du capitalisme*, répertorient les griefs formulés à l'encontre de la logique capitaliste : marchandisation des rapports humains, insécurité dans un monde en mouvement perpétuel, précarisation du travail ou encore délocalisations. Ces reproches sont notamment portés par ce que les auteurs appellent la « critique artiste », à laquelle les arts littéraires sont rattachés : ainsi, la perte de sens, le malaise ou l'inquiétude propres à notre époque trouvent dans la littérature un lieu d'accueil et d'expression.

Les thèmes de la critique artiste sont [...] toujours d'actualité. C'est en prenant appui sur eux que l'on a le plus de chances d'opposer une résistance efficace à l'établissement d'un monde où tout pourrait d'un jour à l'autre se trouver transformé en produit marchand et où les personnes seraient constamment mises à l'épreuve, soumises à une exigence de changements incessants, et dépouillées par cette sorte d'insécurité organisée de ce qui assure la permanence de leur soi.

[Luc Boltanski, Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris : Gallimard, coll. NRF essais, 2005 [1999], pp. 639-640]

Selon Boltanski et Chiapello, une « résistance » est possible : en interrogeant la logique capitaliste à partir des nouvelles formes d'oppression et de marchandisation, les textes peuvent se réappropriier des questions ancestrales relatives à l'aliénation.

## 2. La littérature révèle l'impensé d'une époque

Dans *L'Acte de lecture*, Wolfgang Iser présente les modes d'interaction entre auteur, texte et lecteur, ainsi que la manière dont l'œuvre littéraire met en perspective le monde présent. Pour le critique de l'École de Constance, « le texte absorbe des éléments connus qui lui sont antérieurs »<sup>41</sup>. Or, ces normes extratextuelles, ces systèmes sémantiques dominants, ne sont pas simplement reproduits par le texte : l'intérêt littéraire se porte plutôt sur ce qui en eux est nié. La véritable fonction du texte de fiction, Iser la formule en ces termes :

Le roman et le drame formulent des possibilités qu'excluent les systèmes sociaux dominants de l'époque, et qui ne peuvent donc être introduits dans le monde quotidien que par la fiction. La fiction dit [...] quelque chose à propos de ce que les systèmes dominants mettent entre parenthèses et qu'ils ne peuvent par conséquent introduire dans la vie quotidienne qu'ils organisent.

[*Ibid.*, p. 135]

---

<sup>40</sup> Notre objectif est de poser quelques repères afin qu'une discussion puisse s'engager autour de ces questions : nous avons donc sélectionné, privilégié des références clés, plutôt que de chercher à rendre compte de manière exhaustive des recherches dans ce vaste champ

<sup>41</sup> Wolfgang Iser, *L'Acte de lecture*, Bruxelles : Mardaga, 1985 [1976], p. 128.

Le texte littéraire révèle ainsi les failles d'un système que les discours dominants tendent à passer sous silence. Se tenant dans les bords sémantiques d'une époque, la fiction met en scène les dysfonctionnements implicites du néolibéralisme et détient la capacité de *dire* l'autre versant de la réalité socio-économique de la fin du XX<sup>e</sup> siècle. « Dans la mesure où il met en évidence un aspect déficitaire du système, le texte offre un aperçu sur le fonctionnement du système. Cela veut dire qu'il fait découvrir ce dans quoi nous sommes impliqués »<sup>42</sup>. A l'heure où le discours néolibéral vante la « liberté » d'un individu qui s'accomplit grâce au libre-marché, le texte littéraire fait entendre une voix parallèle, qui clame que l'aliénation inhérente au capitalisme est un des « impensés » (ou du moins, un des « informulés ») de notre époque.

### 3. La littérature dévoile une part du réel que nous ne remarquons plus

Pour Hans Robert Jauss, un autre représentant de l'École de Constance, l'expérience esthétique est à l'origine d'une jouissance qui libère le sujet « de tout ce qui fait la réalité contraignante de sa vie quotidienne »<sup>43</sup>. Le texte de fiction recèle ainsi la promesse d'une réflexion foisonnante, libérée du poids de l'habitude et participant d'un rapport renouvelé au monde. Cette possibilité de l'œuvre d'art de refonder le lien social, par l'action d'un individu dégagé des liens qui l'enchaînent aux intérêts de la vie pratique, Jauss la désigne en reprenant le terme classique de *cartharsis*. Si l'homme s'affranchit du carcan de la vie quotidienne ou des normes sociales, ce n'est pas tant pour le fuir que pour reconstruire un rapport au monde renouvelé, dans l'espace de liberté aménagé par la fiction : là, on suppose légitimement qu'il expérimente de nouvelles manières d'envisager la société.

### 4. La littérature permet une identification entre le lecteur et le héros

Par son caractère inférentiel<sup>44</sup>, le texte de fiction permet au lecteur de se *pro-jeter* dans les existences des personnages romanesques – des vies qu'il ne vivra peut-être jamais – mais aussi dans la sienne propre, toujours en construction : tous les possibles d'un destin particulier, même fictionnel, sont importants, car ils renseignent sur le rapport que j'établis, dans le présent, avec la société<sup>45</sup>. Le texte de fiction se donne ainsi comme un réservoir d'inférences que le lecteur peut explorer, en formulant des questions relatives au comportement d'un personnage (pourquoi fait-il cela ?) ou à la construction du récit (pourquoi amener telle ou telle information à ce moment précis de l'intrigue ?). L'identification ici n'est pas à comprendre comme un principe contraignant qui rigidifierait les possibles ; au

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>43</sup> Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris : Gallimard, 1991 [1978], p. 130.

<sup>44</sup> L'inférence est une « opération logique par laquelle on admet une proposition en vertu de sa liaison avec d'autres propositions déjà tenues pour vraies ». Article « inférence », in : *Le Grand Robert de la langue française*, [en ligne]. (Page consultée le 06/02/2010)

<sup>45</sup> Cette réflexion a été développée notamment par Thomas Pavel, un critique littéraire, mais également par Leslie Kaplan, une écrivaine.

contraire, la fiction réveille une palette de modèles dans leur vivacité, leurs contradictions et leurs ambiguïtés. Ce qui rend l'identification possible entre le lecteur et José de *Pluto que rien* ou le héros « société-personne » coté en bourse dans *Les Actifs corporels*, c'est le plus petit dénominateur commun, leur *humanité en situation*. Ensuite, et nous nous plaçons sous l'autorité des mots d'Antoine Volodine, un romancier contemporain, l'affaire est aux mains du lecteur : « *Aux auditeurs extérieurs de s'emparer de cette parole s'ils le désirent, de la reprendre, de l'aimer, ou d'en tirer des conclusions* »<sup>46</sup>.

## 5. La littérature ne change pas le monde

Si l'on peut soutenir que la littérature est, à sa manière, créatrice de connaissances, il serait excessif à notre sens de considérer le texte comme la clé d'un renouvellement socio-économique. La crise financière d'octobre 2008 a multiplié les occasions de questionner le système capitaliste ; quelques dix-huit mois plus tard, force est de reconnaître que les mêmes principes libéraux gouvernement, entravés certes parfois de « réflexions éthiques ». Plus modestement encore, la littérature semble très éloignée des détenteurs du pouvoir. Qu'attendre du geste de Thierry Beinstingel, lorsqu'il raconte la mutation à l'œuvre chez France Telecom ? Non pas une connaissance d'ordre pratique : les moyens d'action d'une littérature qui défierait les fonctionnements du néolibéralisme sont limités. On imagine mal, en effet, Didier Lombard, le PDG, se référant au roman. Confronté à la progression du nombre de suicides, le pouvoir de la littérature, sur le plan concret, paraît bien dérisoire. Dans *Central*, la littérature arrive après la planification de l'économie : le dialogue qui s'établit est forcément médiat, la connaissance, *a posteriori*.

Or, on toucherait avec cette remarque la question de la place de la littérature, selon Marc Angenot : gravitant autour de la révolte, mais rarement cause première ; lecture du monde, mais n'échappant pas elle-même à ce qu'elle dénonce éventuellement.

La littérature ne connaît qu'au second degré, [...] elle vient toujours *après*, dans un univers social qu'elle perçoit saturé de paroles, de débats, de rôles langagiers et rhétoriques, d'idéologies et de doctrines qui tous ont, justement, la prétention immanente de *servir à quelque chose*, de donner à connaître et de guider les humains en conférant du sens (signification et direction) à leurs actes dans le monde.

[Marc Angenot, « Que peut la littérature ? : Sociocritique littéraire et critique du discours social », in : *La Politique du texte : Enjeux sociocritiques*, Lille : Presses Universitaires de Lille, 1992, p. 3, [En ligne]. [sociocritique.mcgill.ca/Pdf/Angenot3.pdf](http://sociocritique.mcgill.ca/Pdf/Angenot3.pdf) (Page consultée le 10/04/2008)]

---

<sup>46</sup> Antoine Volodine, « L'humour du désastre », in : *La femelle du requin*, n° 19, 2002, [En ligne]. [http://lafemelledurequin.free.fr/intervenants/volodine/entretien\\_volodine/antoine\\_volodine\\_entretien.htm](http://lafemelledurequin.free.fr/intervenants/volodine/entretien_volodine/antoine_volodine_entretien.htm) (Page consultée le 04/02/2008)

## Références bibliographiques

Jean Kaempfer, Sonya Florey, Jérôme Meizoz (éds), *Formes de l'engagement littéraire (XVI<sup>e</sup> – XXI<sup>e</sup> siècles)*, Lausanne : Antipodes, 2006.

Sonya Florey, *Littérature contemporaine et engagement. Quand les textes interpellent la réalité postmoderne et néolibérale*, Thèse soutenue à la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne, 2009 (à paraître).



## Ma mère comme un poème : récupérer la langue de l'immigrée

Fatima Sissani

Journaliste, France

### Résumé

*Pourquoi n'évoque-t-on jamais la question de l'immigration à partir de la langue de l'immigré(e), celle du pays natal ? Les immigré(e)s vivent pourtant et d'abord l'exil d'une langue.*

*C'est particulièrement vrai pour les exilé(e)s kabyles qui sont proprement habité(e)s par le verbe. Chaque geste de leur quotidien donne libre cours à une langue de métaphores, de vers, de proverbes... Car dans ces contreforts montagneux, la joute oratoire est un exercice courant.*

*Relégué(e)s, dans l'immigration, au rang d'ouvriers et de femmes au foyer, à cause, notamment, de leur français boiteux, on imagine mal les orateurs qu'ils deviennent lorsqu'ils retournent dans leur langue.*

*En filmant ma mère, son quotidien et son histoire, c'est cette image que je veux fixer. L'image d'une femme retrouvant son éloquence, son piquant, la maîtrise de sa vie dès lors qu'elle s'est échappée de ce français non maîtrisé, devenu souvent sa prison.*

**Mots-clés :** immigration-langue-représentation

Ce texte constitue donc la présentation d'un projet de documentaire cinématographique qui porte le titre suivant : «Ma mère, ce poème», en cours de fabrication. Je crois qu'il a tout à fait sa place dans le thème de ce colloque consacré à la colère.

Ce documentaire n'est pas né d'autre chose en effet que d'un sentiment de colère et d'indignation qui viennent de très loin, de l'enfance et sûrement aussi de l'héritage d'une mémoire collective dominée par l'histoire coloniale, celle de l'Algérie. Un peuple colonisé, nié, humilié mais jamais vraiment soumis. Cette colère est-elle née de cette insoumission, celle-là qui empêche qu'un peuple sombre dans l'humiliation qu'on lui inflige et perde sa dignité ? Possible. Le fait est que l'histoire que je veux raconter dans ce documentaire n'existerait peut-être pas s'il n'y avait pas eu la colonisation, puis l'immigration qu'elle a contribué à générer et surtout le mépris avec lequel les Français ont « accueilli » les immigrés algériens, éternels indigènes.

J'ai en effet compris à l'âge adulte que ce mépris était le produit de représentations forgées par l'histoire coloniale et plus tard encore que les représentations ne reflétaient pas nécessairement la réalité. Si mes parents étaient

analphabètes, ils n'en étaient pas pour autant des ignorants, si ma mère était violente, elle n'en était pas pour autant soumise. Etc. Etc. Il me fallait proposer une autre narration de cette histoire collective. J'ai choisi de la faire commencer à partir de mon histoire personnelle.

La voici, l'histoire d'un documentaire cinématographique en cours d'achèvement.

## Synopsis

Ma mère est arrivée en France en 1976 avec mes trois sœurs, mon frère jumeau et moi pour rejoindre mon père qui vivait là depuis 1958. J'avais alors six ans, ma mère quarante-trois. Nous nous sommes installés dans une HLM de la banlieue Nord de Paris, au 10<sup>e</sup> étage d'une tour pas trop laide entre un cimetière, une bretelle d'autoroute et quelques autres immeubles sociaux de dimension humaine. C'est dans ce même F4, exposé plein sud que nous vivons depuis 31 ans.

À notre arrivée, nous ne parlions pas un mot de français, seulement le kabyle, notre langue maternelle. Celle-là même que nous parlions dans notre village, planté-là, dans le massif du Djurjura qui nous entourait de part en part. Ce genre de relief qui vous enracine sans même que vous vous en rendiez compte.

Ma mère était paysanne : elle tissait des couvertures de laine, élevait vaches et moutons, cultivait un potager, ramassait des olives en hiver pour fabriquer cet or jaune dont les kabyles ne peuvent pas se passer, une huile d'olive au goût rugueux, à l'image de ses habitants. Ce monde, « je l'ai quitté en pleurant » m'a un jour avoué ma mère. Soupçonnait-elle déjà ce monde de silence qu'elle allait trouver en arrivant en France ?

De fait, sous ce ciel si bas de la banlieue parisienne, elle s'est trouvée complètement perdue, se demandant souvent ce qu'elle faisait là et se disant que cela ne durerait sûrement pas. Qu'elle finirait bien par retourner dans son pays et surtout dans sa langue. Car plus que tout, ma mère avait laissé un monde où l'on se distinguait par la parole car disait-elle souvent « la langue kabyle existe dès lors qu'elle est parlée, les kabyles existent dès lors qu'ils parlent ». Il fallait exceller, qu'on soit un homme ou une femme. Les joutes oratoires étaient, paraît-il, quotidiennes. Son monde était celui de l'oralité. Elle allait débarquer dans ce que l'on a construit comme son antithèse : la civilisation de l'écrit qui allait pétrir ses cinq enfants tandis que l'immigrée qu'elle était devenue restait inéluctablement enracinée dans un monde oral. Je ne me suis rendue compte que plus tard du niveau de sophistication avec lequel ma mère pratiquait sa langue. Un niveau auquel je pouvais à peine prétendre en Français.

Je me souviens encore émerveillée de ce matin où ma mère m'a raconté dans la cuisine, devant une tasse de café, la nuit tourmentée qu'elle avait passée : « ...un cauchemar m'a réveillée à 3h du matin. Je me suis alors levée, j'ai ouvert la fenêtre et j'ai parlé à la lune et aux étoiles... » Je ne sais plus ce qu'elle leur a dit, peut-être même ne l'ai-je pas compris. J'étais juste une nouvelle fois fascinée par sa langue capable de transformer l'événement le plus banal, là un cauchemar, en un instant

de grâce. Le quotidien devenu poésie. Sublime. Ma mère ne connaît pas d'autres langues, seulement le kabyle. Ne disait-elle pas « j'ai le kabyle, je n'ai pas besoin du français ni d'aucune autre langue ». De fait, elle ne l'a jamais appris. Comme la plupart des immigrés, elle avait vécu longtemps dans l'illusion qu'elle repartirait bientôt ou était-ce sa manière à elle de conjurer le sort, se disant qu'ainsi elle retournerait dans son pays. Dans son pays ou dans sa langue ?

Où doutait-elle d'être jamais capable de pratiquer le Français comme elle pratique le kabyle, excellemment. Aussi peut-être avait-elle préféré y renoncer.

Sa langue avec laquelle elle pouvait séduire ou tuer était finalement devenue sa prison. Quelle image a-t-elle d'elle-même lorsqu'elle tente de s'exprimer en français ? Moi elle me fait rire, me fait parfois de la peine. Elle ressemble presque à une enfant. Elle devient en tout cas boîteuse. Et dépendante de ses enfants pour régler toutes les questions de la vie quotidienne, ce qu'elle veut dire et ce qu'on veut lui dire dès lors qu'il ne s'agit pas du kabyle doit être traduit. Nous sommes ses interprètes, son interface vis-à-vis du « monde extérieur.

Finalement très jeune(s), nous nous sommes retrouvé(e)s à jouer en quelque sorte le rôle de parents... Pas toujours facile.

Comment vit-elle cette situation au regard de l'autonomie qu'elle retrouve lorsqu'elle va en Algérie ?

Je connais finalement deux femmes : une poétesse et une bègue. Les autres, ceux qui n'ont pas accès à sa langue ne connaissent pas la première. Sans doute voient-ils juste une pauvre femme immigrée, illettrée, soumise, toute juste bonne à faire la cuisine et à s'occuper de ses enfants. Oui c'est vrai ma mère est illettrée, préparait chacun de nos repas, s'est toujours occupée de nous et s'est soumise tant qu'elle n'a pas pu faire autrement. Mais elle déclame aussi des poèmes, sait improviser des vers, connaît un nombre incalculable de contes mêlant poésie et proverbes... elle était aussi tisserande et paysanne. Même si elle n'a jamais appris ni à lire ni à écrire, ni en kabyle ni dans aucune autre langue. Seulement elle appartient à un monde où la parole vaut plus que tout. D'elle on tire ses lettres de noblesse. De la manière dont on manie les mots dépend la trace qu'on laissera dans la mémoire collective.

Cet univers de la parole est aussi celui de l'écoute, il est son pendant sans lequel l'oralité ne peut exister. C'est une manière d'être au monde que traduit cet univers où pour exister il faut savoir parler. Un univers peut-être condamné, plus que par la généralisation de l'écrit, par l'exotisme dont il est frappé.

Donc ici savoir écrire. Là-bas savoir parler. Mais que devient-on lorsqu'on vit ici et que l'on parle comme là-bas ?

À mes yeux, ma mère est demeurée intacte comme si sa langue l'avait préservée. C'est peut-être pour ça que j'aime que ma mère n'ait jamais appris le français et qu'elle nous ait toujours parlé seulement en kabyle. Grâce à sa langue, nous avons pu approcher son univers au plus près et ainsi construire une partie du nôtre. Nous n'avons jamais à corriger ses fautes mais à seulement savourer ses paroles comme ce jour où elle m'a raconté les derniers instants de son frère « Il m'attendait. Il ne pouvait plus parler alors je lui ai dit : je te pardonne, tu me pardonnes. Je t'ai aimé,

tu m'as aimée. Paix à ton âme mon cher et tendre frère. Son dernier souffle qui ressemblait à celui d'un petit moineau s'est alors envolé ».

### **L'intention de ce film**

Il est rare d'évoquer l'immigration à travers la langue ou plus exactement, on parle de la langue à travers l'alphabétisation, l'intégration mais on ne parle presque jamais de la langue originelle de l'immigré. Pourtant, celui-ci vit d'abord l'exil d'une langue. Rarement on leur demande ce que signifie pour eux de ne plus pouvoir parler avec l'assurance de maîtriser la syntaxe. C'est pourtant une question fondamentale car face à une langue orale comme le kabyle, l'impossibilité de s'exprimer correctement ou de s'exprimer tout simplement est, on peut l'imaginer, sûrement vécue comme un bouleversement tragique. Ce sera l'une des questions que nous poserons dans ce film.

C'est encore plus vrai pour les femmes auxquelles on ne donne la parole que pour parler d'un point de vue de victime et ce quand on veut bien leur donner la parole. Au mieux on les présente comme des femmes de ménage, au pire comme des femmes soumises mais toujours ignorantes. Personne ne parvient à imaginer l'érudition dont elles sont porteuses dès lors qu'elles s'expriment dans la langue du pays natal. Ainsi, durant les joutes oratoires qui avaient paraît-il cours en Kabylie, les femmes avaient la réputation d'être des adversaires redoutables si bien que les hommes les voulaient toujours comme partenaires.

À travers ma mère, je veux montrer les deux faces qui cohabitent en chacune de ces femmes de langue orale : la bègue et la poétesse. En exposant la complexité de son parcours et de son histoire, cette dualité qui l'a construite et dont, souvent, ni elle ni ceux au milieu desquels elle évolue n'ont conscience. Elle ne peut être réduite à son statut d'immigrée et d'illettrée ni uniquement regardée au travers de son identité de femme kabyle. En elle coexiste bien deux femmes mais je crois très éloignées l'une de l'autre.

En ce sens, ce documentaire représente un hommage à ma mère mais aussi à tous les hommes et femmes de cette génération qu'on a parfois réussi à persuader qu'ils ne valaient rien parce qu'ils baragouinaient le Français alors qu'ils sont riches de ce que nous avons perdu ici en France : l'oralité.

Mais au-delà de cette déchirure que je veux montrer, je veux pénétrer cet autre univers que nous sommes nombreux à ne pas imaginer comme pouvant exister : un univers où chaque geste du quotidien donne libre cours à une langue éminemment sophistiquée. L'événement le plus banal en passant par la transmission de l'histoire et de la lignée donnent lieu à une langue entremêlant poésie, histoire, proverbes et métaphores.

Lorsqu'on entend un Chinois, un Maghrébin, un Africain subsaharien tenter d'expliquer sa situation au guichet d'une poste, qui n'est pas pris de pitié, sentiment souvent prolongé par un comportement d'infantilisation ? Pourtant, nos postures sont tout autres lorsque, par exemple, des Européens de l'Ouest se trouvent dans une situation analogue. Cela peut susciter de l'amusement mais jamais ce

comportement infantilisant et méprisant. D'une part parce que l'image de l'immigré crève-la-faim ne leur colle pas à la peau mais aussi parce que nous avons accès à leur culture : nous savons que ces européens-là, dans leur grande majorité, savent lire et écrire leur langue. Pas les immigrés de l'hémisphère sud. Déjà ne les imagine-t-on pas tous illettrés alors même qu'ils sont parfois alphabétisés dans leur langue ? Et lorsqu'ils sont effectivement illettrés, il est impensable d'imaginer qu'ils puissent être porteurs de quoi que ce soit sinon de leur force de travail pour les hommes et de leur soumission pour les femmes.

Abdelmalek Sayad n'écrivait-il pas « Dans les sociétés industrialisées, c'est le travail qui fait « naître » l'immigré, qui le fait être : c'est lui aussi quand il vient à cesser, qui fait « mourir » l'immigré, prononce sa négation ou le refoulement dans le non-être »<sup>1</sup>. Ce film est également l'occasion de remettre en question notre regard qui ne laisse pas toujours la place à la singularité : les immigrés sont toujours observés comme appartenant à une histoire exclusivement collective. Être un parmi tous est-il possible ? Tout en accordant la place qui lui revient, essentielle, à la dimension collective que recouvre l'histoire de l'immigration, je me suis toujours efforcée de faire exister la singularité des hommes et femmes que j'ai rencontrés au cours de mes documentaires radiophoniques consacrés à l'exil, cette question autour de laquelle se concentre l'essentiel de mes interrogations. L'exil en réalité m'obsède, me fascine, pour tout dire me colle à la peau et finit toujours par revenir par une petite porte. Cette fois c'est ma mère qui l'a poussée. Je l'ai laissée s'y engouffrer car je sais que le moment est venu de l'interroger sur des morceaux de sa vie que je n'ai pas trouvé le moment ou plus exactement l'audace de questionner. Peut-être parce qu'une large partie de son histoire n'est pas facile à entendre car ponctuée par la violence, la pauvreté et l'exil. Je l'aimais trop pour entendre une telle souffrance. C'est pourquoi lorsque le désir devenu nécessité de parler de sa langue s'est imposé à moi, j'ai immédiatement compris que c'était ainsi que je voulais parler de son histoire c'est-à-dire en prenant le bout le plus beau et le plus intacte de sa vie : sa langue kabyle. Personne ni rien ne l'a altérée, personne ni rien n'a pu la lui enlever. On ne peut que la lui envier.

C'est ainsi qu'au fil du temps, je me suis mise à regarder ma mère comme si elle était un poème vivant, avec un amour débordant. C'est avec ce regard, d'amour, que je veux la filmer.

### **Un film de Fatima Sissani**

Image : Olga Widmer

Son : Olivier Crabbé

Vous pouvez voir le pilote du film à l'adresse suivante :

<http://www.youtube.com/watch?v=sEQFnSskWYI>

---

<sup>1</sup> G. Noriel, *Le creuset français*, ed. Points, Paris, 1988, p 168

## Production

Documentaires radiophoniques pour France Culture :

2003 : « Femmes de Jénine sur fond de guerre » : Témoignages de femmes recueillis à Jénine, en Palestine, sur l'exil et l'opération rempart en avril 2002. 1 heure

2003 : « Les migrants de l'entre deux rives » : Témoignages de vieux kabyles vivant dans les foyers ou hôtels meublés et ayant choisi de ne pas faire venir leur famille. 2h30

2005 : « J'aime pourtant le pays que je quitte » : Témoignages de femmes ayant quitté seules leur pays. 1 heure

2008 : « Soumia ou l'olivier en fleurs de Sidi Canoun » : Portrait d'une jeune femme marocaine qui a décidé de quitter la France pour exploiter les oliviers de sa famille, au Maroc.

**Sciences humaines et sociales :  
entre soumission et affranchissement**



# Révolution sociale ou insurrection des savoirs assujettis ? Pouvoir et libération dans la pensée de Marx et de Foucault

Urs Marti

Professeur titulaire, Université de Zurich

## Résumé

*Le désir de réduire la distance qui sépare la pensée de l'action marque l'œuvre de Marx aussi bien que celui de Foucault. Si certains éléments de la théorie de Marx ont indéniablement exercé une influence sur Foucault, les différences entre les deux façons de concevoir le pouvoir et la fonction de la réflexion sont pourtant considérables. L'analyse d'une série d'oppositions conceptuelles – discours global / discours local ; savoir scientifique / insurrection des savoirs assujettis ; pouvoir négatif / pouvoir positif ; mouvements révolutionnaires / luttes immédiates ; gouvernementalité / pouvoir économique ; révolution sociale / fin de la politique – peut aider à mieux comprendre ces différences.*

**Mots-clés :** Pouvoir, Savoir, Politique

« S'il peut y avoir une philosophie qui soit autre chose et plus que la philosophie, cela reste à démontrer. [...] S'il peut y avoir une union de la réflexion et de l'action, et que cette réflexion et cette action, au lieu de séparer ceux qui les pratiquent et les autres, les emportent ensemble vers une nouvelle société, cette union reste à faire. L'intention de cette unification était présente à l'origine du marxisme. Elle est restée une simple intention – mais, dans un nouveau contexte, elle continue [...] de définir notre tâche. » Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Editions du Seuil, 1975, 84.

L'idée d'une philosophie qui ne se contente pas d'interpréter le monde d'une manière ou d'une autre, mais qui a l'ambition et le pouvoir de le transformer, idée exprimée par Marx dans la onzième thèse sur Feuerbach, représente toujours un défi. Peut-il y avoir une philosophie qui soit plus qu'une pure philosophie ? Comment l'union de la réflexion philosophique et de l'action politique est-elle pensable ? Apparemment de telles questions ont aussi préoccupé Michel Foucault. Dans un texte de 1977, – il s'agit de la préface à l'édition anglaise de *L'Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari – on peut trouver ces instructions : « n'utilisez pas la pensée pour donner à une pratique politique une valeur de vérité ; ni l'action politique pour discréditer une pensée, comme si elle n'était que pure spéculation. Utilisez la

pratique politique comme un intensificateur de la pensée, et l'analyse comme un multiplicateur des formes et des domaines d'intervention de l'action politique ». En suivant ces instructions, on va se débarrasser d'une certaine manière correcte de penser et d'un certain style du discours politique associés à la théorie de Marx, comme Foucault le laisse entendre (Foucault DE III, 133-135, nr 189).

Les luttes politiques menées durant les mouvements de 1968 ne se conforment plus, selon Foucault, « au modèle prescrit par la tradition marxiste ». Le marxisme est une « théorie globale » ; les théories globales – Foucault parle, d'une manière un peu inconsidérée, de théories totalitaires – se caractérisent par un « effet inhibiteur ». Si, depuis les années soixante, les choses, les institutions, les pratiques et les discours sont devenus critiquables, des théories comme le marxisme ne sont – précisément à cause de leur unité théorique – que très insuffisamment capables de se faire les interprètes de ces critiques. La critique doit donc avoir un caractère « essentiellement local » ; elle est définie comme « une sorte de production théorique autonome, non centralisée, c'est-à-dire qui n'a pas besoin pour établir sa validité du visa d'un régime commun ». Avec les critiques locales se serait donc produite une insurrection des « savoirs assujettis ». D'une part, des recherches historiques ont retrouvé les clivages et les conflits cachés derrière une vision purement fonctionnaliste de l'histoire. D'autre part, un savoir disqualifié comme naïf et non scientifique s'est exprimé, un savoir fondé sur les expériences que font les gens qui, d'une manière ou d'une autre, subissent les contraintes d'une institution. Ce savoir est nécessairement particulier, local, différentiel, « incapable d'unanimité et qui ne doit sa force qu'au tranchant qu'il oppose à tous ceux qui l'entourent ». Ce que Foucault entend par généalogie, c'est précisément l'alliance de ces deux types de savoir, le « couplage des connaissances érudites et des mémoires locales, couplage qui permet la constitution d'un savoir historique des luttes et l'utilisation de ce savoir dans les tactiques actuelles ». Les généalogies sont, comme le souligne Foucault, des antisciences ; « il s'agit de l'insurrection des savoirs, non pas tellement contre les contenus, les méthodes ou les concepts d'une science, mais d'une insurrection d'abord et avant tout contre les effets de pouvoir centralisateurs qui sont liés à l'institution et au fonctionnement d'un discours scientifique organisé à l'intérieur d'une société comme la nôtre. [...] c'est bien contre les effets de pouvoir propres à un discours considéré comme scientifique que la généalogie doit mener le combat ».

Comme on le sait, l'effet que le discours foucauldien a eu sur la production de nouveaux discours dans le champ des sciences humaines et sociales est considérable. S'agit-il de l'accomplissement de la promesse contenue implicitement dans la onzième thèse sur Feuerbach ? De prime abord, on est tenté de répondre par l'affirmatif. La généalogie n'est-elle pas ce type de savoir, d'activité théorique vainement cherchée par Marx et ses successeurs, une théorie qui ne peut être séparée d'une pratique de résistance ? En y regardant de plus près, une réponse plus différenciée s'impose. On ne peut pas ignorer que Foucault parle justement du marxisme quand il parle de la « tyrannie des discours englobants », des « privilèges de l'avant-garde théorique », de « l'instance théorique unitaire » ou

du pouvoir centralisateur du discours scientifique. Il est bien explicite là-dessus : « si on a une objection à faire au marxisme, c'est qu'il pourrait effectivement être une science. [...] est-ce qu'il ne faut pas [...] s'interroger sur l'ambition de pouvoir qu'emporte avec soi la prétention à être une science ? » On a donc d'une part – du côté du pouvoir – les sciences, y compris le marxisme, et d'autre part – du côté de la résistance – la généalogie comme « une sorte d'entreprise pour désassujettir les savoirs historiques et les rendre libres, c'est-à-dire capables d'opposition et de lutte contre la coercition d'un discours théorique unitaire, formel et scientifique » (Foucault DE III, 163-167, nr 193). Pour tous ceux et celles qui ont bien appris les leçons des post-modernismes et post-structuralismes, cette opposition entre savoir unitaire et savoir local, fragmenté, doit paraître évidente, et ils vont certainement approuver l'acte courageux qui consiste en une véritable déclaration de guerre à la science. On va pourtant se demander si c'est effectivement cette guerre qui va nous rendre libre.

On peut objecter que le ton moqueur est déplacé, parce que le pouvoir des sciences s'explique, selon Foucault, précisément par le fait que savoir scientifique et pouvoir institutionnel sont inséparables. En effet, Foucault a bien démontré, dans *Surveiller et punir*, comment les sciences humaines ont contribué à développer des mécanismes de pouvoir destinés à contrôler et à discipliner la conduite des gens. Dans ce contexte, il a exprimé la thèse que l'assujettissement du corps humain sert à sa transformation en une force productive, que le pouvoir disciplinaire augmente les forces du corps humain pour les rendre économiquement profitables. Les affinités entre les analyses de Marx et celles de Foucault sont évidentes. Il semble néanmoins que dans ses travaux postérieurs Foucault a négligé presque complètement les aspects du travail et de la production, les dimensions économiques du pouvoir. Par conséquent, il pourrait s'avérer utile de comparer la conception du pouvoir de Foucault avec celle de Marx.

La reconstruction de la conception du pouvoir développée par Foucault exige de distinguer plusieurs étapes dans son élaboration. Il parle successivement de la technologie ou de l'économie politique du corps, du pouvoir disciplinaire, de la biopolitique, du pouvoir pastoral, et finalement de la gouvernementalité. Toutes ces notions ont un trait commun: le pouvoir n'est pas exclusivement ni même principalement répressif, il est productif. Il contraint les individus à coopérer à la mise en place de stratégies de gouvernement, il les « invite » à contribuer eux-mêmes à la perfection de ces stratégies ; il n'en fait pas seulement ses objets, mais aussi ses instruments. L'État moderne est conçu comme la forme politique d'un pouvoir centralisé et centralisateur qui a besoin d'un pouvoir complémentaire : le pouvoir pastoral, défini comme un pouvoir « individualisateur » (DE IV, 136, nr 291), qui cherche à imposer son contrôle sur la totalité de la population en s'occupant de tous les individus, en s'appropriant leurs secrets et en déterminant leur identité. En comparant ces étapes de l'élaboration d'une conception du pouvoir, on peut constater quelques traits communs, dont le plus important est sans doute la conviction que le pouvoir ne peut fonctionner sans pouvoir s'appuyer et se servir d'un savoir. Mais de même, le savoir ne peut se former « sans un système de

communication, d'enregistrement, d'accumulation, de déplacement qui est en lui-même une forme de pouvoir et qui est lié, dans son existence et son fonctionnement, aux autres formes de pouvoir » (DE II, 389, nr 115). Les sciences de l'homme représentent pour Foucault la forme la plus avancée d'un savoir, qui est en lui-même une forme de pouvoir, d'une accumulation de connaissances qui vont être mises à la disposition du pouvoir étatique et administratif. Si l'idée d'un « pouvoir-savoir » peut paraître utile en tant qu'hypothèse de travail, elle nous confronte néanmoins à une question cruciale : un savoir qui n'est pas « corrompu » par le pouvoir est-il imaginable ? Evidemment, on peut déclarer sans importance cette question en signalant que Foucault lui-même, comme on l'a déjà vu, évoque les savoirs assujettis qui peuvent devenir des savoirs insurrectionnels. En admettant cet argument, il faut pourtant poser une deuxième question : en parlant d'une insurrection des savoirs assujettis, ne parle-t-on pas forcément d'une insurrection qui ne peut viser exclusivement qu'un autre savoir, un savoir « dominant » ? Il s'agirait, dans ce cas, de l'insurrection du savoir contre le pouvoir lié à l'institution de la science.

Une telle insoumission peut-elle avoir des effets politiques ? Ne faudrait-il pas aussi parler des intérêts, surtout économiques, qui instrumentalisent les institutions et les sciences ? Peut-on nommer « insoumission » une critique qui se contente de démasquer une théorie respectivement sa prétention d'expliquer le monde ?

Une des questions que Foucault pose au marxisme est de savoir si les rapports de pouvoir ne représentent pas, au regard des rapports de production, un niveau de réalité relativement indépendant (DE III, 629, nr 238). A cette question, on peut facilement répondre par l'affirmatif sans « trahir » la pensée de Marx. Manifestement, le problème se situe ailleurs. La distinction établie par Foucault entre une conception « négative » ou juridique et une conception « positive » du pouvoir est particulièrement révélatrice dans ce contexte. Si dans les sociétés occidentales le pouvoir a été conçu d'une manière négative, c'est-à-dire comme souveraineté de l'Etat, comme loi et comme prohibition, c'est parce qu'aussi bien la monarchie dans sa lutte contre le pouvoir féodal que la bourgeoisie dans sa lutte pour l'émancipation ainsi que dans le dessein d'organiser et de réglementer les échanges économiques se sont servis de l'institution du droit ainsi que du discours juridique. Par contre, on peut trouver, selon Foucault, dans l'œuvre de Marx, et notamment dans le *Capital*, des éléments pour une analyse du pouvoir dans ses mécanismes positifs ou productifs. Pour Marx, il n'existe pas un pouvoir, mais plusieurs pouvoirs, une diversité de formes de domination et de sujétion qui fonctionnent localement, dans l'atelier par exemple, dans l'armée, dans une propriété de type esclavagiste ou dans une propriété où il y a des relations serviles. Toutes ces pratiques de pouvoir sont hétérogènes. Dans son interprétation du texte de Marx, Foucault signale quatre aspects. Premièrement, la société n'est pas un corps unitaire dans lequel s'exercerait un seul pouvoir. Il y a toujours une juxtaposition de différents pouvoirs qui demeurent dans leur spécificité. Ainsi, le pouvoir que le patron exerce dans son atelier est-il relativement autonome par rapport au pouvoir juridique ou étatique. Deuxièmement, ces pratiques de pouvoir

ne peuvent pas être comprises simplement comme la conséquence d'un pouvoir central. L'unité étatique est secondaire par rapport aux pouvoirs régionaux et spécifiques. En critiquant au moins implicitement les théories de la souveraineté et du contrat social Marx montre comment, à partir de l'existence initiale de petites régions de pouvoir – par exemple la propriété, l'esclavage ou l'atelier –, a pu se former les appareils d'Etat. Troisièmement, ces pouvoirs spécifiques ou régionaux n'ont pas pour fonction primordiale de prohiber, mais plutôt de produire l'efficacité et la discipline, de promouvoir des aptitudes, d'augmenter la productivité. Quatrièmement, les pouvoirs fonctionnent comme des techniques. Il s'agit de procédés qui ont été inventés et qui sont sans cesse perfectionnés (DE IV, 184-189, nr 297).

Ces explications tout à fait intéressantes ne donnent pourtant qu'une idée incomplète de la conception marxienne de pouvoir. On trouve dans le livre I du *Capital*, notamment dans les chapitres sur l'accumulation primitive (Marx MEW 23, 741-791), plusieurs éléments qu'il faudrait prendre en considération. On ne peut pas ignorer que la fonction de l'institution du droit est cruciale dans l'analyse de Marx. C'est à l'aide du droit, de son interprétation, de son instrumentalisation et de sa transformation que la nouvelle classe des propriétaires de capital mène ses combats contre les petits paysans et les prolétaires. Si l'histoire de cette accumulation est marquée par la violence, la conquête, l'asservissement et le règne de la force brutale, c'est pourtant un système de droit adapté aux intérêts des propriétaires de capital qui sert à légitimer la violence. L'histoire commence avec l'expropriation des petits paysans libres cultivant leur propre terre et ayant droit à participer à l'usufruit des biens communaux. Les seigneurs féodaux créent, en chassant les paysans du sol qu'ils possédaient et en usurpant les biens communaux, un prolétariat. Si la monarchie anglaise et la législature s'opposent dans un premier temps à ces usurpations, les propriétaires fonciers arrivent dans les siècles suivants, surtout avec la révolution glorieuse, à donner une base légale à l'usurpation, à faire de la terre un article commercial et à augmenter l'approvisionnement de prolétaires. En somme : le pillage des terrains communaux, la transformation usurpatrice de la propriété féodale en propriété capitaliste sont les procédés de l'accumulation primitive et livrent à l'industrie capitaliste la puissance de travail d'un prolétariat sans feu ni lieu. La création de ce prolétariat exige évidemment aussi ce pouvoir disciplinaire si minutieusement analysé par Foucault. Des hommes arrachés brutalement à leurs conditions de vie habituelles, privés de leurs moyens de subsistance et de production ne se soumettent pas volontairement à la discipline du nouvel ordre social, ils n'en sont même pas capables et choisissent donc, afin de survivre, des activités sanctionnées par une nouvelle « législation sanguinaire ». Les premières générations des petits paysans expropriés furent châtiées pour avoir été réduites à l'état de vagabonds et de pauvres ; la législation les traita en criminels volontaires, comme Marx le rappelle. Elles ont ainsi été soumises à la discipline qu'exige le système du salariat par des lois d'un « terrorisme grotesque ». Cette soumission opère par des procédés violents qui sont sanctionnés par la loi. La classe des propriétaires capitalistes ne saurait se passer de l'intervention de l'Etat,

elle se sert de la loi pour régler les salaires, prolonger la journée de travail et maintenir dans l'état de dépendance le travailleur. Si le mode de production capitaliste a créé, avec le temps, une classe de travailleurs dociles, la « pression des rapports économiques » achève le despotisme du capitaliste sur le travailleur (MEW 23, 765). Le pouvoir que l'ordre capitaliste exerce sur les gens ne se réduit évidemment pas, selon Marx, au pouvoir disciplinaire, aussi raffiné soit-il. La « pression des rapports économiques » s'explique par l'asymétrie qui existe entre le propriétaire de capital et le travailleur. Ce dernier, s'il n'a rien à vendre sauf sa puissance de travail, est formellement libre, affranchi du servage. Il n'est pourtant pas libre de refuser un contrat de travail, même si ce contrat est totalement désavantageux pour lui, parce qu'il est privé de ses moyens de production et des garanties d'existence offertes par l'ancien ordre féodal. Le pouvoir d'agir est donc distribué inégalement entre les parties contractantes. L'expropriation des producteurs immédiats, la dissolution de la propriété fondée sur le travail individuel est la cause de cette inégalité.

Le procès de l'expropriation capitaliste, si bien décrit d'ailleurs aussi par Hannah Arendt dans la *Condition de l'homme moderne*, l'appropriation du monde par les propriétaires des capitaux, la transformation des ressources en propriété privée a profondément marqué les relations de pouvoir dans les sociétés modernes, ce dont l'analyse de Foucault ne rend pas compte. On ne peut se libérer des contraintes relatives aux systèmes de production et de distribution capitalistes sans les abolir et instituer un nouvel ordre économique. Il faut donc prendre connaissance du fait que ces systèmes, en distribuant les ressources économiques d'une manière inégale, menacent le pouvoir d'agir de tous ceux et celles qui, faute de ces ressources, n'ont ni la liberté de choisir un mode de vie et de travail, ni le pouvoir de participer aux décisions politiques qui garantissent le maintien de l'ordre capitaliste ou pourraient le changer. La réflexion marxiste sur le pouvoir prend ces expériences historiques comme point de départ. Par contre, la distribution du pouvoir économique et la possibilité de changer les règles de cette distribution est manifestement un thème qui n'intéresse pas Foucault. Si on admet que l'institution de la propriété privée des moyens économiques est une forme de pouvoir particulièrement efficace, il faut aussi retenir que cette forme de pouvoir fonctionne avant tout d'une façon négative ou plutôt exclusive ; en excluant les non-propriétaires du droit ou de la chance de disposer de certaines ressources la propriété privée réduit leur marge de manœuvre.

Afin d'explicitier les différences entre les deux conceptions de pouvoir, j'aimerais fixer l'attention sur un autre texte de Foucault, dans lequel il étudie des formes de résistance aux différents types de pouvoir (DE IV, 222-243, nr 306). Il s'agit des luttes qui ne visent pas, pour prendre un exemple, la commercialisation de la profession médicale, mais le fait que les médecins exercent sans contrôle un pouvoir sur le corps et la santé des individus. Le but de ces luttes c'est donc « les effets de pouvoir en tant que cela ». En plus, ce sont des luttes « immédiates », d'une part parce que les gens ne critiquent que les instances de pouvoir qui sont les plus proches d'eux, qui sont immédiatement perceptibles, d'autre part parce que les

gens n'envisagent pas que la solution à leur problème puisse résider dans un changement radical de l'ordre social. Une autre caractéristique de ces luttes qui semble être particulièrement importante aux yeux de Foucault : il s'agit de luttes qui mettent en question le statut de l'individu, qui affirment le droit à la différence individuelle et qui, en même temps, s'attaquent à tout ce qui peut isoler l'individu et scinder la vie communautaire. Bien entendu, ces luttes opposent une résistance aux effets de pouvoir qui sont liés au savoir, à la mystification idéologique aussi bien qu'à la croyance dogmatique en la valeur du savoir scientifique. Finalement, ces luttes tournent autour de la question : qui sommes-nous ? Elles refusent « la violence exercée par l'Etat économique et idéologique qui ignore qui nous sommes individuellement, et aussi [...] l'inquisition scientifique ou administrative qui détermine notre identité » (DE IV, 227, nr 306).

Comme on le sait, Foucault a beaucoup réfléchi sur cette forme de soumission qu'on appelle assujettissement. D'après lui, les luttes contre l'assujettissement ont devancé, au cours des dernières décennies, les luttes contre l'exploitation. On peut bien sûr voir dans cette appréciation l'expression d'une attitude postmoderne ou post-socialiste. Foucault voit dans les luttes contre l'assujettissement l'opposition contre une nouvelle forme de pouvoir politique qui s'est développée depuis le seizième siècle, c'est-à-dire contre l'Etat moderne qui, en intégrant les techniques du pouvoir pastoral pratiqué dans l'Eglise chrétienne, exerce un pouvoir individualisant. Il parle explicitement d'une colère qui correspond à ces nouvelles types d'insoumission qui le fascinent. Je vais citer un long passage ; il s'agit de l'introduction du compte-rendu des *Maîtres penseurs* d'André Glucksmann : « Ce qui s'est passé de moins insignifiant dans nos têtes, depuis une quinzaine d'années ? Je dirai dans un premier mouvement : une certaine rage, une sensibilité impatiente, irritée, à ce qui se passe, une intolérance à la justification théorique et à tout ce lent travail d'apaisement qu'assure au jour le jour le discours < vrai >. Sur fond d'un décor grêle que la philosophie, l'économie politique et tant d'autres belles sciences avaient planté, voilà que des fous se sont levés, et des malades, des femmes, des enfants, des emprisonnés, des suppliciés et des morts par millions. Dieu sait pourtant que nous étions tous armés de théorèmes, de principes et de mots pour broyer tout cela. Quel appétit, soudain, de voir et d'entendre ces étrangers si proches ? Quel souci pour ces choses frustes ? Nous avons été saisis par la colère des faits. Nous avons cessé de supporter ceux qui nous disaient – ou plutôt le chuchotement qui, en nous, disait : < Peu importe, un fait ne sera jamais rien par lui-même ; écoute, lis, attends ; ça s'expliquera plus loin, plus tard plus haut.> » (DE III, 277, nr 204). La « grande colère des faits » dont parle Foucault est sans doute légitime ; surtout quand elle se porte contre des théories à l'aide desquelles on a essayé de minimiser les crimes des régimes totalitaires. On va pourtant se demander à quel type d'action pourrait correspondre une colère qui se porte contre le discours scientifique ou la vérité théorique, et qui refuse de tenir compte des formes et des mécanismes de pouvoir qui ne sont pas immédiatement perceptibles. On ne peut pas ignorer qu'un certain mythe de l'immédiateté est souvent à la base de la colère dont se nourrit la rhétorique des mouvements populistes de droite et

qui peut vite tourner en ressentiment et haine. On ne sait que trop bien qu'un grand nombre des gens qui ont peur de la mondialisation dirigent leur colère contre ceux qu'ils peuvent immédiatement percevoir, les étrangers par exemple, les immigrants, mais aussi les politiciens, les savants et les intellectuels, et non contre les marchés de finance ou contre d'autres mécanismes d'un capitalisme global, qui pour eux restent incompréhensibles et insondables.

Il ne s'agit bien entendu pas de faire un procès d'intention à Foucault, mais uniquement de fixer l'attention sur des problèmes liés à l'apologie de la spontanéité et de l'immédiateté ainsi qu'au discrédit jeté sur les « grandes théories ». Une insoumission, une révolte peut bien devoir ses énergies à la colère, mais pour devenir politiquement productive, pour pouvoir inspirer une politique émancipatrice, elle a besoin de « s'informer », de pouvoir recourir à un savoir capable d'éclaircir les causes de la situation qui a motivé la révolte. Je ne sais d'ailleurs pas si la question de savoir qui nous sommes est tellement importante. Et si la réponse était justement que nous ne sommes rien d'autre que le produit d'une histoire et d'une société avec ses traditions, ses mœurs et coutumes, ses pouvoirs économiques et politiques que nous n'avons pas choisis librement ? Ne serait-il pas au moins aussi utile de savoir ce que nous voulons et pouvons faire de notre vie et comment on peut changer une société avec ses contraintes, avec ses institutions et relations de pouvoir, afin d'avoir la liberté de choisir la vie qu'on veut vivre ?

En étudiant quelques textes que Foucault a écrits sur la gouvernementalité, j'aimerais maintenant reprendre les questions concernant sa conception du pouvoir et de la résistance. Dans son cours de 1979, Foucault propose une distinction entre trois modalités du pouvoir : le système du code légal, le mécanisme disciplinaire et le dispositif de sécurité. Tandis que le fonctionnement des systèmes juridiques et disciplinaires implique l'interdiction, la limitation, la répression, la contrainte, la surveillance et le contrôle, la troisième modalité se caractérise par une attitude « libérale ». Foucault renvoie à la naissance d'une nouvelle conception de l'économie au XVIII<sup>e</sup> siècle, notamment à la doctrine physiocratique qui a posé comme principe fondamental de gouvernement économique celui de la liberté de commerce et de circulation. Le principe de ce libéralisme c'est l'ordre de la nature, le « jeu de la réalité avec elle-même », le laisser faire, la spontanéité. Mais cette liberté dont il est question dans les nouvelles doctrines économiques doit être comprise, selon Foucault, « à l'intérieur des mutations et transformations des technologies de pouvoir. » La liberté « n'est pas autre chose que le corrélatif de la mise en place des dispositifs de sécurité. » Un tel dispositif ne peut marcher qu'à la condition « que l'on donne quelque chose qui est la liberté [...] : non plus les franchises et les privilèges qui sont attachés à une personne, mais la possibilité de mouvement, déplacement, processus de circulation et des gens et des choses. » Si l'on parle de liberté dans ces doctrines, on entend donc d'abord la liberté de circulation (Foucault 2004a, 50).

En ce qui concerne le concept de gouvernement, il s'oppose très clairement à celui de souveraineté, comme le souligne Foucault : tandis que la souveraineté

n'implique que l'obéissance à la loi et doit être conçue, par conséquent, comme une fin en soi, le gouvernement est productif. Il n'est qu'un moyen pour atteindre un but, l'augmentation des richesses par exemple ou la croissance de la population. Pour le gouvernement, « il ne s'agit pas d'imposer une loi aux hommes, il s'agit de disposer des choses, c'est-à-dire d'utiliser plutôt des tactiques que des lois, ou d'utiliser au maximum des lois comme des tactiques ; faire en sorte, par un certain nombre de moyens, que telle ou telle fin puisse être atteinte. » (Foucault 2004a, 102). Les deux verbes « imposer » et « disposer » suggèrent une différence qui n'est pas tout à fait évidente. « Disposer » implique aussi bien qu'« imposer » une activité qui cherche à influencer, à diriger ou à manipuler la conduite des hommes. Il est difficile de s'imaginer qu'on peut s'en tenir à arranger les choses et à organiser des processus sans régner sur les gens, sans les contraindre à se conformer à des directives qui peuvent garantir le déroulement sans accroc des processus, le cours « naturel » des choses. L'opposition entre souveraineté et gouvernement, entre loi et liberté ne doit en tout cas pas être prise au pied de la lettre, comme Foucault lui-même l'admet.

Par gouvernementalité, Foucault entend « l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, bien que complexe, de pouvoir, qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir, l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité ». Dans un sens plus général et aussi plus vague, le mot de « gouvernementalité » désigne une tendance historique qui conduit vers « la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler le < gouvernement > sur tous les autres : souveraineté, discipline », un gouvernement qui ne peut fonctionner qu'à l'aide du développement de toute une série de savoirs (DE III, 655, nr 239 ; cf. 2004a, 111f). En fixant l'attention sur la gouvernementalité, Foucault poursuit l'intention d'avertir d'une survalorisation du problème de l'Etat. D'après lui, ce qu'il y a d'important « pour notre actualité, ce n'est donc pas l'étatisation de la société, c'est ce que j'appellerais plutôt la <gouvernementalisation> de l'Etat. » Cet Etat ainsi « gouvernementalisé » porte essentiellement sur la population, utilise l'instrumentation du savoir économique et correspond à une société contrôlée par les dispositifs de sécurité.

Foucault parle donc, dans ses réflexions sur l'art de gouverner, explicitement de l'économie. Mais de quoi s'agit-il ? On se souvient des commentaires ironiques que Marx a fait sur la liberté de circulation. La consommation de la force de travail se fait en dehors de la sphère de circulation, c'est-à-dire du marché. Cette sphère de la circulation, qui est bruyante et où tout se passe à la surface et aux regards de tous, est en outre un véritable Eden des droits naturels de l'homme, où seul règnent la liberté, l'égalité, la propriété et l'intérêt personnel (Marx MEW 23, 189). L'ironie de Marx, qui n'a rien perdu de son actualité, vise le fait que dans une réalité marquée par la distribution inégale des ressources économiques la liberté du vendeur de la puissance de travail est aussi fictive que l'égalité entre acheteur et vendeur. Comme le libre-échangiste, dont parle Marx, la théorie néoclassique et l'idéologie néolibérale tendent à réduire la réalité complexe de l'économie capitaliste au niveau

de la circulation. Foucault, dans ses cours sur l'art de gouvernement libéral et néolibéral, semble également ignorer la sphère de la production – ce qui ne fait évidemment pas de lui un penseur néolibéral, quoique son évaluation du néolibéralisme reste ambiguë.

Le libéralisme n'intéresse pas Foucault comme une théorie ou une idéologie, comme il l'explique dans le résumé de son cours, mais comme une pratique. « Le libéralisme est à analyser alors comme principe et méthode de rationalisation de l'exercice du gouvernement – rationalisation qui obéit, et c'est là sa spécificité, à la règle interne de l'économie maximale. » La version libérale de rationaliser l'exercice du gouvernement part du postulat que le gouvernement ne saurait être sa propre fin. Le libéralisme est basé sur le soupçon qu'on risque toujours de trop gouverner, et il pose la question de savoir pourquoi il faut gouverner. En fin de compte, le libéralisme est « une forme de réflexion critique sur la pratique gouvernementale » (Foucault DE III, 819-823, nr 274). En prenant comme point de départ ce « plan d'analyse possible », Foucault se propose d'examiner des doctrines ordo- et néolibérales. La pratique du gouvernement libéral ne peut fonctionner que dans la mesure où il y a effectivement un certain nombre de libertés comme, notamment, la liberté du marché et le libre exercice du droit de propriété. Mais du même coup, si ce libéralisme est la gestion et l'organisation des conditions grâce auxquelles on peut être libre, « s'instaure, au cœur même de cette pratique libérale, un rapport problématique, toujours différent, toujours mobile entre la production de la liberté et cela même qui, en la produisant, risque de la limiter et de la détruire. » Autrement dit, la garantie de la liberté implique la limitation et le contrôle de cette même liberté. Le principe de calcul du coût de la fabrication de la liberté, c'est la sécurité. Les « techniques disciplinaires qui reprennent en charge les comportements des individus au jour le jour et jusque dans son détail le plus fin, sont exactement contemporaines dans leur développement, dans leur explosion, dans leur dissémination à travers la société, de l'âge des libertés. » Liberté économique et techniques disciplinaires sont donc parfaitement liées (Foucault 2004b, 65-68).

Les trois modalités de pouvoir – système du code légal, mécanisme disciplinaire et dispositif de sécurité – peuvent très bien coexister, comme le prouvent les doctrines ordo- et néolibérales ainsi que leur mise en œuvre. Ainsi, la liberté des marchés ne peut-elle être garantie que sous la condition qu'une autorité étatique et une législation interdisent certaines pratiques qui peuvent menacer cette liberté – une politique économique d'intervention et de planification, une politique sociale de la redistribution des ressources – et peuvent les sanctionner. Les marchés libres ont besoin d'un cadre légal, constitutionnel. Si le gouvernement néolibéral n'est pas un gouvernement économique, il est par contre un gouvernement de la société, dont la tâche est de soumettre la société aux lois du marché, comme le démontre très bien Foucault : « le gouvernement néolibéral n'a pas à corriger les effets destructeurs du marché sur la société. [...] Il a à intervenir sur la société elle-même dans sa trame et dans son épaisseur. Il a [...] à intervenir sur cette société pour que les mécanismes concurrentiels, à chaque instant et en chaque point de l'épaisseur sociale, puissent jouer le rôle de régulateur » (2004b, 151). A ces desseins politiques correspond une nouvelle interprétation de la réalité sociale et de la condition

humaine. La distinction entre capital et puissance de travail est déclarée caduque, l'homme est propriétaire de son « capital humain » et il est moralement obligé d'investir dans ce capital ; la société est conçue selon les modèles du marché et de l'entreprise, et afin de fonctionner de telle façon qu'elle ne dérange pas les mécanismes de la concurrence elle a besoin de valeurs morales et communautaires capables de diriger la conduite des individus.

Avec ces recherches, Foucault a inspiré un nombre considérable de travaux sur la gouvernementalité et le néolibéralisme. Il a indubitablement contribué à une meilleure compréhension de la stratégie néolibérale avec ses effets disciplinaires, avec son interventionnisme social excessif comme il apparaît dans la politique des marchés de travail ou dans la politique sociale qui vise les perdants de la compétition et cherche à dicter leur conduite. Par contre, le rôle que peut jouer le pouvoir économique dans le capitalisme néolibéral n'est pas thématiquement dans ces recherches. Si tant de gens se soumettent aux impératifs de la politique néolibérale, on trouve les raisons de cette soumission probablement moins dans l'ingéniosité d'une « gouvernementalité » que dans le fait que la privatisation des ressources économiques et également des compétences politiques a privé les perdants de la compétition de leur liberté d'agir et de leur pouvoir de participer aux décisions qui les concernent. Foucault a plaidé pour un droit des gouvernés qui, selon lui, est « plus précis, plus historiquement déterminé que les droits de l'homme [...] plus large que celui des administrés et des citoyens. » L'histoire récente a pourtant fait de ce droit, comme le déclare Foucault en 1977, « une réalité encore fragile mais précieuse pour un avenir qui porte partout la menace d'un Etat où les fonctions de gouvernement seraient hypertrophiées jusqu'à la gestion quotidienne des individus » (DE III, 362, nr 210). On peut aussi citer dans ce contexte l'appel suivant : « Après tout, nous sommes tous des gouvernés et, à ce titre solidaires. [...] Le malheur des hommes [...] fonde un droit absolu à se lever et à s'adresser à ceux qui détiennent le pouvoir » (DE IV, 707f, nr. 355). Si l'idée d'un tel droit mérite indéniablement une discussion approfondie, la dichotomie abstraite entre gouvernants et gouvernés est toutefois étonnante. Comme l'expérience nous a appris et nous apprend encore, tous les gouvernés du monde ne sont pas solidaires entre eux, leur colère ne trouve que rarement son expression dans des projets de résistance contre l'ordre établi et pour la transformation de cet ordre. Elle se décharge trop souvent dans des animosités qui séparent ceux qui, en fin de compte, sont tous, d'une manière ou d'une autre, les victimes d'une compétition qui ne génère pas simplement des perdants, mais en plus des « humains superflus ».

L'assertion d'une opposition radicale entre le pouvoir des gouvernants et l'impuissance des gouvernés est en outre incompatible avec l'idée de la démocratie. Selon Foucault, mais aussi selon une certaine logique populiste et conservatrice, les « gouvernés » n'ont qu'à refuser les projets des « gouvernants », ce qu'ils font d'ailleurs régulièrement. La crise actuelle de la démocratie, dont on parle sans cesse, est aussi causée par le jeu infantile et infructueux que l'on confond parfois avec la démocratie : les gouvernants sont destitués par vote, ils sont punis parce qu'ils n'ont pas répondu aux espérances en raison desquelles on leur a donné d'abord un

support inconditionnel et non critique. L'idée d'une démocratie véritable présuppose par contre la participation active des électrices et des électeurs aux projets politiques en faveur desquels ils se sont prononcés en votant pour ou contre un programme. Le pur refus n'a rien de libérateur, il est plutôt la preuve d'une frustration permanente, due aussi au manque de savoir sur le fonctionnement des mécanismes de pouvoir – politique et économique – qui définissent les marges de manœuvre de la politique. Les problèmes de la politique moderne, de sa subordination aux intérêts des acteurs économiques puissants et de son incapacité à donner aux gens dans leur majorité la chance de participer effectivement aux décisions qui les concernent, ont déjà préoccupé le jeune Marx. D'après son analyse, la vie politique devient, dans les sociétés modernes et post-révolutionnaires un simple moyen, dont le but est la vie de la société bourgeoise, la protection des intérêts privés. Si la société féodale a eu immédiatement un caractère politique, parce que ses fonctions et ses conditions sont restées politiques, la société civile moderne par contre est située au-delà de la sphère politique. La révolution politique a constitué l'État politique en affaire générale et, en même temps, elle a aboli le caractère politique de la société. Ce n'est donc plus l'homme dans son existence politique, mais l'homme dans son existence privée qui est considéré comme l'homme vrai et authentique.

Arendt a approfondi, dans son livre sur la révolution, l'analyse du triomphe du bourgeois sur le citoyen. Mais la critique de Marx ne vise pas seulement le renversement de la conception aristotélicienne du *zoon politikon*. Dans les sociétés modernes, le monde des besoins, du travail et des intérêts privés, le monde de l'économie et des inégalités sociales est conçu comme la base naturelle de la sphère politique. Ainsi les citoyens dans leur majorité ne disposent pas, malgré l'attribution des droits du citoyen, du pouvoir d'organiser et de transformer les conditions de leur vie et de leur travail. L'émancipation humaine n'est donc réalisée, selon Marx, que lorsque l'homme a reconnu ses forces propres comme forces sociales et ne les sépare plus de lui sous la forme de la force politique appartenant exclusivement à la sphère de l'État (MEW 1, 364-370). La révolution sociale représente par conséquent pour Marx l'opportunité de surmonter la séparation entre le pouvoir politique et administratif d'une part et une société civile dépolitisée d'autre part. La réappropriation de la compétence politique par le peuple tout entier présuppose l'annulation du partage entre politique, société et économie.

Foucault a sans doute défendu, pendant un certain temps, une vision radicale de la politique proche de la conception marxiste. « L'essence de notre vie est faite, après tout, du fonctionnement politique de la société dans laquelle nous nous trouvons », comme il le soutient en 1974. La politique est donc le sujet le plus crucial de l'existence humaine ; la notion de politique englobe, pour Foucault, la société et les relations économiques dans lesquelles elle fonctionne, ainsi que le système des permissions et des interdictions qui régissent notre conduite. La vraie tâche politique est, selon lui, « de critiquer les institutions apparemment neutres et indépendantes » et « de les attaquer de telle manière que la violence politique qui s'exerçait obscurément en elles soit démasquée ». Foucault partage également la

conviction gauchiste qui conteste le caractère démocratique des sociétés capitalistes. « Si on entend par démocratie l'exercice effectif du pouvoir par une population qui n'est ni divisée ni ordonnée hiérarchiquement en classes, il est parfaitement clair que nous en sommes très éloignés ». Foucault parle même d'un régime de dictature de classe (Foucault DE II, 493-496, nr 132). Quelques années plus tard le ton a radicalement changé : Foucault présume que nous vivons « la fin de la politique. Car, s'il est vrai que la politique est un champ qui a été ouvert par l'existence de la révolution, et si la question de la révolution ne peut plus se poser en ces termes, alors la politique risque de disparaître » (Foucault DE III, 267, nr 200). Dans les écrits postérieurs, la pensée et l'action révolutionnaires sont critiquées d'une manière sévère. Foucault prétend que dans tout programme d'émancipation se cachent les instruments d'une oppression future, que tout projet révolutionnaire qui prétend être global et radical doit mener infailliblement à « reconduire les plus dangereuses traditions ». A ces projets, il préfère les transformations graduelles des modes de vie et de penser (DE IV, 574f, nr. 339). L'« esthétique de l'existence » n'est certainement pas le dernier mot de sa philosophie, mais une conception comparable à celles d'autonomie, de révolution, de création politique, de démocratie radicale ou d'auto-institution de la société ne l'est encore moins. L'appel à l'insurrection qu'on pourrait associer à l'œuvre philosophique et politique de Foucault apparaît finalement plutôt inoffensif. Pour citer Castoriadis : « la référence au tout de la société est nécessairement impliquée dès qu'il y a une politique quelconque » (Castoriadis 1975, 121).

## Références

Karl Marx, *Le Capital I*

Michel Foucault, *Dits et écrits I-IV. 1954-1988; Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978; Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*

## Bibliographie

Castoriadis, Cornelius, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Editions du Seuil

Foucault, Michel (DE), *Dits et écrits I-IV. 1954-1988*, édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard 1994

Foucault, Michel (2004a), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard

Foucault, Michel (2004b), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard

Marx, Karl / Engels Friedrich (MEW), *Werke*, Berlin 1956 ff



# Savoir oppresseur - savoir libérateur : les sciences sociales dans les rapports de pouvoir et la recherche politiquement engagée

Linda Gubler  
Sociologue, Suisse

## Résumé

*Dans cet article, je me propose de réfléchir à l'implication des sciences sociales dans les rapports de pouvoir qui caractérisent nos sociétés. J'analyse le rôle du savoir dans deux formes opposées du pouvoir, c'est-à-dire dans le pouvoir de domination et le pouvoir d'action collective. La première partie du texte est consacrée au rôle du savoir des sciences sociales dans les rapports de domination. Je postule que les sciences sociales continuent à se fonder sur l'idée de la neutralité du savoir, qui occulte le fait qu'elles reproduisent des rapports de domination. Cette reproduction de la domination est étroitement liée aux méthodologies qui instaurent une séparation hiérarchique entre sujet et objet de recherche et qui découlent de l'idée que le-la chercheur-euse peut en quelque sorte s'extraire de la société. Pourtant, les chercheur-euse-s en sciences sociales font partie de la société. Ainsi, ils-elles peuvent également contribuer à transformer les rapports de pouvoir vers une action collective, c'est-à-dire vers un pouvoir d'agir ensemble entre individu-e-s libres et égaux-ales. Ce rôle libérateur du savoir sera traité dans la deuxième partie du texte. J'affirme que les chercheur-euse-s des sciences sociales doivent se positionner par rapport aux rapports de pouvoir dans lesquels ils-elles sont de toute manière impliqués, assumant ainsi leur responsabilité en tant que membres de la société. En intervenant sur le fondement méthodologique de la séparation entre sujet et objet de recherche et donc sur le rapport de domination qu'elle comporte, les sciences sociales peuvent créer un savoir qui participe à la libération et à l'émancipation des individus dans la société. Dans le cadre d'une démarche où toute personne est à la fois sujet et objet de recherche, il est possible de mener une recherche-action qui défie les rapports de domination basés sur la Différence.*

## Introduction

Dans le cadre du colloque « La pensée et l'action dans le pouvoir. Colère : dynamiques soumission-insoumission et création politique » j'ai choisi de réfléchir à l'axe de la pensée dans le pouvoir. C'est le savoir en tant que produit de la pensée qui m'intéresse ici. Lors de mon travail de mémoire<sup>1</sup> j'ai déjà eu l'occasion de

---

<sup>1</sup> Voir GUBLER, Linda, « L'aide d'urgence ou quand le droit est au service de la violence d'État – Une réflexion autour de l'État de droit à travers l'exemple de la mise en œuvre de l'aide d'urgence

réfléchir à l'implication de la production de savoir dans les rapports de pouvoir, c'est-à-dire dans les rapports sociaux de sexe, race et classe. En tant que militante engagée aux côtés des personnes déboutées de l'asile et mises à l'aide d'urgence, j'ai été menée à m'interroger sur le lien entre l'engagement politique et la recherche en sciences sociales. En me basant notamment sur le courant du « standpoint feminism », j'ai d'abord tenté de démontrer que la recherche ne peut jamais être neutre et qu'elle participe forcément à des rapports de pouvoir. J'ai postulé que toute personne qui fait de la recherche en sciences sociales devrait donc s'interroger sur le rôle de son travail dans les rapports de pouvoir qui structurent la société. Ainsi, le-la chercheur-se peut se positionner à l'encontre des discriminations et des inégalités engendrées par les rapports de pouvoir et mettre son travail au service des groupes sociaux dominés ainsi que des luttes pour davantage de liberté et d'égalité. En ce qui concerne mon travail sur l'aide d'urgence, je l'ai clairement inscrit dans un contexte d'engagement politique en faveur des droits des personnes migrantes en Suisse. J'ai tenté d'éviter de reproduire aveuglement les inégalités entre les personnes nationales et non nationales. En me positionnant clairement à l'encontre de la politique d'asile suisse, j'ai essayé de contrecarrer les rapports de pouvoir qui la constituent. Ainsi, mon analyse de l'exclusion de l'aide sociale des personnes déboutées de l'asile et de l'aide d'urgence s'inscrivait dans l'objectif de mieux comprendre ce rapport de domination afin de mieux pouvoir le combattre.

Dans cet article j'approfondirai ma réflexion par rapport à l'implication des sciences sociales dans les rapports de pouvoir en me basant sur les travaux de Colette Guillaumin et de Sabine Masson<sup>2</sup>. Ce texte se compose de deux parties, correspondant à deux définitions opposées du pouvoir.<sup>3</sup> Premièrement, il existe un pouvoir qui renvoie à la domination, c'est-à-dire au pouvoir d'agir sur l'autre, en réduisant sa liberté. Cette forme de pouvoir s'articule autour de catégories socialement construites telles que le sexe, la race et la classe. Dans la première partie de ce texte, je me pencherai sur le rôle des sciences sociales dans de tels rapports de domination. Deuxièmement, une définition alternative du pouvoir, moins commune, permet de le concevoir comme le pouvoir d'agir collectivement,

---

dans le Canton de Vaud», mémoire de licence en sciences sociales, Université de Lausanne, septembre 2009.

<sup>2</sup> Ma réflexion se base sur mon expérience personnelle par rapport à la recherche dans le domaine de la politique d'asile suisse. La plupart des hypothèses sont néanmoins applicables, sous réserve de les adapter, à tous les domaines des sciences sociales. Pour simplifier, je parle dans mon texte des sciences sociales dans leur ensemble.

GUILLAUMIN, Colette, « Femmes et théories de la société : remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées » in *Sociologies et sociétés*, vol. 13, n° 2, 1981, p. 19-32.

MASSON, Sabine, « Transformando la investigación etnográfica desde las practicas feministas postcoloniales » in LEYVA, Xóchitl (coord.), *Conocimientos, poder y practicas politicas. Reflexiones desde nuestras experiencias de trabajo*, México, D.F., Lima y Ciudad de Guatemala, CIESAS y Programa Democratización y Transformación Global-Universidad de San Marcos, deux volumes, en impression. Le texte original est en espagnol. J'ai traduit moi-même les parties citées.

<sup>3</sup> C'est Marie-Claire Caloz-Tschopp qui m'a rendue attentive, lors de mon travail de mémoire, à ces deux façons de concevoir le pouvoir.

en augmentant la liberté de tous les individus.<sup>4</sup> Je consacrerai la deuxième partie de ce texte à une réflexion sur la façon dont le savoir peut contribuer à mettre en place un tel pouvoir d'action collective. Il s'agira plus précisément de mieux comprendre le rôle du savoir dans la résistance et la transformation de rapports de domination. A cette occasion, j'examinerai la démarche de recherche politiquement engagée que j'ai proposée dans mon travail de mémoire.

### **Savoir oppresseur : la reproduction de rapports de domination dans la recherche en sciences sociales**

Dans notre culture, nous concevons le savoir comme purement théorique et donc en opposition à la pratique. La validité des connaissances relatives aux phénomènes sociaux se fonde sur l'objectivité de la personne qui mène la recherche. L'objectivité à son tour est supposée découler de la neutralité du chercheur ou de la chercheuse et donc de sa non-implication dans l'objet de recherche. La recherche en sciences sociales est menée comme si le-la chercheur-se était en dehors de la société. Pourtant, la personne qui mène une recherche fait partie de la société. A mon avis, il est ainsi nécessaire de réfléchir au rôle que jouent les sciences sociales dans les rapports de pouvoirs et plus particulièrement dans les rapports de domination.

#### *Le caractère politique du savoir et sa participation dans les rapports de domination*

Le savoir représente un ensemble de théories qui permettent à une société donnée d'expliquer le monde et son fonctionnement. Dans une telle perspective anthropologique, la production de savoir est étroitement imbriquée dans les rapports sociaux et prend par conséquent des formes diverses selon la culture. Sous cet angle, l'activité humaine de produire un savoir peut être considérée comme un rapport social dans le sens où elle implique les membres de la société et de façon différente selon leur statut social. Ainsi, Guillaumin explique que « les appréhensions conceptuelles ne sont pas distinguables des relations sociales : elles sont elles-mêmes une relation sociale »<sup>5</sup>. Elle poursuit : « Non que ces notions, idées, concepts et théories soient des 'reflets' (les considérer ainsi serait simplement repousser le problème de l'origine des phénomènes mentaux – de l'idéologie) mais plutôt sont-elles la face mentale des rapports concrets ».<sup>6</sup> L'auteure affirme donc qu'il n'est pas possible de dissocier la théorie en sciences sociales des rapports sociaux, car elle constitue en elle-même un rapport social.

---

<sup>4</sup> Notons ici que la définition de ces deux formes de pouvoir représente une façon très schématique d'aborder les enjeux de domination et de liberté. En réalité, il n'est pas aussi simple de distinguer le pouvoir en tant que domination et le pouvoir en tant qu'action collective, les deux formes coexistant le plus souvent, notamment en raison de la création d'espaces de résistances.

<sup>5</sup> GUILLAUMIN, Colette, « Femmes et théories de la société : remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées » in *Sociologies et sociétés*, vol. 13, n° 2, 1981, p. 21.

<sup>6</sup> idem

A mon avis, la recherche est rarement considérée comme un véritable rapport social avec tous les aspects que cela implique. En effet, comprendre la production de savoir comme un rapport social renvoie également à une analyse en termes de rapports de pouvoir. Toute relation sociale se fonde sur un rapport de pouvoir particulier qui prend le plus souvent la forme de domination. La recherche en sciences sociales, comprise comme un rapport social, participe donc aux rapports de domination qui caractérisent nos sociétés. Par conséquent, elle a un caractère profondément politique<sup>7</sup> et des implications pratiques bien réelles.<sup>8</sup> Guillaumin affirme notamment que le « ... 'politique' est pratiquement corrélatif de 'sciences humaines'. Celles-ci en sont nées, et leur vie y est étroitement associée (au moins), pratiquement dépendante (plus probablement). »<sup>9</sup> Dans le cadre de mon mémoire, j'ai pu expliquer, en me référant au travail de Harding et Norberg<sup>10</sup>, que « les sciences sociales construisent des catégories sociales et des relations causales entre celles-ci ce qui participe à la mise en place d'institutions qui permettent de gouverner dans l'intérêt des groupes sociaux dominants : 'Thus the social sciences, while claiming to do impartial research, construct the 'conceptual practices of power', as Dorothy Smith (1990) said of standard methods in her own discipline of sociology. The social sciences are complicit in the exercise of power...' »<sup>11</sup>. Le savoir des sciences sociales a donc tendance à perpétuer les rapports de domination qui s'articulent dans notre société autour du sexe, de la race et de la classe. La recherche ne doit pas nécessairement être mandatée par un Etat ou être utilisée dans le cadre de politiques publiques pour devenir complice pouvoir dominant.

*La reproduction de la domination à travers le rapport hiérarchique entre sujet et objet de recherche*

Les méthodes utilisées en sciences sociales représentent la pierre angulaire de la reproduction de rapports de domination. Malgré des courants très critiques de leurs propres disciplines, la conception de la neutralité du chercheur ou de la chercheuse persiste largement dans les sciences sociales. La supposée neutralité instaure, selon moi, un rapport hiérarchique entre le sujet et l'objet de recherche. Le premier produit activement un savoir par rapport à un phénomène social donné

---

<sup>7</sup> « Politique » signifie pour moi ici l'espace où les êtres humains interagissent, créant une forme d'organisation entre eux et elles qui se caractérise par des rapports de pouvoir particuliers, c'est-à-dire par la domination ou l'action collective.

<sup>8</sup> Dans cette perspective la séparation entre le théorique et le pratique et la pensée et l'action est remise en question. La production de savoir, ou la pensée, peut en effet devenir une forme d'action, aspect sur lequel je reviendrai dans la deuxième partie de ce texte.

<sup>9</sup> idem

<sup>10</sup> HARDING, Sandra & NORBERG, Kathryn, « New Feminist Approaches to Social Science Methodologies : An Introduction » in *Signs*, N° 4, volume 30, 2005, p. 2009-2015.

<sup>11</sup> GUBLER, Linda, « L'aide d'urgence ou quand le droit est au service de la violence d'Etat – Une réflexion autour de l'Etat de droit à travers l'exemple de la mise en œuvre de l'aide d'urgence dans le Canton de Vaud », mémoire de licence en sciences sociales, Université de Lausanne, septembre 2009 : p. 48.

par lequel il est censé ne pas être directement concerné. Ce savoir est perçu comme relevant de la vérité car neutre et donc objectif. Le deuxième subit passivement le phénomène en question, disposant d'aucune légitimité afin d'exprimer sa manière de comprendre la situation. Le simple témoignage, notamment au travers d'entretiens, est réservé aux personnes constituant l'objet de recherche. Cette relation de pouvoir, où seule l'analyse du sujet de recherche a le statut d'un véritable savoir, reproduit les rapports sociaux et perpétue la domination de certains groupes sociaux. N'ayant pour la plupart pas accès aux universités, les groupes sociaux dominés sont inexistantes dans les travaux académiques. Ou alors ils sont confinés au rôle de l'objet de recherche, ne pouvant intervenir dans l'analyse. Ainsi, les hommes effectuent des recherches sur les femmes, les blancs sur les noirs et les riches sur les pauvres. Cette situation est sans doute un peu moins caricaturale aujourd'hui grâce à l'appropriation de la théorie dans le cadre de mouvements émancipatoires. Le savoir produit en sciences sociales représente donc majoritairement le point de vue des groupes sociaux dominants, tendant à confirmer leur pouvoir. Dans ce sens Guillaumin affirme : « Dans la relation majoritaire/minoritaire la force, les biens et la liberté individuelle qui en découlent étant des caractéristiques du dominant, l'expression institutionnalisée de sa conscience et de sa vue de la situation est la seule à être publiée, diffusée, et glossée. Cela alors se nomme 'théorie'. De plein droit ». Elle poursuit : « Qu'ils aient nom Malthus ou Hegel, Comte ou Gobineau, ou qu'ils aient été, bien avant eux, les théologiens, ils produisent ce qui pour les minoritaires est un cauchemar, eux qui ne savent d'ailleurs même pas le plus souvent les détails académiques de l'affaire, se contentant de connaître en pratique et quotidiennement, par la contrainte, par le mépris subi, par la faim que de place ils n'en ont que soumise toujours, mortelle parfois »<sup>12</sup>.

#### *La fausse neutralité du savoir hégémonique*

Guillaumin montre que des penseurs tels que Saint-Simon, Gobineau et Marx ont pensé leur travail dans une visée politique explicite. C'est seulement vers la fin du 19<sup>ème</sup> siècle que les sciences sociales ont cessé de se positionner par rapport aux enjeux politiques et qu'elles ont commencé à prétendre à la neutralité de leur savoir. Il est possible de constater que le caractère politique des théories de société était aussi longtemps explicite que le groupe social, la classe bourgeoise en l'occurrence, qui les produisait, contestait le pouvoir en place. Au moment où la bourgeoisie parvient à asseoir son pouvoir, c'est-à-dire à s'approprier l'Etat, le savoir qu'elle produit devient hégémonique. Le caractère profondément politique et donc relatif du savoir est invisibilisé afin de l'ériger en Vérité. Dans ce sens Guillaumin stipule « que certaines analyses puissent passer pour neutres et purement objectives est un effet de la domination »<sup>13</sup>. La neutralité du savoir

---

<sup>12</sup> GUILLAUMIN, Colette, « Femmes et théories de la société : remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées » in *Sociologies et sociétés*, vol. 13, n° 2, 1981, p. 19.

<sup>13</sup> idem

devient garante du pouvoir des groupes sociaux dominants, plus particulièrement des hommes, des blancs et des riches.

Le postulat de la libération de l'individu et de l'émancipation du savoir de tout conditionnement social est aussitôt voué à l'échec dès lors que les connaissances produites sont considérées comme les seules pouvant véritablement expliquer le fonctionnement du monde. La théorie n'est pas remise en question par rapport à sa propre implication dans les enjeux politiques, car une telle analyse dévoilerait sa contribution à la perpétuation du pouvoir de la classe dominante. Cela évoque plus des mécanismes socioreligieux de domination qu'une libération de l'individu. Les innovations théoriques du 18<sup>ème</sup> siècle, de par leur ethnocentrisme, n'ont pas donné lieu à une émancipation de l'individu mais à une nouvelle soumission à un savoir érigé en Vérité, qui perpétue le pouvoir des groupes sociaux dominants.

Lorsque un savoir apparaît, dont la composante subjective est plus visible car il émane d'un groupe social dominé qui remet en question le savoir hégémonique, il est souvent ignoré ou disqualifié. Comme le savoir établi, produit pour et par l'élite, prétend être neutre, il garde sa légitimité. L'appropriation de la théorie dans le cadre de revendications émancipatoires rend pourtant visible le caractère politique, et donc partial, du savoir. Ainsi, Guillaumin affirme qu'« il serait donc tout à fait inexact de prétendre à une irruption récente du politique dans les sciences humaines, laquelle serait incarnée par les (et limitée aux) productions des groupes minoritaires qui ont réussi à prendre la parole (mais pas seulement la parole) au cours de ces dernières décennies ; jugement régulièrement porté sur les textes minoritaires, colonisés, afro-américains, féministes... »<sup>14</sup> Représentant une menace pour les groupes sociaux dominants, les apports théoriques qui s'inscrivent dans des mouvements politiques sont souvent confinés à la subjectivité et à la pratique sans pouvoir accéder au statut d'un savoir légitime. La catégorisation hiérarchique entre l'objectivité et la subjectivité, la théorie et la pratique, tend ainsi à perpétuer le pouvoir des groupes sociaux dominants.

Nous venons de voir que le savoir, en tant que rapport social, est profondément politique. Le savoir des sciences modernes, érigé en Vérité, car supposé libre de tout conditionnement social, tend à reproduire des mécanismes de domination. Les sciences modernes ne sont-elles finalement pas si différentes du savoir religieux précédant l'époque des Lumières ? Si les sciences sociales perpétuent des rapports de domination, c'est principalement en raison du fondement méthodologique qui instaure une séparation entre sujet et objet de recherche et qui découle de la neutralité comme critère de validité du savoir. Des courants qui favorisent une conception méthodologique plus large que celle de la séparation entre sujet et objet de recherche existent. Ils sont souvent liés à des mouvements émancipatoires qui contribuent à une remise en question au sein du milieu académique et qui contribuent à déstabiliser la fausse neutralité des sciences sociales. Dans ce sens, le savoir peut également jouer un rôle libérateur. Par la suite, je tenterai de mieux comprendre de quelle manière le savoir peut s'inscrire

---

<sup>14</sup> *idem* : p. 21.

dans une logique de transformation des rapports de pouvoir qui est orientée vers l'émancipation et la libération, en revenant notamment sur la démarche proposée dans le cadre de mon travail de mémoire.

### **Savoir libérateur : de la résistance à l'action collective à travers une transformation radicale de la méthodologie en sciences sociales**

Le savoir peut prendre une forme libératrice au sein de rapports de pouvoir qui permettent aux individus de devenir plus libres en agissant collectivement. A mon avis, la recherche en sciences sociales peut jouer un rôle crucial dans le processus qui peut nous rapprocher de cette conception utopique du savoir et du pouvoir. Une fois assumé le caractère profondément politique de la production de savoir en sciences sociales, le chercheur ou la chercheuse doit se positionner par rapport aux rapports de pouvoir dans lesquels il ou elle est impliqué-e. Je pense qu'il s'agit là d'une question de responsabilité et de participation citoyenne, deux aspects qui sont largement négligés dans le contexte politique actuel. En tant que membre de la société, le-la chercheur-se doit assumer les conséquences de son travail. Il serait évidemment possible d'imaginer qu'il ou elle décide consciemment de se positionner en faveur du pouvoir dominant. Pourtant, nous avons vu plus haut, que le pilier de la domination dans le savoir est son invisibilité. Les recherches qui restent dans un mécanisme de perpétuation des rapports de domination le font le plus souvent de façon implicite, portées par la conviction qu'elles s'inscrivent dans une neutralité scientifique.

#### *Pour une transformation radicale de la méthodologie en sciences sociales*

En ce qui me concerne, j'ai donc décidé d'orienter toute ma recherche vers la transformation des rapports de pouvoir. Je me suis située dans une perspective, où le savoir des sciences sociales tente de participer activement à la résistance et à la création d'espaces politiques qui sont basés sur l'action collective entre des individus plus libres et égaux-ales. Ce type de recherche implique notamment l'étude des pratiques de pouvoir, une approche de « studying up – studying the powerful, their institutions, policies, and practices instead of focusing only on those whom the powerful govern »<sup>15</sup>. Cette approche comprend également des analyses de la reproduction d'idéologies sexistes, racistes et classistes au sein de l'univers académique. Néanmoins, je pense que la recherche politiquement engagée ne peut pas se limiter à une simple réorientation de son angle d'observation. Toute la méthodologie doit être repensée depuis sa base afin d'engendrer une véritable transformation des rapports de pouvoir au sein de la recherche en sciences sociales et dans la société. Les postures critiques sont nombreuses dans les disciplines des sciences sociales et il ne s'agit pas de nier leur importance. Pourtant, à mon avis,

---

<sup>15</sup> GUBLER, Linda, « L'aide d'urgence où quand le droit est au service de la violence d'État – Une réflexion autour de l'État de droit à travers l'exemple de la mise en œuvre de l'aide d'urgence dans le Canton de Vaud », mémoire de licence en sciences sociales, Université de Lausanne, septembre 2009 : p. 49.

elles ne vont pas assez loin dans le sens où elles aspirent rarement à intervenir dans l'espace public pour une transformation des rapports de pouvoir. Comme l'affirme Masson, en reprenant la Déclaration de Barbados de 1993, il est nécessaire de dépasser une 'certaine anthropologie plus orientée vers la critique esthétique et stérile de ses propres disciplines que vers la réflexion et l'action solidaires' »<sup>16</sup>. Dans ce sens, l'auteure se pose la question de savoir : « ... quels sont les outils méthodologiques que nous pouvons inventer afin de continuer à déconstruire, défier et réappropriier les signes de la (post)modernité/(post)colonialité ? Cela non seulement afin de transformer le savoir dans le milieu académique, mais aussi pour générer ou découvrir des 'formes d'action et de conscience qui peuvent créer des manières effectives de résistance' »<sup>17</sup>.

Le rapport de pouvoir propre aux méthodes traditionnelles des sciences sociales, à savoir la séparation hiérarchique entre le sujet et l'objet de recherche, doit être transformé afin de contribuer à un changement des rapports de pouvoirs dans nos sociétés. Il est nécessaire de déconstruire l'idée de l'extériorité du chercheur ou de la chercheuse et de créer de nouvelles méthodes de validité scientifique, comme le propose notamment Masson<sup>18</sup>. Cette dernière explique : « comme le suggère Dorlin (2005), toujours dans la ligne de Fanon, ce processus [constant de réapprentissage et désapprentissage] devrait nous mener au-delà de la déconstruction, vers l'invention de cadres théoriques inédits et d'une raison propre en rupture avec l'épistémologie de la domination coloniale, raciale et patriarcale »<sup>19</sup>. À mon avis, ce processus de renouvellement méthodologique implique la création d'une recherche plus juste, dans tous les sens du mot : politiquement et scientifiquement. La transformation des rapports de pouvoir au sein de la recherche en sciences sociales ne représente, néanmoins, pas une tâche facile. Ainsi, Masson constate dans sa recherche « une limite fondamentale de ne pas avoir mis en adéquation depuis le début le compromis social et la volonté d'innovation méthodologique »<sup>20</sup>. Elle explique : « Un 'fardeau colonial', comme Leyva continue à le soulever, qui constitue probablement le noeud gordien de ce questionnement : 'dans quelle mesure l'entretien, l'observation et l'ethnographie ne sont pas des stratégies de connaissance avec un passé si lourd qu'elles continuent à nous marquer, quand bien même nous voulons nous détacher d'elles ?' »<sup>21</sup>. Afin de tenter de répondre à cette question, je discuterai par la suite différentes innovations méthodologiques qui peuvent contribuer à la création d'un savoir libérateur. Je reviendrai en particulier sur certains aspects méthodologiques proposés dans le cadre de mon travail de mémoire.

---

<sup>16</sup> MASSON, Sabine, « Transformando la investigación etnográfica desde las practicas feministas postcoloniales » in LEYVA, Xóchitl (coord.), *Conocimientos, poder y practicas políticas. Reflexiones desde nuestras experiencias de trabajo*, México, D.F., Lima y Ciudad de Guatemala, CIESAS y Programa Democratización y Transformación Global-Universidad de San Marcos, deux volumes, en impression.

<sup>17</sup> idem : p. 3.

<sup>18</sup> idem

<sup>19</sup> idem : p. 13.

<sup>20</sup> idem : p. 11.

<sup>21</sup> idem

### *La subjectivité comme nouveau critère de validité scientifique*

Dans le cadre de ma recherche sur la politique d'asile suisse, j'ai tenté de redéfinir l'objectivité scientifique : « je pense qu'être objectif·ve n'est pas synonyme d'être extérieur·e au phénomène étudié. En effet, nous venons de voir que le-la chercheur·se en sciences sociales fait partie de son objet de recherche. L'objectivité, à savoir la démarche d'objectiver le monde qui nous entoure, représente un exercice de pensée à travers lequel une personne tente de prendre de la distance par rapport au contexte qui l'intéresse afin de remettre en question les apparences. Sur la base de cette déconstruction, elle construit ensuite des schémas explicatifs qui lui permettent de désigner un phénomène social. Si un maximum d'objectivité est visé, il me semble essentiel que le-la chercheur·se doit prendre en considération son propre rôle dans le contexte étudié. »<sup>22</sup> Je me rends compte maintenant qu'une tension fondamentale existe entre la prise en compte de la subjectivité du chercheur ou de la chercheuse et l'aspiration à produire un savoir, c'est-à-dire un discours qui prétend à un certain degré de généralisation et donc d'objectivation. La production de savoir en sciences sociales se distingue de l'expression purement personnelle d'une opinion dans le sens où elle vise à démontrer des mécanismes sociaux à un niveau qui dépasse l'individu. Actuellement, il me semble que l'instauration d'un va-et-vient systématique entre la subjectivité et l'objectivité soit une solution. Dans cette approche, je ne pense pas qu'il faille considérer l'objectivité comme la tentative de saisir la Vérité depuis une position extérieure artificielle, mais comme un processus permettant de prendre du recul par rapport aux évidences et de tenter d'élargir son horizon de pensée au-delà de sa propre vie singulière.

Malgré la tension entre subjectivité et objectivité, ou peut-être justement en raison de celle-ci, je pense que le caractère subjectif de la recherche doit être visible dans toutes les étapes du travail scientifique. C'est seulement en se situant dans le contexte, se transformant en son propre objet de recherche, qu'il est possible de dépasser la séparation hiérarchique entre sujet et objet de recherche et renverser les rapports de pouvoir qu'elle comporte. Dans ce sens, Masson propose comme nouvelle méthode de validité scientifique la localisation de son discours à travers la narration réflexive et intersubjective. Elle l'explique ainsi : « je fais partie de ma propre recherche et par conséquent, je ne prétends à aucune observation neutre ou objective. Il s'agit de quelque chose de plus: je considère que cette expérience sociale et interpersonnelle [avec les femmes de la coopérative Tzome Ixuk ] qui fait la recherche doit être visible dans le texte final afin d'être cohérente. Cela implique une posture réflexive qui raconte le processus de la construction dialogique. Pour cette raison, tout au long du récit de Tzomé Ixuk, je raconte non seulement le chemin qui a mené à la collaboration, mais en plus dans chaque étape de ce travail je restitue mes émotions, doutes et réflexions sur le processus, ainsi que sur les

---

<sup>22</sup> GUBLIER, Linda, « L'aide d'urgence ou quand le droit est au service de la violence d'État – Une réflexion autour de l'État de droit à travers l'exemple de la mise en œuvre de l'aide d'urgence dans le Canton de Vaud », mémoire de licence en sciences sociales, Université de Lausanne, septembre 2009 : p. 51.

conversations et les activités de la vie quotidienne, à savoir des moments où la recherche s'est peu à peu précisée.»<sup>23</sup> Ainsi, selon Masson, c'est à partir de la positionalité, la réflexivité et la subjectivité que le-la chercheur-e peut rendre compte des rapports de pouvoir qui caractérisent son travail de recherche et ainsi l'orienter vers un changement social.

En ce qui concerne mon travail de mémoire, je n'ai pas procédé à une telle visualisation de ma subjectivité dans le texte. Par contre, j'ai inclus une réflexion par rapport à ma propre position sociale. J'ai constaté que « des différences de pouvoir existent indéniablement entre ma position sociale en tant que personne de nationalité suisse et étudiante à l'Université et celle de personnes étrangères, dont la demande d'asile a été refusée et qui sont exclues de l'aide sociale »<sup>24</sup>. Par rapport à sa propre position sociale, Masson explique : « J'ai également localisé mon discours à travers une épistémologie de la position, assumant de façon explicite ma situation historique et politique dans le texte. Je me suis située en tant que femme blanche de classe moyenne et de nationalité suisse, chercheuse et militante, qui a vécu au Chiapas durant quelques années. Je reconnais non seulement depuis où je parle, mais également que tout ce que je dis est étroitement lié à cette expérience particulière : un regard et une pratique de militante féministe suisse au Chiapas. La narration à la première personne permet de rendre plus clair le caractère partiel qui construit mon discours. Dans ce travail j'explicité la subjectivité politique : le chemin qui m'a mené au Chiapas est le militantisme solidaire avec le mouvement zapatiste et le féminisme. Ce compromis politique a donné l'impulsion et le sens à ma recherche qui n'a jamais abandonné cette tension entre le théorique et le pratique. »<sup>25</sup> En lisant la manière dont l'auteure localise son discours, je me rends compte que ma tentative de positionnement dans le cadre de mon travail de mémoire est restée incomplète. J'ai clairement affirmé, dans le même sens que Masson, que ma motivation à travailler sur cette thématique a surgi directement de ma lutte politique en faveur des droits des requérant-e-s d'asile. J'ai également explicité depuis quelle position sociale je parlais. Pourtant, mon travail n'a pas été entièrement façonné par l'intégration de ma subjectivité. Encore très marquée par un savoir qui prétend à l'impartialité, je suis probablement retombée dans une certaine fausse objectivité.

#### *L'appropriation de la théorie dans le cadre de mouvements émancipatoires*

Thématiser ma propre position sociale par rapport aux requérant-e-s d'asile était extrêmement important pour la construction d'une démarche de recherche orientée vers l'éradication des inégalités. Il est également intéressant de se

---

<sup>23</sup> MASSON, Sabine, « Transformando la investigación etnográfica desde las practicas feministas postcoloniales » in LEYVA, Xóchitl (coord.), Conocimientos, poder y practicas políticas. Reflexiones desde nuestras experiencias de trabajo, México, D.F., Lima y Ciudad de Guatemala, CIESAS y Programa Democratización y Transformación Global-Universidad de San Marcos, deux volumes, en impression : p. 8.

<sup>24</sup> GUBLER, Linda, « L'aide d'urgence ou quand le droit est au service de la violence d'État – Une réflexion autour de l'État de droit à travers l'exemple de la mise en œuvre de l'aide d'urgence dans le Canton de Vaud », mémoire de licence en sciences sociales, Université de Lausanne, septembre 2009 : p. 51.

<sup>25</sup> idem : p. 10.

demander si ma position en tant que femme, donc appartenant à un groupe social dominé, a contribué à me rendre plus sensible à la question de la reproduction des rapports de pouvoir au sein de la recherche. De façon plus générale, nous pouvons nous poser la question de savoir si l'arrivée de groupes sociaux dominés dans l'univers académique mène forcément à une remise en question des paradigmes dominants. Il est clair, et nous l'avons vu plus haut, que le fonctionnement actuel de l'université reproduit les rapports de domination qui caractérisent nos sociétés, les groupes sociaux dominés sont largement moins représentés dans la formation tertiaire où est produit le seul savoir reconnu comme légitime. Selon Guillaumin, l'appropriation du savoir par des personnes issues de groupes sociaux dominés est d'une importance cruciale. L'auteure explique que « l'entrée des minoritaires dans le domaine théorique ne conduit pas à proprement parler à un 'affinement' ou à une 'diversification' des connaissances. Cela certes peut se produire mais l'essentiel n'est pas là, il est dans le bouleversement des perspectives, dans la subversion qu'ils introduisent »<sup>26</sup>. Il est nécessaire de préciser que cette « entrée de minoritaires » et la subversion qu'elle entraîne s'inscrivent dans un mouvement politique d'émancipation. Il ne s'agit par exemple pas uniquement de l'arrivée physique de quelques femmes dans le monde académique, bien qu'elle soit extrêmement significative et surtout ardue pour les personnes concernées. Ces dernières, et les groupes sociaux dominés, peuvent autant avoir intégré l'idéologie dominante et la reproduire que les personnes socialement privilégiées. Une personne issue d'un groupe social dominé ne va pas forcément avoir une approche plus critique, bien qu'elle y aurait probablement plus intérêt. En effet, de chercheuses en sciences sociales négligent complètement l'axe des rapports sociaux de sexe dans leurs travaux, reproduisant trop souvent des logiques et des stéréotypes sexistes. Ainsi, le bouleversement du savoir dominant est intrinsèquement lié à l'appropriation de la théorie dans un contexte de « conscience de classe » et de lutte politique d'émancipation. Dans ce sens, je pense que ma propre sensibilité quant à la reproduction des rapports de pouvoir au sein de la recherche en sciences sociales est intrinsèquement liée au fait que je suis une femme qui est consciente d'appartenir à un groupe social dominé et qui tente, en tant que féministe, de se libérer de ce rapport de domination.

L'appropriation du savoir par un groupe social dominé comporte « le risque d'essentialiser et d'homogénéiser un nouveau sujet de connaissance légitime »<sup>27</sup>. Ainsi, il est nécessaire de pouvoir lier les différentes luttes politiques ainsi que les savoirs qui y surgissent. Masson propose une « épistémologie frontière » qui articule la « pluralité des connaissances des bords » : « l'épistémologie de frontière

---

<sup>26</sup> GUILLAUMIN, Colette, « Femmes et théories de la société : remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées » in *Sociologies et sociétés*, vol. 13, n° 2, 1981, p. 21.

<sup>27</sup> MASSON, Sabine, « Transformando la investigación etnográfica desde las practicas feministas postcoloniales » in LEYVA, Xóchitl (coord.), *Conocimientos, poder y practicas políticas. Reflexiones desde nuestras experiencias de trabajo*, México, D.F., Lima y Ciudad de Guatemala, CHESAS y Programa Democratización y Transformación Global-Universidad de San Marcos, deux volumes, en impression : p. 3.

fait partie 'd'une pensée frontière' qui rend visible les savoirs déqualifiés par la raison occidentale. L'épistémologie frontière ne reconstruit pas l'universalisme mais elle invente la pluriversalité, éradiquant les manières de penser qui produisent l'image d'un sujet transcendent. Le sujet est repensé depuis la discontinuité et la pluralité des identités sociales et territoriales.»<sup>28</sup> L'auteure affirme que « l'épistémologie frontière, qui ne laisse aucune voix dans le silence, est précieuse dans le développement de théories et de méthodologies en résistance »<sup>29</sup>.

*Les méthodes participatives : vers la recherche-action*

Il me semble donc important d'éviter de créer un nouveau déterminisme par rapport à son appartenance sociale. Dans ce sens, un homme a autant de légitimité qu'une femme à mener des recherches en études genre, de même qu'une femme blanche qui travaille sur les rapports coloniaux. Par contre, les chercheur-ses devraient éviter de parler à la place des autres. Dans une perspective de déconstruction de la division entre sujet et objet de recherche, il s'agit non seulement d'intégrer sa subjectivité dans l'analyse, mais il est également nécessaire de repenser le statut d'objet de recherche dans le but de créer une démarche où toute personne est à la fois sujet et objet de recherche. La participation dans le processus scientifique constitue donc l'autre face de la transformation des rapports de pouvoir au sein de la recherche en sciences sociales, à côté de l'intégration de la subjectivité. Il s'agit d'aller « au-delà d'une posture réflexive et d'éviter le biais d'une positionalité qui se limite au texte »<sup>30</sup>. Toute personne devrait être maître du savoir qui est produit à son sujet. Ainsi, il est nécessaire de dépasser l'idée que la capacité et la légitimité d'analyser sa propre situation s'acquiert uniquement après des nombreuses années d'études universitaires. A mon avis, il est donc nécessaire que le-la chercheur-se lâche son monopole sur la production du savoir. Dans mon travail de mémoire j'ai expliqué que dans les méthodes traditionnelles « la définition de la question de recherche, la formulation des hypothèses, le choix des outils théoriques, la récolte des données, l'écriture et la présentation du travail représentent tous des processus entrepris unilatéralement par le-la chercheur-se »<sup>31</sup>. Il s'agit d'intervenir sur chacune de ses étapes, façonnant la recherche de sorte qu'elle transforme le rapport de domination inhérent à la division entre sujet et objet de recherche et qu'elle crée une forme de savoir qui se fonde sur l'action collective. Cela présuppose un investissement personnel de la part du chercheur ou de la chercheuse sur son terrain.

Dépasser la méthodologie traditionnelle et adopter une démarche véritablement participative et collaboratrice est extrêmement difficile. Lors de mon travail de mémoire, la participation des personnes concernées était quasi nulle. J'y ai proposé une méthode de « participation observante », qui me permettait de lier la recherche à l'action politique. Par contre, cette méthode n'a pas donné une orientation plus

---

<sup>28</sup> idem : p. 3.

<sup>29</sup> idem : p. 5.

<sup>30</sup> idem : p. 10.

<sup>31</sup> idem : p. 48.

participative et collaboratrice à mon travail. Malgré le fait que les requérant-e-s d'asile actif-e-s dans le collectif « Droit de rester » n'étaient pas strictement confiné-e-s à une position d'objet de recherche, car j'ai pu intégrer leur discours dans mon analyse, ils et elles ne sont cependant pas intervenu-e-s directement dans mon travail. Je pense que le groupe représente un espace où une co-théorisation aurait été possible, en créant collectivement une recherche politiquement engagée qui va au-delà de la séparation entre sujet et objet de recherche. Par contre, c'est seulement en construisant progressivement ma démarche que je me suis rendue compte de la nécessité de mettre en place une méthodologie qui intègre les personnes concernées à tous les niveaux de la recherche. Masson, qui a été très loin dans une perspective collaboratrice du savoir, fait pourtant un bilan similaire à propos de sa recherche : « Finalement, je n'ai pas atteint ce que je considère le saut théorique et méthodologique déterminant : le 'déplacement du contrôle de la recherche des mains de l'ethnologue vers la sphère collective'. Il m'a manqué un niveau de complicité suffisante entre l'ethnologue et les 'sujettes'<sup>32</sup>, qui aurait permis de co-construire la connaissance à chaque étape de la recherche, depuis l'intersubjectivité et l'échange de savoirs. Les questions et les thématiques de la recherche n'ont pas initialement été pensées depuis le dialogue et la collectivité, bien qu'elles se soient précisées dans le processus de dialogue restitué dans le texte. La co-rédaction tente, a posteriori, d'aller dans cette direction : les récits dans le livre sont des histoires de femmes en tant que sujets et non pas des témoignages illustratifs. Le travail collaboratif d'interprétation des entretiens et de relecture collective était également visible. L'étape la plus complète de co-travail était peut-être le processus polivocal de la restitution du livre. Ce fût un moment très intense, durant lequel nous avons partagé rétrospectivement et collectivement ce processus, durant lequel les 'sujettes' ont dialogué avec moi, avec d'autres chercheuses et militantes afin de présenter et analyser ce travail. Entre nous toutes nous avons réfléchi sur ce « sujet femme » et les significations et les changements que le processus d'émancipation impliquait pour chacune. Au final, avons-nous commencé à co-théoriser ? »<sup>33</sup> L'auteure illustre de quelle manière l'innovation méthodologique dans le cadre d'une démarche de recherche politiquement engagée représente un processus. Les limites des méthodes participatives appliquées au sein d'un monde scientifique, qui est entièrement basé sur la division entre sujet et objet de recherche, sont non négligeables. Ainsi, Masson explique, et je fais un constat similaire, qu'à de nombreuses reprises elle a voulu laisser tomber son travail, tant le dépassement de la conception traditionnelle de la recherche en sciences sociales lui paraissait impossible. Pourtant, les tentatives de transformer les rapports de pouvoir au sein de la recherche et dans la société

---

<sup>32</sup> « sujetas » en espagnol

<sup>33</sup> MASSON, Sabine, « Transformando la investigación etnográfica desde las prácticas feministas postcoloniales » in LBYVA, Xóchitl (coord.), *Conocimientos, poder y prácticas políticas. Reflexiones desde nuestras experiencias de trabajo*, México, D.F., Lima y Ciudad de Guatemala, CHSAS y Programa Democratización y Transformación Global-Universidad de San Marcos, deux volumes, en impression : p. 12.

ne sont jamais vaines. Les nombreux obstacles montrent surtout que l'innovation commence d'abord chez nous, à travers la « décolonisation de nos 'têtes' »<sup>34</sup>.

Il est donc possible de construire la recherche comme une forme d'action collective, en réduisant ainsi la domination en faveur de la liberté et de l'autonomie de tous-te-s. Dans cette perspective, les objectifs de recherche sont orientés « vers les organisations de base et la 'praxis transformatrice' »<sup>35</sup>, par exemple à travers des activités de formation populaire, comme le propose Masson. En dépassant les clivages instaurés par une domination basée sur la Différence, les rapports de pouvoir peuvent être transformés. C'est uniquement en agissant ensemble qu'il est possible de créer une solidarité et une compréhension réciproque qui surmonte les différences de sexe, race et classe.

Dans ce texte, j'ai voulu montrer que le savoir joue un rôle dans notre société et c'est à nous tou-te-s de le définir. Peut-être j'ai été très dure avec les chercheur-euse-s des sciences sociales et j'ai largement généralisé ma critique du savoir sans rendre compte de toute la diversité théorique et méthodologique. Pourtant, considérant la situation politique actuelle, qui dans le domaine de la politique d'asile suisse a récemment mené à la mort d'un jeune homme nigérien lors de son expulsion, il me semble absolument indispensable que les chercheur-euse-s commencent à se considérer comme des véritables acteur-trice-s dans la société. Souvent proches des mouvements sociaux par leur approche critique, il est temps que les sciences sociales se rallient à eux et retournent à la Cité.

## Bibliographie

- GUBLER, Linda, « L'aide d'urgence ou quand le droit est au service de la violence d'Etat – Une réflexion autour de l'Etat de droit à travers l'exemple de la mise en œuvre de l'aide d'urgence dans le Canton de Vaud », *mémoire de licence en sciences sociales, Université de Lausanne, septembre 2009, 107p.*
- GUILLAUMIN, Colette, « Femmes et théories de la société : remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées » in *Sociologies et sociétés*, vol. 13, n° 2, 1981, p. 19-32.
- HARDING, Sandra & NORBERG, Kathryn, « New Feminist Approaches to Social Science Methodologies : An Introduction » in *Signs*, N° 4, volume 30, 2005, p. 2009-2015.
- MASSON, Sabine, « Transformando la investigación etnográfica desde las practicas feministas postcoloniales » in LEYVA, Xóchitl (coord.), *Conocimientos, poder y practicas políticas. Reflexiones desde nuestras experiencias de trabajo*, México, D.F., Lima y Ciudad de Guatemala, CIESAS y Programa Democratización y Transformación Global-Universidad de San Marcos, deux volumes, en impression.

---

<sup>34</sup> idem : p. 13.

<sup>35</sup> idem : p. 10.

## **Race, Culture, Domination : uses and misuses of the social sciences**

**Marion O'Callaghan**

This meeting is being held at a time which forces us to re-evaluate the basis of some of the assumptions which have entered sociology over the past four decades or so: briefly from the Students Revolts of the 1960's and 70's as well as from the emergence of what has been called mass culture.

The words, now popular beyond the Social Sciences, speak for themselves: Post-Capitalist, Post-Modern, Post-Christian.

These emerge out of the context of what was seen as the end of ideology even where this was not mentioned. Ideology was now disassociated from the struggles which had marked it in those by-gone years of Modernism i.e. the beginning of the twentieth century to the end of the nineteen-fifties. Capitalism and the conflict and struggles was also finished. The only unfinished business was in the areas of women, ethnic groups and working class (or feminist or ethnic) culture. Within this Raymond Williams' *The Long Revolution* became important, not as a book or an epoch with questions whose answers required comparative research in order to discern universal and variable, immediacy and transformation. Rather it was disassociated from another book of its time: Richard Hoggart's *The Uses of literacy* and more crucially the anti-Depression, Post-Second World War II reforms marked by the economist John Maynard Keynes and in Britain coupled with the Labour Party Prime Minister, Clement Atlee and in the United States of America coupled with Roosevelt and his New Deal.

It is these reforms which partly constrained the Liberal Capitalism which had marked the Western Europe and the USA. This had emerged in the mid-nineteenth century and had sucked in often by force much of the world's economy. It had also established "freedom." There were the important "Emancipations" of slaves, of Catholics from Britain's Penal Laws, and of Jews in Britain from the political discrimination. Eric Williams in his *Capitalism and Slavery* illustrates the articulation between liberal free enterprise at this juncture in Capitalism, and the necessity for free markets and for free labour. The passage from Trading Company to Colonialism in the Indian Sub-Continent and eventually in Africa, and the Free-trade Famine in Ireland were as much part of this as was the final destruction of Amerindian population in North and in South America. The constraints on this "freedom" which had by the 1920's issued in calamity in the form of the Great Depression, also constructed the Welfare State in much of Western Europe and in Canada and the United States. It also gave an impetus to

the anti-colonial struggle and eventual Independence beginning with Ireland's 1916 Easter Rising to the end of White political domination in Southern Africa. The reification of culture, achieved through the selectivity of Raymond Williams' Long Revolution and through the substitution of "Cultural Studies" for Philosophy, Sociology or Social Anthropology, distracted us from looking at the transformation within Capitalism which was neither Post-Capitalism, Post-Modernism nor yet Post-Christianity. It was rather the dominance of Finance Capitalism with its deregulation of Finance Institutions, its Hedge Funds and its use of the electronic revolution. Coupled with this was the rise of mass culture, not as resistance as was fondly supposed but mass culture as an important component of the Entertainment Industry and an important part of the transmission of the non-literacy of the consumer society. The search for a left ideology based on the "Young Marx," on Gramsci, on Heidegger through the Existentialism of Jean Paul Sartre, through Louis Althusser's the "last instance" and his use of epistemological rupture through Lévy Strauss' structuralism, was in reality a reaction to the vulgar materialism which was part of the "exceptionalism" granted to the plunder capitalism of Russia with its elaboration of client economies, states and client Communist Parties. It was also an attempt to underpin the struggles of so called "race," ethnicity," "gender or caste" so far ignored by the dominant Marxism, through the elaboration of the alternative optic of cultural resistance, diversity and Multi-culturalism.

Today we would do well to revisit Post-Modernism, Post-Capitalism and Post-Christian as the interlude of non-ending progress ends and we are faced with the unfinished business of an old "globalization" with a strong resemblance to the new.

In this article I will examine the important part that the suppositions around culture have played in a small country, the twin island state of Trinidad and Tobago of one and a half million inhabitants of which less than 1% is white and the two major groups are Indians and Africans.

Jack Harewood, statistician Trinidad and Tobago's Central Statistical Office, looking at the 1960 Census found that 25% of the European population had the equivalent of University education. Fifty three percent had school certificate or higher, Chinese and Syrians had 2% with University Education and 12% with School Certificate and above.

"Mixed" had 1% with University Education and 10% with school certificate and above. African and Indians had 4% with School Certificate and an insignificant proportion with University education.

The periodical *Tapia* in its 29 August, 1971 edition under the heading *Who Owns Trinidad and Tobago* published the results of a study done in 1970 by Dr Anton Camejo. This study found that 53% of the business elite was white, 24% were what Camejo called "off-white," 10% were mixed, 9% were Indian and 4% were African. Thirty percent of the business elite got there through inheritance. Of these 14% were mixed, 38% were "off white," 41% were white and 7% were Indian. None were African.

Of the 70% who were self-made or who achieved the position through promotion 58% were white, 16% were "off-white," 13% were mixed, 9% were Indian and 3% were African.

In Agriculture 57% of the cultivable land was company owned. Half of the cultivable land was in export crops: nearly seven times what was devoted to producing food for national consumption. Only 15% of land devoted to export crops were held by those farming under ten acres.

This was roughly the position in Trinidad and Tobago at the time of the Students Revolt of 1970. To this should be added employment. Banks employed whites and "off whites" but not Blacks nor Indians. Where Blacks and Indians were employed they were less likely to be in managerial positions than were whites. It is these conditions which caused the 1970 Students Revolt. This was accompanied by the threat of united Trade Union action and by an important Army insurrection. The Government was saved mainly by the action of the Coast Guard. While the Students' movement called for the end of discrimination in Banks, the thrust of the movement was the cultural revolt. Statues at the Catholic Cathedral were painted black getting student leaders arrested for blasphemy under an old slave law. Blacks and many "mixed" changed suits or shirts for dashikis. Women stopped straightening their hair turned to "Natural", and wore African dresses. Those who did not were baptized the "bouge" and enemies No 1. Class was defined neither with reference to production nor with reference to status. It became "style of life." Africanness became the principal "good" and the establishment of a Black power Government dedicated to a spiritual return to Africa, became the goal. This was not surprising. Stokely Carmichael of that section of the Black American movement opposed to Martin Luther King and to Black integration into American Society, was born in Trinidad. It was he who had coined the term "Black Power." He would become a Black Panther and disagree with much of the Panther movement which he saw as too near to integration. It was Eric Williams' refusal to permit Stokely Carmichael to visit Trinidad and Tobago when invited by the University of the West Indies which sparked the disaffection of the students movement with Eric Williams. He became the main incarnation of the "Bouge."

The two most visible achievements of 1970 were an annual Public Holiday to mark the Emancipation of slaves and a caribbean Historical Society. Emancipation Day is celebrated as a Back to Africa Day with little mention of slavery and Caribbean History has to do less with the facts of history than with race mobilization as Pan Africanism.

Back to Africa inspiration was found in two sources. Melville Herskovits, the American anthropologist, and Marcus Garvey the Jamaican Back to Africa Leader of the 1930's and 1940's.

Melville J Herskovits and his wife Frances Shapiro Herskovits fresh from doing fieldwork among the "Bush Negroes" of what was then Dutch Guiana (today's Suriname), spent several days in Port of Spain waiting for a ship to take them to the USA. While in Port of Spain they read in a local newspaper a letter from

someone annoyed at certain practices of worshippers called Shango, Herskovits decides that these could only derive from the Youraba and must represent what Herskovits called “an important body of direct African cultural retentions.”

In 1939 – ten years later – the Herskovits return to find the “direct African cultural retention.” They are certain that these would be found in the most remote villages. They choose a village in Toco at the extreme North-East of Trinidad. They are disappointed. There are no more African retentions in Toco than in a rural community of the USA. But the Herskovits do not give up. “If we are to understand these processes and to attain control over them,” Herskovits wrote, “if we are to cope adequately with the day-to-day problems raised by the presence of minority groups of varying cultural backgrounds within majority populations, we must assess and comprehend both the general laws of cultural dynamics and the particular historical forces that brought about change in Toco.”<sup>1</sup> Herskovits finds Africanisms everywhere. The time of breakfast at 10 am, easily explained as eating after working in the cool of the morning, he sees as following Youraba practices. He finds that in Toco wealth and high position is equated with political power and sees this as an African retention. He sees apprenticeship as African the presence of both legal marriage and a keeper or concubine relationship as the reworking of West African family forms, and the prayers at forty days after death as a method of maintaining the double funeral ceremony of some West African Communities

Herskovits was wrong. Most of his “African retentions” needed no other explanation but Toco’s social environment and in any case could have been found in many rural communities in Europe or, as in the case of the maize dish *pémi*, in Amerindian communities throughout Latin America. We now have the ship’s recording of their slave cargo and the place of origin. The Youraba were not the major group to come to Trinidad. One of the most important groups did not come from West Africa – but from the Congo in Central Africa. Melville Herskovits had spent his early years studying “Mendelian Race Crossing.” It is after this, and having done cultural anthropology under Boas, that he takes up the question of culture. But he has not fundamentally changed. All that has happened is that biological genetics has now become the fixed attributes, genetically transmitted by culture. It is not surprising that in his work in a Haitian village he sees Haitian instability, not as the result of American occupation, nor yet of the coordinated blockade of Haiti by Europe and North America nor yet the massive payment Haiti was forced to pay to France for the recognition of her Independence and for the recognition of the freedom of Haitian slaves. Herskovits explains Haitian instability by Haitians having to live two cultural worlds.

In 1975 - only five years after the Trinidad and Tobago Students Revolt – Edward Braithwaite, Caribbean historian wrote an Introduction to Herskovits’ *Life in a Haitian Village*.

---

<sup>1</sup> Herskovits, Melville J and Herskovits, Frances S (Shapiro) Octagon Books inc 1964 New York. Pg 8.

“What makes the American Black a distinct type, however, was not only anthropometry, but his culture. The racially crossed individual was at the same time, the expression and agent of a distinctive complex of values and responses, based on inheritances and retentions from Europe and Africa,<sup>2</sup> For Braithwaite Herskovits “was disclosing ... new and profound contours of black experience, complementing and giving substantiation, to the intuitions of Delaney, Garvey, Cesaire ...”<sup>3</sup> He refers us to the Haitian negritude periodical “Les Griots.” It was founded by, among others, Francois Duvalier. We read “Since all our efforts since Independence to this day have consisted in the systematic repression of our African heritage in the literary, the political and the social fields, our action should lead us to demand the revaluation of this racial factor.”<sup>4</sup> The writer was no other than Francois Duvalier, otherwise known as Papa Doc. No one seemed to note the year. It was 1939. Marcus Garvey was also around. In Hyde Park he expressed his dislike and mistrust for Trinidad Trade Union then on strike. At the time, in both sugar and oil, the staff was divided into Senior staff, Junior Staff and Daily Paid. These divisions were not only or even primarily occupational. Only Whites could accede to the Senior Staff, to its living quarters or its clubs. According to Garvey the workers were being misled by Communists. One of the peculiar things is that at the time few analysed Garvey, Duvalier and others by the same standards by which European fascists were analysed. Even after Edward Braithwaite wrote in the 1970’s, Garvey and Papa Doc could still be seen as negritude writers, or simply as Black. And so in spite of Duvalier’s Haitian disaster or Garvey’s motto: Race First. It seemed to occur to very few, that the ideology of “race” nationalism which had gripped Europe in the 1930’s, could have spread to Europe’s Colonial peoples.

Herskovits as far as I know, is still being taught at the University of the West Indies at least at the St Augustine Campus. His influence can be found in Caribbean sociology, theology, in Feminist Studies and in assumptions of the Caribbean working class family.

By the time that Braithwaite was writing there was not only the Students Revolt of which Black Power was in reality a segment. There was also the emergence of Black Studies. That African American contribution to the history of the United States had been ignored was true. It is also true that Black Studies sometimes gave the space that was needed for subjects which were of particular interest to Blacks and which otherwise may never have been undertaken. It is also true that the area was of particularly uneven standards, that it gave space as well to genetic culturalism and that by drawing on Caribbean academics, a weak Caribbean was intellectually integrated into North American academia and theses. This was not only in academia. It became more worrying in the impact of the Entertainment Industry.

---

2 Braithwaite, Edward in Herskovits, Melville J *Life in a Haitian Village*. Introduction by Edward Braithwaite Pg Octagon Books New York, 1975.

3 *Ibid* Pg XI.

4 *Les Griots*, Vol2 1939 Pg 153.

The thesis of Herskoits, and its adoption by "Black Power" made it easily used by global consumerism in the form of ethnic fashion, tourist diversions, and the ethnic media. In this article I will look at Carnival.

This is written during the carnival Season. When this season begins or ends gives some indication of the relationship of culture to society. Until three decades or so ago, the Carnival Season in Trinidad and Tobago, began on the 7 January, i.e. the day after the feast of Epiphany or of the Three Kings which marked the end of the Christmas Season. The Carnival Season ended sharply at midnight on Carnival Tuesday making way for Lent.

All things associated with Carnival were halted during Lent except on the 19 March, or the fest of St Joseph. Carnival music, the singing of calypsos were taken off radio and later television. In the same way all signs of Christmas were taken down on the Feast of the Three Kings.

Seasons are no longer sharply demarcated. Freezing, canning and the ease of importations have made most seasonal dishes available throughout the year. Of more importance has been the lengthening of the Carnival Season. This first swallowed up by Advent i.e. the period of about five weeks before Christmas and which was once marked by caroling and "parang" – Spanish Christmas songs still sung in Spanish by the Paraderos. Both still exist but they now share the time with Carnival preparations. It is no longer only Advent. Carnival preparation for this year began after last year's Easter, upstaging all the other feasts which stretch throughout the year and ending the popular culture associated with these feasts.

The sharp ending of Carnival at midnight on Carnival Tuesday no longer exists. Once upon a time we knew that it was midnight by the sudden silence. No longer.

Rather Ash Wednesday now extends Carnival to beach "cool down limes" (or parties) on beaches, after Carnival dances and after Carnival shows. Lent as part of a national culture cycle, has disappeared. J'Ouvert, the early Monday morning spill on to the street in humorous costumes ranging from devils to political skits, owes its name to the time Carnival began i.e. at 6 am or the break of day. Little by little this opening was pushed back to 2 am in order to satisfy the demand of more time for Carnival on the streets. It has now become 4 am but as a result of the incidence of crime.

These changes have been dictated by the commercialization of Carnival. Once upon a time a costume was designed and made by the person who played X or Y. Only the barest details were furnished by the band leader.

Today Carnival bands are massive commercial ventures in which costumes are mass produced and advertised. The internet now permits this advertisement to be available internationally and registration in a band with accompanying purchase of a costume to be made by e-mail and credit card. Bands are launched months ahead of time, in a paid Carnival "fete." Where before Bands were only a couple of hundred masqueraders, they may now consist of thousands, divided by the colour of the costumes, into "sections."

The advent of Carnival millionaires has changed the nature of participation. Advertisements abroad brings in tourists from as far away as Sweden. This has

made Carnival the country's major tourist attraction. It is therefore no longer only a cultural display but of economic interest to hotels, restaurants, bars and Government. Internally the cost of a costume in one of the large bands may now represent one or two months of a worker's salary. But this is also a country of 30% living on less than US\$2.00 a day. At the same time that Blacks are told that Trinidad's Carnival is a retention of African culture, at the same time that this doubtful origin of carnival is sold abroad, the Poor who are in the majority Black are increasingly eliminated from much of the carnival celebrations. Marginalization now includes many of the jobs of seamstresses, wire benders, copper workers once done by the working class..

Costumes, are now likely to be made in China or in India leaving only the adjustments to be made by local labour. Food and drinks are increasingly provided in "all-inclusives" wiping out the small street vendor or small scale caterer – and increasing the profits of band leaders. Security personnel may be employed to ensure that only those who have paid for a costume are with the band ending the practice of stragglers trotting along to the band's music. These measures serve to further marginalize the Black Poor and often to increase the influence and profits of the band leaders. This is happening even as the Entertainment Industry bills Carnival in Trinidad as an important manifestation of Black Culture and even as the ethnic media e.g. BET Jazz, descends on Trinidad for the festival.

Carnival is not only the two day "jump up." It is also the calypso, and the steelband.

From the end of the nineteenth century, calypso has marked the pre-Carnival Season. Calypsoes include humour, some pornography and social commentary. It is this last which made calypso one of the most effective vehicles for the contestation of colonial rule and after colonial rule, of potentially draconian Government regulations. The popular saying that "it is better to have a bad epitaph than a calypso sung against you" was perfectly true. The political pulse of the country was taken in the years calypsoes, from the anti-colonial "Sans Humanité" or the pro-socialist "we have a Labour Government" to the anti-American bases "Uncle Sam we want back we land" or the post-Independence "Ah 'fraid Karl," gave a good indication of popular political fears.

The popularity of Jamaican reggae, sponsored by American, often white entertainment Czars, and the reggae derivatives of dance hall and hip hop, have undermined this.

Today the political commentary is practically marginalized by the openly pornographic while it is the entry into violent lyrics which is likely to make the North American stages.

More important, celebrity culture, has built up, the "divas" of North America. This year, Carnival will be followed by the visit of Beyonce on Ash Wednesday. Tickets are at 200 Euros.. The Local Entertainment Industry has during the Carnival Season, brought down the Jamaican Dance Hall singers: Beenie Man known for his anti-gay lyrics, and Jah Cure released on parole, two years ago, having served seven years of his jail sentence for rape, guns and breaking in. It is

these Hip Hop artistes who are no the “real” Blacks, who peddle the “real” Black culture, the real resistance as “conscious music” coming out of the real ghetto experience of Jamaica’s violent, drug-gang and desperate West Kingston.

It is these that the Blacks increasingly marginalized, aspire to be. In this article I have looked at the general arena within which culture emerged largely de-linked from the history of European and American social reform. It is within this arena that culture becomes identity culture and “race” culture in fact genetically transmitted. I have developed this with reference to Trinidadians of African descent. However I could have as usefully written of the same phenomenon among Trinidad’s Indian population. Indeed Hindu organizations are largely members of India’s RSS and VHP. Those fringe right wing movements in India, becomes dominant in Trinidad. Much of this can be traced to the 1970 students revolt.

I have chosen the evolution of African Trinidadian culture since students revolt of 1970 because it lends itself to further comparative research with trends in a number of European countries. The present decline in literacy can be found in some countries of Western Europe as can be the continuing lack of social mobility for a wide section of the working class including the “native” working class. The impact of reggae, hip hop and Dance Hall music is there in France’s suburbs as in London’s immigrant areas. The violence of “conscious music,” its links with a new macho and drug-gang culture is there in Dublin or Limerick, Birmingham, Toronto or Bedford Stuyvesant. It has already spread to Mozambique and parts of North Africa. The “Post-Christian” Culture articulates with this in its exhalation of the non-rational and with its entry into mass religious commerce through the tele-evangelist and the use of Christian as a brand name outside of its historical context. This Post Christian culture, is transmitted through Pentecostalism, Evangelicals and through the influence of Charismatics in mainstream Christianity. It is there in the ideology of the Far Right of the United States and is increasingly penetrating the supposedly de Christianised Europe.

The supposedly “African family” of Herskovits’ Toco, is there in the unmarried “Partners” in much of Europe.

The actual Universalisation is curiously matched by the attempt to glorify or to retreat to, separation in the form of a quasi-genetic “identify.”

## Mots et asile en démocratie

**Luc Legoux**

*Maître de conférences, Institut de démographie de  
l'Université Paris1 (IDUP)*

*Chercheur associé à Migrinter (UMR 6588 CNRS)*

### Résumé

*L'expression « immigration politique » a aujourd'hui disparu. Parler de « réfugié politique » est désormais mal vu. Le « demandeur d'asile », puis « l'étranger qui souhaite bénéficier de l'asile » ont remplacé le « réfugié en attente de statut ». Le « réfugié climatique » est à la mode. L'analyse de l'usage de ces expressions montre que la terminologie des catégories de l'asile n'est pas neutre. Oubliés ou inventés en fonction des évolutions politiques, les mots de l'asile ne font pas que décrire des situations concrètes, ils orientent la réflexion et l'opinion publique dans le sens des politiques d'asile aujourd'hui restrictives, et ceci d'une manière d'autant plus efficace que leur effet est peu perceptible. Résister à cette politique passe également par la maîtrise du vocabulaire.*

Les armes et les mots, c'est pareil,  
ça tue pareil  
Léo Ferré (Le chien)

La démocratie est une démocratie où le président concentre presque tous les pouvoirs. Cette contraction de démocratie et de dictature conçue en Amérique Latine<sup>1</sup>, commence à s'appliquer assez bien à la France actuelle. L'emploi de ce mot, évidemment absent des dictionnaires et en réalité bien peu usité en France, est une réaction au pouvoir des mots convenus, ceux qui, dans leur banalité même, conditionnent notre vision de la société. Bien que le poids des mots concerne l'ensemble de la vie sociale, je vais me limiter dans ce texte à quelques mots ou expressions de l'asile, et plus spécialement à ceux ou à celles qui nomment les catégories statistiques : réfugiés politiques, demandeurs d'asile, etc.

Le nom de ces catégories, si habituelles qu'on les utilise généralement sans penser à leur histoire récente, a un contenu normatif puissant. Le réfugié politique est un héros de la liberté, le débouté est un usurpateur du droit d'asile. Le rôle de ce contenu normatif dans la mise en œuvre d'une politique d'asile restrictive doit être interrogé. L'évolution du vocabulaire de l'asile est-elle une simple adaptation à l'évolution de la politique d'asile ou joue-t-elle également un rôle plus fondamental,

---

<sup>1</sup> Néologisme forgé par l'écrivain uruguayen Eduardo Galeano

celui de permettre l'évolution en offrant à une politique de moins en moins respectueuse des droits humains l'habillage nécessaire pour être acceptée par l'opinion publique ?

La mise en parallèle de l'évolution de l'asile en France et de l'évolution du vocabulaire de l'asile dans les rapports d'activité de l'Office français de protection des réfugiés et des apatrides (OFPRA) et autres documents illustre l'importance de la terminologie de l'asile dans la mise en œuvre de la politique restrictive. Dans cette perspective, résister à cette politique passe également par la maîtrise du vocabulaire.

### « Immigration politique »

L'expression « immigration politique » date d'un autre temps, celui des débuts du régime de Genève<sup>2</sup>, lorsque les conditions politiques et économiques, guerre froide et besoin de main d'œuvre, orientent la politique d'asile vers la défense du droit de quitter son pays et l'accueil des réfugiés en Occident.

On trouve cette expression dans le rapport d'activité de l'Ofpra de 1962 qui parle du projet d'utiliser le fichier mécanographique en cours de création pour réaliser un « bilan de l'immigration politique en France ». Par la suite, de 1967 à 1977, les titres des chapitres statistiques utilisent les expressions « Tableaux de l'émigration politique en France » puis « Statistiques de l'émigration politique en France » et enfin « Statistiques de l'immigration politique en France ». L'emploi successif des mots « émigration » (sortie d'un pays) et « immigration » (entrée dans un pays) n'est ici que révélateur d'un certain flou dans le vocabulaire scientifique des rédacteurs des rapports, la réalité décrite étant toujours l'accueil des réfugiés en France.

En deux mots cette expression, bannie de notre vocabulaire moderne, énonce deux caractéristiques fondamentales de l'asile : celui-ci se matérialise par une immigration, et cette immigration a un caractère politique. En ces années qui paraissent bien lointaines, affirmer ces deux caractéristiques est plutôt favorable à l'accueil des réfugiés. D'une part, il est alors largement admis que l'immigration est indispensable à la bonne marche de l'économie, gourmande en main d'œuvre peu qualifiée. D'autre part, rappeler que l'accueil et la protection des réfugiés est un acte politique de condamnation des persécutions et de défense de la liberté permet de souligner le caractère totalitaire du monde communiste d'où provient à l'époque la majorité des réfugiés.

Avec l'arrêt très médiatisé de l'immigration<sup>3</sup> économique en 1974, suite à la crise économique liée au choc pétrolier de 1973, la donne change. Rapidement tous les types d'immigration deviennent suspects d'atteinte aux intérêts nationaux, et rappeler la participation de l'asile à l'immigration n'est plus favorable à l'accueil des réfugiés. Les rapports d'activité de l'Office s'adaptent à ce nouveau contexte et

---

<sup>2</sup> Appellation communément employée pour décrire le régime d'asile basé sur la Convention de Genève de 1951 relative aux réfugiés.

<sup>3</sup> Pas toute l'immigration. L'immigration économique hautement qualifiée est restée très discrètement autorisée, l'immigration pour rapprochement familial n'a été suspendue que peu de temps, l'immigration de refuge est restée autorisée sous contrôle de l'Ofpra.

l'intitulé « *Statistiques de l'immigration politique en France* » disparaît, en 1978 l'intitulé est réduit au seul mot « *Statistiques* ».

L'abandon de cette expression, y compris par les associations de défense des réfugiés, est peut-être lié à l'origine à une volonté de distinguer l'asile de l'immigration prise dans son ensemble, mais elle a eu l'effet inverse. La spécificité de l'asile d'être une immigration due à des causes politiques a été occultée et n'est plus restée que l'évidence de sa réalité matérielle : les réfugiés sont des immigrants, et aujourd'hui ce sont des immigrants subis.

Refuser l'étiquette « immigrants subis » implique de réhabiliter l'expression « immigration politique » mais c'est une entreprise difficile. Même les associations de défense des réfugiés ont intériorisé le discours sur l'absence d'engagement politique de la plupart des réfugiés victimes des conflits et elles admettent que les causes de départ des réfugiés ne sont pas politiques mais religieuses, raciales, nationales ou autres. C'est confondre les motifs des persécutions et l'absence de protection qui permet les persécutions. Cette absence, véritable cause des départs, relève toujours de la politique des pays concernés. De plus, si les motifs explicites de persécutions ne sont pas politiques, ils sont toujours sous-tendus par des luttes de pouvoir qui relèvent évidemment de la politique.

Mais l'importance du concept d'immigration politique réside moins dans les causes de départ que dans les motifs d'accueil. Le contexte historique a conduit les rédacteurs de la Convention de Genève de 1951 relative aux réfugiés à élaborer une définition politique du réfugié qui défend la liberté et refuse la neutralité humanitaire en excluant du bénéfice de sa protection les auteurs d'actes contraires aux buts et aux principes des Nations-Unies. C'est cette conception de l'accueil des réfugiés comme acte politique de lutte contre les persécutions et de défense de la liberté qui est menacée aujourd'hui par la volonté des États de restreindre l'immigration, et qui est rendue acceptable par l'abandon du concept d'immigration politique.

### « Réfugié politique »

La notion d'immigration politique se retrouve dans l'expression « réfugié politique », d'usage courant pendant la guerre froide, et qui n'est jamais totalement tombée en désuétude. Héritier du héros « banni de sa patrie pour la cause de la liberté »<sup>4</sup>, le « réfugié politique » bénéficie encore aujourd'hui d'une image positive dans une large partie de l'opinion publique. Bien qu'elle n'ait aucune valeur juridique, l'étiquette « politique » accolée au terme « réfugié » lui offre une respectabilité. Qualifier de « politique » un réfugié est une manière d'affirmer qu'il doit être accueilli sur notre sol. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'usage en 2008 de cette expression par le Premier ministre François Fillon qui a « réaffirmé que la France

---

<sup>4</sup> Article 120 de la constitution de 1793 : « Le peuple français donne asile aux étrangers bannis de leur patrie pour la cause de la liberté. Il le refuse aux tyrans ».

acceptait d'accorder le "statut de réfugié politique" à des membres des Farc en échange de la libération de Betancourt. »<sup>5</sup>.

La catégorie « réfugié politique », bien qu'elle n'ait pas d'existence juridique<sup>6</sup>, est cependant employée dans certains rapports d'activité de l'OFPPRA. Dans ceux de 1962 à 1964, où cette expression apparaît pour la première fois, elle semble utilisée par habitude du langage commun. Par exemple on trouve des phrases sur les effectifs de « la population totale des réfugiés politiques »<sup>7</sup> ou sur « le recensement méthodique des réfugiés politiques »<sup>8</sup>. De même, en 1963, un projet de livret rédigé par l'OFPPRA est intitulé : « Situation en France des réfugiés politiques et apatrides. Mémento Pratique »<sup>9</sup> ; ce projet sera publié en 1966, mais en supprimant du titre le mot politique.

Cette expression disparaît des rapports d'activité de l'OFPPRA avec le changement de directeur pour réapparaître en 1971 puis par intermittence de 1978 à 1986 mais cette fois-ci en opposition avec les motivations économiques.

En 1971, les rejets par l'OFPPRA sont encore très rares. Surtout pour les personnes originaires des pays communistes qui « sollicitent la qualité de réfugié politique. Les raisons qu'ils donnent à leur arrivée, sont essentiellement économiques.../... Les motivations politiques sont rares, presque toujours incertaines et peu claires.../... mais l'Office interprétant largement les critères d'admission, et prenant en considération le fait que dans beaucoup de cas, les passeports ne sont plus en règle ou qu'ils n'existent pas, reconnaît la qualité de réfugié afin d'éviter à ces émigrants de se trouver dans une situation inconfortable »<sup>10</sup>.

En 1978, la politique migratoire est devenue restrictive et, sauf pour les réfugiés du Sud-est asiatique arrivés avec un visa d'établissement, le ton change radicalement : « Dans la majorité des cas la qualité des réfugiés est en baisse .../... N'ayant de plus aucune des conditions requises pour être réfugiés politiques ces indésirables se forgent des dossiers entraînant l'Office dans de longues recherches aboutissant le plus souvent à une décision de rejet »<sup>11</sup>.

L'expression « réfugié politique » est utilisée en ce début de période de restriction migratoire pour marquer la différence avec les personnes « indésirables » dont l'Office juge les demandes peu fondées et qui sont dès lors qualifiées de « réfugiées économiques » : « l'aggravation de la conjoncture mondiale a entraîné pour l'Office l'instruction de nombreux rejets (2 914 contre 2514 en 1979) de réfugiés économiques qui s'efforcent en nombre croissant, par le biais de la demande de statut, de tourner les restrictions apportées par notre gouvernement et par ceux de certains de nos voisins, à l'admission de main-

---

<sup>5</sup> Liberation.fr 02-04-2008. Le Premier ministre a ainsi provoqué un début de polémique, l'association « France terre d'asile » rappelant que la reconnaissance de ce statut est du ressort de l'Ofpra et de la CNDP selon des critères bien précis qui semblent s'appliquer difficilement à des guérilleros preneurs d'otages.

<sup>6</sup> En droit international, la seule notion qui existe est celle de « réfugié » sans qualificatif particulier.

<sup>7</sup> Rapport d'activité 1962 p2.

<sup>8</sup> Rapport d'activité 1963 p2.

<sup>9</sup> Dans ce texte on trouve des expressions telles que « est réfugié politique au regard de la loi française », « Reconnaissance du statut de réfugié politique ou d'apatride » ou encore « un certificat de réfugié politique » qui montrent une équivalence entre « réfugié » et « réfugié politique » dans l'esprit du rédacteur.

<sup>10</sup> Rapport d'activité 1971 p3

<sup>11</sup> Rapport d'activité 1978 p5

*d'œuvre étrangère* »<sup>12</sup>. Les « réfugiés politiques » sont qualifiés de « réfugiés véritables » ou de « vrais réfugiés » : « On assiste à une altération des fonctions de l'Office qui se trouve sollicité davantage par des immigrants économiques ou par des étrangers indécis, que par de vrais réfugiés se prévalant de craintes réelles de persécutions politiques »<sup>13</sup>, « Il n'est pas possible de donner aux étrangers l'illusion que les règles d'admission en France des réfugiés politiques ne sont pas régies par la Convention »<sup>14</sup>.

Cet usage de l'expression n'est que temporaire. Avec la fin des arrivées massives de réfugiés du Sud-est asiatique sous visa d'établissement, en 1985, le nombre de rejets dépasse pour la première fois de l'histoire de l'OFPPRA le nombre de reconnaissances<sup>15</sup>. Dès lors, le rejet devient routinier et en 1987, la référence aux réfugiés politiques disparaît des rapports d'activité de l'Office.

L'expression « réfugié politique » doit-elle être réhabilitée pour défendre l'asile en France ? Les partisans de la dépolitisation du statut de réfugié s'y opposent en arguant que tous les réfugiés ne sont pas des militants politiques, que les opinions politiques sont loin d'être le principal motif de persécution et que de nombreux réfugiés ne souhaitent pas endosser une étiquette politique. Tout ceci est vrai, mais les réfugiés politiques ne sont-ils pas les premières victimes de la réorganisation mondiale de l'asile ? La protection des réfugiés était basée initialement sur le droit de quitter son pays et de chercher asile à l'étranger. Avec la fin de la guerre froide et la mondialisation des échanges, elle repose aujourd'hui beaucoup plus sur le droit de rester en sécurité dans son propre pays sous protection internationale. Or, cette protection ne concernera jamais les opposants politiques des régimes répressifs où la communauté internationale exclut d'intervenir. L'opposant tunisien ou libyen, pour citer des pays proches de l'Europe, ne peut trouver protection sur place lorsqu'il est en danger et a le plus grand mal à fuir en Europe pour y demander l'asile du fait de la militarisation des contrôles aux frontières. L'arsenal déployé par l'agence Frontex pour surveiller les frontières extérieures de l'Union européenne ne permet pas de distinguer les réfugiés politiques parmi l'ensemble des migrants.

Abandonner l'expression « réfugié politique », c'est abandonner l'aura qui reste attachée à la défense de la liberté, c'est oublier cet engagement politique au profit de la compassion humanitaire. Pour défendre la liberté, la priorité donnée actuellement à la protection humanitaire sur place des victimes des conflits devrait s'accompagner d'une nouvelle politisation de la notion de réfugié en Europe. Sans cette politisation, la raison d'État et les relations internationales condamnent le principe même de l'accueil des réfugiés. Rappelons ce qu'écrivait déjà le directeur de l'OFPPRA en 1967 : « La politique française de détente dans les relations internationales tendra sans doute à la longue à dépolitiser la notion de réfugié. .../... L'office estime que, chaque

---

<sup>12</sup> Rapport d'activité 1980 p4

<sup>13</sup> Rapport d'activité 1981 p44

<sup>14</sup> Rapport d'activité 1981 p49

<sup>15</sup> Le rapport d'activité de 1985 met l'accent sur ce seuil symbolique et signale qu'en 1976 le nombre de rejets ne représentait que 4,57% des décisions prises, Rapport d'activité 1985 p1.

*fois que cela est possible, il conviendrait d'octroyer le statut d'apatride, qui n'a pas de coloration politique, de préférence au statut de réfugié »<sup>16</sup>.*

### « Demandeurs d'asile »

L'expression « demandeur d'asile » est aujourd'hui si bien consacrée par l'usage qu'elle semble avoir toujours existé et être en quelque sorte « naturelle ». En réalité, cette expression est relativement récente et beaucoup moins évidente qu'il n'y paraît de par le caractère reconnaissant du statut de réfugié. En effet, l'OFPRA ne délivre pas la qualité de réfugié, il reconnaît son existence qui trouve son origine dans la fuite du pays persécuteur, et qui préexiste donc à la demande. Ceci explique que durant toute la première moitié de son existence, de 1952 à 1981, l'OFPRA<sup>17</sup> parlait de réfugiés à propos des personnes demandant le bénéfice du statut de réfugié. L'Office utilisait même le mot « réfugié » pour évoquer ceux que l'on nomme aujourd'hui des déboutés : « *Les réfugiés à qui l'Office a refusé de reconnaître cette qualité sont habilités à adresser des requêtes à la Commission dans les délais fixés, à l'effet de solliciter l'examen de leur recours* »<sup>18</sup>.

Le demandeur d'asile fait son entrée dans les rapports d'activité de l'OFPRA en 1981 sous la plume de la responsable du contentieux : « ... on ne saurait attribuer la qualité de réfugié – statut exceptionnel – à ceux qui ne quittent leur pays que pour des mobiles économiques et se maintiennent sur notre territoire pour profiter largement des avantages réservés aux seuls vrais demandeurs d'asile »<sup>19</sup>. L'expression n'a cependant pas encore son sens actuel de débouté potentiel puisqu'il est fait référence ici aux « vrais » demandeurs d'asile, ceux qui étaient nommés auparavant « vrais réfugiés ».

Dans ce rapport, le directeur de l'Office n'utilise pas encore cette terminologie et les demandeurs sont toujours appelés « réfugiés », notamment par le chef de division d'Asie du Sud-est : « *il serait hâtif d'en conclure que l'afflux des réfugiés du Sud-est asiatique est en régression* » ou « *les 3000 dossiers en attente déposés par les réfugiés entrés hors quota entre 1975 et 1981* » ; par le chef de division d'Afrique-Asie : « *plusieurs demandes émanant de réfugiés indonésiens* » ; et par le chef de division d'Europe : « *Les réfugiés en provenance d'Europe de l'Est ont déposé au cours de l'année 1981, 2037 demandes* »<sup>20</sup>. Par contre, le mot « réfugié » n'est pas utilisé par le chef de la division Afrique Noire-Amérique où des fraudes viennent d'être découvertes. Ces fraudes sont le fait de demandeurs, principalement zaïrois, qui déposent des dossiers sous des identités et nationalités multiples et tentent de cumuler des aides sociales.

L'expression « demandeurs d'asile » apparaît ainsi dans le vocabulaire de l'OFPRA avec la découverte de ces fraudes, l'expression souligne le fait que le demandeur n'est peut-être pas un réfugié. Avant même la très forte croissance du nombre des rejets, le

---

<sup>16</sup> Rapport d'activité 1967 p 11 et 12 directeur Pierre Bouffanais, ambassadeur de France en Roumanie et en Finlande.

<sup>17</sup> De même, l'expression « demandeur d'asile » n'existe pas dans la loi de 1952 créant l'OFPRA.

<sup>18</sup> Rapport d'activité 1952 p6

<sup>19</sup> Rapport d'activité 1981 p40

<sup>20</sup> Rapport d'activité 1981 p 15 ; p17 ; p27 ; p30

« demandeur d'asile » est déjà un suspect. Quelques années plus tard, les rejets sont majoritaires et l'expression « demandeurs d'asile » devient systématique, la présomption de bien-fondé de la demande que symbolisait l'usage du mot « réfugié » pour nommer les requérants s'est transformée en présomption de demande abusive.

En effet, malgré la préexistence de la qualité de réfugié pour les demandeurs fuyant des persécutions entrant dans le cadre de la Convention de Genève, lorsque les trois quarts des demandes sont rejetés, il est évident que les « demandeurs d'asile » ne peuvent être considérés comme des futurs réfugiés statutaires. L'emploi du mot « réfugiés » pour désigner les requérants n'est donc plus vraiment adapté et il semble logique d'utiliser une terminologie plus neutre. L'expression « demandeurs d'asile » a toutes les apparences de la neutralité objective puisqu'elle décrit simplement le fait que ces personnes ont déposé une demande d'asile. Mais cette neutralité est du même type que celle des catégories judiciaires « mis en examen » ou « inculqué » : le « demandeur d'asile » est un suspect, le délit étant les multiples détournements de la procédure d'asile. Et peu importe qu'en droit un suspect soit présumé innocent, un demandeur d'asile est un suspect dont on sait qu'il sera reconnu coupable trois fois sur quatre.

Bien entendu, l'importance des taux de rejets ne reflète pas obligatoirement l'importance des demandes abusives. De nombreuses demandes qui en d'autre temps auraient été acceptées ne le sont plus aujourd'hui. Et ceci ne concerne pas que les « flux mixtes » définis par le HCR comme des flux ayant des motivations économiques et politiques. Ces flux sont à n'en pas douter importants, mais les rejets concernent également des demandes dont le principal défaut est de n'être pas assez convaincantes. Rédiger un récit circonstancié, cohérent, structuré et exposant des détails intimes avec suffisamment de pudeur pour être crédibles nécessite des compétences spécifiques que ne possèdent pas tous les demandeurs.

Il n'en reste pas moins que les demandes abusives existent et existeront tant que des possibilités d'immigrer pour motifs personnels, qu'ils soient économiques, familiaux, sociaux ou autres, ne seront pas rétablies. Dans la mesure où ces détournements de la procédure d'asile ne peuvent pas être considérés comme marginaux, l'utilisation du mot « réfugié » pour toutes les personnes en attente de la décision de l'OFPRA ne semble pas très pertinente. Par contre, de nombreux « demandeurs d'asile » sont réellement des « réfugiés en attente de statut » et l'usage de cette dernière expression peut permettre de le rappeler.

L'emploi d'une expression ou d'une autre peut parfois sembler de faible importance, surtout à propos des demandeurs d'asile pour lesquels aucune autre expression n'est réellement satisfaisante. La lecture du « Code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile » (CESEDA) nous incite cependant à penser le contraire. Dans ce code, le demandeur d'asile est également désigné par des périphrases comme : « étranger qui souhaite bénéficier de l'asile » (*Article L. 742-5*) ou « étranger qui demande à bénéficier de l'asile » (*article L. 742-1*). Cette formulation est en apparence tout aussi objective que celle de « demandeur d'asile » mais en mettant l'accent sur le concept d'étranger, elle établit une distance encore plus grande entre le demandeur et la qualité de réfugié qui le destine à s'insérer en France. L'usage de

ces expressions dans un texte de droit ne peut être fortuit et il indique que l'impact de la terminologie de l'asile sur l'opinion publique n'est pas négligé par le législateur. On peut en déduire qu'à l'issue d'une procédure négative, l'expulsion des « étrangers qui souhaitent bénéficier de l'asile » est jugée plus acceptable que celle des « réfugiés en attente de statut ».

### « Réfugiés climatiques »

Les débats sur l'opportunité de la création d'un statut pour les « réfugiés climatiques » sont nombreux ces dernières années<sup>21</sup>, notamment en France, depuis l'appel de Limoges de juin 2005 sur les réfugiés écologiques<sup>22</sup>. La question du vocabulaire est au centre de ces débats : selon que l'on parle de « réfugiés » ou de « migrants » climatiques, on oriente la réflexion et le contenu d'une éventuelle protection pour les victimes des changements climatiques. Il y a là un véritable enjeu en termes de gestion des migrations mondiales, de protection des réfugiés politiques, et de développement des organisations appelées à gérer les populations concernées.

L'enjeu pour la gestion des migrations mondiales est lié à l'importance quantitative des migrations climatiques : on parle de 150 millions à 1 milliard de migrants de l'environnement d'ici 2050<sup>23</sup> et le HCR déclare que les changements climatiques pourraient devenir une source majeure de déplacements<sup>24</sup>. Une telle ampleur nécessite une approche globale du phénomène migratoire avec une réflexion approfondie sur le droit de circulation entre les pays. Appréhender les migrations climatiques dans le cadre d'un statut juridique de réfugié, avec les procédures d'éligibilité qu'il implique, revient à vouloir faire entrer ce qui pourrait devenir la majorité des migrations dans le monde dans un système dérogatoire du droit commun de l'immigration<sup>25</sup>. C'est d'une certaine manière paralyser la réflexion sur la place des migrations dans l'évolution mondiale.

L'enjeu pour la protection des réfugiés politiques est lié au développement de la protection sur place des victimes de persécutions. Cette protection répond à la volonté de restreindre les flux migratoires et aujourd'hui le nombre mondial de personnes déplacées dans leur propre pays a dépassé le nombre de réfugiés.

La notion de « réfugiés climatiques » s'inscrit dans cette problématique de protection sur place avec l'avantage de pouvoir être envisagée en accord avec les gouvernements des pays d'origine. La gestion de cette pression migratoire

---

<sup>21</sup> Cournil Cristel, 2008, "A la recherche d'une protection pour les « réfugiés environnementaux » : actions, obstacles, enjeux et protections", revue en ligne *Asylon(s)*, n°6

<sup>22</sup> Disponible sur <http://www.cidce.org/>

<sup>23</sup> Decrop Geneviève, 2008, « Un statut de réfugié environnemental est-il une réponse pertinente aux effets sociaux du réchauffement climatique ? », revue en ligne *Asylon(s)*, n°6

<sup>24</sup> HCR 2009 « Les changements climatiques pourraient devenir une source majeure de déplacements » Articles d'actualité, 16 décembre 2009, site HCR

<sup>25</sup> Le droit commun de l'immigration est basé sur le respect absolu de la souveraineté des États. L'accueil des réfugiés déroge à cette règle en faisant obligation aux États d'étudier les demandes d'asile, ils ne peuvent les rejeter qu'à l'issue d'une procédure dont ils restent toutefois les maîtres ; ceci explique que malgré ce caractère dérogatoire le droit de l'asile n'est pas un droit à l'asile.

climatique est ainsi assez semblable à celle de la pression migratoire économique classique où se mêlent de multiples causes de départ. Les mêmes outils peuvent être employés pour l'endiguer, les accords de coopération migratoire avec les pays d'origine, par exemple, peuvent être adaptés à la migration climatique.

Dans le cas des « réfugiés climatiques », de tels accords, et l'aide sur place qui les accompagnerait, permettraient de justifier le refus de l'asile. Même si le Ministère de l'immigration, de l'intégration, de l'identité nationale, et du développement solidaire n'est pas à l'origine du concept de « réfugié climatique », la possibilité de légitimer le refus d'asile à des réfugiés serait pour lui un atout dans sa politique de réduction de l'immigration dite subie.

La popularité de l'expression « réfugiés climatiques » est de fait une aubaine pour la mise en œuvre des politiques migratoires restrictives. Plus le réfugié est dit « climatique », moins il est perçu par l'opinion publique comme risquant des persécutions (le climat ne persécute pas) et en l'absence de persécution, rien ne s'oppose à ce que les réfugiés soient maintenus ou renvoyés dans leur pays d'origine. Cette politique n'impose pas qu'un statut de « réfugié climatique » soit créé. On peut même penser à l'inverse qu'un statut particulier pour les victimes des changements climatiques montrerait leur spécificité, et en miroir celle des réfugiés victimes de persécutions humaines. Le véritable danger pour la protection des réfugiés victimes de violences politiques est que l'usage répété de la notion de « réfugiés climatiques » induise une transformation progressive du concept juridique actuel de réfugié. Si les victimes de l'environnement à protéger sur place deviennent des réfugiés presque comme les autres, le risque est grand de voir l'asile dans les pays démocratiques totalement marginalisé.

Les risques liés à l'usage de cette expression sont bien perçus par le HCR qui déclare en 2008 : « *Le HCR émet de sérieuses réserves concernant la terminologie et le concept de "réfugiés environnementaux" et de "réfugiés climatiques". Ces termes n'ont aucun fondement en droit international des réfugiés. .../... L'utilisation de cette terminologie pourrait éventuellement saper le régime juridique international pour la protection des réfugiés* »<sup>26</sup>.

La position du HCR sur la protection des victimes des changements climatiques est toutefois plus nuancée dès 2009 : « *Le Haut Commissaire a par ailleurs précisé que la distinction entre réfugiés et migrants se brouillait, ce qui pourrait entraîner une "insuffisance dans le domaine de la protection" pour des personnes n'ayant d'autre choix que de quitter leur pays d'origine devenu inhabitable et qui ne satisfont pas à la définition strictement juridique de qui est un réfugié. "Le besoin de nouveaux instruments juridiques pourrait apparaître et nous pourrions étudier l'idée de mécanismes temporaires de protection", a-t-il indiqué. Ce type de mécanisme est déjà appliqué dans de nombreux pays accordant la protection pour des raisons humanitaires* »<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Changements climatiques, catastrophes naturelles et déplacement humain : une perspective du HCR  
António Guterres, Haut Commissaire des Nations Unies pour les réfugiés Version finale : 23 octobre  
2008, site HCR

<sup>27</sup> HCR 2009 (voir note 22)

Le HCR, financé essentiellement par la contribution volontaire des États, et qui a su élargir la population relevant de ses compétences<sup>28</sup> lorsque le nombre de réfugiés dans le monde diminuait, se positionne ainsi, au moins implicitement, comme candidat à la protection des migrants climatiques. A la lumière de son évolution récente, il ne serait pas irrationnel que son expertise reconnue en matière de protection humanitaire soit utilisée pour les migrants climatiques. Mais ce choix rationnel aurait pour conséquence inévitable la consécration du HCR comme agence humanitaire, aux dépens de son rôle indispensable de défense de la liberté affirmé dans la Convention de Genève. Avec la protection des « réfugiés climatiques » au sein du HCR, c'est le rôle politique de la défense des réfugiés par une agence de l'ONU qui serait marginalisé.

L'expression « réfugié climatique » oriente la protection des victimes des changements climatiques vers une évolution du statut de réfugié qui permettrait de faire l'économie d'une réflexion globale sur la place des migrations dans l'évolution mondiale et qui affaiblirait la protection des réfugiés politiques. Il importe donc de résister à cette « commodité de langage »<sup>29</sup> et lui préférer l'expression « migrant climatique ».

Immigration politique, réfugié politique, demandeur d'asile, réfugié climatique, l'analyse de l'usage de ces quatre expressions montre l'interaction entre la politique d'asile et le vocabulaire de l'asile. Oubliés ou inventés en fonction des évolutions politiques, les mots de l'asile ne font pas que décrire des situations concrètes, ils orientent la réflexion et l'opinion publique dans le sens des politiques d'une manière d'autant plus efficace que leur effet est peu perceptible.

Résister à ce langage dominant est difficile, on est sans cesse contraint de justifier le choix des mots qui dérangent, mais cette difficulté n'est rien à côté de la situation des réfugiés sans espoir de statut.

## Références

Luc Legoux *La crise de l'asile politique en France* Paris CEPED, 1995, 344p.

Luc Legoux « Nouvelle donne mondiale, nouvel asile » in *L'asile politique entre deux chaises*, Michelle Guillon, Luc Legoux, Emmanuel Ma Mung (eds), Paris, l'Harmattan, 2003, 378p.

Luc Legoux « Migrations et enjeux démographiques en Europe : quelles implications politiques » *Tendances de la cohésion sociale* n°19, Editions du conseil de l'Europe, pp 121-138.

---

<sup>28</sup> Dans les statistiques à fin 2008, les catégories de personnes relevant du HCR sont les suivantes : les réfugiés statutaires et les bénéficiaires d'un autre type de protection ; les personnes en situation de refuge sans bénéficier d'une protection formelle ; les demandeurs d'asile ; les réfugiés en situation de retour (retour dans l'année) ; les personnes déplacées dans leur propre pays ; les personnes déplacées en situation de retour ; les apatrides ; et une catégorie « autres » qui regroupe des protections ponctuelles, notamment à caractère humanitaire, de groupes particuliers.

<sup>29</sup> « Parler de « réfugiés climatiques » aujourd'hui paraît une commodité de langage. » in *Sommet de Copenhague Réfugiés climatiques, une commodité de langage ? Site France Terre d'Asile (FTDA)*

# La recherche, une perpétuelle dynamique d'affranchissement

Rkia El Mossadeq

Professeure à l'université Mohamed V- Souissi Rabat  
Faculté des sciences juridiques économique et sociales

*À la mémoire de ma mère*

## Résumé

*La présentation de cette expérience de la recherche est faite à partir de la trajectoire de femme chercheuse. La recherche en tant que perpétuelle dynamique d'affranchissement représente l'autre face de la recherche au service de la personne plurielle. L'affranchissement s'inscrit aux antipodes de la soumission. La recherche est un terrain de luttes infinies, semée de doutes et de remises en cause, repose sur l'autonomie du chercheur et du monde de la recherche et sur l'interaction entre la théorie, la pratique et l'action. Elle implique l'insertion dans un processus qui rejette la linéarité et le cloisonnement dans une discipline déterminée. Ce processus au cœur duquel le pragmatisme n'est pas exclu indique que l'évolution politique, constitutionnelle et électorale est analysée à partir d'un jeu de décortication - poussé à l'extrême - des processus visibles et invisibles, des sous processus et des éléments constitutifs de la chaque processus. Ce jeu permet de saisir que les errements de droit se font et par l'usage de droit et par sa négation dont l'aboutissement consiste dans le rejet de l'individu en dehors de l'espace de droit, voire dans le dépérissement non seulement du citoyen mais de la personne dans ses multiples dimensions.*

*C'est pour cela que faire du droit un terrain des luttes revient à inscrire ces luttes dans un processus de liberté et des droits de la personne ; un processus continu car la lutte pour la liberté et les droits de la personne est inassouvie. Étant convaincue que le monde de la recherche est pluriel à l'instar de l'Homme qui est pluriel il conviendrait alors de gérer cette pluralité dans le sens qui permet d'en extraire les côtés lumineux, refoulés et dans le monde de la recherche et dans les confins les plus reculés de chacun de nous. Tous ceux-ci afin de les mettre et au service du monde de la recherche et de l'émergence de cette personne plurielle en valorisant ses côtés lumineux.*

**Mots-clés :** Insoumission, affranchissement, créativité

C'est une perception qui s'est forgée au fur et à mesure de mon implication dans la recherche et l'écriture. Dans cette présentation de mon expérience de la recherche je commence par étayer brièvement sa signification avant de m'étendre sur sa justification pour finir par sa concrétisation et conclure par l'idée que la

recherche en tant que perpétuelle dynamique d'affranchissement est l'autre face de la recherche au service de la personne plurielle.

Pour ce qui est de la signification de la recherche en tant que perpétuelle dynamique d'affranchissement je commence par dire que c'est l'affranchissement contre la soumission et la tutelle. C'est la voie de l'épanouissement et de l'ouverture contre la voie du repli, cette dernière qui implique l'engagement dans un processus d'alignement sur le préétabli et d'asservissement de la recherche aux contraintes de la classe dominante, des bailleurs de fonds nationaux et internationaux. Etant soutenue par les intellectuels engagés dans cette voie de repli ou par ceux qui ont effectué un revirement vers cette voie surtout après la chute du mur de Berlin pour contribuer largement à l'éclipse de la pensée socialiste, la recherche s'assombrit ainsi dans la « sous-traitance intellectuelle ». Par contre l'affranchissement implique l'engagement dans un processus d'après lequel la recherche est un terrain de luttes infinies, semés de doutes et de remises en cause, qui connaît des mouvements de flux et de reflux et qui rejette la linéarité. Il plaide pour l'autonomie de la recherche et sa pluralité. L'affranchissement des préjugés, des idées reçues et de la peur est un mouvement continu. L'aboutissement en est la créativité. La recherche continue de conserver son autonomie et d'évoluer indépendamment des exigences de la demande et des aléas de la conjoncture politique nationale et internationale.

Cette voie ne doit pas connaître la soumission aux acquis réalisés au cours de notre quête d'affranchissement. En fait une telle soumission porte en elle-même l'idée qu'à un moment donnée du processus de la recherche celle-ci devient linéaire et définitive. Certes, les acquis sont là mais sous un autre aspect, fragmentés et parcellés à l'infini à l'instar du monde de la recherche dont ils font partie. Ils peuvent au terme d'une recherche donnée reprendre leur existence en tant que tels comme ils peuvent nourrir le processus de la recherche, s'interférer avec d'autres fragments pour donner lieu à d'autres acquis. Cette fragmentation du monde de la recherche représente une étape dans le processus de la recherche. Nous pouvons la situer et par rapport au temps de la recherche en le décomposant et par rapport à la capacité du chercheur de percevoir le monde de la recherche en tant que tel, fragmenté et parcellé. Cette capacité n'est pas innée mais acquise à un stade de la recherche où l'autonomie du chercheur s'affirme et des rapports de complicité et de connivence entre le chercheur et le monde de la recherche commencent à s'instaurer. Tout cela s'éclaire en rappelant que le temps de la recherche se décline en plusieurs phases qui peuvent se chevaucher comme elles peuvent être indépendantes l'une de l'autre. La première prépare le décollage, voire le déblocage de la recherche. La seconde est donc celle de son décollage. Elle s'identifie avec sa déconstruction pour donner lieu à la troisième, celle de la construction et de la finalisation de la recherche, dominée par la valorisation de la lecture et de l'écriture. La délivrance en est la dernière phase qui scelle la dissociation entre le chercheur et la recherche. Au cœur de ce temps de la recherche ainsi décomposée, l'autonomie du chercheur commence à être acquise au temps de décollage. Ce temps qui scelle la réconciliation du chercheur avec le monde de la recherche dont la parcellisation

va de pair avec l'autonomie du chercheur, favorise le passage de ce dernier d'une situation de dominée, encadrée et orientée par la recherche à une situation de « dominant ».

Sans m'enliser dans l'abstraction j'enchaîne par me demander comment justifier cette perception de la recherche en tant que perpétuelle dynamique d'affranchissement. Est-ce par ma trajectoire de femme ou par ma trajectoire de personne chercheuse ? Ma trajectoire de femme rappelle cette petite fille qui, grâce à la vigilance de sa mère, a eu la chance de fréquenter les bancs de l'école vers la fin des années cinquante et qui s'est du coup trouvée imprégnée par le désir d'affranchissement en réalisant des avancées en tant qu'écolière et étudiante. Cette fille qui ne pouvait même pas rêver aller un jour faire ses études universitaires à quarante kilomètres du domicile de ses parents, a fini par s'asseoir aux bancs de l'université à Rabat, puis à Paris pour apprendre la langue française et préparer son doctorat d'Etat en science politique. Ma trajectoire de chercheuse rappelle cette personne qui s'est trouvée imprégnée, à partir d'une étape de sa vie - la deuxième moitié des années soixante dix - de l'amour d'ailleurs insaisissable, de la recherche et de l'écriture et qui s'est petit à petit impliquée dans la recherche qui s'affirme et s'impose devant elle en tant que perpétuelle dynamique d'affranchissement. Pourtant pour répondre à la question que je viens de poser je peux dire à ce stade que ma trajectoire de femme s'imbrique, se fond dans celle de chercheuse. Certes ma trajectoire de femme ne m'a pas du tout conduite à circonscrire mes intérêts en tant que chercheuse spécialement sur des thèmes relatifs à la femme. Mais j'avoue que parfois quand j'aborde un thème sur les islamistes ou plutôt sur l'islamisme radical je me sens concernée par la recherche en tant que femme. Je peux dire aussi à propos de ces deux trajectoires que l'une n'exclut pas l'autre d'autant plus que le pragmatisme constitue le trait d'union entre les deux. Néanmoins, bien que je privilégie faire cette présentation à partir de ma trajectoire de personne chercheuse je dois reconnaître que ma vie de chercheuse reste marquée par un choix pragmatique qui rappelle ma trajectoire de femme en optant, une fois à l'université, pour la science politique alors que mes penchants me destinaient réellement en premier lieu à la philosophie et en second lieu à la littérature. Je pensais que ces disciplines ne me permettraient pas d'aller loin dans mes études et finiraient par m'enfermer pas dans une carrière d'institutrice ; ce métier que je considère actuellement avec beaucoup d'égard. Il n'est pas à préciser que c'est le monde de l'enseignement que j'ai rejoint aux termes de mes études pour amorcer, en début des années quatre-vingts ma carrière de professeure universitaire.

Ce premier choix pragmatique n'exclut pas un autre qui n'est pas de moindre importance, celui de me diriger vers la France pour apprendre la langue française et terminer mes études. Un concours de circonstance a joué en faveur de ce choix pragmatique. Il consiste à ce que mon très jeune âge en tant que lycéen ne me permettait pas d'exercer le métier de magistrat ou d'avocat et que j'ai été, à ce stade de ma vie, soutenue par l'un de mes frères pour pouvoir vaincre la peur et affronter le nouveau monde que représentait la France. À aucun moment je n'ai renié l'arabe classique, langue principale d'enseignement dans « les écoles libres »,

fondées par les nationalistes à la fin des années quarante pour contrecarrer l'influence du colonialisme concernant la langue française. Ces écoles étaient mixtes dès le primaire, et cela contrairement à la quasi majorité des écoles publiques. Les programmes dispensés n'étaient pas figés. Bien au contraire on dirait que tout nous permettait de comprendre l'autre et de s'ouvrir sur d'autres cultures et d'autres littératures. Les cours de sport, de musique et des langues étrangères n'étaient pas exclus comme matières. Mais je comptais parmi la quasi majorité des élèves dont le niveau en français était très faible. Néanmoins et comme toute la promotion des écoles libres je devais faire mes études à la faculté de droit dans la section arabe et non pas française. A paris, plus mon apprentissage de la langue française s'approfondit et ma vie de chercheuse commence à s'éclorer plus je ressens combien le dosage entre les deux langues me soutient et m'est bénéfique. Mon désir d'affranchissement en réalisant des avancées dans mes études subsiste. Cependant, indépendamment de ce désir, la perception de la recherche qui commence à se développer en moi en fait une perpétuelle dynamique d'affranchissement. Elle donnera une tonalité particulière au pragmatisme qui finira par dominer ma trajectoire de chercheuse.

Le pragmatisme qui m'a accompagnée tout le long de ma trajectoire de chercheuse est intrinsèquement lié à cette perception de la recherche qui s'imposera en tant que perpétuelle dynamique d'affranchissement. Il m'a ouvert d'autres horizons au point d'être souvent dans l'incapacité d'affirmer à présent que j'appartiens à une discipline déterminée, et de fait ma nostalgie aux disciplines que j'adorais s'est adoucie. Le droit constitutionnel que j'ai étudié à l'université à rabat et puis à paris dans le cadre de la science politique n'était que le commencement d'un enrichissement qui va en s'amplifiant. Ce pragmatisme ne repose ni sur la négation de la théorie ni sur celle de la pratique et de l'action politiques. Il se nourrit plutôt d'un va et vient entre la théorie et la pratique. Il a affiné ma capacité de comprendre l'évolution politique et constitutionnelle à partir de la pratique et de l'action politique, de la décortication de la règle de droit, du jeu politique animé par les tactiques et les contre tactiques des acteurs politiques, les mouvements de flux et de reflux qui affectent l'Etat de droit allant jusqu'à la vider de toute substance. En fait, les maux qui affectent ce dernier pouvaient aller jusqu'à tisser une toile cancéreuse. Plus les mailles cancéreuses s'étendent, plus la marge des exclus, voire des rejetés en dehors de l'espace de l'Etat de droit s'étend, se diversifie ; l'Etat de droit lui-même dont le support devrait être les droits et libertés de la personne est de plus en plus vidé de sa substance. C'est pour cela que privilégier ma trajectoire de personne chercheuse pour présenter mon expérience ne signifie pas que je fais la recherche en vase clos, étant étrangère aux inégalités, aux souffrances des marginaux, aux luttes des femmes.

Cette trajectoire qui fait de l'affranchissement une constance qui se dresse contre la soumission a nourri une perception d'après laquelle rien n'est arrêté à l'avance. Je n'obéis à aucun point de départ ou point d'arrivée préalablement défini. Le tout, y compris méthode de travail et ligne directrice, se construit, ou plutôt peut se faire et se défaire au fur et à mesure de l'avancement de ma recherche. Plus

que cela aucune recherche déjà réalisée ne commande impérativement l'aboutissement de la suivante sauf que dans des cas très rares elle peut en commander l'idée sans plus. C'est le cas des labyrinthes de l'alternance qui s'est imposé à moi comme l'autre face du jeu de consensus<sup>1</sup>. Mes manuels de droit constitutionnel<sup>2</sup> ou des droits de l'Homme et libertés publiques<sup>3</sup> portent le seau que rien n'est définitif. Mes recherches qui portent principalement sur l'évolution politique, constitutionnelle et électorale de mon pays sont étroitement liées au jeu politique. Le discours, la pratique et l'action politiques des acteurs politiques me fascinent tant. Cet ensemble qui n'exclue pas la règle de droit concourt à analyser le jeu politique. Celui-ci est perçu en tant que processus et tout processus peut couvrir, à son tour, des sous processus. En fait, il s'agit des sous processus qui peuvent converger comme ils peuvent être complètement contradictoires et qui concourent tous à l'élaboration du processus qui finit par dominer. Et pour saisir ces processus le tout, y compris la règle de droit, est à décortiquer dans ses infimes parcelles. Bien plus, dans ce jeu de décortication rien n'est considéré en tant que bloc homogène, ni théorie, ni idéologie, ni discours politique. J'ajouterai que ma connaissance de la langue arabe contribue à ce jeu de décortication puisque ce qui est assombri dans une langue peut s'éclaircir dans l'autre langue. Actualité politique, ouvrages théoriques, écrits politiques, interviews, articles, réactions et déclarations des acteurs politiques, petits commentaires etc., sont au service de mes recherches. Certes, je ne peux déterminer avec exactitude la part de chacun de ces éléments dans chacune de mes recherches. Mais ces derniers forment un tout diversifié qui concourt à l'analyse du jeu politique et constitutionnel comme étant un processus qui recèle une vie; cette vie qu'il convient de considérer dans sa quotidienneté et ses métamorphoses.

Soumettre les événements phares ou les discours politiques phares ou encore les décisions politiques phares à ce jeu de décortication tout en les envisageant en tant que processus conduit à des appréciations autres que celles qui peuvent s'imposer au départ. Ces nouvelles appréciations sont la conséquence du jeu reclassement que chaque composante de cet ensemble d'éléments puisse subir suite à l'épreuve de la décortication. En exemple la réforme du code de statut personnel de février 2004, devenu depuis code de la famille. Celui-ci constitue une avancée par rapport au code de statut personnel que nous avons connu après l'indépendance dans la deuxième moitié des années cinquante et aux réformes qui y sont introduites en 1993 d'ailleurs mineures par rapports aux celles de 2004. Mais apprécier cette réforme au vu de l'ampleur de sa médiatisation aboutit à surestimer les acquis et à en faire du roi l'acteur principal. Or l'appréciation ne peut être faite abstraction du mouvement revendicatif féminin de la réforme du code de statut

---

<sup>1</sup> Infra, p 9.

<sup>2</sup> Droit constitutionnel et institutions politiques, (I' I), éditions Toubkal, Casablanca 1986 (en arabe); Régime politique marocain et d'autres régimes contemporains (I' II du Droit Constitutionnel et Institutions Politiques), éditions Toubkal, Casablanca 1988 (en arabe).

<sup>3</sup> Libertés publiques et droits de l'Homme, Imprimerie Annajah Al Jadida, Casablanca, 1999 (en arabe).

personnel, des luttes entre le camps de la conservation et celui du progrès, de la procédure de son élaboration et des acquis - réalisés ou non - au niveau du jeu politique dans son ensemble et de celui la consolidation de l'Etat de droit. En somme c'est une réforme qui ne peut être appréciée à sa juste mesure abstraction faite de l'action revendicative, à savoir son émergence, son développement et son aboutissement, et plus que cela de sa conformité aux exigences du contexte politique. Autrement on renoncera à considérer l'événement dans sa quotidienneté, étant un processus et un parcours, voire un élément d'une « vie » qu'on ne saurait apprécier en le mutilant de son âme et de sa raison d'être.

Admettre donc le jeu de décortication c'est admettre le fait que le jeu politique, voire l'évolution politique et constitutionnelle peut être dominée par un processus visible. Cependant ce n'est pas cette visibilité qui doit forcément orienter notre appréciation finale. C'est pour cela que la décortication des sous processus s'impose. Ces sous processus qui, comme déjà dit, peuvent diverger comme ils peuvent converger, mais dont chacun n'est pas perçu, à son tour, en tant que bloc homogène. Il est plutôt considéré en tant que constitué d'éléments hétérogènes, et c'est le mouvement de conflits, d'équilibre ou de déséquilibre entre eux qui fait que le sous processus est marginalisé ou intégré - entièrement ou partiellement- dans l'appréciation finale. Admettre le jeu de décortication c'est aussi admettre que le jeu politique, voire l'évolution politique et constitutionnelle peut être dominée par deux processus contradictoires dont chacun est constitué de nombreux éléments. Autant l'un est dominé par les éléments qui favorisent le progrès, autant l'autre est dominé par les éléments de régression qui favorisent le statu quo. Le résultat final qui plaide pour la domination d'un processus ne dépend pas seulement du conflit entre les deux processus perçus comme deux blocs homogènes. Il dépend de la façon dont le conflit est géré ou résolu par les acteurs politiques ; cette façon qui se précise au cours de la pratique et de l'action politique. D'abord à l'intérieur de chaque processus, c'est-à-dire entre les éléments constitutifs de chaque processus, car tout processus contient des éléments et de progrès et de régression. Ensuite, entre les éléments constitutifs des deux processus. La capacité des acteurs politiques, qui mènent le combat à l'intérieur de chaque processus, de gérer les conflits dans un sens ou l'autre est décisive pour le triomphe d'un processus déterminée. Soit que le combat et les luttes évoluent dans le sens de la domination du processus dominé par le progrès, soit que le tout évolue vers le triomphe du processus qui milite pour le maintien du statu quo.

Ma recherche sur les élections législatives directes de 2002 qui se sont déroulées sous l'égide du gouvernement dit d'alternance en est un exemple éloquent. En fait, le conflit d'intérêt qu'elles ont suscité, à savoir combat contre la falsification des élections ou combat pour la pérennisation au gouvernement a donné lieu à deux processus à l'intérieur desquels les partis du mouvement national participant au gouvernement devaient être l'acteur principal. Il s'agit du combat contre la falsification des élections et du combat pour la pérennisation au gouvernement. Or le déroulement des deux processus, la gestion des conflits à l'intérieur des éléments constitutifs de chacun des deux ont fait que nous sommes,

d'abord, devant un processus dominé par la régression du combat contre la falsification et un processus dominé par la progression du combat pour la pérennisation au gouvernement et, ensuite, devant le fait que le ministère de l'intérieur, dont le détenteur est d'ailleurs sans appartenance politique, devenait l'acteur principal dans chaque processus. L'évolution du premier indique que la société civile était dans l'incapacité de prendre le relais des partis du mouvement national pour en infléchir le cours vers la progression du combat contre la falsification des élections. Celle du second indique que les partis du mouvement national ont certes assuré leur pérennisation au gouvernement mais à travers le ministère de l'intérieur. Son détenteur était nommé premier ministre par le roi à l'issue des élections législatives.

Orienter donc l'analyse vers les processus et les sous processus incite à évaluer à leur juste proportion les ruptures qui peuvent plaider pour le saut qualitatif dans un système politique donné et empêche de succomber à une sous estimation des éléments de régression, voire du maintien du statut quo qui ont imprégné le processus de réformes constitutionnelle et électorale et de consultations populaires qui ont jalonné les années quatre vingt dix. La surestimation des éléments de progrès qui y sont inhérents et des événements phares tel que le vote de la quasi majorité des partis du mouvement national en faveur de la constitution de 1996 et la nomination d'un premier ministre socialiste à la tête du gouvernement de 1998 explique pourquoi un nombre important d'intellectuels a considéré que le Maroc s'est engagé dans une transition démocratique. Certes, je ne prétends pas avoir saisi tous les sous processus dans toute leurs ramifications pour saisir l'évolution politique et constitutionnelle, car pour cela il faut faire appel à l'interaction entre les disciplines qui dépasse les compétences individuelles. Mais œuvrer dans cette perspective que ce soit individuellement ou collectivement représente un acquis pour l'avancée de la recherche.

Décortiquer n'est donc pas un jeu facile. Il est plutôt complexe, car plus je réussis à décortiquer plus j'ai le sentiment de dominer la recherche, et comme le fait de décortiquer est toujours inachevée ma domination de la recherche reste elle-même inachevée et ma quête d'affranchissement est à poursuivre. Ce fait de décortiquer pour dominer la recherche en allant au-delà du (ou des) processus visible amène à percevoir quelques à priori autrement ou à les rejeter complètement. L'année 1990 est décisive dans cette dynamique de rejet qui domine l'ensemble de mes recherches qui se sont succédées pendant les années quatre vingt dix et après. Ce rejet ne doit pas être assimilé à un rejet des valeurs universelles. Il n'est pas un choix de départ ou une position de principe qui consiste à aller coûte que coûte à l'encontre du discours politique dominant ou à rechercher une quelconque originalité. Il est plutôt l'aboutissement qui s'imposait à moi une fois j'approfondissais chacune de mes recherches. Le but de départ consistait simplement à comprendre l'évolution politique, constitutionnelle et électorale des années quatre vingt dix considérée par la plupart comme le prélude d'une transition démocratique. Or je m'aperçois au fur et à mesure de l'avancement de mes recherches que c'est des labyrinthes de la transition démocratique qu'il

s'agissait, labyrinthes qui dominaient ce processus de réformes constitutionnelles et électorales et de consultations populaires déclenché à partir des années quatre vingt dix.

Pour bien saisir mes propos, je reviens à cette dynamique de rejet des à priori pour souligner que son déclenchement rappelle comment, en analysant les données constitutionnelles du Maroc (1990), j'ai commencé à percevoir la constitution dans une triple dimension : la constitution implicite, la constitution explicite et la constitution revendiquée<sup>4</sup>. Cette typologie des constitutions se précisera bien plus tard, étant l'expression de l'éclatement de la légalité constitutionnelle entre l'explicite et l'implicite (2002)<sup>5</sup>. Le consensus qui commence à imprégner le discours politique et qui m'a fascinée au point de prétendre qu'il constitue l'élément nodal dans les développements constitutionnel et électoral qui ont jalonné les années 90 devient un jeu de consensus<sup>6</sup>, ce jeu qui se déroule tantôt dans l'explicite tantôt dans l'implicite et dans lequel la référence des acteurs politiques à la constitution n'est que tactique. C'est pour cela que le réajustement de la pratique et de l'action politiques s'impose. L'alternance qui, parallèlement au consensus, commençait à dominer le discours politique devient – et toujours d'après mes recherches – des labyrinthes de l'alternance<sup>7</sup> qui sont l'autre face du jeu de consensus ; ces labyrinthes de l'alternance qui s'inscrivent aux antipodes de l'alternance possibilité, ceci dans le sens où l'alternance n'est pas une solution politique mais une solution à la fois politique et juridique. Pour qu'elle devienne possibilité il importe donc de lui créer les conditions politiques à savoir les élections libres et authentiques et les conditions juridiques qui consistent dans l'engagement de l'ensemble des acteurs politiques – y compris la monarchie – par les règles de la légalité constitutionnelle. Telle est la signification de l'alternance possibilité qui s'inscrit aux antipodes des solutions politiques de l'alternance, à savoir l'alternance inéluctabilité, l'alternance volontaire octroyée et l'alternance contractuelle consensuelle.

Plus tard je m'aperçois que le jeu de consensus et les labyrinthes de l'alternance versent dans des labyrinthes plus grandes : il s'agit des labyrinthes de la transition démocratique<sup>8</sup>. Un labyrinthe dans la mesure où toute tentative de démocratisation enfermée dans un jeu de tactique et de contre tactique par rapport auquel l'action politique comporte une mise en cause de la constitution en tant que norme

---

<sup>4</sup> Les données constitutionnelles du Maroc, Colloque sur démocratie et expériences constitutionnelles maghrébines, Association Tunisienne de Droit Constitutionnel, Tunis 18-19 mai 1990, publiée in Consensus ou jeu de consensus? Pour le réajustement de la pratique politique au Maroc, Imprimerie Annajah Al Jadida, Casablanca 1995.

<sup>5</sup> Transition démocratique ou labyrinthes de la transition démocratique? XVIII congrès mondial de l'Association Internationale de science politique sur capitalisme mondial, Gouvernance et communauté : Vers un millénaire des corporations?, Québec, 1-6 août 2000.

<sup>6</sup> Jeu de consensus et développements constitutionnel et électoral au Maroc, Annuaire de l'Afrique du Nord 1992, Centre National de la Recherche Scientifique en France.

<sup>7</sup> Les labyrinthes de l'alternance, rupture ou continuité?, Imprimerie Annajah Al Jadida, Casablanca, 1998.

<sup>8</sup> Les labyrinthes de la transition démocratique, Imprimerie Annajah Al Jadida, Casablanca, 2001.

suprême, et conduit à l'éclatement même de la légalité constitutionnelle ne peut être le prélude d'une transition démocratique. En fait, si la transition démocratique est un processus auquel concourent plusieurs éléments elle ne peut être effective – et le processus lui-même ne peut être déclenché – que dans la mesure où la consolidation de l'Etat de droit en est partie intégrante et où la démocratisation va de pair avec le raffermissement des règles de la légalité constitutionnelle. Cette idée des labyrinthes de la transition démocratique commence à se préciser une fois j'ai réalisé que l'éclatement de la légalité constitutionnelle en constitue la toile de fond. Elle se précisera davantage, et bien après, quand j'ai arrêté les mécanismes des labyrinthes de la transition démocratique. Ceux-ci s'articuleront autour de la valorisation de l'implicite par le jeu de consensus et les labyrinthes de l'alternance, de l'asservissement de l'explicite aux considérations du jeu de consensus et des labyrinthes de l'alternance. C'est alors que je m'aperçois que le tout s'enchaîne et que cet enchaînement me permet de parler d'un projet sur lequel j'ai travaillé depuis la fin des années quatre-vingts - et bien avant - s'avère « bien ficelé ».

Est-ce j'ose dire que c'est de la théorisation de l'évolution politique et constitutionnelle à partir de la pratique et de l'action politiques, théorisation soutenue par le développement d'un langage qui m'est propre? Tout ce que je peux dire que ce n'est pas là la fin de parcours. Certes, je me sens à l'aise pour comprendre que les tournants de la vie politique et constitutionnelle ne peuvent pas avoir comme référence les processus visibles. Je me sens plus armée pour me lancer dans le comparatif. Certes les études que j'ai réalisées sur les islamistes (les islamistes entre la soif de la participation et les résistances à l'intégration 1998)<sup>9</sup> ou sur la femme et la politique (femmes dans le processus de réformes constitutionnelle et électorales 1993)<sup>10</sup> pendant les années 90 ou bien après (en exemple la contribution des islamistes aux labyrinthes de la transition démocratique 2005)<sup>11</sup> prennent d'autres dimensions. En fait autant elles se nourrissent de ce projet autant elles le nourrissent elles-même.

Néanmoins je me contente de revenir à ce projet que j'ai qualifié de « bien ficelé » pour préciser qu'il n'est pas un bloc ou un aboutissement définitif en même temps qu'il n'est pas hermétique. En fait, il est susceptible d'être de nouveau fragmenté et parcellé, d'être enrichi et nourri par d'autres apports provenant des disciplines autres que la science politique ou le droit constitutionnel ou la sociologie. J'ai saisi à quel point mes analyses sont susceptibles de s'interférer avec celles qui s'intègrent dans le domaine de l'anthropologie. Ma lecture de l'ouvrage

---

<sup>9</sup> Les islamistes entre la soif de la participation et les résistances à l'intégration, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1998, Centre National de la Recherche Scientifique en France.

<sup>10</sup> Femmes dans le processus de réformes constitutionnelles et électorales (le cas du Maroc), XVI<sup>e</sup> Congrès Mondial de l'Association Internationale de Science Politique sur : La Démocratisation, Berlin 20-26 Août 1994.

<sup>11</sup> Publiée dans, *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, dirigé par Carmelo Pérez Beltrán, Èirene, Granada, 2006.

portant sur maître et disciple<sup>12</sup> a été décisive dans ce revirement. Je me suis lancée alors dans une étude portant sur l'intégration de la relation du maître et du disciple dans l'espace constitutionnel<sup>13</sup> qui commence à me paraître comme l'autre face des labyrinthes de la transition démocratique. Mes recherches m'ont permis de réaliser qu'elle n'est pas due aux seuls textes constitutionnels, que le propre de l'intégration de cette relation consiste dans la résistance à l'idée de l'institution (l'institution, voire les institutions sont entendues ici au sens juridique du terme qui, d'une part, renvoie aux institutions établies par la Constitution et les textes qui la complètent et qui, d'autre part, exclut les institutions de fait non prévues par les textes)<sup>14</sup>. Cette résistance ne favorise pas des rapports régis par le droit et les institutions car il privilégie bien des rapports de personne. De fait, la pratique et l'action politique au lieu d'être encadrées et régies par le droit et les institutions, sont plutôt dominées par des rapports de personnes, d'humilité et de soumission. C'est cette réalité qu'exprimera l'ébranlement de la suprématie constitutionnelle qui a donné lieu au développement de la constitution implicite, voire de l'éclatement de la légalité constitutionnelle qui a donné lieu à une pratique politique et constitutionnelle qui se déroule tantôt dans l'explicite tantôt dans l'implicite. C'est ainsi que se développe un univers de non droit parallèlement à l'univers de droit.

Cette réalité politique et constitutionnelle indique que plus j'avance dans mes recherches plus je m'aperçois donc que la recherche des échappatoires à la règle de droit ne se fait pas seulement par sa violation. Elle se fait, en plus de cela, soit par la négation de droit lui-même, c'est-à-dire par le développement d'un univers souterrain de non droit qui se dresse à l'encontre de l'univers de droit, soit par l'usage de droit lui-même. Tout ceci sans exclure le développement de l'usage de droit à l'encontre des droits. Ce sont là les marges de la discrétion que peut renfermer tout système politique. Elles sont certes variables car elles peuvent se rétrécir comme elles peuvent s'étendre allant jusqu'à développer une pathologie caractéristique des errements de droit. Ceux ci sont significatifs de la manière dont la rébellion des gouvernants pourrait se produire contre le règne et du droit et des droits, révèlent que la pire des rébellions n'est pas celle des gouvernés à l'encontre de leurs gouvernants qui s'exprime par la désobéissance civile. Et quand je m'arrête à l'idée de « droit d'avoir des droits » telle que développée par Hannah Arendt je pense qu'elle mérite d'être appréciée, approfondie par rapport aux errements que le droit peut connaître ; le droit entendu à la fois comme un système de production des normes juridiques et comme une forme et une substance alors que les droits relèvent des droits de la personne. L'aboutissement de ces errements de droit

---

<sup>12</sup> HAMMOUDI (Abdallah), *Maîtres et disciples. Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique*, Éditions Maisonneuve & Larose et éditions Toubkal, Paris – Casablanca, 2001.

<sup>13</sup> *L'intégration de la relation du maître et du disciple dans l'espace constitutionnel*, revue *Égypte Monde Arabe*, n°6, CDEJ, Centre d'études et Documentation Économiques, juridique et Sociales, éditions complexes, 2004 Bruxelles.

<sup>14</sup> DUVERGER (Maurice), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, Paris, Presses universitaires de France, 1980.

consiste dans le rejet du citoyen ou plutôt de l'individu en dehors de l'espace de droit. L'on est devant le dépérissement non seulement du citoyen mais de la personne dans ses multiples dimensions.

En réalité et dans toutes les hypothèses qui résultent de ces errements de droit, l'insertion de l'individu dans l'espace de droit n'est pas la conséquence sine qua none de l'alignement des acteurs politiques sur le droit. En fait l'usage de droit peut se transformer en une arme que l'on peut fourbir à l'encontre des droits en les vidant de leur substance. Bien plus le droit peut produire une situation de « non droit ». D'abord, dans le sens où les frontières entre le droit et le non droit deviennent floue sinon s'assombrissent au point de me demander si le non droit devient de nos temps partie intégrante du droit. Ensuite, dans le sens selon lequel la situation de non droit se rattache à la légalisation des restrictions des droits de la personne, voire de leur annihilation en recourant au droit. C'est pour cela que la prolifération des zones de non droit à l'encontre et du droit et des droits que ce soit par la négation de droit ou par l'usage de droit est redoutable. Redoutable dans le sens qu'elle est l'expression de la faillite du droit et qui dit faillite de droit dit faillite de la démocratie. Certes le droit ne représente que la composante juridique de la démocratie - qu'est la liberté et les droits de la personne - peut être compromise par le droit on peut saisir que le sens de la faillite de droit ne se limite pas à la forme mais à la substance. C'est pour cela que faire du droit un terrain des luttes revient à inscrire ces luttes dans un processus de liberté et des droits de la personne, un processus continu dans la mesure où la lutte pour la liberté et les droits de l'homme est inassouvie. C'est le sens que doit avoir l'intégration de la personne par le droit sinon on serait devant l'exclusion de la personne par le droit sinon par la négation de droit.

\*\*\*\*\*

Je ne finirai pas cet exposé sans dire que ce pragmatisme qui domine dans mes recherches se nourrit d'un va et vient entre la théorie, la pratique et l'action politique. Mais je dois avouer deux choses concernant et ma trajectoire de femme et ma trajectoire de personne chercheuse. D'abord, je ne sais pas quelle direction aurait pris ma trajectoire de femme et si j'avais pu avoir une trajectoire de personne chercheuse sans la conscience aigüe de ma mère de l'intérêt de l'enseignement pour les filles, et qui m'a un jour m'a tenue par la main en me conduisant à l'école pour m'inscrire. Ma mère, cette femme citadine qui n'a certes pas reçu d'instruction et qui m'a toujours parlé avec nostalgie et frustration de son très bref passage dans une maison de formation des filles, d'une française qui lui apprenait le solfège et avec qui elle communiquait à merveille en dépit du handicap de la langue ; cette maison qu'elle a été contrainte de quitter très vite parce que en adorant l'accordéon, son choix avait porté sur la musique. Ensuite, je ne sais pas quelle direction aurait pris ma trajectoire de personne chercheuse non seulement sans ma possession des deux langues, l'arabe classique et le français mais aussi sans mes

lectures des œuvres du mouvement critique de droit, de François Châtelet, de Nicos Poulantzas et sans être moi-même nourrie par les analyses marxistes, celles de Gramsci et de Louis Althusser concernant les appareils idéologiques. Je me dis qu'au fond de cette personne chercheuse il y a quelque chose de cela. Certes, je peux dire que dans la plupart de mes écrits mes références à la pratique et à l'action politiques sont plus visibles que mes références théoriques. J'avoue qu'actuellement je ne résiste pas à cette soif de reconsidérer en priorité les écrits théoriques sans d'ailleurs tourner le dos au discours, à la pratique, à l'actualité et à l'action politiques et sans savoir réellement si ces derniers vont revenir avec la même force pour dominer l'acte final de mon écriture. Je ne sais pas non plus si je me prépare à un nouveau style d'écriture, si un saut qualitatif ou une régression est en train de se produire dans mes recherches. Je reconnais qu'il est difficile de dominer les caprices de l'esprit surtout lorsqu'on est convaincu que le monde de la recherche est pluriel à l'instar de l'Homme qui est pluriel. Ce que je peux dire c'est qu'il importe de gérer cette pluralité dans le sens qui permet d'en extraire les côtés lumineux, refoulé et dans le monde de la recherche et dans les confins les plus reculés de chacun de nous. Tous ceux-ci afin de les mettre au service du monde de la recherche et de l'émergence de cette personne plurielle en valorisant ses côtés lumineux.

## **Bibliographie**

- EL MOSSADEQ (Rkia), Consensus ou jeu de consensus? Pour le réajustement de la pratique politique au Maroc, Imprimerie Annajah Al Jadida, Casablanca 1995.
- EL MOSSADEQ (Rkia), Les labyrinthes de la transition démocratique, Imprimerie Annajah Al Jadida, Casablanca, 2001.
- HAMMOUDI (Abdallah), Maîtres et disciples. Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique, Éditions Maisonneuve & Larose et éditions Toubkal, Paris – Casablanca, 2001.
- ARENDRT (Hannah), Du mensonge à la violence Essai sur la politique contemporaine, Calmann-Lévy, Paris, 1972.

## Ce refus de l'histoire qui bloque la pensée et prolonge les frontières

**Charles Heimberg**

*Historien et didacticien de l'histoire,  
chargé d'enseignement et de cours à l'Université de Genève*

### Résumé

*Un refus de l'histoire et de sa fonction critique marque profondément nos sociétés contemporaines. Certes, l'histoire a servi et sert bien souvent à construire d'abord des enfermements identitaires. Mais une histoire attentive aux expériences des acteurs, à la reconstruction des présents du passé, au changement et aux différences permet au contraire de produire de l'intelligibilité et de dépasser une logique d'enfermement dans des préjugés identitaires et des frontières.*

*En Suisse, les travaux de la Commission Bergier sont mis de côté sans qu'on en tire aucun enseignement pour l'avenir alors que des auteurs tentent de réhabiliter les mythes nationaux; les sciences sociales, et en particulier l'histoire, risquent d'être marginalisées dans les contenus scolaires; et rien n'est fait pour favoriser un véritable travail de mémoire, fondé sur l'histoire, auprès du grand public et des élèves, notamment autour de la notion de frontière et des souffrances qu'elle a provoquées.*

**Mots-clés :** Histoire, mémoire, frontière

En Suisse, le Conseil fédéral prétend tirer des enseignements du rapport Bergier et lutter contre le racisme en se contentant d'adhérer aux objectifs de l'éducation au développement durable. Après la crise des fonds en déshérence des années 1990, tout est ainsi fait pour oublier ces milliers de pages d'histoire écrits sur la base de documents privés dont il a fallu rendre jusqu'aux photocopies. Dans le même temps, des publications de vulgarisation de l'histoire suisse remettent au goût du jour les mythes fondateurs médiévaux d'un pays qui est né au XIX<sup>e</sup> siècle et qui fait mine, sous le couvert d'une neutralité non moins mythique, de ne pas être concerné par les drames de l'histoire humaine du XX<sup>e</sup> siècle.

Depuis qu'elle a trouvé sa place dans les universités, l'histoire, en tant que science sociale et humaine, a largement contribué à ces constructions identitaires édifiantes qui ont permis de dresser des nations les unes contre les autres et d'ériger, en les légitimant, les frontières dont nous avons hérité. Toutefois, depuis Marc Bloch et Walter Benjamin, cette conception conservatrice et fragmentée est remise en cause tant sur le plan épistémologique que sur le plan éthique. D'autres

auteurs, comme Reinhart Koselleck ou Marcel Detienne, ont plus récemment explicité les questionnements de l'histoire sur les sociétés humaines et la vanité de cette notion d'autochtonie qui est à la base de tant de discriminations.

Par sa fonction de mise à jour de l'intelligibilité du passé et de la problématique du contemporain, l'histoire critique sensibilise non seulement à la complexité des questions qui se posent dans les sociétés humaines, mais aussi aux interactions et aux échanges par lesquelles ces sociétés se sont constituées.

Le refus de l'histoire scientifique et critique, à laquelle est souvent opposé un devoir de mémoire au ton moraliste et parfois manipulateur, marque profondément nos sociétés. Il est notamment manifeste dans l'institution scolaire qui privilégie de plus en plus des « éducations à... », peu susceptibles de développer sérieusement une pensée critique. Cette tendance lourde renforce et pérennise les frontières matérielles et mentales qui caractérisent notre contemporanéité. Elle fait obstacle à la possibilité même d'une pensée critique et nous empêche de montrer combien l'histoire scientifique ne justifie en rien les oppositions et les préjugés identitaires. Aussi est-il urgent de revenir à Marc Bloch, dans l'espace public comme dans les classes, c'est-à-dire à cette histoire fille de son temps qui interroge et donne à voir les différences, les changements et leurs temporalités.

Un refus de l'histoire et de sa fonction critique marque profondément nos sociétés. Sans doute est-il en partie le produit de ce « présentisme » décrit par François Hartog<sup>1</sup>, ce régime de temporalités particulier qui caractériserait notre contemporanéité avec sa perception immédiate, et parfois éphémère, des événements et la crise profonde, pleine d'incertitudes, de ses horizons d'attente. Cet air du temps, dont l'influence s'exerce particulièrement sur le système scolaire, tourne résolument le dos à la reconnaissance de la problématique du monde et privilégie des actions prescriptives et potentiellement moralisantes à toute démarche de construction cognitive d'un sens critique fondé sur les modes de pensée spécifiques des sciences sociales.

Bien évidemment, nous ne parlons pas ici de l'histoire identitaire et refermée sur des préjugés que des historiens ont très souvent et bien longtemps privilégiée depuis le XIX<sup>e</sup> siècle et l'époque de l'invention de la tradition<sup>2</sup>. Mais nous parlons de cette histoire que Marc Bloch a définie en 1937 comme la science d'un changement et la science des différences<sup>3</sup>. Il s'agit donc d'une science sociale fondamentalement sensible à la diversité de ce qui compose les sociétés et foncièrement attentive à leur complexité. Il s'agit bien d'une posture réflexive nourrie de l'épaisseur des temporalités et attachée à la mise en évidence des processus de construction, d'échanges et de recomposition qui ont progressivement façonné ces sociétés telles qu'elles sont devenue.

---

<sup>1</sup> François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.

<sup>2</sup> Eric Hobsbawm & Terence Ranger (dir.), *L'invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006 (1983).

<sup>3</sup> Marc Bloch, *L'Histoire, La Guerre, la Résistance*, Paris, Quarto Gallimard, 2005.

Cette conception de l'histoire éclaire d'une manière bien particulière les phénomènes migratoires, les dynamiques d'inclusion et d'exclusion, ainsi que les mélanges et les hybridations qui sont intervenus dans le passé des sociétés. Elle les place au centre de ses questionnements et des narrations qu'elle élabore. Elle interroge également d'une manière renouvelée le phénomène des frontières et ses conséquences pour les populations qu'elles séparent.

## **Le cas de la société suisse et de son travail de mémoire**

L'historien Jean-François Bergier, décédé en octobre 2009, incarne dans une large mesure cette figure de l'historien rigoureux interrogeant les sociétés et leurs contradictions dans l'espace public. À l'heure de sa retraite, il avait accepté la responsabilité de la commission internationale d'experts qui devait examiner les faits de la Seconde Guerre mondiale sous l'angle des relations entre les élites helvétiques et le national-socialisme. De fait, cette démarche avait été imposée de l'extérieur aux autorités suisses par une campagne de dénonciation de fonds en déshérence déposés à l'époque par des victimes du national-socialisme et jamais restitués par les banques suisses. Elle revêtait un caractère tout à fait exceptionnel pour au moins deux raisons : d'une part, des fonds substantiels avaient été mis à disposition pour financer le travail de chercheurs ; d'autre part, des sources privées avaient été exceptionnellement mises à disposition de ces chercheurs.

Jean-François Bergier a assumé sa tâche avec une grande honnêteté intellectuelle, en affrontant une forte agitation médiatique et la rancœur des milieux les plus conservateurs du pays. Des hommages sincères ou convenus lui ont donc été rendus qui ont rappelé pour beaucoup d'entre eux la violence des attaques dont il a été et demeure injustement la cible. Mais malheureusement, dans la Suisse majoritairement altérophobe, et islamophobe, qui est sortie des urnes avec le vote sur l'interdiction des minarets, la question se pose avec acuité de savoir si le rapport de la Commission indépendante d'experts, ledit rapport Bergier qui constitue le résultat de cette procédure d'investigation et de bilan, a été réellement pris en compte dans la société helvétique.

Quels ont été les constats issus des travaux de la Commission qu'il a présidée<sup>4</sup> ? Le tampon « J » apposé dans les passeports des juifs allemands a été introduit en 1938 à l'initiative de la Suisse. Plusieurs milliers de réfugiés en danger de mort, juifs pour la plupart, ont été refoulés alors que d'autres étaient accueillis. Des crédits considérables ont été concédés à l'Allemagne national-socialiste par le biais des accords de *clearing*. De très importantes livraisons d'armes ont eu lieu. L'emploi de

---

<sup>4</sup> Pour une synthèse, voir Pietro Boschetti, *Les Suisses et les nazis. Le rapport Bergier pour tous*, Genève, Zoé, 2005. Et Charles Heimberg « Commission d'experts et "l'histoire vécue" : une forme helvétique d'instrumentalisation des témoins », *Bulletin trimestriel de la Fondation Auschwitz*, Bruxelles, Fondation Auschwitz, n° 90, janvier-mars 2006, pp. 55-62, disponible sur [users.skynet.be/bs136227/src2/Bulletin/90\\_b.pdf](http://users.skynet.be/bs136227/src2/Bulletin/90_b.pdf). Ainsi que « Les allers et retours de la mémoire en Suisse », *Revue française de pédagogie*, dossier « L'éducation et les politiques de la mémoire », Lyon, INRP, n°165, 2008, pp. 55-64.

11'000 travailleurs forcés par des filiales d'entreprises suisses en Allemagne est à déplorer. Il en va de même d'une certaine mauvaise volonté et d'une négligence en matière de restitution des fonds en déshérence. Enfin, des dignitaires nazis ont été accueillis en Suisse après la guerre. *« Ce furent autant de manquements au sens de la responsabilité -parfois dénoncés, mais en vain, au cours du dernier siècle- qui retombent aujourd'hui sur la Suisse ; elle doit l'assumer »*, en a conclu la Commission au terme de son rapport<sup>5</sup>.

Comme Jean-François Bergier l'avait souligné lui-même dans un livre d'entretiens qu'il vaut la peine de relire aujourd'hui, *« ça aurait pu se passer tout de même d'une façon plus détendue. Ce fut très violent, et je l'ai ressenti très fort, tombé du jour au lendemain au milieu de ce cyclone qui nous a stupéfaits »*<sup>6</sup>. Mais surtout, au-delà des difficultés pour recueillir les sources et organiser la recherche, il se trouve que la Commission a malheureusement dû restituer toutes ces archives privées à leurs propriétaires, et même toutes les photocopies. La crédibilité de ses travaux était pourtant en jeu puisque l'on a finalement *« privé les autres historiens du moyen de contrôler notre travail »*<sup>7</sup>. Pire encore, et dans la même veine, les autorités qui avaient mandaté la Commission en pleine effervescence internationale n'ont plus voulu en discuter au moment de la remise du rapport. *« D'abord, nous avons répondu à une demande politique. Nous aurions attendu qu'il y ait un écho une fois cette demande satisfaite. Or, l'écho n'est pas venu. Visiblement, l'autorité politique, à tous les niveaux, du Conseil fédéral jusqu'au Parlement, a plutôt minimisé la chose, voire l'a passée complètement sous silence, du moins l'a marginalisée »*. Attitude révélatrice à cet égard, la délégation du Conseil fédéral qui allait avoir accès en primeur au rapport final n'en a pas voulu avant sa publication officielle... par peur des fuites. Ce qui a particulièrement choqué ses auteurs qui ont alors ressenti un manque d'intérêt manifeste de la part de leurs interlocuteurs<sup>8</sup>.

Mais pourquoi y a-t-il eu tant de polémiques ? En réalité, disait Jean-François Bergier, *« il est déraisonnable de soutenir que la Suisse s'est bien comportée ou qu'elle s'est mal comportée. Il y a des Suisses qui se sont bien comportés, d'autres non »*<sup>9</sup>. Il était même plus précis encore, ajoutant en particulier qu'il y avait *« effectivement beaucoup de responsables qui [s'étaient] mal comportés, indignement, maladroitement, bêtement, etc. »* Mais il y avait aussi *« des gens qui ont fait preuve de courage, de civisme jusque dans la désobéissance ou simplement de clairvoyance »*. Si ces paroles de bon sens avaient été prises en compte par tous les acteurs des polémiques des années 1996-2001, beaucoup de malentendus auraient peut-être pu être évités et le ton des débats être un peu moins émotionnel. En effet, cette crise de la fin du XX<sup>e</sup> siècle n'a pas été l'affaire

---

<sup>5</sup> *La Suisse, le national-socialisme et la Seconde Guerre mondiale : rapport final*, Zurich, Pendo Verlag, 2002, citation en page 499.

<sup>6</sup> Bertrand Müller & Pietro Boschetti, *Entretiens avec Jean-François Bergier*, Genève, Zoé, 2006, p. 126.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 130.

d'une génération, mais plutôt celle d'une société inégalitaire dont les élites, à l'époque des faits, n'avaient pas été à la hauteur des défis de leur temps<sup>10</sup>.

Plusieurs années nous séparent désormais de la remise de ce rapport aux autorités fédérales. Et la question de savoir ce qu'il en est resté pour le présent et l'avenir de la société helvétique et européenne reste posée. Assurément, la vision mythique d'une Suisse unanimement dressée contre ses voisins nazis et fascistes, avec sa stratégie militaire d'enfouissement de la classe dirigeante dans une cache alpine réputée imprenable, une mesure considérée comme une dissuasion suffisante face à la menace d'une invasion allemande, n'est durablement plus présentable. Le mythe du Réduit national a vécu, il est désormais à étudier pour ce qu'il est, précisément dans sa dimension mythique. Il en va d'ailleurs de même avec le mythe de la neutralité de la Suisse<sup>11</sup>. Par contre, on ne sait pas bien par quoi ce mythe est remplacé aujourd'hui. Et on le sait d'autant moins que les autorités politiques n'ont pas voulu en débattre et que cette question est devenue peu à peu moins présente dans l'espace public.

Des mesures ont certes été prises par les autorités suisses pour que les résultats des travaux de la Commission d'experts puissent porter à conséquence dans l'espace public. Un fonds contre le racisme a ainsi été créé et la Suisse participe avec beaucoup d'autres pays à une structure internationale, une *task force*, pour l'encouragement de la transmission de l'histoire et de la mémoire de la Destruction des Juifs d'Europe. Malheureusement, tout cela reste assez discret et fort limité sur le plan financier. Au-delà des quelques publications à caractère pédagogique qui ont été soutenues<sup>12</sup>, les initiatives ainsi financées ont le plus souvent concerné un événement ponctuel, des classes ou une volée d'élèves dans les écoles. Or, il y a chaque année de nouveaux élèves dans les écoles. Et le travail de mémoire est un processus qui est forcément appelé à s'inscrire dans la durée. En outre, dans le même temps, le recul de la visibilité dans l'espace public suisse de cette question de l'attitude des élites helvétiques face au national-socialisme est malheureusement devenu patent.

D'autres signes sont inquiétants. C'est le cas par exemple de la montée et de la banalisation d'un populisme identitaire qui empoisonne le débat politique et suscite un malaise permanent d'une campagne outrancière à l'autre. Le vote altérophobe, et islamophobe, sur l'interdiction des minarets l'a encore une fois démontré. N'avons-nous donc rien appris de l'histoire et de ses drames ? Il est en tout cas assez logique que les représentants de ce populisme se soient déjà distingués en

---

<sup>10</sup> Voir Marc Vuilleumier & Charles Heimberg (dir.), *L'autre Suisse : 1933-1945. Syndicalistes, socialistes, communistes. Solidarité avec les réfugiés, Les Cahiers de l'UOG* n°2, Lausanne & Genève, Éditions d'en bas & Université ouvrière de Genève, 2003.

<sup>11</sup> Voir « La Suisse et les ambivalences de la neutralité », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, Revue de la Bibliothèque de documentation internationale contemporaine, n° 93, coordonné par Marc Perrenoud et Rita Thalman, avec la collaboration de Martine Lemaître, Paris, BDIIC, janvier-mars 2009.

<sup>12</sup> Par exemple, Éva Pruschi (dir.), *Survivre et témoigner : rescapés de la Shoah en Suisse*, DVD et Livret pédagogique, Genève, Éditions HÉS/HÉTS & Zurich, Verlag Pestalozzianum an den Pädagogischen Hochschule, 2007.

tirant à boulets rouges sur la Commission d'experts, faisant tout pour que son rapport final ait le moins d'effet possible. Ces milieux ne cachent pas non plus leur volonté de soumettre l'histoire scolaire à une propagande unilatéralement favorable à l'image des milieux dirigeants de la Suisse. Quant à la présence de l'histoire dans l'espace public en Suisse romande, elle a donné lieu à des publications très médiatisées comme la consternante *Histoire de la Suisse pour les nuls*<sup>13</sup> dont les auteurs s'acharnent à ne rien dire du rapport Bergier en prétendant vouloir sortir de l'auto-flagellation<sup>14</sup>. Une telle affirmation constitue d'ailleurs un contre-sens dans la mesure où le fait d'avoir permis cette enquête est plutôt favorable à l'image de la Suisse dans le monde.

En automne 2008, un conseiller national vert, Alec von Graffenried, avait encore interpellé le gouvernement fédéral sur la question de savoir s'il avait tiré les leçons du rapport Bergier<sup>15</sup>. Il soulignait alors que « *force est donc de constater aujourd'hui que l'examen approfondi effectué par la commission Bergier sur le rôle de la Suisse pendant la Seconde Guerre mondiale n'a guère fait évoluer les mentalités dans notre pays. On se prend même à penser que la Suisse ne s'est penchée sur son histoire que sous la pression internationale dont elle faisait l'objet à l'époque et qu'elle a perdu tout intérêt pour les résultats du rapport Bergier dès l'instant où cette pression s'est relâchée.* » Il ajoutait que « *la recrudescence des activités néonazies dans notre pays [...], de même que les tendances xénophobes qui marquent de plus en plus le monde politique suisse, renforcent cette impression.* » Dans sa réponse, le gouvernement avait stipulé qu'il n'avait pas à promouvoir une histoire officielle et que tel n'était pas le statut du rapport de la Commission d'experts. Mais il avait ajouté que parmi les nombreuses questions qu'elle avait examinées figurait « *l'attitude de la Suisse face aux victimes de génocides et de persécutions. La Confédération et les cantons ont [dès lors] pris plusieurs initiatives pour sensibiliser la population, en particulier la jeune génération, au respect des droits de l'homme et à la lutte contre le racisme.* » Mais quelles étaient ces initiatives ? C'est là que la réponse devient consternante. « *Dans le cadre général de l'éducation aux droits de l'homme, déclarait en effet le Conseil fédéral, les mesures contre la discrimination raciale constituent un des éléments de l'éducation au développement durable, laquelle est intégrée dans les plans d'études, la formation des enseignants et l'amélioration de la qualité des écoles.* »

Ainsi, alors que des milliers de pages ont été rédigées par des historiens pour établir un bilan aussi rigoureux que possible de l'attitude des autorités helvétiques à l'égard du national-socialisme, alors que des manquements graves à leurs devoirs moraux par leurs prédécesseurs ont par ailleurs été dûment constatés, qu'est-ce que les autorités fédérales ont proposé pour les écoles ? Après avoir fait l'impasse sur un débat politique général qui s'imposait pourtant afin d'être en mesure de tirer les

---

<sup>13</sup> Georges Andrey, *L'histoire de la Suisse pour les nuls*, Paris, First, 2007. Voir ma critique de cet ouvrage dans « Histoire suisse : déception chez les « nuls » », *Le Courrier*, 30 octobre 2007. Voir aussi notre article, et notre critique à ce livre, dans Laurence de Cock & Immanuelle Picard (dir.), *La fabrique scolaire de l'histoire*, Marseille, Agone, 2009, pp. 173-189.

<sup>14</sup> Déclaration d'Alain-Jacques Tornare dans l'émission *Babylone*, Espace-2, 18 novembre 2009.

<sup>15</sup> Voir l'interpellation 08.3566, sur [www.parlament.ch/c/suche/pages/geschaeft.aspx?gesch\\_id=20083566](http://www.parlament.ch/c/suche/pages/geschaeft.aspx?gesch_id=20083566).

leçons que ces travaux suggéraient pour l'avenir, elles ont réduit la prise en compte scolaire de ces constats d'historiens au seul cadre d'une éducation au développement durable. Dès lors, il ne s'agit plus de promouvoir des apprentissages d'histoire qui permettent d'interroger le passé pour mieux comprendre les enjeux du présent et de l'avenir, mais il est plutôt question de donner la priorité à des formes d'éducation qui risquent d'être détachées des connaissances historiques. Elles ont ainsi toutes les chances, particulièrement pour ce concerne ce passé douloureux, de se limiter à des injonctions prescriptives et normatives, sans autre réflexion ou mise en perspective, dans la mesure où elles ne sont pas assez reliées explicitement à des apprentissages qui concernent l'examen critique du passé.

Malheureusement, le débat sur la place et la nature de l'histoire scolaire au sein de l'enseignement public ne relève pas seulement d'enjeux d'histoire et de mémoire à très long terme. En Suisse, la montée de l'altérophobie le met tous les jours en évidence. Elle rappelle d'ailleurs, au XXI<sup>e</sup> siècle, ce qu'avait été l'antisémitisme du XIX<sup>e</sup> siècle, avec par exemple l'approbation populaire en 1893 de la première initiative constitutionnelle de l'histoire suisse, celle qui visait à interdire l'abattage rituel du bétail ; comme elle évoque aussi l'antisémitisme du XX<sup>e</sup> siècle, lorsque les autorités helvétiques s'inquiétaient ouvertement d'un prétendu risque d'« enjuivement » du pays ; ou lorsque des responsables de la police des étrangers pouvaient par exemple s'exprimer en pleine Seconde Guerre mondiale de la manière suivante : « *Chez nous, comme ailleurs, il n'est pas souhaitable que la population juive dépasse une certaine proportion ; le Suisse n'entend pas se laisser mener par le juif, pas plus qu'il ne voudrait être mené par un étranger quel qu'il soit* »<sup>16</sup>.

En Suisse, l'émergence de préjugés identitaires et d'une posture de lutte contre l'étranger, ou contre certaines catégories d'étrangers qui peuvent être en réalité tout à fait suisses, est un problème qui se pose depuis très longtemps. Mais que reste-t-il du rapport Bergier et des questions qu'il a posées ? Que va-t-il advenir de cet examen critique d'un passé trouble après la disparition de l'historien Jean-François Bergier ? Il paraît pourtant essentiel que soient prises de vraies mesures pour encourager la formation historique de la population et combattre les représentations stéréotypées et altérophobes ; et pour faire en sorte que cet apprentissage de l'histoire s'inscrive dans la formation d'une véritable pensée critique. Ces défis concernant par ailleurs autant le contexte scolaire, et la formation des nouvelles générations, que la société tout entière, sa culture et ses lieux de socialisation.

## **L'histoire, grande maltraitée du projet scolaire contemporain**

La Suisse contemporaine est exposée à la pression d'une formation populiste d'extrême-droite, la mal-nommée Union démocratique du centre, dont l'action est

---

<sup>16</sup> L'extrait du compte rendu de la Conférence annuelle des chefs des polices cantonales des étrangers tenue à Montreux les 25 et 26 septembre 1942. Disponible sur le site des Documents diplomatiques suisses, [www.dodis.ch](http://www.dodis.ch).

d'autant plus trouble qu'elle est à la fois gouvernementale -l'ancien président de ce parti, responsable des campagnes xénophobes les plus honteuses de ces dernières années, est aujourd'hui conseiller fédéral- et militante, sur le terrain de la réaction identitaire. Certes, l'UDC ne fait pas toujours la pluie et le beau temps. Ainsi, en ce qui concerne l'enseignement de l'histoire, les parlementaires nationaux de cette formation ont tenté, sans aucun succès pour l'instant, d'imposer aux enseignants de présenter à leurs élèves « *une image positive de la Suisse, de ses cultures, de ses valeurs et de ses traditions* », y compris et surtout à propos du contexte de la Seconde Guerre mondiale<sup>17</sup>. Il n'a fort heureusement été donné aucune suite à cette interpellation. L'UDC zurichoise a aussi tenté en 2006 de faire interdire la diffusion d'un manuel scolaire consacré à la Suisse au temps de la Seconde Guerre mondiale qui tenait compte des apports du rapport Bergier<sup>18</sup>. Là encore, elle n'est pas parvenue à exercer la censure qu'elle souhaitait faire prévaloir. Mais rien ne garantit, malheureusement, que de telles pressions antidémocratiques ne finissent pas un jour par s'imposer.

Un autre danger guette encore l'enseignement des sciences sociales, et de l'histoire en particulier, aux jeunes générations. En effet, des plans d'études communs aux deux principales zones linguistiques sont en voie d'adoption pour les classes de la scolarité obligatoire en même temps que des objectifs d'harmonisation des contenus enseignés et des niveaux d'apprentissage atteints sont également en gestation. Rien n'est encore définitivement établi, du moins officiellement, en particulier pour le Plan d'études romand qui sera dévoilé en mai 2010. Mais les signes négatifs s'accumulent au fil des rumeurs et des petites annonces indirectes en ce qui concerne la part des sciences sociales, et de l'histoire en particulier, dans le projet éducatif de l'école publique et le parcours scolaire de l'élève. Le nombre d'heures hebdomadaires consacrées à l'histoire pourrait ainsi subir une réduction, en-dessous des deux heures hebdomadaires. Quant aux objectifs d'harmonisation, ils ne concernent pas les sciences sociales. À bien des égards, il est sans doute préférable qu'il en soit ainsi ; cependant, l'absence des sciences sociales dans les enquêtes comparatives internationales et au niveau des seuils d'apprentissage que tous les élèves devraient atteindre contribue de manière décisive à leur marginalisation dans les préoccupations de ceux qui gèrent le système scolaire.

L'école publique se voit donc attribuer des priorités bien éloignées de la construction d'une pensée critique. L'apprentissage précoce des langues, notamment, se retrouve au premier plan et préoccupe bien davantage les autorités politiques. Mais quel sera le prix de ces décisions pour notre avenir ? Comment le monde politique et les autorités en arrivent-ils à envisager de prendre des options aussi aberrantes et préjudiciables à la démocratie ? Et combien de grandes

---

<sup>17</sup> 04.3650 - Interpellation. *Présentation d'une image positive de l'histoire de la Confédération suisse*. Déposée au Conseil national par André Reymond en date du 7 décembre 2004.

<sup>18</sup> Barbara Bonhage, Peter Gautschi, Jan Hodel & Gregor Spuhler, *Hinschauen und Nachfragen. Die Schweiz und die Zeit des nationalsozialismus im Licht aktueller Fragen*, Zurich, Lehrmittelverlag des Kantons Zurich, 2006.

déclarations politiques sur l'importance de l'histoire et de la mémoire n'a-t-on pas entendu de la part de ceux qui s'apprentent peut-être aujourd'hui à démanteler l'enseignement des sciences sociales ?

Certes, on viendra sans doute nous expliquer que cette transmission s'effectue aussi par d'autres biais. L'école publique est en effet soumise à toutes sortes de demandes sociales et politiques -du développement durable déjà évoqué à l'éducation à la santé, de l'orientation scolaire et professionnelle à la question de l'égalité de genre, de la dimension multiculturelle à l'antiracisme, peut-être aussi de la citoyenneté à la mémoire- qui sont toutes légitimes, mais qui posent un problème de fond. En effet, détachées des questionnements des disciplines de sciences sociales qui permettent de les mettre en perspective et de les appréhender d'une manière critique et distanciée, et conçues sous la forme d'« éducations à... », ces demandes sociales ont les meilleures chances de déboucher sur des pratiques enseignantes prescriptives, voire moralisantes. Or, aucun catéchisme laïc, fut-il inspiré des meilleures intentions qui soient, ne devrait s'imposer au sein d'une école du XXI<sup>e</sup> siècle inscrite dans un contexte démocratique.

Évidemment, une réduction de la part des apprentissages d'histoire dans le parcours des élèves ne serait en réalité dommageable que s'il s'agit effectivement d'apprentissages conçus dans la perspective d'une histoire critique, d'une éducation à la problématique du monde qui puisse produire de l'intelligibilité et de la mise à distance, plutôt que seulement de l'adhésion et du conformisme. Or, dans ce domaine de la définition d'une histoire critique, il vaut la peine d'expliciter ce qui se cache derrière les formules usuelles.

### **L'apport d'intelligibilité d'une mobilisation de l'histoire et de sa grammaire**

Depuis qu'elle a trouvé sa place dans les universités, l'histoire, en tant que science sociale et humaine, a largement contribué à ces constructions identitaires édifiantes qui ont permis de dresser des nations les unes contre les autres et d'ériger, en les légitimant, les frontières dont nous avons hérité. Ce sont ensuite des auteurs de l'entre-deux-guerres, parmi lesquels figurent en première ligne deux victimes du nazisme, Marc Bloch et Walter Benjamin, qui ont fait valoir quelques principes fondamentaux qui restent d'une grande actualité : par exemple, l'histoire produit de la connaissance critique en s'ouvrant aux questionnements d'autres disciplines, mais aussi en pratiquant la comparaison avec d'autres sociétés ; ou encore, l'histoire ne peut pas se contenter de n'examiner que le point de vue des dominants, elle se doit d'interroger aussi les points de vue subalternes, et ainsi les contradictions internes d'une société<sup>19</sup>.

Le développement de l'historiographie critique met en évidence le fait que le vrai travail de l'histoire est celui qui parcourt les temporalités et les espaces dans une perspective comparatiste. Arnaldo Momigliano a dit toute l'admiration qu'il

---

<sup>19</sup> Marc Bloch, *op. cit.*; Walter Benjamin, «Sur le concept d'histoire» (1942, rédigé en 1940), in *Œuvres III*, Paris, Folio-essais, 2000, pp. 432-433.

avait pour ces érudits qui savaient décrire tous les détails d'un objet en l'inscrivant dans son contexte. Mais c'était pour ajouter que ce travail d'antiquaire se distinguait profondément de son métier d'historien voué à d'autres déplacements et à d'autres questionnements, notamment vis-à-vis du présent<sup>20</sup>.

D'autres auteurs plus contemporains méritent encore de figurer dans cette brève description des fondements d'une histoire critique. Marcel Detienne remet absolument en cause la quête identitaire d'une histoire se basant par erreur sur une idée d'autochtonie dont il conteste fondamentalement la pertinence<sup>21</sup>. D'autres auteurs comme Gérard Noiriel<sup>22</sup> ou Patrick J. Geary<sup>23</sup>, ont montré que les mécanismes identitaires des États-nation étaient relativement récents et fondés sur des usages abusifs du passé ; et surtout qu'en définissant un Nous et un Eux, ils étaient forcément porteurs de mécanismes d'exclusion et de stigmatisation quels que soient les droits positifs qu'ils promouvaient pour d'autres bénéficiaires.

Mais quelles sont alors les questions fondamentales que le recours à l'histoire permet de poser aux sociétés humaines<sup>24</sup> ? Contrairement à ces approches traditionnelles qui entendent partir des grands personnages ou des grands textes de l'histoire, il paraît d'abord approprié d'interroger le rôle et le vécu des acteurs réels du passé. C'est la raison pour laquelle une grammaire de l'histoire qui aiderait à mobiliser les questionnements de la discipline peut être décrite en se référant largement aux travaux de Reinhart Koselleck<sup>25</sup>. Selon cet auteur, les acteurs du passé, des présents du passé, se situent tous entre un champ d'expérience tourné vers leur propre passé et un horizon d'attente tournée vers leur propre avenir. Ils s'inscrivent dans un présent du passé qui ignore le devenir de l'avenir et au sein duquel se distingue un espace d'initiative, une certaine marge de manœuvre, pour les acteurs en question<sup>26</sup>.

Cette manière de penser le passé des sociétés humaines ne mène pas à enfermer les individus dans des identités présumées. Elle permet au contraire de tenter de prendre en considération l'éventail d'identités diverses dont un individu est potentiellement porteur, et avec les quelles il doit composer dans sa vie quotidienne. Elle incite ainsi à la plus grande prudence avec cette notion d'identité, qui est une construction multiforme de diverses formes de solidarités, et qu'il est dangereux de vouloir réifier ou figer.

La pratique de l'histoire, en fin de compte, ne peut être qualifiée d'investigatrice si elle ne mène pas à poser certaines questions aux sociétés qu'elle examine. L'histoire ne joue ainsi véritablement son rôle critique à l'égard des sociétés du

---

<sup>20</sup> Arnaldo Momigliano, *Les fondations du savoir historique*, Paris, Les Belles Lettres, 1992 (1990), pp. 61 e 65.

<sup>21</sup> Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2000 ; *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Paris, Seuil, 2003 ; *Les Grecs et nous*, Paris, Perrin, 2005.

<sup>22</sup> *À quoi sert l'identité nationale* ? , Marseille, Agone, 2007 ; *Le massacre des Italiens. Aigues-Mortes, 17 août 1893*, Paris, Fayard, 2010.

<sup>23</sup> *Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe*, Paris, Aubicr, 2004 (2002).

<sup>24</sup> Voir Antoine Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1996.

<sup>25</sup> *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris, Éditions de l'ÉHÉSS, 1990 (1979).

<sup>26</sup> Le terme d'« espace d'initiative » a été introduit par Paul Ricœur. Voir notamment *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Le Seuil, 2000.

passé, d'ici et d'ailleurs, qu'à travers des interrogations particulières. C'est ainsi qu'en amont de toute narration historique, cinq grandes catégories de questionnement sur l'organisation des sociétés humaines peuvent être identifiées. Selon une proposition du même Reinhart Koselleck<sup>27</sup>, elles se présentent chacune sous la forme d'une opposition :

- entre l'inéluctabilité de la mort et la possibilité de tuer autrui, entre le fait de devoir mourir et celui de pouvoir tuer ;
- entre les notions d'ami et d'ennemi, une opposition formelle qui demeure ouverte à tous les contenus possibles ;
- entre le dedans et le dehors, entre l'inclus et l'exclu, une opposition qui crée des formes de spatialité terrestre, mais qui peut être aussi prolongée par celle qui existe entre le secret et le public, l'opaque et le transparent ;
- entre l'homme et la femme, un rapport d'altérité fondamental, mais aussi une relation nécessaire à la vie et à la descendance, qui débouche sur la paternité, la maternité, ainsi que sur l'existence de générations ;
- entre le seigneur et le serviteur, entre le patron et l'employé, entre le dominant et le dominé, autant de formes de dépendance ou de hiérarchisation des rapports humains qui marquent des catégorisations juridiques et sociales.

En définitive, ces différents aspects des sociétés humaines, ainsi que leur évolution dans le temps, donnent largement à voir ce qu'interroge et ce que peut révéler l'investigation historique du passé. À travers ces différents questionnements, ce sont bien les acteurs, et les actrices, de l'histoire qui nous sont rendus dans la pluralité de leurs expériences et la complexité de leurs parcours, au cœur de ces présents du passé toujours marqués par l'incertitude de l'avenir.

Une telle définition de l'histoire et de ses questionnements est évidemment fort éloignée des facilités d'une histoire strictement identitaire ; ou d'une histoire lisse présentée comme un récit linéaire dont tous les éléments s'enchaîneraient dans de parfaites relations de cause à effet ; voire même d'une histoire épurée de toutes ses questions vives ou sensibles, de tous ses conflits d'intérêts ou d'interprétation. C'est là une conception de l'histoire et de sa transmission qui est certes exigeante ; mais qui est surtout un moyen de placer la transmission de l'histoire à la hauteur des ambitions dont elle est généralement l'objet : former des citoyens éclairés qui soient aussi autonomes dans leurs perceptions des faits et des enjeux de société qu'ils examinent<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> *L'expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard-Lac Seul, 1997 (1987).

<sup>28</sup> Charles Heimberg, « Constructions identitaires et apprentissage d'une pensée historique. L'histoire scolaire en Suisse romande et ailleurs », in Laurence de Cock & Emmanuelle Picard (dir.), "La fabrique scolaire de l'histoire", Marseille, Agone, 2009, pp. 173-189.

## Du refus de l'histoire aux impasses des frontières et des préjugés identitaires

Par sa fonction de mise à jour de l'intelligibilité du passé et d'examen de la problématique du monde contemporain, l'histoire critique sensibilise non seulement à la complexité des questions qui se posent dans les sociétés humaines, mais aussi aux interactions et aux échanges par lesquels ces sociétés se sont constituées. C'est la raison pour laquelle elle joue un rôle fondamental pour contrecarrer les enfermements identitaires, mais aussi pour examiner et reconstruire les mécanismes qui ont permis leur émergence dans d'autres conditions historiques que les nôtres.

L'étude de l'affermissement des différents espaces nationaux dans l'histoire est bien entendu indispensable, mais elle n'implique en aucune manière qu'il faille présenter ces espaces comme des faits déjà là, ni essentialiser les identités qu'ils créent, qu'elles soient incluses ou exclues. L'histoire, science d'un changement et des différences, disait Marc Bloch. En effet, toute société humaine est le fruit d'un processus de constitution passé par des phénomènes migratoires ; toute société résulte donc successivement de rencontres et d'échanges, parfois brutaux, parfois plus empathiques et plus ouverts. La périodisation des phénomènes migratoires montre encore que l'expérience de la migration est à la fois une expérience d'émigration et d'immigration ; mais aussi qu'un même groupe, qu'une même société peut avoir connu successivement l'expérience de l'émigration et celle de l'immigration. Ici aussi, une meilleure connaissance partagée de l'histoire permettrait peut-être, par exemple, de mieux mettre en perspective des faits dramatiques comme ceux de Rosarno, en Calabre, là où des populations locales s'en sont prises à des migrants particulièrement précarisés dans une terre qui a longtemps été une terre d'émigration ; là où a surgi, par des violences à l'égard des plus défavorisés, une Italie qui semble avoir oublié que c'étaient ses propres enfants, il y a quelques décennies, qui devaient partir au loin pour survivre et pour subir autant de haine que de discriminations.

Le refus de l'histoire, c'est aussi le refus de la mémoire, des mémoires, le refus du travail de mémoire. Une histoire critique entretient des liens étroits avec la citoyenneté en favorisant une réflexion permanente sur la société plutôt que la seule adhésion au système tel qu'il est. Or, cette dimension s'observe également dans les rapports qu'elle entretient avec les questions mémorielles. Il ne s'agit pas là d'un enjeu seulement scolaire, mais d'une question qui concerne tout autant, par exemple, la nécessité de lieux d'interprétation favorisant dans l'espace public un travail de mémoire pour le présent et pour l'avenir.

Si le refus de l'histoire mène à prolonger nos frontières mentales et matérielles, il en va de même du refus de toute mémoire des réalités de la frontière. Celle de la Suisse, de la région genevoise en particulier, a été le lieu de drames multiples de l'histoire contemporaine : les drames de l'exil tragique des victimes du national-socialisme, avec le soulagement de ceux qui ont été accueillis et la stupeur de ceux, trop nombreux, qui ont été refoulés ; mais aussi, bien évidemment d'une tout autre

nature, les drames des migrants économiques, ceux en particulier des travailleurs saisonniers, qui étaient soumis à leur arrivée à une visite médicale aussi inutile qu'humiliante.

Pour dépasser le refus de l'histoire et des croisements mémoires, il serait en tout cas opportun de créer un véritable lieu d'interprétation de la frontière. Ce serait là une occasion de diffuser des informations au grand public et aux élèves des écoles qui porteraient sur le passé de cette frontière, mais aussi sur ses effets contemporains, compte tenu du fait que les préjugés identitaires sont également dirigés depuis quelque temps contre les travailleurs frontaliers de la région.

### **Pour conclure très provisoirement**

Le refus de l'histoire scientifique et critique, à laquelle est souvent opposé un devoir de mémoire au ton moraliste et parfois manipulateur, marque profondément nos sociétés. Il s'exprime plus particulièrement, et de manière manifeste, dans l'institution scolaire. En effet, l'école privilégie de plus en plus des « éducations à... », des approches comme la mémoire (mais au sens du devoir de mémoire), la citoyenneté (mais au sens de la citoyenneté d'adhésion) ou le développement durable, qui découlent toutes et chacune de demandes sociales particulières qui peuvent être légitimes en tant que telles, mais qui demeurent peu susceptibles de développer sérieusement une pensée critique si elles ne sont pas abordées en relation étroite avec les savoirs et les questionnements des disciplines de référence des sciences sociales comme l'histoire.

Cette tendance lourde renforce et pérennise les frontières matérielles et mentales qui caractérisent notre contemporanéité. Elle fait obstacle à la possibilité même d'une pensée critique et nous empêche de montrer combien l'histoire scientifique ne justifie en rien les oppositions et les préjugés identitaires. Aussi est-il urgent de revenir à Marc Bloch, dans l'espace public comme dans les classes, c'est-à-dire à cette histoire fille de son temps qui interroge et donne à voir les différences, les changements et leurs temporalités. Aussi est-il urgent de revenir à l'histoire pour nous prémunir de l'identité régressive.

Mais y a-t-il encore des responsables politiques pour l'entendre ?

### **Post-scriptum**

23-25 avril 2010. Les journées du colloque ont aussi été ailleurs des journées à forte portée mémorielle. Le 24 avril, des citoyens turcs ont commémoré pour la première fois le souvenir du déclenchement des massacres subis par la population arménienne d'Anatolie. Certes, le terme de génocide, pourtant validé scientifiquement, n'est pas encore apparu dans ces rassemblements. Mais le geste n'en était pas moins important.

Le 25 avril, le Portugal et l'Italie célébraient leur libération. C'était aussi la Journée des déportés en France. Mais c'est l'Espagne qui a le plus attiré l'attention avec les grandes manifestations de soutien au juge Baltazar Garzón dans lesquelles

d'innombrables portraits de victimes de la guerre civile et du franquisme ont été brandis pour rappeler que l'impunité ne devait jamais accompagner des crimes contre l'humanité.

Le refus de l'histoire, c'est-à-dire le refus de la complexité, mène à de dangereuses simplifications. Mais la complexité ne doit jamais faire renoncer à la responsabilité. Ainsi, il n'y a pas eu deux, il n'y a pas seulement eu trois, mais il y a eu mille Espagnes dans la complexité de la guerre telle que ses acteurs l'ont traversée et en ont fait l'expérience. Toutefois, cette approche renouvelée des historiens n'enlève rien à la vérité de ce qu'écrivait avec lucidité, en mai 1937, l'écrivain Klaus Mann : « *Les situations historiques comme celles que nous traversons et que nous endurons présentent un grand avantage: elles obligent à la clarté. Elles interdisent la tiédeur. Elles exigent que chacun prenne position activement et sans équivoque. Il n'existe plus que deux grands partis - en Espagne comme partout ailleurs : pour la liberté ; contre la liberté. Les esprits se départagent ! Que chacun veille à ne jamais regretter le choix qu'il fait aujourd'hui !* » (Klaus Mann, *Contre la barbarie, 1925-1948*, Paris, Phébus - Points essais, 2009, pp.196-197). Et en effet, si la prise en compte de la complexité s'impose pour comprendre le monde, elle ne doit pas nous faire renoncer pour autant à notre responsabilité ! »

### Trois publications

Laurence de Cock & Emmanuelle Picard (dir.), *La fabrique scolaire de l'histoire*, Marseille, Agone, 2009.

Charles Heimberg, *L'histoire à l'école. Modes de pensée et regard sur le monde*, Issy-les-Moulineaux, ESF Éditeur, 2002.

Antoine Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Seuil Points-histoire, 1996.

**Récupérer la puissance de la pensée d'émancipation**



# Créer, Jouer, et Agir : Rabindranath Tagore et l'Action Politique

**Barnita Bagchi**

*Assistant Professor in Literary Studies  
Utrecht University*

## Résumé

*Comment construire un pont entre la réflexion, l'émotion critique et l'action dans la sphère publique? Qu'est-ce qu'on fait si l'on sent la colère et l'insoumission face au manque de justice, qu'on se sent paralysé ou alors que l'on en arrive à constater que la position ou l'écriture et la pensée créatives semblent plus efficaces que l'action 'directe' dans la sphère publique? Ma présentation explore ce thème, avec l'exemple concret de l'œuvre de Rabindranath Tagore. Il était opposé au colonialisme anglais, mais il a choisi (contrairement à son ami Gandhi) le chemin de travail créatif et constructif (social, économique, éducatif) et non le chemin de confrontation directement politique avec la Grande-Bretagne (chemin poursuivi par Gandhi). Tagore a été inspiré par les mystiques radicaux, comme Kabir du Moyen âge. Avec un vocabulaire ésotérique, des poèmes et chansons d'une beauté incroyable, ces derniers ont lutté à leur époque, contre un ordre de haute caste et de patriarcat. Je vais montrer que ces types de luttés et de résistances encodées et créatives sont aussi importants pour l'action politique que l'action directe et de confrontation.*

Depuis 1990 l'Inde aujourd'hui est au centre de la globalisation. Après la Chine elle est peut-être le conte de réussite le plus éclatant de la globalisation néolibérale actuelle. Le marché est partout, les disparités augmentent, et l'Etat, le gouvernement accélèrent le rythme pour donner de plus en plus de ressources comme cadeaux à des corporations privées, en incluant la terre. L'Inde est aussi déchirée par les mouvements soi-disant maoïstes, qui utilisent la violence et disent qu'ils résistent à l'Etat globaliseur (CLARIFIER) et exploiteur. L'Etat, bien sûr, utilise aussi la violence draconienne. Comment réagit-on alors si on ne soutient ni l'Etat tyrannique, ni les mouvements violents tout aussi tyranniques? Même les autres processus politiques, signes de l'impasse, apparaissent, et ne parviennent qu'à créer un mouvement sans dynamisme. Qu'est-ce qu'on fait quand la politique apparaît comme une impasse?

En posant ces questions, qui sont aigues pour beaucoup à ce moment, j'ai trouvé de l'inspiration dans la pensée et l'œuvre de Rabindranath Tagore, principalement dans sa conversation simultanément critique et soutenue, avec son ami et collègue Mohandas Karamchand Gandhi. Ces deux hommes étaient des

personnages multidimensionnels, dont les actions ont eu lieu dans les liens de l'éducation, de l'écriture créative, et la philosophie, entre autres.

Je suis féministe, et je travaille pour la plupart du temps sur l'écriture, l'histoire, et l'action des femmes: alors, pourquoi choisir Tagore, ce 'grand homme'? Dans les années récentes, j'ai bien trouvé que Tagore est devenu pour moi un écrivain et penseur important. Tagore avait de nombreuses contradictions dans ses perspectives sur les femmes, mais il était aussi un partisan de la créativité féminine, dans les domaines comme la danse. Il a écrit de nombreux ouvrages sur la misère et les tentatives d'émancipation des femmes, par exemple 'Streer Patra' (La Lettre d'une Femme, 1915), un conte écrit dans la voix de Mrinal, une femme de 28 ans. Elle décide de quitter son mari et sa famille après avoir vu le mariage forcé et le suicide subséquent de Bindu, une jeune femme à charge de sa famille conjugale. Le soutien et la sympathie de Tagore pour l'action créatrice et d'émancipation des femmes, et non seulement des hommes, fait de lui un personnage à son tour générateur pour les chercheuses comme moi.

C'est surtout comme activité scolaire des études littéraires et aussi de l'éducation, l'écriture créative et éducative m'intéresse. Mais je suis aussi intéressée par la manière dont l'action dans la sphère civile et politique est créée et facilitée par l'écriture. L'espace entre le privé et le public, la sphère civique, est bien mon point focal. Je crois que quand la politique devient tyrannique la sphère civique qui se situe entre le privé et le public devient très importante. Mais il est possible de parler aussi de divers types d'actions que l'écriture peut impulser. Quelquefois l'écriture *est* une action forte, par exemple, de la manière la plus évidente, dans le cas des polémiques politiques publiées dans la sphère publique.

Rabindranath Tagore (1861-1941), fut un écrivain, peintre, et philosophe du Bengale et de l'Inde. À 16 ans, il publia ses premières poésies substantielles sous le pseudonyme de *Bhanusinha* ("le lion du soleil"), et écrivit ses premières nouvelles et drames à partir de 1877. Son instruction à domicile, la vie à Shilaidaha (où son grand-père a construit une maison de campagne) comme propriétaire terrien, et ses voyages en Angleterre ont fait de Tagore un non-conformiste et un pragmatique. Il a fait partie des voix qui se sont élevées contre le gouvernement britannique. Il a soutenu le mouvement pour l'indépendance de l'Inde, quand il a voulu le faire. Il a perdu toute sa famille sauf un fils et une fille dont la vie personnelle a été tragique. Son œuvre - poèmes, chansons, romans, contes, drames, essais philosophiques, dessins, peinture - survit à l'épreuve du temps. Elle connaît une renaissance nouvelle grâce à de nouvelles traductions aujourd'hui. A Shantiniketan ('demeure de la paix'), un espace quasiment sacré pour son père, il fonda une école et une université en même temps locale et globale, soutenues par des fonds non-gouvernementaux, où les méthodes de pédagogie libre sont utilisées, où le chinois et le japonais sont enseignés, où venaient des étudiants et enseignants de partout en Inde et dans le monde.

Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) était dirigeant politique, éducateur et philosophe. Pionnier et philosophe du *satyagraha*, de la résistance à l'oppression à l'aide de la désobéissance civique de masse, Gandhi croyait à la non-violence,

*ahimsa*. Il a guidé l'Inde vers l'indépendance (1947) mais dans la dernière année de sa vie, il a lutté contre la violence terrible après la partition de l'Asie du sud, dont l'Inde, le Pakistan et le Bangladesh d'aujourd'hui sont le résultat. Gandhi était en même temps moraliste, politicien, et philosophe. Il a guidé mouvement après mouvement la politique, notamment avec le mouvement de non-coopération (1919-1921) le mouvement de désobéissance civile (1930-1932) et le mouvement 'Quit India' de 1942.

Bien que Tagore et Gandhi étaient d'accord sur le fait que la décolonisation était une étape indispensable, Tagore n'était pas d'accord, à plusieurs reprises, sur les mesures politiques adoptées par Gandhi. Sabyasachi Bhattacharya, un des grands historiens de l'Inde, a publié une édition des lettres entre Gandhi et Tagore. C'est un des livres les plus émouvants que j'ai jamais lus.<sup>1</sup> Ma présentation ne serait pas possible sans ce livre. Gandhi et Tagore étaient, tous deux, des éducateurs innovateurs. Gandhi avait rejeté le système colonial d'éducation de manière totale, alors même qu'il était un avocat de profession. Tagore était plus radical : il a quitté l'institution scolaire, n'a pas fini ses études formelles. Gandhi, dans ses écoles et ses ashrams en Afrique du sud et en Inde, a tenté d'inclure la pratique de l'artisanat productif. Travailler avec ses mains, pour l'étudiant, pour l'enseignant, était un des fondements de la philosophie et de la pratique de Gandhi. Il était question de nettoyer les salles et bâtiments soi-même, mais aussi de produire de diverses manières comme artisan, par exemple faire du tissage, faire de la poterie, etc. Le mouvement pour la renaissance de l'artisanat en Inde après 1947 a été inspiré par Gandhi. Dans la société patriarcale et brahmanique, où travailler avec ses mains était quelque chose que les castes basses faisaient, le choix éducatif de Gandhi avait une dimension très radicale et émancipatoire.

Nous pouvons voir que Gandhi n'était pas un 'dirigeant politique vulgaire'. Il était aussi penseur et homme de l'action située entre la sphère privée et la sphère publique, c'est-à-dire dans la sphère civique. Il a fait entrer la politique dans les vies privées de millions d'indien(ne)s, et il y avait beaucoup de femmes dans son mouvement. Le symbole concret de sa pratique civique et politique était le 'charkha', la roue à filer avec laquelle, il a dit, que chaque citoyen(ne) de l'Inde pourrait ainsi pratiquer l'autosuffisance. Les mouvements politiques guidés par lui étaient aussi des formes de désobéissance civile, et pas seulement politique. Il y avait aussi quelque chose de très moral dans la politique pratiquée par Gandhi.

Mais cette pratique avait ses limites. Tagore, un des plus grands amis et admirateurs de Gandhi, a critiqué les limites de l'action de Gandhi. Tagore lui-même était un des pédagogues les plus créatifs du monde. Lui-même avait abandonné l'école. Vers l'âge de quatorze ans, Rabindranath avait quitté ses études formelles. Mais il disposait de maîtres chez lui, pour la lutte, le dessin, et la musique. Il voyageait aussi avec son père en Inde. La modernité et l'amour de la littérature anglaise (par exemple Shelley) faisaient autant partie du milieu de la

---

<sup>1</sup> *The Mahatma and the Poet: Letters and Papers Between Gandhi and Tagore 1915-1941*, rédaction et introduction par Sabyasachi Bhattacharya (New Delhi: National Book Trust, 1999).

famille Tagore que la culture de la connaissance orientale, par exemple le sanscrit et la philosophie hindoue et bouddhiste. Tagore était membre du Brahma Samaj, une secte réformiste et monothéiste qui tentait de combiner l'hindouisme avec les meilleurs aspects d'autres religions, en incluant l'islam et le christianisme. En 1901 il a créé une école à Shantiniketan, la racine de la grande institution de Visva-Bharati, qui fournissait l'éducation non-gouvernementale, du niveau le plus bas jusqu'au le niveau le plus haut. Encore aujourd'hui l'école Patha Bhavan à Shantiniketan est connue pour sa pédagogie et ses méthodes imaginatives et libres. L'amitié entre Gandhi et Tagore avait commencé en 1915 quand Gandhi a décidé de visiter, avec les étudiants de Phoenix Farm (la communauté fondée par lui en Afrique du sud), la communauté et l'école de Tagore à Shantiniketan.

C'est Tagore qui avait donné à Gandhi le nom 'Mahatma', l'homme avec la grande âme. Tagore a, toute sa vie, parlé contre la tyrannie renforcée non seulement par le colonialisme anglais, mais aussi par des mouvements politiques qui tentaient de résister au colonialisme. Le premier exemple de sa position est la publication de son roman *Ghare Baire, La maison et le monde* (1916). L'arrière-plan du roman était le mouvement contre le gouvernement britannique qui a tenté de mettre en oeuvre la partition du Bengale en 1905, le mouvement Swadeshi. Tagore a montré que les résistants de la Partition, qui parlaient de boycotter des produits étrangers, sont devenus une force tyrannique qui a tenté de forcer les paysans pauvres Bengalis, beaucoup d'entre eux musulmans, de faire quelque chose qui n'était pas soutenable économiquement pour eux. Le mouvement contre la première partition du Bengale a pris un caractère de la haute classe et de caste hindoue, même s'il a bien commencé comme force de résistance contre le colonialisme. Dans son roman, Tagore a décrit le caractère de Nihilish, un propriétaire de terres qui reçoit chez lui (dans sa maison rurale) son ami, politique et révolutionnaire Sandip, et qui est amené à voir se développer la relation, amicale et progressivement plus romantique entre son ami et sa femme Bimala. Tagore montre les contradictions dans le terrorisme révolutionnaire, une critique qu'il fait aussi dans d'autres romans, comme *Char Adhyay (Quatre Chapitres, 1934)*. Son livre a aussi été une critique du nationalisme. Livre après livre Tagore a critiqué le nationalisme, vu comme une force de violence, d'exclusion et du complexe capitaliste-impérialiste de l'ouest. Il a critiqué le nationalisme du Japon identique aux pays impérialistes comme la Grande-Bretagne. L'expression la plus aigüe de l'antinationalisme de Tagore est son livre *Nationalism* (1917).

*Ghare Baire* a déjà les racines des désagréments principaux que Tagore a eus avec son ami Gandhi. Tagore a soutenu, le mouvement anticolonial tout en gardant une liberté de conscience critique. Il croyait à la décolonisation, mais aussi à l'internationalisme. Mais en même temps qu'il soutenait et vénérât Gandhi, il a critiqué chez lui ce qu'il a vu comme son faux moralisme et son étroitesse.

Tagore croyait que l'activité créative était féconde et positive, contre l'ascétisme et le nihilisme même de *satyagraha*, ou la désobéissance civique, quand celle-ci devenait fanatique. Il a écrit que le pouvoir est une force irrationnelle, et que la désobéissance civique peut aussi devenir un pouvoir irrationnel.

*Power in all its forms is irrational, it is like the horse that drags the carriage blind-folded. The moral element in it is only represented in the man who drives the horse. Passive resistance is a force which is not necessarily moral in itself; it can be used against truth as well as for it. The danger inherent in all force grows stronger when it is likely to gain success, for then it becomes temptation.<sup>2</sup>*

Gandhi a appelé sa méthode de désobéissance civique et non-violente 'satyagraha', ce qui veut dire 'étreinte de la vérité'. Tagore a écrit que cette méthode peut être utilisée aussi bien contre la vérité que pour la vérité. L'action de désobéissance civique n'est donc pas forcément intrinsèquement morale. On doit bien faire attention à ne pas perdre la vérité dans ce mode d'action.

Tagore ne croyait pas dans 'charkha' et filer par *charkha* comme l'instrument principal de la régénération de l'Inde. Pour lui le *charkha* peut devenir un *mantra*, un fétiche. Filer sur le *charkha* peut devenir un rituel irrationnel. Tagore ne croyait pas que travailler avec ses mains était une vertu intrinsèque, comme le postulait Gandhi. Il a écrit à ce propos : '(t)he performance of petty routine duties ... imparts skills to the limbs of the man who is a bondsman, whose labour is drudgery; but it kills the mind of a man who is a doer, whose work is creation ;'<sup>3</sup> 'I am afraid of a blind faith on a very large scale in the Charkha in the country which is so liable to succumb to the lure of short-cuts when pointed out by a personality about whose moral earnestness they can have no doubt ;'<sup>4</sup> 'By doing the same thing day after day, mechanical skill may be acquired; but the mind, like a mill-turning bullock, will be kept going round and round a narrow range of habit.'<sup>5</sup>

Tagore désapprouvait la langue de 'magie' et de la 'non-raison' utilisée par Gandhi : soit pour l'utilisation du *charkha*, soit pour le mouvement de combustion des vêtements étrangers : 'Consider the burning of cloth, heaped up before the very eyes of our motherland shivering and shamed in her nakedness. What is the nature of the call to do this ? Is it not another instance of a magical formula ? The question of using or refusing cloth of a particular manufacture belongs mainly to economic science. The discussion of the matter by our countrymen should have been in the language of economics.'<sup>6</sup>

On voit donc ici Tagore, le poète, disant, paradoxalement, que l'on doit utiliser la raison dans le domaine de l'action politique. Il désapprouvait aussi, pour presque la même raison, le mouvement pour boycotter l'éducation occidentale du gouvernement colonial. Il a aussi vu ce mouvement contre l'éducation occidentale comme quelque chose d'ascétique dans le domaine politique, ce qu'il n'aimait pas :

*The idea of non-cooperation is political asceticism. Our students are bringing their offering of sacrifices to what ? Not to a fuller education but to non-education. It has at its back a fierce joy of annihilation which at its best is asceticism, and at its worst is that orgy of frightfulness in which human nature, losing faith in the basic reality of normal life, finds a disinterested delight in an unmeaning devastation as has been shown in the late war...'<sup>7</sup> [la première guerre mondiale]*

<sup>2</sup> Lettre de Tagore à Gandhi, 12 Avril 1919, *The Mahatma and the Poet*, p. 50.

<sup>3</sup> Rabindranath Tagore, 'The Cult of the Charkha' (1925), *The Mahatma and the Poet*, p. 100.

<sup>4</sup> Tagore, 'The Cult of the Charkha', *The Mahatma and the Poet*, p. 102.

<sup>5</sup> Tagore, 'The Cult of the Charkha', *The Mahatma and the Poet*, p. 103.

<sup>6</sup> Rabindranath Tagore, 'The Call of Truth' (1921), *The Mahatma and the Poet*, p. 83.

<sup>7</sup> Rabindranath Tagore, lettre dans *The Modern Review*, May 1921, *The Mahatma and the Poet*, p. 57.

Tagore était créateur. Il croyait que l'action, jusqu'où cela est possible, doit être créative et pas destructive. Mais, comme on l'a vu, il croyait aussi dans le pouvoir de la raison, et pas dans la non-raison. Il croyait aussi dans le pouvoir émancipateur, ce que j'appelle la dimension connotative de la vie. Membre lui-même d'une secte radicale et syncrétiste, le Brahmo Samaj, il était particulièrement proche d'autres écrivains et penseurs qui jouaient avec la langue et l'action d'une manière poétique, créative, et connotative. Il n'est alors pas étonnant qu'il ait traduit des poèmes de Kabir (c.1440-c.1518), un des poètes les plus créatifs de l'Asie du sud, qui était aussi mystique. Dans l'introduction à l'édition de Kabir traduit par Tagore, Evelyn Underhill a écrit à propos de Kabir :

Tant du point de vue hindou que du point de vue musulman, Kabir fut d'ailleurs nettement hérétique. La « simple union » avec la divine Réalité, qu'il célébrait sans cesse comme le devoir et la joie de l'âme, était à ses yeux indépendante de tout rite et de toute austérité.

Aussi fut-il en butte à des persécutions. Comme il était né de parents mahométans, il échappait à l'autorité des brahmanes. Sa vie fut épargnée, mais il fut banni, sans doute vers 1495. Il erra alors à travers les villes du nord de l'Inde, continuant, sa prédication comme exilé.<sup>8</sup>

Pour comprendre comment Kabir écrivait, voici deux extraits des ses poèmes:

Quand enfin tu as trouvé l'Océan du bonheur, ne t'en va pas assoiffé.

Réveille-toi, fou que tu es ! la mort te guette. Ici est l'eau pure devant toi. Bois-la à perdre haleine.

Ne poursuis pas le mirage, mais aie soif de nectar.

Dhruva, Prahlad et Shukadeva en ont bu ; Raïda en a goûté.

Les Saints sont ivres d'amour, c'est d'amour qu'ils ont soif.

Kabir dit : « Écoute, mon frère ! le repaire de la crainte est brisé ;

Pas un instant tu n'as regardé le monde face à face.

Avec la fausseté tu tisses ton esclavage ; tes paroles sont pleines de tromperie.

Avec le fardeau de désirs dont ta tête est chargée, comment pourrais-tu être léger ? »<sup>9</sup>

Pourquoi, mon cœur, es-tu si impatient ?

Celui qui veille sur les oiseaux, sur les bêtes et sur les insectes,

Celui qui a pris soin de toi quand tu étais encore dans le sein de ta mère

Ne te préservera-t-il plus à présent que tu en es sorti ?<sup>10</sup>

Kabir était un tisserand musulman. Il était une des grandes figures dans le mouvement de Bhakti ou dévotion du Moyen âge en Asie de sud. Ces mouvements ont résisté à l'orthodoxie et au patriarcat de l'hindouisme et de l'islam. La *bhakti* est participation au Divin par ...amour qui s'exprime en chants

<sup>8</sup> Rabindranath Tagore, *Poèmes de Kabir*, traduit par Henriette Mirabaud-Thorens, *Nouvelle Revue Française*, no. 17, 1921, p. 258. [http://fr.wikisource.org/wiki/Poèmes\\_de\\_Kabir](http://fr.wikisource.org/wiki/Poèmes_de_Kabir), vu 15 janvier 2010.

<sup>9</sup> Tagore, *Poèmes de Kabir*, traduit par Mirabaud-Thorens, *Nouvelle Revue Française*, no. 17, 1921, p. 269. [http://fr.wikisource.org/wiki/Poèmes\\_de\\_Kabir](http://fr.wikisource.org/wiki/Poèmes_de_Kabir), vu 15 janvier 2010.

<sup>10</sup> Tagore, *Poèmes de Kabir*, traduit par Mirabaud-Thorens, *Nouvelle Revue Française*, no. 17, 1921, p. 270. [http://fr.wikisource.org/wiki/Poèmes\\_de\\_Kabir](http://fr.wikisource.org/wiki/Poèmes_de_Kabir), vu 15 janvier 2010.

collectifs (parfois accompagnés de danses), les *keirtan*, ou individuels (*bhajan*). Ce grand mouvement a inspiré des œuvres importantes telles la *Jñanesvari*, les chants de Meerabai, Namdev, Eknath et les hymnes de Tukaram au Maharashtra.<sup>11</sup> C'est l'espace d'une relation personnelle et intime, mais aussi un espace collectif et performatif, entre l'homme et le divin. Ce mouvement et cette énergie vivent dans les chansons chantées encore aujourd'hui. Dans un pays où l'on n'a pas cessé de lutter contre la discrimination de caste, où l'on a, après une longue lutte, depuis 1947, des acquis de justice sociale pour les *Dalits* (les 'intouchables' ou les personnes de basse caste) encadrés dans la Constitution, dans ce pays, dans les mouvements pour la justice sociale, Kabir, avec son message de l'égalité de tous, reste une force importante.

Kabir et Tagore n'étaient pas et ne sont pas aujourd'hui seulement poètes vivant dans le monde des beaux mots. Avec des banques rurales, une école libre, des centres de fabrication pour l'artisanat du cuir et du batik, Tagore a encadré l'action dans la sphère civique. Sa vaillante tentative s'engageait dans l'action politique mais critiquait aussi l'étroitesse de l'action politique, y compris de la politique radicale. Ce point donne un espace fécond où vivre et résister dans les périodes d'impasse politique.

Faut-il comprendre que je veux dire que la dimension littéraire ou bien esthétique est autonome, et qu'elle est supérieure à la dimension politique ? Cette position est la position prise par Friedrich Schiller, par exemple, dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1795) où il dit que l'homme est le plus libre quand il joue, que le domaine esthétique nous ramène vers la liberté. Au moment où il écrivait cela, il critiquait aussi la tyrannie de la Terreur dans la Révolution Française. La position de Tagore a certaines similitudes avec Schiller. Dans un article critiquant la politique de Gandhi, Tagore écrit :

*And this is why I lately I have been playing with inventing new metres. They are the merest nothings that are content to be borne away by the current of time, dancing in the sun and laughing as they disappear. But while I play the whole creation is amused, for are not flowers and leaves never ending experiments in metre ? Is not my God an eternal waster of time ? He flings stars and planets in the whirlwind of changes, he floats paper boats of ages, filled with his fancies, on the rushing stream of appearance. When I tease him and beg him to allow me to remain his little follower and accept a few trifles of mine as the cargo of his playboat he smiles and I trot behind him catching the hem of his robe.<sup>12</sup>*

C'est le même Tagore, qui a soutenu, pas à pas, la lutte contre le colonialisme, et qui a posé des gestes de conscience politique publiquement, par exemple, retourner l'honneur de chevalier, qu'il avait reçu du gouvernement britannique, après le massacre de Jallianwallabagh par le gouvernement Britannique en 1919.

Cet exemple et d'autres suffisent à montrer que Tagore ne croyait pas que la dimension esthétique était tout à fait autonome. Mais il croyait bien que l'action, tous les types d'action, y compris l'action politique, doivent avoir une dimension de

<sup>11</sup> <http://www.larousse.fr/encyclopedie/litterature/Inde/174174>, vu 15 Janvier 2010.

<sup>12</sup> Tagore, Lettre dans *The Modern Review*, Mai 1921, *The Mahatma and the Poet*, p. 56.

jeu, de beauté, la liberté (comme Schiller). Même les mouvements politiques qu'il soutenait, comme le mouvement anticolonial dont le plus grand dirigeant était Gandhi, pour lui, ne doivent pas devenir des rituels, des fétiches, des tyrannies. Un tel pouvoir devient aussi irrationnel que le pouvoir auquel ces mouvements s'opposaient. C'est la dimension multisémantique et connotative de son écriture et de son action qui était la base de la conscience libre de Tagore.

Kabir est devenu dans les années 1990 et jusqu'à aujourd'hui un mode important pour résister aux mouvements du '*Hindutva*', le mouvement fondamentaliste du droit, défini par une dimension culturelle-nationaliste agressive. Le syncrétisme de Kabir, la beauté des mots et de la musique dans ces poèmes du Moyen âge émeuvent les gens encore aujourd'hui, car ils mêlent des aspects aux frontières des religions et de l'ethnicité. Les chansons et les poèmes de Tagore sont aussi populaires au Bangladesh, le pays voisin de l'Inde, où la religion de la majorité est l'islam. Au Bangladesh, le chant national du pays a été écrit par Tagore (qui a aussi écrit le chant national de l'Inde).

Et les actions que Tagore dirigea, dans les domaines comme la pédagogie, l'art, les manufactures artisanales, et le microdéveloppement, sont devenus de plus en plus importants aujourd'hui. Combiné avec son internationalisme et sa critique perçante du nationalisme et de l'impérialisme, la pensée et l'action de Tagore, proche de la politique mais aussi une critique incessante de la politique, sont indispensables aujourd'hui.

Dans un article écrit pour le colloque Arendt organisé par Marie-Claire Caloz-Tschopp et ses collègues à l'Université de Lausanne en 2007, j'ai écrit un article sur la perspective politique d'Arendt en dialogue avec la perspective de trois écrivaines indiennes de l'Inde coloniale.<sup>13</sup> Ma présentation d'aujourd'hui continue ce dialogue. Arendt, avec sa perspective phénoménologique et expérientielle, et aussi prescriptive ou normative, nous donne une façon de penser féconde et pluraliste, que l'on retrouve aussi bien chez Tagore que chez Gandhi. Arendt avait écrit avec admiration sur les mouvements de désobéissance civique dirigée par Gandhi contre le gouvernement britannique.<sup>14</sup> Mais Tagore, ami critique de Gandhi, a aussi critiqué les méthodes de *satyagraha* adoptées par Gandhi. Tagore comme Arendt, croyait dans l'action humaine. Il était critique, comme Arendt, sur l'action humaine quand elle est limitée à ce qui est seulement travail ou labeur. Tagore n'a pas été soumis ni au pouvoir du gouvernement britannique, ni au pouvoir des mouvements politiques anticoloniale aveuglement. Etant ami des mouvements anticoloniaux en Inde, il a montré qu'avec l'écriture, la pédagogie, la reconstruction rurale, le pouvoir de créativité, on peut vivre dans, et bien aussi hors de la politique, en étant homme de pensée et de l'action.

Je voudrais terminer ma présentation avec quelques mots de Mrinal, la femme créée par Tagore qui quitte sa famille conjugale en résistant au patriarcat. Mrinal dit

---

<sup>13</sup> Barnita Bagchi, 'L'Éducation, l'Action, et la Désobéissance Civile: Trois Femmes Écrivaines Indiennes en Dialogue avec Hannah Arendt,' in *(Re)Lire Hannah Arendt Aujourd'hui: Pouvoir, Guerre, Pensée, Jugement Politique*, éd. Marie-Claire Caloz-Tschopp (Paris: L'Harmattan, 2008), pp. 447-452.

<sup>14</sup> Hannah Arendt, *Du Mensonge à la Violence*, Paris: Calmann-Lévy, 2005, p. 154.

qu'elle trouve l'inspiration pour son action résistante dans la figure de Meerabai, une mystique comme Kabir du Moyen Âge et du mouvement Bhakti. (Meerabai avait quitté sa famille royale tirée par sa foi radicale). Les actions de Mrinal de devenir indépendante, de quitter le patriarcat, et d'être inspirée par les chansons et l'esprit de Meerabai et d'autres mystiques radicaux du Moyen Âge sont exemplaires de la capacité de Tagore à créer, à jouer, mais aussi à agir et à résister à l'injustice :

*You had cloaked me in the darkness of your customs. Bindu had come for an instant and had caught sight of me through the hole in that cover. With her own death, she had ripped apart my shroud from top to bottom. Today I emerged and saw that there was hardly any place where I could keep my pride. Those eyes which had beheld and loved my neglected beauty, now look at me from the entire sky... You think that I am about to take my life - do not fear; I won't play that old trick on you. Even Meerabai was a woman like me - her chains were no less heavy; she did not have to die in order to live.<sup>13</sup>*

### Trois publications

1. Barnita Bagchi, 'Towards Ladyland: Rokeya Sakhawat Hossain and the Movement for Women's Education in Bengal, c. 1900-c. 1932,' *Paedagogica Historica* 45(3), Décembre 2009, pp. 743-755.
2. Barnita Bagchi, 'Ramabai, Rokeya, and the History of Gendered Social Capital in India', dans *Women, Education and Agency, 1600-2000*, ed. Jean Spence, Sarah Aiston, and Maureen Meikle (London: Routledge, 2010), pp. 66-82.
3. Barnita Bagchi, 'Two Lives : Voices, Resources, and Networks in the History of Women's Education in South Asia,' *Women's History Review* 19(1), Février 2010, pp. 51-69.

---

<sup>13</sup> Rabindranath Tagore, 'The Wife's Letter', traduit par Naina Dey, *Muse India: the Literary Ejournal*, No 16 (Décembre 2007), <http://www.museindia.com/showcurrent5.asp?id=777>, vu 19 janvier 2010.



## L'inscription créative de la contestation : les vitrines des archéologues

**Simona Tersigni**

*Maître de conférences de sociologie à l'Université de  
Rennes 2, UMR ESO*

**Brigitte Fichet**

*Maître de conférences de sociologie à l'Université de  
Strasbourg, Centre de Recherche et d'Etude en Sciences  
Sociales (CRESS) EA 1334*

### Résumé

*En nous appuyant sur quelques entretiens auprès des personnels et étudiants en lutte à Strasbourg pendant l'hiver et printemps 2009 ainsi que sur les déclarations officielles (mailing list, sites internet, presse et youtube) formulées par les membres du gouvernement comme par des personnels mobilisés, nous avons tenté d'éclairer les différentes formes de mobilisation entreprises à l'occasion de la visite à Strasbourg de la ministre de l'enseignement supérieur et de la recherche, Valérie Pécresse, le 5 février 2009. Sans avoir la prétention de retracer en quelques pages l'histoire des réformes ni même de relater la chronique des mouvements de contestation qui, depuis quelques années, ont pris place en France et dans de nombreux pays de l'Union européenne, nous avons situé la mobilisation strasbourgeoise à l'échelle nationale et locale. Si les réformes concernant l'université et la recherche publique ont nourri la colère des universitaires, des chercheurs et des étudiants, en entretenant leur mobilisation jusqu'au point de s'appuyer sur l'égyptomanie pour accrocher les regards, nous avons également voulu questionner l'impact qu'a eu à l'échelle locale cette mobilisation sur les pratiques de recherche de nos interlocuteurs.*

**Mots-clés :** mobilisation, créativité, recherche

Durant la première décennie du siècle, les réformes ont bousculé le monde universitaire et celui de la recherche dans beaucoup de pays du globe et peut-être plus particulièrement en France où ce domaine avait été singulièrement délaissé pendant les trente précédentes années. On a pu imputer aux universitaires eux-mêmes le goût de l'immobilisme quand les changements impulsés ont été refusés par la communauté scientifique, tant du côté de la recherche avec le mouvement « Sauvons la recherche » (SLR) en 2004 que de celui de l'enseignement universitaire avec les grèves de l'hiver et du printemps 2009.

Le propos de notre contribution n'est pas de retracer ici l'histoire des réformes ni même de relater la chronique des mouvements de contestation. Il s'agit

plutôt d'éclairer un événement particulier, au tout début de ce mouvement : la mobilisation entreprise à l'occasion de la venue à Strasbourg de la ministre de l'enseignement supérieur et de la recherche, Valérie Pécresse, le 5 février 2009. L'inauguration – qui se voulait emblématique – de la nouvelle Université de Strasbourg<sup>1</sup> est ainsi devenue un moment particulier de mobilisation locale qui a également dynamisé le mouvement national, dès lors que des coordinations nationales des personnels et des étudiants commençaient à se mettre en place<sup>2</sup>. Nous situerons tout d'abord ce moment dans son contexte général et son environnement strasbourgeois et nous montrerons comment les réformes mais aussi les formes qu'elles ont prises ont alimenté la colère des universitaires et entretenu leur mobilisation. Nous décrirons ensuite la mobilisation à Strasbourg autour de la journée du 5 février 2009. Enfin, nous tenterons d'analyser l'impact éventuel, à l'échelle locale, de cette mobilisation strasbourgeoise sur les pratiques de recherche de nos interlocuteurs.

Dans cette communication nous avons tenu compte des déclarations officielles (*mailing list*, sites internet, presse et *youtube*) formulées par les membres du gouvernement comme par des personnels mobilisés, tout en proposant une analyse fine des multiples formes de mobilisation organisées au sein de la nouvelle université de Strasbourg, au début du mois de février 2009. Nous nous sommes notamment appuyées sur les propos<sup>3</sup> de quatre interlocuteurs qui y ont participé activement. Il s'agit d'une doctorante en archéologie, d'une administrative qui poursuit également des études de master en histoire de l'art ainsi que de deux enseignants-chercheurs en archéologie, dont un professeur et un maître de conférences (MCF)<sup>4</sup>. L'archéologie a été parmi les disciplines qui, comme les mathématiques, ont dénoncé davantage le conformisme intellectuel issu de principes d'évaluation coupés de toute véritable confrontation intellectuelle. Ce n'était pas l'impact social de l'évaluation de la recherche qui était critiqué mais une logique à court terme de rentabilité, pouvant mettre en péril l'existence de nombreuses approches scientifiques.

## **I. Les raisons de la colère des scientifiques : une attaque au cœur de la profession**

Le contexte des réformes universitaires souligne le caractère « global » comme l'on dit maintenant de ce champ. Après le programme PISA de l'OCDE, une des premières alertes a été sonnée par l'université Jiao Tong qui a lancé le fameux classement de Shanghai en 2003.

---

<sup>1</sup> L'Université de Strasbourg est née officiellement le 1<sup>er</sup> janvier 2009 de la fusion des trois universités qui coexistaient dans la ville depuis 1971, l'Université Louis Pasteur (sciences et médecine), l'Université Marc Bloch (lettres et sciences humaines) et l'Université Robert Schuman (droit).

<sup>2</sup> La première coordination nationale date de fin janvier 2009 (pour l'appel à la 1<sup>ère</sup> coordination nationale du 25 janvier 2009, cf. <http://www.sauvonsluniversite.com/spip.php?article3307>).

<sup>3</sup> Les entretiens ont été menés en novembre et décembre 2009 par Simona Tersigni à partir d'un guide structuré en commun.

<sup>4</sup> Des prénoms fictifs ont été attribués aux interviewés.



Malgré les critiques<sup>5</sup> qui ont été énoncées à son encontre, il persiste, continue à être attendu et commenté, reste une référence pour justifier un certain nombre de réformes dont l'injonction à regrouper les universités pour leur faire atteindre une présumée « masse critique ». Classez, classez, il en restera toujours quelque chose... Par exemple, comme l'illustrent les propos de François, un des chercheurs mobilisés lors de la venue de la ministre de la recherche : « ... l'esprit des, des réformes, de ce petit groupe de personnes finalement qui sont hypnotisées par ce qu'ils croient être le succès américain à un point que ils en viennent à faire des... ils ont quand même mis sur pied une politique de la recherche universitaire sur des années qui les a fait affronter toute la communauté scientifique, uniquement parce que quelques chercheurs dans un laboratoire à Shanghai se sont dit tiens on va

<sup>5</sup> Jean-Charles Billaut, Denis Bouyssou, Philippe Vincke, Should we believe in the Shanghai Ranking? A MCDM View [Multiple criteria Decision Making], 29 mai 2009, 43 p. <http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00388319/fr/>

faire un classement, comment on pourrait faire ??? ce en quoi ils ont raison je pense que eux-mêmes ils doivent rigoler héin, ... et d'ailleurs le président de l'Université de Shanghai lui-même limite la portée que l'on peut donner à ce type de classement donc ils ont fait un classement avec des critères qui valent ce qu'ils valent pourquoi pas et qui mécaniquement mettent évidemment les universités anglo-saxonnes et surtout américaines en tête de liste, du coup voilà, ce petit groupe de gens sortis pourtant de grandes écoles comme Pécresse se sont dit ah quand même nous les Français qui devrions quand même être à la pointe de la civilisation puisqu'on a toujours été à la pointe de la civilisation, on se retrouve tout en bas dans ce classement, oh la la, c'est humiliant, les Américains les Anglais sont là devant nous etc. On va changer le monde. Et vraiment ça frise le ridicule quand on voit les critères qui sont choisis dans ce classement et la façon dont du coup on essaie d'améliorer les choses en se regroupant, en étant dans le quantitatif ».

Au niveau européen, à travers le processus de Bologne (19 juin 1999), est programmée à l'échéance de 2010 la construction d'un espace européen de l'enseignement supérieur autour d'un système structuré en trois grades (licence, master, doctorat – LMD). La mobilité des étudiants comme celle des enseignants est le but annoncé et elle doit être facilitée par cette harmonisation des diplômes et la création d'une « monnaie » unique, les crédits capitalisables et présumés transférables d'une université à l'autre. La stratégie de Lisbonne vient confirmer cette orientation (Conseil européen de mars 2000), visant l'objectif de faire de l'Europe « l'économie la plus compétitive », fondée sur la connaissance, et d'atteindre le plein emploi à l'horizon 2010 (sic). L'éducation sera donc passible de la méthode ouverte de coordination (MOC) qui, comme son nom ne l'indique pas, a recours au *benchmarking* (évaluation des performances des Etats) et à une forme de pression à la conformité (*peer pressure*) qui intensifie la compétition.

En France, la réforme « LMD » est la mise en œuvre de ce processus de Bologne à travers la série des décrets d'avril 2002. Elle est appliquée par vagues successives, entre 2003 et 2005, suivant le rythme administratif de la contractualisation qui lie les universités à l'Etat. Elle met l'accent sur la « liberté » des universités de définir leur « offre de formation » et celle des étudiants de construire leur « parcours », c'est-à-dire sur la fin de la référence aux diplômes nationaux et sur la réduction des enseignements disciplinaires au profit de l'acquisition de compétences, présentés comme opposés. La réforme doit se faire à moyens constants. Elle fait l'objet de très fortes contestations mais qui ne parviennent pas à se généraliser, en grande partie à cause de l'échelonnement des entrées des universités dans le nouveau cadre.

La recherche n'est pas en reste. Dès 2004, les projets de réforme du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) suscite la mobilisation des chercheurs et la création de l'association « Sauvons la recherche » qui multiplie les consultations, élabore des projets de réforme pour la recherche mais n'est pas entendue par le ministre. L'Agence nationale de la recherche (ANR) est créée dès le mois de février 2005. La loi de programme pour la recherche du 18 avril 2006 crée l'Agence d'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur

(AERES), la substituant au comité d'évaluation préexistant. Le développement de la recherche contractuelle apporte plus de moyens à certaines universités mais accroît les situations précaires pour les doctorants dans un premier temps, pour tous ceux qui seront chercheurs contractuels par la suite. Une doctorante ressent durement cette évolution : « ...Vous faites participer beaucoup de gens que vous ne payez pas... Moi je participe à l'ANR ... et sur les quatre ans que va durer l'ANR normalement j'aurai une année de post-doctorat... Ca ne fait pas un poste sur les quatre ans... la recherche c'est sur quatre ans donc vous auriez eu le temps de produire ce que vous avez dit etc. si on vous en donne pas les moyens c'est aussi... compliqué ... ça s'inscrit dans une démarche nouvelle qui va vers la précarisation de la recherche en fait – et de l'enseignement qui va avec... L'autre « voie royale » ouverte aux doctorants est celle du poste d'ATER qui ne peut excéder deux ans mais dans lequel on ne peut être nommé que pour un an renouvelable une fois. Le doctorant n'est pas assuré d'être reconduit dans ses fonctions et, s'il est nommé dans une autre université la deuxième année, il doit à nouveau préparer ses cours». La précarité risque de durer encore après la thèse si le marché de l'emploi des chercheurs continue à se transformer et particulièrement pour certaines disciplines, peu rentables, moins présentes dans l'enseignement secondaire : « Aussi cette question des débouchés qui ne sont pas... en plus en ce qui me concerne pour l'archéologie proche orientale, vous n'avez pas la porte de sortie qu'ont par exemple les gens qui font de l'archéologie gréco-romaine, qui sont les concours, puisque c'est pas enseigné ni au collège ni au lycée. Donc vous n'avez vraiment aucun parachute et ça il faut le savoir, en commençant».

Mais son observation porte plus loin, sur ce mode de gestion de la recherche : « je participe à un ANR, d'abord c'est une recherche minutée sur quatre ans [...] vous avez une recherche on vous impose les résultats en quatre ans, en équipe etc. et qui pourraient être des résultats des fois menés en moins de temps ou qui s'inscrivent dans une recherche beaucoup plus longue et cette limitation... disons si ça pouvait être reproductible, ça pourrait être intéressant parce que ça met une pression éventuellement, je sais pas, mais les ANR c'est pas reproductible, vous avez trois ou quatre ans et puis c'est terminé ».

Enfin, la loi Libertés et responsabilités des universités (LRU) publiée au creux de l'été 2007 rend les universités plus autonomes mais plus exposées au secteur privé. Elle suscite plus d'opposition et de mobilisation chez les étudiants que chez les enseignants qui sont pourtant nombreux à la contester. Deux projets de décrets la prolongent au mois de novembre 2008 : l'un sur le statut des enseignants-chercheurs et l'autre sur la mastérisation de la formation des futurs enseignants du second degré. Ces textes ont un point commun au moins, celui de menacer ce qui fait le cœur et l'unité du travail des universitaires, l'articulation entre l'enseignement et la recherche. Le premier décret en effet remet en cause la définition du service annuel d'enseignement<sup>6</sup> ; il offre aux « bons » chercheurs, éventuellement évalués

---

<sup>6</sup> En France, le service statutaire des professeurs et maîtres de conférences comprend 192 heures d'équivalent TD ou 128 h de cours magistral.

par leur université, la possibilité de réduire cette charge de cours alors que leurs collègues, présumés mauvais chercheurs, se verraient sommés de compenser leurs heures. Le « bon » chercheur est-il un mauvais enseignant ou les étudiants doivent-ils être empêchés de profiter de son expérience de recherche ou de ses résultats ? Le « mauvais » chercheur est-il pour autant un « bon » enseignant ? Le second décret porte sur les masters de formation des professeurs des écoles ou des collègues : la formation, orientée vers la préparation aux concours de recrutement, fait peser une menace sur l'initiation à la recherche et sur les disciplines qui ne sont pas enseignées dans le second degré.

Ces décrets donnent une nouvelle acuité à la question de l'évaluation de la recherche. En effet, celle-ci devient déterminante, sans que les critères de cette évaluation ne soient précisés. Les chercheurs ont tout lieu de craindre que ne soient employés des critères quantitatifs, par exemple le nombre des articles publiés dans les revues homologuées de rang A, ce qui peut éviter aux évaluateurs, aux dires de l'un d'eux, de lire les articles ; c'est l'inadéquation de ce critère qui est mise en cause par une des affiches de la vitrine égyptienne :

**Descartes, Hobbes,  
Pascal, Spinoza,  
Newton, Voltaire, Hume,  
Diderot,**  
dans combien de **revues de rang A**  
avez-vous publié ?

Un autre critère possible est le nombre des articles publiés en anglais. Comme le souligne François, professeur en archéologie : « ... les modes actuels d'évaluation sont vraiment extrêmement simplistes et, ce qui est agaçant je pense c'est que avec nos gouvernants qui ne sont pas bêtes mais ce qui est agaçant c'est la façon dont... ils ont des démarches... je ne trouve plus le mot, démagogiques, voilà. Ce qui est insupportable c'est la démagogie avec laquelle en simplifiant les choses on explique au grand public vous savez, les chercheurs français publient beaucoup moins que les chercheurs anglais ».

Les « petites » disciplines se sentent menacées, spécialement en sciences humaines, comme le précise François : « En réalité ils savent très bien que les choses sont beaucoup plus complexes, dans certaines disciplines qui sont, par exemple dans la mienne, les revues de rang A, de rang B etc. c'est quelque chose qui n'est pas traditionnel ... qui n'a d'importance que depuis quelques années et encore par imitation par rapport à d'autres disciplines ; le fait que dans les disciplines médicales et autres on publie nécessairement en anglais tandis que dans beaucoup de disciplines de sciences humaines on continue de publier en allemand, en français, en anglais, en italien, en espagnol, bon dans un certain nombre de langues nationales pas toutes mais dans un certain nombre de langues qui

correspondent à un état, à un état du monde qui est évidemment dépassé où la France faisait partie des grandes nations, où l'Allemagne faisait partie des grandes nations etc. Mais il se trouve que ces traditions scientifiques-là sont restées suffisamment fortes et compétitives, justement en France en Allemagne etc. qu'on peut continuer à publier en français, en allemand. Donc c'est justement là, la puissance culturelle de quelques pays européens dans ces disciplines-là qui leur permet de continuer à publier dans leur langue nationale. Or les classements du genre classement de Shanghai etc. ne tiennent compte que de quelques revues où on ne publie qu'en anglais. Vous avez l'air d'un rigolo... ».

Les habitudes de travail sont bousculées ; la publication d'un ouvrage n'est plus valorisée. Selon François : « Il paraît qu'un pharmacien ça peut publier un article d'une page et c'est formidable ? En histoire, un article d'une page ça peut arriver de temps en temps mais on ne le voit même pas dans votre CV. A l'inverse, en histoire, publier une monographie scientifique vous donne, comment dire, beaucoup plus de carrure scientifique dans votre curriculum vitae, dans la connaissance qu'on va avoir de vos travaux que si vous publiez cinq ou six articles – en tout cas dans mon domaine c'est le cas. »

Pourquoi faudrait-il mettre la recherche à l'épreuve d'un lit de Procuste ? « Cette différence culturelle entre les différentes disciplines, elles sont évidentes il faut pas être un grand savant ou un grand politique de la recherche pour comprendre ça et le grave problème quand on réunifie trois universités comme les nôtres c'est celui de l'incompétence des gens, de leur inculture ... Nous avons chacun nos spécificités et nous ignorons généralement celle des autres. Simplement, les gens qui nous gouvernent, le président de notre université mais aussi le ministre de la recherche et de l'enseignement supérieur et le Président de la République n'ont aucune excuse pour cette incompétence... ».

Aussi, trop d'évaluation nuit à la recherche. Son collègue, maître de conférences estime : « ...ce fantasme mensonger du gouvernement comme quoi on n'était pas évalué alors qu'il y a multiples formes d'évaluations liées au recrutement, qualifications etc. et qu'on publie dans des revues à comité de lecture et qu'on est évalué sans arrêt. Il y a un certain nombre de collègues compétents qui passent la moitié de leur temps à évaluer d'autres collègues... qui maintenant passeront encore plus de temps à évaluer d'autres collègues et entretemps ils ne pourront pas faire de recherche ».

Ces enseignants sont réticents à cette nouvelle injonction à l'évaluation : en effet, au-delà de l'inadéquation des critères retenus, c'est la finalité de l'évaluation qui est remise en cause : elle entre en congruence avec une politique visant la rentabilité et la productivité. Le problème se situe en amont, comme le souligne la doctorante : « C'est quelque chose d'effrayant...La culture au sens large... est menacée, l'archéologie aussi, peut-être plus, et je dirai à un degré supplémentaire quand vous êtes exotique parce d'abord vous avez moins d'étudiants et que, quoi qu'il arrive, étudiants ou pas, vous n'êtes pas rentable, vous n'avez pas.... il n'y a aucune question économique. [...] Quand on fait quelque chose sur les Indiens d'Amérique ou [...] et qu'on a trois étudiants en master, et trois en thèse, c'est vrai

qu'on est beaucoup plus menacé parce que vous payez un professeur qui... ne fait pas suffisamment garderie... et malheureusement c'est aussi ce qui fait la spécificité des universités, on parle beaucoup de pôle d'excellence etc. on peut pas avoir que de l'anglais et de l'informatique dans les universités, c'est pas possible. Oui c'est très dangereux, on est très menacé, il y a très peu de recrutement dans mon domaine... mais ça me semble être important de sauvegarder ces spécificités-là. Oui c'est une inquiétude liée à la discipline... ».

Les réformes affectant les universités sont plus largement inscrites dans un bouleversement plus vaste des services publics orchestré par la Revue générale des politiques publiques (RGPP), lancée dès 2007. Elle ne vise pas moins que l'amélioration du service rendu aux usagers et simultanément la diminution des dépenses publiques, tout en encadrant l'action d'indicateurs qui en permettra l'évaluation. Ce sont non seulement les services publics qui sont concernés mais toutes les professions ou les structures qui assurent une mission de service public. Les mobilisations d'abord sectorielles dans les domaines de l'enseignement, la recherche, la santé, la justice, l'emploi, l'immigration, etc. ont su créer un espace commun avec l'Appel des Appels lancé en janvier 2009 : « désormais, au cœur de leurs professions, ce sont les valeurs éthiques construisant l'humain qui se trouvent remises en cause »<sup>7</sup>

À l'échelle locale, la fusion des trois universités de Strasbourg a pris effet le 1<sup>er</sup> janvier 2009. La nouvelle Université de Strasbourg a été d'emblée placée sous le régime de la loi LRU. Les universitaires ont dû faire face à la réorganisation complète des services, la constitution de collègiums regroupant les précédentes unités de formation et de recherche, en même temps que la mise en œuvre des nouveaux principes de gestion impliqués par la loi LRU : les pouvoirs du président de l'université sont considérablement accrus dans tous les domaines (définition de la politique de l'université, gestion de son budget, recrutements, etc.), le conseil d'administration est réduit en nombre et les enseignants y sont proportionnellement moins nombreux qu'auparavant ; ils sont inscrits sur l'organigramme dans le « domaine de gestion des ressources », dans une direction des ressources humaines à côté de la direction informatique et de celle du patrimoine immobilier... Beaucoup parmi le personnel administratif, parfois maintenu longtemps dans l'incertitude, ont changé d'affectation et de lieu de travail sans nécessairement avoir donné leur accord. Les modes de travail adoptés sont souvent empruntés à l'ex université dominante, Louis Pasteur, et pas nécessairement adaptés aux usages dans les autres disciplines.

En somme, l'accumulation des réformes passe mal chez les enseignants-chercheurs. Selon Lionel, maître de conférence : « Là ce gouvernement a quand même une capacité à nous enfumer avec des réformes, qui sont faites soi-disant dans la précipitation, sans aucune visibilité ni concertation. Eventuellement si c'est le cas pour les personnels qui sont censés exécuter ces réformes, cela nous arrive

---

<sup>7</sup> Roland Gori, « Naissance d'un mouvement », in *L'Appel des appels. Pour une insurrection des consciences*, sous la direction de Roland Gori, Barbara Cassin, Christian Laval, Paris, Editions Mille et une nuits (l'essai), 2009, p. 17.

par bribes, il n'y a aucun suivi, aucun retour, aucune évaluation de la réforme précédente, il n'y a eu aucune réflexion sur le LMD par exemple : il faudrait quand même réfléchir à est-ce que cela marche, est-ce qu'on garde ou est-ce qu'on remodifie avant de passer à autre chose ? ». La succession rapide des réformes s'accompagne du sentiment très répandu chez les enseignants de ne pas adhérer aux objectifs annoncés ou sous-jacents aux annonces faites, de se voir imposer des formes de travail où ils ne se reconnaissent pas. Beaucoup sont désorientés dans une université que leur paraît « illégitime » pour reprendre la belle expression d'Abdelmalek Sayad<sup>8</sup>. Ils ont aussi le sentiment de ne pas être écoutés, de ne pas être considérés comme des partenaires du changement. Selon la doctorante : « Quand on est dans ce milieu-là et qu'on le connaît, on... sait en général comment ça marche et on a souvent l'impression que les gens qui... décident ne savent pas comment ça marche, ou sont mal conseillés, alors c'est assez... déroutant, je dirais... Moi je suis pas d'accord avec beaucoup de choses, c'est aussi dans la façon de les faire c'est-à-dire que c'est... oui, oui, on vous écoute mais de toute façon on fera comme on veut, et ça c'est quelque chose qui me... On peut faire la même chose en discutant sans prévenir qu'on n'en tiendra pas compte et puis voilà, la démarche est différente ».

Pire, le discours du président Sarkozy sur la recherche en France, le 22 janvier 2009<sup>9</sup>, a manifesté une dévalorisation systématique des chercheurs français. Il n'en fallait guère plus pour mobiliser une profession.

Le mouvement du printemps 2009 est original en ce qu'il a été lancé par les enseignants des universités, à la différence des mobilisations précédentes, initiées par les étudiants contre la loi LRU et parfois rejointes et soutenues en un second temps par leurs enseignants, comme lors de la mobilisation contre le CPE, le contrat première embauche qui concernait les étudiants en France.

## II. La mobilisation en train de se faire

Une dizaine de jours après le lancement de la première coordination nationale qui, en France, a réuni de manière hebdomadaire et pendant plusieurs mois, les représentants des personnels universitaires et des étudiants en lutte, l'inauguration de la nouvelle Université de Strasbourg (UDS) par la ministre de l'enseignement supérieur et de la recherche, Valérie Pécresse, a été transformée en un événement mobilisateur. Plusieurs moments ont pointé la mobilisation de cette journée : un cortège de deux mille personnes qui s'est terminé par un *sit-in* devant le palais universitaire, la participation à la cérémonie d'inauguration de quelques enseignants-chercheurs et, *last but not least*, l'affichage de slogans de protestation

---

<sup>8</sup> Abdelmalek Sayad, « Les enfants illégitimes », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 25 et 26-27, 1979.

<sup>9</sup> Le texte de ce discours est disponible en ligne sur le site de l'Élysée :

<http://www.elysee.fr/president/mediatheque/videos/2009/janvier/discours-a-l-occasion-du-lancement-de-la.3895.html?search=>; pour la version commentée, cf.

<http://www.youtube.com/watch?v=iyBXfmrVhrk>

dans les vitrines d'archéologie de la Maison Interuniversitaire des Sciences de l'Homme d'Alsace (MISHA). Dans ces trois formes de mobilisation, selon François, le professeur d'archéologie que nous avons interviewé, il s'est agi d'un « mouvement peu encadré par des structures *ad hoc*, en tout cas on n'a pas vu les syndicats dans notre organisation ». C'est par les affinités constituées préalablement dans le cadre de relations professionnelles entre personnels qu'il a été possible, avec des « petites cellules de gens qui ont l'habitude de travailler ensemble », de manifester collectivement le mécontentement à l'égard des réformes en cours dans des « organes officiels représentatifs du quotidien du travail de gens qui étaient en colère » comme lors des assemblées générales. Résultat du fusionnement entre les trois universités strasbourgeoises, la nouvelle université était parmi les premières en France à appliquer la loi sur l'autonomie. Or, la mobilisation strasbourgeoise a permis de subvertir le rôle exemplaire assigné à cette université par le gouvernement dans le cadre d'une « bonne » application de la loi sur l'autonomie. Les actions des enseignants-chercheurs et des étudiants ont permis de pointer la théâtralité d'une cérémonie qui pour les organisateurs devait apparaître comme la preuve d'un processus apaisé qui n'en était pas un. L'exemple à suivre a été finalement celui de l'imagination mobilisatrice et de la créativité<sup>10</sup>. Début février, comme le souligne Lionel, le maître de conférence en archéologie que nous avons rencontré « il ne se passait pas grand-chose au niveau national, il n'y avait pas encore de manifestations, clairement, donc c'était l'occasion de l'ouvrir. [...] C'était évident que la presse sera là, que Pécresse sera là et que du coup on serait visibles... ». La veille de cette cérémonie, le 4 février 2009, les personnels et les étudiants en lutte savaient que si officiellement la visite devait se dérouler au palais universitaire pour l'inauguration de l'UDS, il y avait une possibilité que la ministre décide de se rendre à la MISHA. Considéré comme une réalisation phare dans l'Est de la France, ce bâtiment a nécessité des investissements non négligeables de la région pour la réalisation d'un espace consacré à la recherche, avec de nombreux bureaux pour les enseignants-chercheurs, une bibliothèque, une cafétéria, des salles de conférence et des espaces d'exposition. La MISHA se prêtait autant que le palais universitaire à une couverture médiatique, conduisant ainsi les personnels en lutte à des formes de résistance constructive vis-à-vis des réformes en cours.

*La première face de l'événement : une « performance » lors de l'inauguration de l'UDS*

En dépit de la présence importante d'étudiants, de chercheurs, d'enseignants-chercheurs<sup>11</sup> et de personnels de l'UDS, la manifestation du 5 février n'a pas été

---

<sup>10</sup> Qui plus est, le 4 février, le Conseil Scientifique de l'UDS avait voté une motion, avec un vote contre, 3 abstentions et 31 votes pour, condamnant l'ensemble des projets de réforme du gouvernement pour la recherche et l'enseignement supérieur, apportant ainsi un camouflet au président de l'UDS, A. Beretz, qui s'était récemment proclamé pour la réforme du statut des enseignants-Chercheurs.

<sup>11</sup> Y compris les auteurs.

très médiatisée<sup>12</sup> ni à l'échelle locale ni à l'échelle nationale. C'est en revanche la participation de quelques enseignants-chercheurs à l'inauguration de l'UDS qui, par le slogan « halte au mépris » est parvenu à s'imposer dans la presse, à la télévision et sur internet<sup>13</sup>. Un des enseignants-chercheurs présents raconte : «... d'abord on a participé à la manif qui s'est retrouvée devant le palais universitaire, puis on s'est extrait de la manif et on est allé par derrière pour accéder au palais U il fallait passer par derrière. Là on nous a bloqué... On a fait tout un scandale [...] et finalement il y a quelqu'un de l'équipe de la présidence qui [...] a dit oui oui [...] et oups on s'est glissé à l'intérieur, mais toujours déguisés en nous mêmes, [...] on a attendu que Péresse commence son discours [...]. On [...] s'est mis en ligne juste devant Péresse, et là on a enlevé nos vestons et il y avait nos gilets orange. On était par trois à chaque fois : le premier était *halte*, le second avait *au* et le troisième avait *mépris* [...] dans le dos. On a d'abord tourné le dos à Péresse pour qu'elle voit notre message, c'était : halte au mépris, halte au mépris etc., et puis après on s'est retournés : on a fait face à Péresse pour que le public voit halte au mépris et dans le public il y avait quelques-uns de nos collègues, et puis il y avait surtout des politiques, des journalistes etc. Et alors quand on s'est mis en ligne, il y a eu tout de suite une nuée de photographes qui nous a mitraillés. » A l'intérieur du palais universitaire une vingtaine de chercheurs et enseignants-chercheurs ont montré leur opposition aux projets de réforme de Péresse, en brandissant des pancartes et en interrompant le discours de la ministre pour exprimer leur désaccord». François, un des professeurs qui y a participé souligne que «... le halte au mépris avec Péresse qui tendait la main est passé dans tous les journaux et par exemple dans *Libération* cela a servi d'icône à chaque fois qu'ils écrivaient des articles sur les protestations. [...] On s'est mis à siffler [...], on alternait, on la laissait parler et à chaque fois qu'elle disait des choses qui nous scandalisaient trop, on sifflait, on hurlait, etc. puis on se taisait, puis on reprenait. Donc en fait, même certains collègues qui nous disaient qu'ils n'avaient pas été favorables à ce scandale, parce que c'était faire un scandale, c'est très grossier, nous avons été grossiers, nous le revendiquons. Même ceux qui n'étaient pas favorables à cette opération nous ont dit, après coup, heureusement que vous l'avez fait, parce que on a à peine parlé des manif à l'extérieur du palais universitaire, alors que nos collègues se sont faits gazer [...], tandis que le chahut de l'université les a manifestement vexés et on en a beaucoup parlé. » Le discours de la ministre a été largement hué vers la fin, puis les 2250 signatures de l'appel de Strasbourg lui ont été remises avec une prise de parole de P. Maillart (initiateur de l'appel de Strasbourg) pour pointer les risques des projets en cours pour la recherche et l'enseignement supérieur. La grossièreté assumée de cette mobilisation est encore revendiquée aujourd'hui par ceux et celle qui l'ont pratiquée, comme l'explique François : « [...] Quand on est sorti du palais U, j'ai voulu sortir, j'ai vu une trentaine ou quarantaine de personnes qui sortaient, tout était fini, j'ai voulu les suivre et j'ai été arrêté par un policier en civil [...] qui

<sup>12</sup> Pourtant des incidents notables se sont produits quand les CRS ont chargé les marches du palais universitaires avec des gaz lacrymogènes et des boucliers anti-émeutes.

<sup>13</sup> Cf. à titre d'exemple, [http://www.youtube.com/watch?v=Yc5\\_PDkp\\_1c](http://www.youtube.com/watch?v=Yc5_PDkp_1c)

m'a dit : 'non non, ce sont des policiers'. [...] ils étaient bien de 30 à 40 [...] donc c'était du théâtre, c'était du cinéma, c'était faire semblant que tout le monde était content de se réunir et dans de bonnes conditions etc. Le scandale était devant tout du côté des organisateurs de cette manifestation qui faisaient absolument fi de tout ce qu'ils avaient sous les yeux. Ce qui fait que notre grossièreté était un peu la réponse du berger à la bergère. [...] je pense que cela a dû vexer Péresse, je pense qu'elle était heurtée, vexée, du coup cela a eu au moins une efficacité de secousse. Cela ne la pas fait changer d'un iota, mais je pense que ce qu'on a fait n'a pas été inutile, je suis sûr que si on ne l'avait pas fait, on s'en voudrait beaucoup, parce que si on ne l'avait pas fait, on ne serait pas en droit aujourd'hui de critiquer de façon constructive ». Pour François la mobilisation n'a pas été inutile : ni vis-à-vis de soi même (avoir défendu son idée), ni vis-à-vis de son action critique de l'organisation de l'enseignement et de la recherche qui aujourd'hui peut s'appuyer sur des postures antérieures ni, sans doute, à l'égard des attitudes des membres de l'actuel gouvernement : « au prochain coup bas ils réfléchiront davantage avant de mettre en place une stratégie qui ne tienne pas compte des gens ».

#### *L'inscription de la contestation sur un fonds d'exposition archéologique*

Le 4 février, une des personnes travaillant à la MISHA a proposé dans un courrier électronique d' « assurer un accueil digne » à la ministre, en mettant quelque chose en place même vis-à-vis de l'inauguration, « au cas où elle viendrait », sans savoir pour autant qui serait là, quand et comment. Au cours d'une réunion il a paru aux doctorants, aux personnels et aux enseignants-chercheurs que les vitrines d'archéologie et les fenêtres des bureaux des chercheurs « n'étaient pas susceptibles d'être réprimandés par la direction ». Les fenêtres des bureaux et les vitrines du rez-de-chaussée de la MISHA étaient des espaces dont l'accessibilité relevait de clés en possession des seuls chercheurs. Ces derniers étaient les seuls à pouvoir décider à quel moment insérer (déplacer, enlever) des affichettes « pour titiller un peu la surdité ministérielle », comme le précise Lionel. Par la mise en vitrine de ces affichettes, il s'agissait de rendre relativement durable le détournement de deux expositions archéologiques, dont une était censée être permanente<sup>14</sup> et l'autre temporaire. Réalisée en quelques minutes et de manière spontanée, cette costumisation a été complétée dans les semaines successives, comme le dit François, un professeur d'archéologie qui y a contribué : « ...Cela nous a pris quelques secondes, l'expo était déjà là, le temps de prendre une clé et de placer les affichettes [...] disons qu'on a mis plus de temps à réfléchir aux slogans. Ça été cumulatif, certaines affiches sont arrivées après. Le texte sur les hiéroglyphes a été un des premiers. »

Les affichettes ont été associées aux objets archéologiques préalablement exposés, dans la mesure où l'archéologie est parmi les disciplines jugées non rentables par les logiques gouvernementales. Comme l'a remarqué Lionel : « C'est

---

<sup>14</sup> Suite à des soupçons de risques de vol, les objets de cette vitrine ont été temporairement déplacés en novembre 2009.

la mise en avant de l'inutilité de disciplines comme l'égyptologie pour la compétitivité de l'université française. Ça veut dire ce que ça veut dire, le fait que ce sont les logiques du gouvernement qui ont cherché à promouvoir l'excellence, la compétitivité, tirer du pognon de l'université, met en dehors du pognon, en particulier l'égyptologie qui ne ramène rien. »

*Détourner une exposition durable : la vitrine égyptienne*

L'efficacité d'une mobilisation appuyée sur des pièces archéologiques reposait selon ses auteurs sur l'association entre des objets anciens et des slogans « qui dérangent » dans la mesure où ils n'étaient « pas à leur place ». Comme l'explique François : « Les objets n'ont pas du tout été exposés en fonction des affiches : ce sont les affiches qui ont été placées en fonction des objets. En fait les objets c'est notre métier, c'est ce qui nous passionne, c'est ce pourquoi on est payé, pour lesquels on a un devoir vis-à-vis de la société [...] : c'est la norme, ce qui est anormal c'est le fait qu'on nous mette dans des conditions telles qu'on nous empêche de faire bien notre travail. »

Ce professeur « en colère » a utilisé la vitrine d'objets égyptiens comme un lieu stratégique de mobilisation en raison de sa localisation et de « l'égyptomanie ambiante ». Il était en effet en mesure de fermer à clé une vitrine située dans un lieu stratégique du hall de la MISHA (au croisement entre la porte d'accès à l'amphithéâtre, la salle destinée aux séminaires - ce qui suppose des « attroupements » pendant la pause café - et l'entrée des toilettes). De plus, il comptait attirer le regard des visiteurs de la MISHA sur les affichettes grâce aux objets égyptiens. Comme l'explique Lionel, maître de conférence : « ... les objets archéologiques attirent l'œil, ce qui est un moyen d'attirer le public qui vient dans les locaux, qui est pas forcément intéressés par les slogans mais quand il voit la relation avec les objets, il dit : "Tiens qu'est-ce que c'est cette chose ?" [...] ».

Les objets exposés dans cette vitrine devaient illustrer « toutes les écritures attestées dans l'Égypte ancienne, c'est-à-dire, hiéroglyphe, hiératique, démotique, copte, grecque ainsi que les différentes productions artistiques » et ils y étaient depuis la mise en place d'un atelier de déchiffrement des hiéroglyphes qui avait été organisé à l'occasion des journées du patrimoine. La connaissance de l'« égyptomanie ambiante » a donc conduit à s'en servir comme levier de la mobilisation : « ...dès qu'il y a une momie quelque part, cela touche l'imaginaire [...]. Dans la civilisation occidentale il y a une égyptomanie ambiante qui remonte à la renaissance et qui s'est développée après l'expédition en Égypte de Napoléon et qui aujourd'hui a la vie belle [...] [...] C'est un fait : cela attire et au moment du conflit on a décidé, sur l'initiative de [Claire], d'afficher des choses à gauche et à droite, elle m'a demandé : « est-ce que vous pourriez afficher des slogans etc. dans vos vitrines ? », sachant que je suis le seul à détenir la clé . Les archéologues ont voulu se battre pour continuer à étudier des objets qui sont à la fois visés par l'égyptomanie et qui risquent d'être à nouveau (symboliquement du moins) enterrés par les réformes de la recherche lesquelles pourraient réitérer leur oubli : « ...c'est un peu la mort de ces objets de recherche s'ils ne financent plus que ce

qui peut se vendre à des entreprises, à des laboratoires, que ce qui peut recevoir des brevets, etc. : c'est sûr que ce genre de patrimoine de l'humanité, bah il meurt un peu plus. Là le côté iconoclaste est tout à fait assumé parce que je pense que c'était dans l'intérêt de Paul [*une momie copte...*], les Egyptiens sont obsédés par l'idée que les composantes de leur personnalité continuent d'exister dans l'au-delà, hein, il y a le corps, la momification, etc. mais il y a d'autres composantes, il y a notamment le nom. [...] il y a des textes égyptiens qui demandent aux passants de prononcer à voix haute ce texte pour que le nom du défunt revive et donc je pense que Paul, Paulos, [...] on l'a fait un peu revivre ».

Après le choix de « grossièreté » revendiquée lors de l'inauguration de l'UDS, la mobilisation appuyée sur l'égyptomanie a impliqué des formes d'« obscénité » dans l'utilisation de certaines affichettes. Comme l'explique François, professeur en archéologie : « En plus, il y a quelque chose de très iconoclaste dans le fait de, d'afficher des obscénités traduites en hiéroglyphes parce que j'ai affiché des obscénités traduites en hiéroglyphes, euh, dans une vitrine égyptologique. Dans la colère, j'associais aussi notre colère, j'associais à notre colère, notre momie, nos objets etc. [...] : l'obscénité est très égyptienne en fait ; j'ai repris un texte égyptien ancien, une formule d'exécration qu'on trouve dans des textes... juridiques donc c'est, c'est tout-à-fait... ça n'est obscène que pour nous ...] Ce sont des formules d'exécration où l'on souhaite à toute personne qui ne respecterait pas le contrat : ça peut être un contrat de vente, de location, n'importe quoi, un contrat, la création d'une fondation, quelqu'un qui ne respecterait pas les termes du contrat, on lui souhaite toutes sortes de mauvaises choses, assez obscènes dans notre culture à nous, qui concernent les ânes, qui concernent l'épouse des gens qui sont visés et là, la personne visée, c'était notre cher président, donc le texte était authentique, il est authentique, un texte égyptien ancien, simplement j'ai changé le nom des gens qui sont, qui étaient visés par la formule d'exécration ; et j'ai transcrit phonétiquement le nom de la personne en question. »



particulièrement destinée à des non-initiés : « Ce qui était le plus important ce n'était pas le texte en égyptien mais le commentaire, parce que dans le commentaire il y avait toutes les piques contre Sa-har-kou-zy et sa ministre, etc. contre l'identité nationale, contre tout ce qui me scandalise. Tout ce qui m'intéresse est le commentaire philologique de la phrase égyptienne que personne ne comprend en fait : l'idée c'était que personne ne comprenne ce que j'écrivais et de créer une frustration du public parce qu'en lisant les notes de bas de page et le commentaire impertinent que je faisais, on avait envie de savoir ce que c'était écrit. [...] il faut venir suivre mes cours : je voulais créer une frustration vis-à-vis du public et du lecteur, et lui faire comprendre qu'il se sentirait moins frustré s'il faisait des choses inutiles ... »

Cette vitrine mettait le visiteur dans l'obligation de voyager de l'antiquité égyptienne au savoir occidental de la modernité, puisque des noms de savants européens (et non seulement français) y étaient marqués pour rappeler que ces derniers n'ont pas été évalués selon les logiques bibliométriques ni les classements de revues (A, B, C...) et pour souligner que « ...les modes actuels d'évaluation sont extrêmement simplistes et [que...] les gouvernants français ont une démarche extrêmement démagogique » selon l'auteur de ces affiches. Enfin, des panneaux utilisés dans les manifestations du printemps 2009 avaient été rajoutés dans la vitrine en ironisant sur les « momies à vendre » et sur l'« ... idéologie 'managériale' totalitaire » selon laquelle « un contrôle institutionnel renforcé, une soumission plus grande à la hiérarchie et une programmation à court terme asservie aux lois du marché et de la production utilitariste insuffleraient plus de dynamisme à l'intelligence humaine... ».

C'est en septembre 2009 que l'auteur des affiches a pris la décision de les enlever dans la mesure où la rentrée universitaire avait eu lieu normalement : « ... il ne faut pas qu'on s'habitue à mes affichettes, je n'étais plus officiellement en grève ».

#### *Détourner discrètement une exposition temporaire*

En plus des écritures et de quelques objets égyptiens, d'autres vitrines ont été détournées dans le cadre de cette costumisation de la MISHA. L'exposition temporaire relative à l'anniversaire de la date du déchiffrement de l'écriture cunéiforme a donc permis de fixer de manière « visible, réalisable et durable » des affichettes portant le logo détourné du CNRS (il y avait un ver avec la tête du Président de la République française) et indiquant « Université en grève ». Au fond, cette mise en vitrine des affichettes était censée garantir à la fois une mise en exergue et une mise en protection de slogans qui dans d'autres lieux de la MISHA auraient pu s'envoler (comme une banderole sur le toit de la veille) ou être arrachées. L'administrative que nous avons interviewée a expliqué son idée de détournement comme étant « une constante de l'histoire de l'art » à laquelle elle est en train de se former en master. La doctorante également impliquée dans cette costumisation de l'exposition cunéiforme souligne le hasard et la rapidité dans l'organisation de cette action. Les affiches de ces vitrines ont ensuite été

démantelées en même temps que l'exposition temporaire, comme prévu, au bout d'un mois et demi. En revanche, dans les couloirs et sur les fenêtres des enseignants-chercheurs de la MISHA, au début de l'année universitaire suivante, certaines affiches étaient encore présentes. Pour certains c'est la preuve qu'une partie des dirigeants de la MISHA a participé à cette mobilisation, pour d'autres, comme Lionel, maître de conférence en archéologie : « ... c'est resté sur les tables d'affichage à la fois pour de l'inertie et pour le fait qu'effectivement pour nous le mouvement ne s'est pas arrêté, mais effectivement on n'est plus en grève donc tout le monde pense que tout va bien, soit il y a grève et on prend en otage nos petits chéris, soit on est en grève et on n'est pas content. Non, on n'est pas content, on n'a pas désarmé. »

### III. Le retour à la recherche après la mobilisation

Si les pratiques de recherche de nos interlocuteurs se sont trouvées en partie modifiées après leur engagement, nous avons remarqué une diversité de postures tantôt à l'égard d'enjeux professionnels (publier, obtenir son diplôme) tantôt devant la disqualification pesant sur la recherche en France. Ces postures se recourent différemment selon qu'on considère le clivage entre les enseignants-chercheurs et les étudiantes (doctorat et master) ou entre les personnels mobilisés (les deux enseignants-chercheurs et l'administrative) d'une part et la doctorante de l'autre.

Dans un cas le clivage se construit autour d'enjeux professionnels, tels que la valorisation et la publication de recherches en cours, *versus* l'obtention d'un diplôme suite à la rédaction de la thèse ou du mémoire de master. Dans l'autre cas le clivage porte sur la manière dont on intègre (ou pas) dans sa démarche de chercheur (apprenti ou confirmé) la mésestime qui pèse sur la recherche en France, la possibilité de mettre en place des projets interdisciplinaires entre des personnels ayant participé à la lutte. Certains d'entre eux émettent également un jugement sur les chercheurs statutaires qui n'ont pas participé à la lutte ou qui ont attendu avant d'y participer pour ne pas prendre une voie susceptible de les desservir individuellement : finalement ces chercheurs pourraient bénéficier des combats menés par autrui tout en ayant continué à « mener leurs recherches » et à « se balader dans le monde entier ».

Dans le premier cas de figure, la position des enseignants-chercheurs titulaires se recourent. Selon Lionel, maître de conférences, « ... déjà j'ai abandonné mes activités d'enseignant pendant un semestre mais pas la recherche, donc il n'y a pas de différence majeure. Concrètement ce qui pour moi a changé c'est que j'ai fait la connaissance de gens qui étaient là pour la recherche, pour l'éducation dans ce système-là ». De manière similaire, François, professeur, souligne : « sur le plan psychologique, mais cela c'est individuel chez chacun, oui, j'ai été profondément frustré par ce semestre de grève et depuis la rentrée de septembre justement je suis déchaîné, justement je travaille trop : j'ai envie de profiter, d'écrire etc. parce que j'ai été freiné pendant un semestre, parce que nos recherches ont ralenti, il n'y a

rien à faire... cela demande de la concentration, cela demande de rester des heures à écrire, des nuits etc... or quand on va à des manif ça coupe, même si on a tous continué à faire des recherches etc. on a quand même été perturbé [...]. A titre personnel je sais que j'étais très frustré et quand j'ai pu me remettre à écrire comme cela on pensant qu'à ce que je suis en train d'écrire, j'ai trouvé beaucoup de plaisir ».

Les étudiantes en master et en thèse partagent l'idée d'un nécessaire retour à leurs recherches. Selon Claire, « ...moi pour l'instant je n'ai pas bossé mes cours en histoire de l'art, [...] je me suis vraiment refroidie par rapport au laboratoire où je travaille, par contre avec des personnes qui étaient vraiment militantes pendant le mouvement on a monté cette journée d'études. ». Selon Jeanne, « ...le défi c'est de réussir à faire une thèse dans les conditions dans lesquelles on travaille, cela s'est un véritable défi. Réussir à trouver un travail alimentaire et combiner la thèse, réussir à participer à des colloques et trouver un chouya de financement pour aller parler, faire une thèse est un défi en soi, en sciences humaines notamment, en sciences dures vous êtes beaucoup plus financé, il y a des labos qui ont beaucoup plus de moyens, les choses sont légèrement différentes. En sciences humaines, une thèse en soi, à l'heure actuelle, avec les moyens et les possibilités qu'on a, est un défi en soi [...] Oui, une thèse c'est quelque chose de fantastique, c'est aussi quelque chose d'extrêmement difficile, il faut le savoir avant de commencer, parce que je pense que quand on s'en rend compte en cours de thèse c'est beaucoup plus difficile à gérer. Il faut savoir que ce sont des années sacrifiées, que ce sont des années difficiles, souvent financièrement extrêmement difficiles, d'un point de vue sentimental, ou amical ou de la vie sociale tout simplement c'est également très compliqué »

Dans l'autre cas de figure, les trois membres du personnel mobilisé partagent la nécessité de revenir à la recherche en interagissant avec d'autres collègues du mouvement, par exemple dans le cadre de projets interdisciplinaires tel que le recours aux outils informatiques en SHS. En revanche, selon la doctorante ex allocataire et monitrice, qui est à présent au chômage « ... le défi est d'essayer, disons, de ne pas en tenir compte jusqu'à la fin en tout cas des travaux : 'Et après, qu'est-ce que je fais ?'. Mais je n'ai pas fait tout cela maintenant pour me laisser décourager par une réforme qui quelque part complique un peu les choses, mais pas tant que cela par rapport au paysage de départ ».

## Conclusion

Nous avons situé la mobilisation strasbourgeoise autour du 5 février dans le cadre des réformes françaises et internationales qui touchent l'enseignement supérieur et la recherche. En plus du palais universitaire, la MISHA a représenté un espace de mobilisation. C'est en détournant l'usage des vitrines des pièces archéologiques qu'une partie des personnels de la MISHA et des étudiantes ont voulu attirer l'attention des visiteurs sur leurs revendications.

La colère des chercheurs a été un élément déclencheur de la mobilisation de nos interlocuteurs mais a également représenté une raison légitimant notre analyse des mobilisations autour du 5 février 2009. Si comme le souligne Marie-Claire Caloz-Tschopp dans son texte introductif, « la passion de la colère doit être imaginée, pensée, cadrée intellectuellement », la mobilisation qui s'est exprimée dans et par des vitrines d'archéologie renvoie également à la sphère intime qui préside le choix que tout chercheur fait de son objet et de son approche. S'opposer collectivement à la rationalisation contemporaine du monde universitaire et de la recherche a donc signifié protéger son intimité. Loin d'être morbides, même l'évocation des momies et le recours à des objets funéraires par des archéologues ont exprimé un dépassement du sentiment d'impuissance et une critique concrète des réformes en cours. La colère de ces enseignants-chercheurs, personnels et étudiants, a pu ne pas se limiter au stade d'un jugement empêchant l'analyse, en se politisant de manière créative. Les différentes formes prises par la mobilisation strasbourgeoise de 2009 ont été remarquées par plusieurs visiteurs de la MISHA, y compris des chercheurs.

La colère couve encore aujourd'hui, comme le montrent les manifestations de fin janvier 2010 contre le décret de mastérisation ainsi que l'appel des Réfondateurs<sup>15</sup> pointant notamment les aberrations des filières de formation universitaire en France, lesquelles fonctionnent comme un espace de relégation pour ceux et celles qui n'ont pas trouvé de place ailleurs.

## Références bibliographiques

- Philippe Büttgen, Barbara Cassin, « J'en ai 22 sur 30 au vert. Six thèses sur l'évaluation », *Cités*, 37, 2009
- Claire-Akiko Brisset, *L'université et la recherche en colère*, Broissieux, Editions du Croquant, 2009
- Mouvements*, n°55, « Que faire pour l'Université ? », 2008, consultable sur <http://www.cairn.info/revue-mouvements-2008-3.htm>

---

<sup>15</sup> Cf. l'article du *Monde* du 18 janvier 2010, <http://www.sauvonsluniversite.com/spip.php?article3342>



# Désapprendre la médecine contre l'ignorance

**Gérard Danou**

*Dr. en médecine*

*dr. ès lettres, habilité à diriger des recherches  
(histoire culturelle : littérature et médecine).*

*Chercheur associé aux Universités Paris-Diderot  
Paris VII et Cergy-Pontoise*

## Résumé

*Cette communication est un fervent plaidoyer pour un enseignement de la littérature (lecture et écriture) dans le cursus des études de médecine pour sentir et mieux comprendre ce que le discours médical ne peut regarder, à savoir la complexité des situations interindividuelles et sociales de la maladie vécue. La littérature serait alors un remarquable laboratoire de réflexion à une pratique.*

## I. Introduction

Le chercheur choisit souvent ses thèmes et méthodes de recherches en fonction de son expérience profonde. Celle-ci pour ma part, s'enracine dans une histoire personnelle suivie d'une longue initiation à la pratique médicale enrichie d'une seconde formation littéraire universitaire et d'une amitié pour la psychanalyse et son ouverture à des disciplines qui regardent ailleurs. J'entends par le verbe désapprendre et son substantif désapprentissage exactement cet avertissement du poète Henri Michaux dans *Poteaux d'angle* (Gallimard 1981 : 9) : « N'apprends qu'avec réserve. Toute une vie ne suffit pas pour désapprendre, ce que naïf, soumis, tu t'es laissé mettre dans la tête – innocent! – sans songer aux conséquences. ». Il faut donc entendre par désapprendre, le souhait, le désir farouche de faire et de dire comme si les faits, à la manière de Rousseau dans son *Emile*, pouvaient être refaits. Bref, désapprendre c'est apprendre autrement. Si une somme de connaissance importante est nécessaire (l'assimilation des savoirs) il convient de classer la liste de ces savoirs, de les classer pour les bien penser contre ce que J-C Michéa (ed. Climats, 1999 : 11-16), nomme dans son essai éponyme « l'enseignement de l'ignorance ». En effet, « enseigner l'ignorance », signifie persister (volontairement ou non) à faire incorporer des savoirs qui, au lieu de stimuler le désir de questionner et de comprendre le monde en arrive à étouffer l'intelligence critique. Canguilhem l'avait souligné depuis longtemps également à propos du fatras colossal enseigné aux étudiants en médecine. Il s'agit donc d'une

ouverture de pensée à d'autres discours à d'autres « créations de sens » (Castoriadis), parallèlement à une lecture médicale objectivante du corps. Celle-ci est certes performante et efficace mais, c'est là sa limite, elle raisonne sur un corps qui n'existe pas. Elle sépare l'homme malade de sa maladie. Or, comme l'écrivait Jean Starobinski à propos de Rousseau : « Ce qu'un homme a fait de sa maladie, aucune pièce anatomique ne peut nous l'apprendre » (Sur la maladie de Rousseau, in Sept essais sur Rousseau, *La transparence et l'obstacle*, Gallimard 1971, Tel, p. 444).

## II. Etonnements de jeunesse et expériences fortes

L'apprentissage de la médecine est long. Il comprend dans son processus une alchimisation, une transmutation de valeur du sensible. Entendons ici deux choses : le sensible élémentaire (les sens, l'aesthesis) et les affects. Je n'insiste pas sur les sens qui sont à la fois pervertis par la médecine puisqu'on doit (par devoir) s'anesthésier par exemple aux mauvaises odeurs qui peuvent même (par renversement de valeur) aider au diagnostic. Les affects du futur médecin surtout sont bouleversés par l'initiation à la médecine. Là est la chose capitale. La mise à distance des affects participe aux processus d'objectivation nécessaires pour savoir agir – elle passe par l'apprentissage d'une langue spéciale qui ne sert pas seulement à exclure les profanes pour communiquer entre professionnels mais à traduire les mots de la langue commune chargés d'expressivité en mots signes figés, gelés. Alors que la littérature et la poésie surtout réalisent le processus inverse en jouant avec les signifiants et en les remotivant. Ainsi dans *A la Recherche du temps perdu*, quand Brichot le professeur en Sorbonne étale son démon de l'étymologie, (à propos des noms de lieux normands terminés en -fleur ou en -bœuf) Marcel le narrateur apprécie l'érudition mais regrette simultanément que le mot efface la puissance de l'imagination évocatrice de la chose (Proust, *Pléiade II*, ed. Clarac, p. 1098). « Les noms, écrit Proust, qui désignent les choses répondent toujours à une notion de l'intelligence, étrangère à nos impressions véritables, et qui nous force à éliminer d'elles tout ce qui ne se rapporte pas à cette notion » (*Pléiade I*, p. 835). Cette objectivation de l'autre (identifié à un corps objet) retentit également sur le médecin qui refoule, oublie au sens freudien du terme un certain pouvoir de dédoublement qui lui permettrait de se projeter lui-même, dit Canguilhem, en situation de malade, « l'objectivité de son savoir n'étant pas répudiée mais mise entre parenthèses » (« La limite de la rationalité en médecine », in *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968 (ed. 1983). Or je n'ai jamais cessé de résister à cette pseudo – insensibilité qui est à la fois certes nécessaire mais également néfaste à la pratique sensible et nuancée de la médecine (la relation thérapeutique). Ce refus vient sans doute de très loin (de l'enfance, du secret de l'enfance – j'y reviendrai à propos de la mémoire poétique et de l'expérience) mais pour ce qui nous intéresse maintenant, j'ai pu le constater très tôt dans mes études en découvrant l'univers de l'hôpital. Ainsi je n'ai jamais apprécié les dissections ni les rites de carabins, et le cadavre n'a jamais été pour moi un objet banal ordinaire mais plutôt un thème de réflexion littéraire historique et philosophique. Face au

malade alité et vulnérable l'attitude générale paternaliste ou méprisante autant que la soumission des patients (confondant pouvoir de compétence et pouvoir de commandement – accentué par l'immémorial effet de suggestion médicale) me navrait. Autant j'admirais la connaissance clinique et le savoir faire de mes aînés, autant je méprisais leur attitude et leur inculture. Les rares médecins rencontrés qui contredisaient ce jugement négatif étaient considérés par la doxa médicale comme peu sérieux, alors qu'ils étaient les meilleurs médecins alliant savoir et sensibilité. Je me souviens aussi des visites en salle d'hôpital où le patron entouré de ses adjoints et des étudiants auscultant le cœur d'une femme, hésitant sur la valeur sémiologique d'un souffle concluait ainsi à voix haute : « de toute manière on le saura bientôt à l'autopsie ». Toute une série de faits de la sorte me bouleversaient sans parler des souffrances physiques et psychiques. L'univers médical m'étonnait. C'est pour penser cet étonnement que je me suis secondairement dirigé (sans laisser la médecine) vers la littérature et les sciences humaines. Durant mes études médicales j'ai été contraint de suspendre la fréquentation assidue de la littérature et de la poésie, mais vers les années 1980 la découverte de l'écrivain et médecin lyonnais Jean Reverzy a produit un choc, une épreuve bouleversante et déterminante pour mon orientation vers la littérature dans le but de penser ma praxis (au sens ancien d'action morale et politique). De plus en plus et c'est l'objet principal de ma colère je me suis rendu compte que la médecine qui ne pouvait pas penser (par essence même) le vivre des gens ne pouvait non plus s'en passer. Comment concilier la rigueur scientifique objective avec une reconnaissance du caractère irréductible de la singularité du sujet ? Peut-on conceptualiser théoriquement le « sens incarné » ? Selon Castoriadis (*Les carrefours du labyrinthe*, Seuil, 1978) : « la nécessité et l'impossibilité d'une conceptualisation scientifique de la psychanalyse ne sont ni accidentelles ni provisoires : elles sont d'essence ». F. Carasso dans son bel essai *Freud médecin* (Actes Sud, 1992) dit la même chose de la médecine. Comment s'orienter alors dans un tel casse-tête tout en tenant bon sur le métier ? Il s'agit d'éthique personnelle non dans le sens mièvre et bien-pensant d'une moraline selon le mot de Nietzsche, mais au sens fort d'un rapport dynamique et constant à soi (le souci de soi) dans la Cité avec ses règlements et ses lois comme l'a rappelé Foucault, face au souci du patient cet autre que je ne connais pas. La résistance consistant ici à faire émerger (dans une médecine qui n'en a que faire) le désir du patient, sachant par exemple que bien des gens contrairement à l'opinion ne désirent pas « guérir » de leur maladie ou plus exactement que la guérison au sens médical ne recouvre pas la guérison au sens psychique (G. le Blanc, *La vie psychique de la maladie*, Esprit, 2006, *Les nouvelles figures du soin*.)

Où le médecin peut-il puiser d'autres savoirs que médicaux pour penser sa praxis ? En histoire de la médecine ? Peut-être, mais laquelle ? Certainement pas dans la tradition d'une certaine histoire hagiographique des médecins. Mais alors ? La réponse est sans ambiguïté : avant tout et toujours chez Freud, Canguilhem et Foucault. D'autres aussi bien sûr (innombrables même) ; je dois beaucoup aux travaux de J-P Peter et de J. Starobinski. Il m'a donc semblé que je pouvais faire

sentir aux médecins l'impensé de la médecine en faisant étudier des textes littéraires qui convoquent la subjectivité du lecteur (esthétique de la réception) et permettent de lever les résistances au retour d'une certaine sensibilité antérieure masquée par le rite des études médicales – il s'agit bien d'un désapprentissage pour apprendre autrement et réhabiliter ce que Ferdinand Alquié dans un livre précieux pour mon approche nomme « La conscience affective » (Vrin, 1979). Toute littérature qui permet de réfléchir sur l'histoire et des « bouts » de concepts philosophiques est fondamentale également pour les médecins et autres soignants. J'offre aussi une large place à la poésie pour redécouvrir la richesse sémantique et métaphorique perdue dans l'entreprise d'assèchement linguistique de l'initiation médicale. L'intérêt particulier des écrivains médecins (de Reverzy à Schnitzler ou à Boulgakov et bien d'autres d'hier et d'aujourd'hui...) tient à leur capacité de dire ce que la médecine ne peut penser. D'autant plus que depuis quelques années avec l'intrusion des sciences humaines dont l'histoire dans le roman contemporain, toute une série de récits s'approprient les discours sur le malade le médecin et la maladie. Cette littérature (dont il n'est pas ici le lieu de discuter de la littérarité ou valeur littéraire) nous semble d'une grande importance pour le lecteur médecin qui veut penser sa pratique. Un seul exemple : celui qui cherche à comprendre l'état d'esprit social ou l'atmosphère de la maladie sida aujourd'hui en Afrique du Sud (une affliction qui touche les plus pauvres alors que l'apartheid est supposé aboli) et ce qu'il est possible d'accomplir, devrait lire et commenter certains romans de Damon Galgut (*Un docteur irréprochable*) ou de J-M Coetzee (*Disgrâce*, et *L'homme ralenti*). Damon Galgut met en scène deux médecins : l'un, le scripteur, né avant l'apartheid est désabusé, il écrit (il dit) à défaut de ne plus pouvoir agir ; mais le second médecin qui n'a pas connu l'apartheid officiel, veut agir, en particulier contre le sida. Mais il n'a aucun moyen à sa disposition. Sans connaissance fine du terrain et des coutumes locales son abnégation est stérile et le conduit à la mort. Il serait passionnant de comparer son action dictée par la passion altruiste mais sans stratégie, avec les études de terrain menées par Esther Duflo et ses collègues en Afrique sub-saharienne dans le cadre de la prévention du sida (*La santé : comportements et systèmes*, in *Lutter contre la pauvreté I*, Paris, Seuil, 2010). Quant au roman de Coetzee, *L'homme ralenti*, on pourrait en tirer une précieuse réflexion sur une certaine main d'œuvre non qualifiée employée au domicile des vieillards et des « malades dépendants ».

### III. La médecine ou le double visage de Janus

Ce combat pour la littérature répond à une certaine définition de la résistance à savoir non pas tant une force unique massive globale, qu'une infinité de forces disséminées dans les mailles, dans les réseaux des relations de pouvoir définis par Foucault dans *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité I*, Gallimard, 1976, Tel, p. 125-127). L'esprit de résistance implique un état d'alerte permanent, une attention inquiète et quotidienne au politique, à la dynamique fluctuante des nouveaux « partages du sensible » (J. Rancière, *Le partage du sensible, esthétique et politique*, Paris,

La fabrique, 2000) i.e ce qu'il en est d'être « affecté par un objet, un acte, une représentation, une manière d'habiter le sensible ». La médecine qui dépend d'une culture qui la rend possible évolue très vite à la fois par sa technique et son langage mais aussi sous la pression des associations d'usagers, surtout depuis le sida. Les associations ont entrepris un travail considérable d'abord contre, puis avec le corps médical pour réduire la violence technique et institutionnelle qui sévissait alors (années 1980) à l'encontre de ces nouveaux pestiférés à la sexualité stigmatisée. Telle Janus la médecine est bifrons (O. Temkin, *The double face of Janus*, JHUP, 1978) : non seulement elle regarde vers le passé et vers le futur (anamnèse et pronostic) mais elle est également ambivalente : le médicament (le pharmakon) peut guérir ou tuer. Quant à la difficulté de concilier dimension singulière et dimension collective elle rend paradoxalement l'institution hospitalière extrêmement pathogène. On peut affirmer avec Foucault que la médecine est dans une large mesure une pratique sociale, une gestion sociopolitique des corps dans laquelle la rencontre interindividuelle est rendue de plus en plus difficile pas seulement par manque de temps mais par le poids du biopolitique et ses contraintes normatives (*La naissance de la médecine sociale, Dits et Ecrits*, 1977). Cependant Canguilhem avait insisté avant Foucault sur le nécessaire renversement de perspective du point de vue médical à savoir remettre le patient au centre même de la question, partir de son savoir personnel, de ce qu'il pense de sa maladie, de sa capacité de raisonner et de dialoguer. Pour Canguilhem, il n'est de norme que subjective, raison pour laquelle il est fondamental d'écouter le patient et son jugement intuitif sur ce qu'il sent et ressent. Quant à l'anomalie évaluée en termes d'écart statistique, elle ne sera pathologique que si elle est jugée telle par le patient, si elle fait obstacle. L'expérience pratique de la médecine ne cesse de nous placer chaque jour dans cette tension délicate entre les normes collectives du moment et les singularités. La littérature permet alors de sentir ces questions de la norme, de l'anomalie et du pathologique. Elle met en scène à travers des personnages de fiction, le vécu personnel et les normes sociales. Ainsi l'opération catastrophique du pied-bot d'Hippolyte par Charles Bovary (Flaubert, *Madame Bovary*, 1856). Le valet de ferme ne ressent pas de gêne dans sa vie quotidienne et son pied déformé s'est adapté à son travail. Il y a même chez lui, comme l'aurait dit Deleuze, un devenir cheval. Hippolyte ne demande rien. Il représente le paradigme du patient moderne qui cède au dernier cri de la science sous la pression d'une collusion de la médecine du moment et des ambitions socio-politiques locales. L'attrait du beau cas a pris la place du sujet. Pourtant il faut reconnaître que dans d'autres contextes si des médecins n'avaient pas osé risquer certaines pratiques médicales ou chirurgicales la société ne pourrait pas bénéficier des vaccins, des greffes d'organes (cœur, rein) ou de la trithérapie contre le VIH. Cependant cette tension forte entre le souci du particulier et du général en médecine scientifique moderne a une histoire qu'il faut brièvement rappeler pour prendre la mesure des forces instituées et des résistances qui lui sont opposées.

#### IV. La notion de nihilisme thérapeutique médical au XIX<sup>e</sup> siècle

C'est à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle avec le modèle corporel anatomo-clinique et la notion de nihilisme thérapeutique médical que se sont opposés le plus explicitement la science et le soin. La paternité de l'expression « nihilisme thérapeutique » revient à l'École médicale de Vienne alors mondialement réputée ( pour une bibliographie sur cette question, G. Danou : 2007) mais elle me semble également applicable à l'École de Paris. Cette expression forgée par Dietl et des collègues élèves de l'anatomiste chirurgien Rokitanski en 1848 est d'abord un jeu de mots dans une époque tourmentée, une époque de crise politique de l'Empire : la Révolution de 1848 en Autriche avec sa réaction sanglante et l'avènement de l'Empereur François Joseph. Elle traduit un premier vacillement de l'Empire et le "nihilisme" voulant alors dire le *rien de valeur*, ou la perte des valeurs traditionnelles. Du politique il s'applique au médical : Faire ou ne rien faire? Chercher *scientifiquement*, ou soulager *empiriquement*? De quoi s'agit-il? Face à l'écart entre les connaissances anatomo-pathologiques sur la localisation des lésions morbides, la thérapeutique dite "empiriste" est soit fantaisiste soit illusoire. On décide alors de ne plus soigner les malades tant que des remèdes nouveaux fondés sur l'expérimentation scientifique ne seraient pas découverts. Il fallait alors soit guérir scientifiquement, soit ne rien faire, et laisser agir la nature selon la constitution du malade. Or, laisser agir la nature peut faire penser aux sages principes d'Hippocrate. Il n'en est rien. Il s'agit bien souvent d'indifférence et d'abandon. Cette attitude, en effet, en vint à négliger totalement le patient considéré comme un corps objet en attente... de l'autopsie. On allait même jusqu'à ne plus lui donner aucun soin. Notre force, dit Dietl est *dans le savoir, pas dans l'agir*. C'est ainsi que les sciences fondamentales et l'hygiène, la bonne comme la mauvaise, vont se développer dans cette latence. Si le regard dominant de la médecine scientifique moderne sur l'autre (et donc le regard des médecins) révèle ses excès à l'hôpital, il convient d'insister sur le fait fondamental également que dans le même mouvement, des résistances à cette attitude négative se sont élevées dans le monde entier de la part des empiristes qui préféraient soigner, soulager, même avec des remèdes dont on ne connaissait pas le mécanisme scientifique d'action plutôt que ne rien faire. On sait que Semmelweis, chirurgien accoucheur hongrois précurseur de l'antiseptie fut la plus célèbre victime de la mentalité nihiliste de l'époque, malgré ses intuitions fulgurantes et fort simples à réaliser, de surcroît. On se rend bien compte ici que l'histoire des soins et l'histoire de la médecine ne se recouvrent pas exactement. La première est issue de la tradition grecque (s'aider soi-même en déchiffrant les lois de la nature) la seconde de la tradition judéo-chrétienne qui place les corps sous l'autorité d'un absolu (J. Starobinski, *Médecine et anti-médecine*, Revue médicale de la Suisse romande, 112, 1105-1111, 1992). Mais une séparation trop tranchée est illusoire et le désir de savoir du médecin (pulsion épistémophilique) n'exclut pas une certaine empathie et désir de soin surtout en médecine pratique de terrain pour laquelle la relation interindividuelle est inséparable du savoir agir.

## V. Comment résister à l'habitude et l'ennui dans le métier

Il est évident que toute pratique professionnelle comprend des plages temporelles de routine lassante. Comme le mouvement « naturel » de la pensée médicale est de ne s'intéresser qu'à la maladie au sens de la science, et d'y répondre par une ordonnance, le médecin (je ne m'exclus pas de ce mouvement) bien souvent abaisse sa garde vigilante et se laisse aller à la facilité. Face à des demandes ponctuelles simples et précises on peut s'en contenter ; dans les autres situations en particulier les plaintes chroniques cette attitude est inefficace et ne fait que déplacer le symptôme. L'habitude comme manière d'être, comportement acquis par répétition, est structurante, elle permet simultanément à certaines actions, de réfléchir, et de théoriser (étymologiquement de contempler). Proust écrit ( *Pléiade t I*, p. 656) : « C'est d'ordinaire avec notre être réduit au minimum que nous vivons ; la plupart de nos facultés restent endormies parce qu'elles se reposent sur l'habitude qui sait ce qu'il y a à faire et n'a pas besoin d'elles ». En suivant ainsi Proust et avant lui Baudelaire, le monstre de l'ennui guette l'habitude dans le sens d'une routine anesthésiante. Considérons alors deux formes de l'expérience avec Giorgio Agamben (*Enfance et histoire*, 1978, Paris, Payot, 2002) : l'une au sens faible de celui qui a du métier et le met ainsi « à l'abri des surprises » (p76), l'autre au sens fort de ce qui marque profondément qui fait choc, qui étonne comme (encore Baudelaire) l'enfant ou le convalescent découvrant le monde (une courte parenthèse : l'apprentissage ou rite d'initiation à la médecine est fait en sorte de dépasser ce choc de la découverte de la maladie et la mort et le refouler au sens freudien du terme). Il ne s'agit pas pour l'adulte qui a trouvé sa place dans le tissu social de ressasser son enfance mais de conserver une certaine capacité de curiosité d'étonnement et même d'émerveillement qui s'acquiert dans l'enfance en particulier par l'éducation, l'école, les livres, les « leçons de choses » et permet d'engranger, de mettre en réserve des histoires, des images, constituant le laboratoire d'une mémoire poétique disponible toute la vie. Le spécialiste de la poésie anglaise M. Edwards a rappelé combien les notions d'étonnement, d'admiration, d'émerveillement (à partir du verbe anglais *to wonder*) demeuraient proches et n'excluaient pas nécessairement l'intérêt pour la connaissance scientifique (*De l'émerveillement*, Fayard, 2008). Dans une langue naturelle la séparation nette entre l'ordre (l'usage) du langage poétique et celui du langage scientifique en témoigne. Mais comme l'a souligné remarquablement E. Cassirer (*Essai sur l'homme*, Paris, Minuit, 1975, Ch. 9, L'art, p. 197-240) la séparation ne va pas sans la nostalgie d'un état de non séparation antérieur. Pour ce philosophe néo-kantien on peut observer le monde soit avec l'œil qui regarde, qui établit une relation sensible avec la forme des choses ou des phénomènes, soit avec l'œil qui en cherche les causes. La vision binoculaire n'en est alors que plus enrichissante car plus complète, elle donne du relief, de l'épaisseur au regard. « La profondeur de l'expérience humaine, dit Cassirer, dépend de notre aptitude à varier nos modes de vision, à alterner nos idées sur la réalité. Voir la forme des choses (l'art) n'est pas une tâche moins importante que connaître la cause des choses (la science) ».

J'insiste à penser (quitte à me répéter) que la lecture de la poésie et de la fiction, en médecine également, aiguise le regard de l'œil qui sent les êtres et les choses. Pour Barthes, parlant de Proust comme paradigme de la littérature, le roman appartient au monde des affects non des concepts. (*Essais critiques IV*, Seuil, 1984, p. 324). Bien que le texte proustien se soit construit à partir de la sensation, la conceptualisation n'est cependant pas absente mais seconde. Qui peut nier l'infinité de questions littéraires, historiques, politiques et philosophiques que soulèvent presque toutes les phrases proustiennes après qu'elles aient été d'abord senties ?

J'avance l'hypothèse (que j'ai maintes fois vérifiée) que la richesse de cette mémoire mobilisée dans les situations médicales interindividuelles permet de résister à la routine du métier (« l'habitude déesse de l'ennui », dit Proust) en laissant surgir par surprise les comparaisons et les analogies entre les patients réels qui viennent consulter et les situations les plus variées des personnages littéraires que nous offre le monde de la fiction. Celui ou celle qui est devant moi et que j'écoute, m'évoque des souvenirs volontaires certes (littéraires, personnels ou professionnels) mais aussi parfois involontaires surprenants et d'autant plus forts qu'ils surgissent du puits d'une mémoire ancienne corporelle *vénesthésique* faite non pas tant de souvenirs précis que de percepts et d'affects. Selon Proust encore, si la mémoire volontaire est intellectuelle, de l'ordre de la liste, la mémoire involontaire est explosive : « l'immédiate délicate et totale déflagration du souvenir ». Elle est la forme de l'expérience comme choc qui révèle le réel. J'ai évoqué au début de ce texte les rapports étroits entre l'enfance (avec ses secrets) et la mémoire. Le médecin sera plus sensible à tel genre d'histoire plutôt qu'à d'autre (j'ai pour ma part toujours été fasciné par les récits fictifs ou vécus de personnes mises en danger de mort par l'injustice sous toutes ses formes). Cette mémoire comme chez Proust peut être sollicitée par un détail, un lacet de souliers dans la chambre d'hôtel de Balbec, un geste, une attitude, un sourire, une voix, une odeur, une marque corporelle ; il en est de même au cours de la conversation entre le médecin et le patient en dehors des aspects techniques du métier. Si l'écrivain puise dans ses deux sortes de mémoire pour écrire, le médecin les utilise aussi sans doute pour écouter ce que dit son patient dans le cadre d'une consultation relativement longue. Si la littérature en médecine ne devait servir qu'à une seule chose ce serait l'attention accueillante aux mots de la langue et à leur richesse. Ce qui vient d'être dit, évident sans doute pour des générations de psychiatres et de psychanalystes, commence timidement à être reconnu aujourd'hui en médecine face à la chronicisation des maladies et l'allongement du temps de la vie, qui exigent le besoin de raconter et d'être compris. Des chercheurs en sciences de l'éducation ne cessent d'insister sur l'importance du récit comme « mode de transmission de l'expérience » et du regard psychanalytique pour penser la pratique professionnelle (M. Cifali, *Education permanente* N°127/1996-2). Comment une approche scientifique ou médico-scientifique peut-elle intégrer les affects dans sa compréhension se demande encore M. Cifali citant l'heureuse expression d'Arlette Farge et son désir d'« affecter la science » ? (M. Cifali et A. André, *Ecrire l'expérience – vers la reconnaissance des pratiques professionnelles*, Paris, Puf, 2007, p. 224). La

psychanalyse pour C. Castoriadis est une activité « pratico-poïétique » : une praxis (de l'action d'une personne qui se propose d'en aider une autre à se libérer de certains conflits aliénants) et une poïésis par la capacité créatrice de l'imagination. (*Figures du pensable*, 1999, *Carrefours du labyrinthe* 6, Points, Seuil, p. 281). La libération des processus imaginatifs crée du sens. C'est la voie tracée vers une autonomie. Pour Castoriadis, ce qui vaut pour la psychanalyse, « le vaut aussi pour la pédagogie et la politique » rappelle M-C Caloz-Tschopp (*Résister en politique, résister en philosophie*, La Dispute, 2008, p. 337)

## VI. La mémoire poétique du médecin en situation stimulée par la littérature

Les soins auprès des personnes âgées confronte le médecin et tout soignant à des situations comme celle décrite par Proust à propos de la maladie (accident vasculaire cérébral) et la mort de la grand-mère du narrateur; or, si les situations se ressemblent elles sont toutes singulières et c'est une re-sensibilisation aux singularités (comme on pratique une injection de rappel) que le soignant pourra découvrir avec la littérature. La mémoire poétique, dit J. Risset, (*Traduction et mémoire poétique*, Paris, Hermann, 2007) est non seulement une activité sélective et remaniante créatrice à partir du souvenir et de l'oubli, mais aussi et surtout chez certains comme Proust « une caisse de résonance au sens musical, le laboratoire d'une activité frénétique ». La mémoire poétique réalise une sélection, un réagencement non pas tant des faits passés que des traces corporelles cénesthésiques qui ont été déposées, mises en réserve, en conserve au fil du temps. On peut ainsi partir de certaines situations médicales les plus quotidiennes et les confronter à des textes littéraires lus à travers la subjectivité du médecin et les laisser agir comme activateurs de mémoire. On propose des ateliers de lecture et d'écriture à des étudiants en médecine et soignants divers pour raconter leurs expériences à l'hôpital (*Dans la boucle du Doubs*, Univ. de Besançon, 2001-2002). Voici deux exemples qui illustrent des effets de lecture littéraire mêlés à des situations particulières en médecine.

a) Alluvion-allusion (Marcel Proust, *Le côté de Guermantes*, Pléiade, Clarac, t 2, p. 320).

« Quand, grâce aux soins parfaits de Françoise, ma grand-mère fut couchée, elle se rendit compte qu'elle parlait beaucoup plus facilement, le petit déchirement ou encombrement d'un vaisseau qu'avait produit l'urémie avait sans doute été léger. (... ..) Ma grand-mère se plaignait d'une espèce d'alluvion de couvertures qui se faisait tout le temps du même côté, sur sa jambe gauche et qu'elle ne pouvait pas arriver à soulever. Mais elle ne se rendait pas compte qu'elle en était elle-même la cause (de sorte que chaque jour elle accusa injustement Françoise de mal "retaper" son lit). Par un mouvement convulsif, elle rejetait de ce côté tout le flot de ces écumantes couvertures de fine laine qui s'y amoncelaient comme les sables dans une baie bien vite transformée en grève (si on n'y construit une digue) par les apports successifs du flux. »

Proust, issu d'une famille de médecins, a entendu toute son enfance prononcer des termes techniques et des expressions médicales qui, pour l'enfant et le public

non initié, sont alors chargées d'affects (le jeu sur les signifiants) et de mystère. Le texte semble suivre le coq-à-l'âne, le mouvement naturel de la pensée. Il trace son chemin d'allusion en allusion, figure de rhétorique consistant à dire une chose qui fait penser à une autre chose. Or, selon l'ordre alphabétique du dictionnaire, allusion et alluvion se suivent de près. Ce qui permet au romancier de parcourir l'éventail sémantique de l'alluvion comme dépôt bio-corporel dans les vaisseaux sanguins, strates géologiques et historiques. (l'alluvion désigne un dépôt terrestre issu du transport par des eaux courantes de cailloux, de sable et de graviers ; quant au limon il s'agit de terreau fertile, et pour de nombreuses mythologies, le constituant premier du corps humain lui rappelant ainsi son humilité – la terre, l'humus ; enfin, le terme alluvion était employé au sens de vieux, de vieilli, de couches archéologiques superposées : « Chaque flot du temps superpose son alluvion, chaque race dépose sa couche sur le monument, chaque individu apporte sa pierre », propose comme exemple le grand dictionnaire de Robert).

Il est exact que le vieillard est mémoire (Péguy lecteur de Bergson l'a remarquablement écrit dans *Clio* (Gallimard, 1932, p. 226-232 : le vieillard n'a pas de mémoire car il est mémoire) et quand un vieillard se meurt il ne meurt pas seulement de la maladie qui l'emporte, « il meurt de toute sa vie », écrivait-il encore dans un très beau texte socio-politique *De la grippe*, Pléiade I, 1987 p. 405).

Tout un paysage d'images marines mêlées à des affects et des percepts est évoqué par le narrateur, bouleversé par l'agonie de sa grand-mère à laquelle il doit une grande part de sa formation littéraire. Comment alors ne pas être plus attentif à ce patient-là, alité aux prises avec ses couvertures mal bordées qu'il rejette dans tous les sens (maintenant à l'hôpital il sera très souvent sanglé aux poignets et entouré de barrières métalliques ) quand le soignant aura pu lire et sentir subjectivement avec ses affects, la force descriptive et évocatrice du texte proustien ? Et de même avec notre second exemple pour un étudiant de cardiologie.

B) Le cœur ne peut jamais être une simple pompe mécanique :

Un jour, dans les couloirs d'un service de cardiologie des médecins parlaient entre eux des difficultés d'opérer un homme de 80 ans pour lui changer une troisième fois une valve cardiaque. En termes médicaux le pronostic n'était pas bon. Or cet homme que l'on avait prié d'attendre quelques papiers administratifs restait assis dans le couloir et entendait ce qui se disait sur lui. Je l'observai à la dérobée. Il semblait impassible. Or il ne pouvait pas en être ainsi, malgré les apparences. En effet, dans sa *Philosophie du progrès en cardiologie*, E. Hamraoui (Paris, Louis Pariente, 2002) nous rappelle que l'étude des représentations historiques du cœur qui jalonnent l'histoire de la pensée est nécessaire, dit-il, pour « savoir écouter les plaintes secrètes d'un muscle dont le sujet ne peut jamais éprouver existentiellement le fonctionnement comme celui d'une simple pompe ». Le cœur n'est pas qu'organe, pompe, muscle, il est le lieu supposé de l'intériorité et le support des affects. Et pour la pensée chrétienne augustinienne le cœur (cor) est aussi la partie la plus intime du moi, le lieu où conduit la plus profonde réflexion. Ce que la médecine nomme systole et diastole (contraction et relâchement

alternatifs du muscle cardiaque) peut se lire ailleurs comme le couple duel joie - tristesse. L'amour, pour la tradition chrétienne est liberté du souffle, espace, diastole, joie, dilatation, combat du « souffle contre ce qui l'étouffe » (J-L Chrétien, *La joie spaciense, essai sur la dilatation*, Paris, Minuit, 2007) : « Tu dilates mon cœur ; Dilastati cor meum », dit Sainte Thérèse d'Avila à propos de son amour pour la divinité. Et Proust, encore lui, avait parfaitement compris le rapport étroit entre les joies et les chagrins des « heures enfantines » et la tonalité affective spécifique de l'adulte devenu. Dans *Jean Santeuil* (Gallimard, Quarto, 2001, p. 77) il fait dire à Jean son narrateur qui prend très au sérieux les émotions de l'enfance contrairement au médecin qui ne leur accorde aucun crédit : « Il est permis de croire que Jean se trompait moins que l'ironique docteur en les prenant au sérieux. C'était contre le métal même de son cœur que sonnaient ces heures enfantines, et le son qu'elles rendaient alors put devenir plus grave quand son cœur se durcit, se fêler ou s'approfondir, ce son resta le sien ».

Pourquoi l'étudiant en médecine devrait-il lire tout ceci ? Simplement parce qu'il s'agit de culture et que les représentations mythiques et affectives coexistent avec les représentations scientifiques. La « conscience affective est savoir sur soi », dit Alquié. La conscience intellectuelle « incapable de réfuter l'affective, demeure cependant auprès d'elle, maintient son monde à côté du sien » (Alquié, op. citée, p. 173).

## VII. Conclusion ouverte

Dans un entretien à propos de son livre *L'emprise des signes*, Seuil, 2002, J-J Lecercle nous rappelle que la littérature est aussi le lieu « de contact faste avec l'altérité », dans le sens de tout que je ne connais pas, qui « m'intrigue et m'intéresse ». Pour Lecercle, la littérature est l'un des rares moyens « de pénétrer dans ce qui est par définition impénétrable : la conscience d'autrui telle qu'elle est reconstruite imaginativement par les textes littéraires ». En effet, la littérature, le roman, font sentir. Ce ne sont pas des sciences de la vie, mais des « sciences du vivre » souligne D. Sallenave (*Le don des morts- essai sur la littérature*, Paris, 1991). Or il revient à chacun à la fois de ne pas déprécier le présent et en même temps d'agir politiquement sur son époque pour la changer. La littérature par sa dimension narrative et transgressive (qui n'a que faire de la moraline), est une arme de résistance réflexive puis éthique contre l'uniformisation consensuelle du paysage politique et institutionnel en médecine, comme ailleurs. Le philosophe Pierre Macherey rappelle ce qu'il en est de la « pensée pauvre » selon la philosophie italienne de G. Vattimo. Pour ce dernier l'homme post moderne serait saisi dans « un réseau organique très sensible » qui ferait de lui une sorte d'être transparent ou diaphane, « présent-absent » sans contours nets (amorphe donc malléable, aurait pu dire Musil dans son *Homme sans qualité*) happé par la société mondiale de l'information. Un tel regard annulerait toute possibilité d'engagement politique (plus de camp à choisir) l'individu étant soumis au contrôle supposé neutre des experts et des managers, acquis sans états d'âme entre deux séances de storytelling,

« aux procédures de l'intelligence modeste et de la pensée pauvre » (P. Macherey, *Qu'est-ce-qu'être post moderne ?* Lille 3, UMR 8163 « Savoirs, textes, langages » <http://stl.recherche.univ-lille3.fr> ). Et Macherey en conclusion de son article avance l'hypothèse de deux modernités « deux manières d'occuper en pensée et en actes la conjoncture qui est la nôtre ». La première serait une adhésion aveugle et sans conscience aux conditions factuelles de l'actualité (coller à la télévision et aux journaux gratuits). La seconde à laquelle je souscris (et ce colloque en témoigne) serait une modernité de débat voire de rupture qui par la discussion problématiserait certaines formes d'existence ou de pratiques dominantes qui pour des raisons précises et argumentées doivent être modifiées car ajoute Macherey, « il n'est plus possible de continuer indéfiniment ainsi ». Je crois avoir montré ici pourquoi et comment il me paraît urgent d'enseigner la médecine autrement. Mon premier essai sur ce thème (*Le corps souffrant littérature et médecine*, Seyssel, Champ Vallon, 1994) pouvait être considéré comme pionnier. Je constate aujourd'hui que des efforts sont accomplis dans les programmes de diverses Universités d'ici et d'ailleurs, avec un peu de philosophie de psychologie et autres sciences humaines mais il manque encore à mon avis du moins dans l'Hexagone, l'essentiel pour la réflexion d'un médecin : l'histoire enseignée par des historiens, et la littérature par des littéraires (cf. par exemple M. Louis-Courvoisier, *Les livres que j'aimerais que mon médecin lise*, Genève, Georg, 2008). Si la médecine est un savoir agir, la littérature pourrait apporter ce qui lui manque trop souvent dans bien des situations : un certain savoir dire.

1. G. Danou : *Littérature et médecine, le corps souffrant*, Seyssel, Champ Vallon, 1994
2. G. Danou : *Langue, récit, littérature dans l'éducation médicale*, préface de F. Dagognet, Limoges, Lambert-Lucas, 2007
3. Médecine et littérature ou les voix de la résistance (textes réunis par G. Danou) *Textuel*, hors-série, Printemps 2008, Université Diderot-Paris 7 (Revue de l'UFR « Lettres, Arts, Cinéma »).

# Oser nommer, oser dire, pouvoir agir

## A propos d'un vote supposé parler de minarets

Philippe Gottraux

Centre de recherche sur l'action politique de l'Université  
de Lausanne (CRAPUL-IEPI)

### Résumé

*Cet essai avance que dans les controverses sur l'initiative dite antiminarets, il n'a pas été possible de poser ce dont il était question : une discussion non pas sur la religion, l'islam et les minarets mais sur la perception de « l'altérité », son acceptation ou son rejet. Ainsi, l'objet précis du vote est secondaire et camoufle l'inlassable suspicion envers la « différence », suspicion structurant la construction identitaire et nationale de ce pays, et visant des cibles qui varient dans le temps. Plus particulièrement, le cadrage du débat a empêché de questionner l'hétérophobie/xénophobie/racisme à l'œuvre quand il s'agit d'évoquer l'islam et ses « problèmes ». La controverse et le résultat du vote ont révélé un impensé hétérophobe/xénophobe/raciste profond, banalisé et repérable bien au-delà des initiants, autant qu'ils ont renforcé cet impensé.*

*De même, doit être déconstruit le lieu commun qui oppose « le peuple » et « les/ses élites », et qui attribue exclusivement au premier, mû par ses peurs voire ses haines, la responsabilité politico-morale du résultat, épargnant les secondes, supposées raisonnables, ouvertes et tolérantes. Se trouve du coup occulté le rôle de ces « élites » (politiques, médiatiques, éditoriales, etc.), en ce qu'elles sont autorisées, légitimes et décrétées raisonnables, dans la production, l'entretien et/ou la banalisation de l'hétérophobie/xénophobie/racisme.*

*Contre ces impensés, il importe de nommer et de dire le non-dit hétérophobe/xénophobe/raciste alimentant et entourant cette votation. Non seulement par souci descriptif et analytique, mais aussi comme condition nécessaire de l'action, du faire, pour avancer vers l'émancipation, pour briser la spirale de la désignation récurrente de boucs émissaires, sacrifiés dans la construction excluante de « l'identité nationale ».*

« Le message du Conseil fédéral doit être clair. La charia n'a pas sa place en Suisse. »,

Christophe Darbellay, président du Parti démocrate-chrétien, commentant le vote du 29 novembre 2009, in 24 Heures, 30 novembre 2009

« Musulmans de Suisse : Vont-ils faire la loi ? L'Hebdo relance le débat »

Couverture de L'Hebdo, 16 février 2006 [sur fond de photo d'une manifestation de musulmans priant sur la place fédérale à Berne]

« Au cours de la période récente, la différence religieuse a pu ainsi constituer un rapport durci à l'altérité, tout particulièrement à l'égard de l'islam. L'expression la plus manifeste et à bien des égards la plus étonnante par la publicité et même la légitimité qui lui ont été données dans l'espace public est l'islamophobie qui n'est pas seulement le rejet d'un fondamentalisme religieux, mais qui mêle souvent des formes explicites d'exclusion de l'Autre racialisé : on a trouvé qu'il était sinon acceptable, du moins possible de lui ouvrir les colonnes de certains grands journaux et hebdomadaires. »

Didier Fassin, « Nommer, interpréter. Le sens commun de la question raciale », in *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, 2006, p. 32

Ce texte part d'une colère politique et citoyenne qui rencontre un questionnement proprement scientifique : pourquoi certaines choses se disent et d'autres non, quand on débat politique sur des objets conflictuels ? Pourquoi, dans les controverses récentes sur l'initiative dite antiminarets<sup>1</sup>, il n'a pas été possible de poser dans l'espace public helvétique ce dont il était au fond question dans cette affaire, à savoir une discussion non pas sur la religion et les minarets mais sur la perception de « l'altérité », son acceptation ou son rejet ? Tout laisse croire que dans cette affaire de minarets, l'objet précis du vote est secondaire et camoufle la déclinaison contemporaine et contextuelle d'une inlassable suspicion envers la différence, suspicion structurant la construction identitaire et nationale de ce pays. Ainsi, le cadrage dominant du débat (sur l'islam, la tolérance religieuse, l'image et les intérêts de « la Suisse »), empêche de questionner les constructions hétérophobes/xénophobes/racistes<sup>2</sup> à l'œuvre en Suisse, comme du reste ailleurs en Europe, quand il s'agit d'évoquer l'islam et ses « problèmes ». La débat qui a entouré cette initiative est à mes yeux révélateur d'un impensé

---

<sup>1</sup> Le 29 novembre 2009 sort victorieuse des urnes (57.5% de Oui) une initiative fédérale visant à interdire la construction de minarets, appuyée par le parti nationaliste Union démocratique du centre (UDC) et le parti évangéliste Union démocratique fédérale (UDF).

<sup>2</sup> J'utiliserai tout au long de ce texte cette expression qui téléscope en route connaissance de cause ces trois notions. Elles ont pour point commun la désignation d'une « altérité » au groupe de référence dominant (national, « ethnique », religieux, etc.) que l'on enferme dans une essence conduisant ou visant à légitimer divers mécanismes de domination, de ségrégation, de discrimination et/ou d'exclusion. Je préciserai par la suite l'extension qui est donnée à la notion de racisme, au-delà de sa déclinaison de sens commun le réduisant à la présence d'un raisonnement en termes de « race ». Le concept d'hétérophobie provient des textes d'Albert Memmi : « L'hétérophobie pourrait désigner ces constellations phobiques et agressives, dirigées contre autrui, qui prétendent se légitimer par des arguments divers, psychologiques, culturels, sociaux ou métaphysiques, et dont le racisme, au sens biologique, serait une variante... Hétérophobie permettrait d'englober toutes les variétés de refus agressifs » (cité par Catherine Déchamp-Le Roux, « Avant-propos aux textes d'Albert Memmi « Sociologie des rapports entre colonisateurs et colonisés » et « Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres » », *Sociologies* [En ligne], Découvertes / Redécouvertes, Albert Memmi, mis en ligne le 02 juin 2009, Consulté le 10 février 2010. URL : <http://sociologies.revues.org/index2916.html>)

hétérophobe/xénophobe/raciste, banalisé et repérable pour le coup bien au-delà de ses supposés dépositaires exclusifs (UDC et autres nationalistes), autant qu'il a renforcé cet impensé.

Une deuxième insatisfaction découle d'un autre impensé, véritable lieu commun : se serait manifesté dans ce vote une claire opposition entre « le peuple » et « les/ses élites ». La crispation antiminarets relèverait d'abord sinon exclusivement du premier, mû par des « préoccupations », ses « peurs » ou ses « haines », en fronde du même coup contre les secondes, supposées « raisonnables », « ouvertes » et « tolérantes ».

Contre ces fictions, il importe d'une part de *nommer* et de *dire* le non-dit hétérophobe/xénophobe/raciste alimentant et entourant cette votation. Non seulement par souci descriptif et analytique, mais aussi comme condition nécessaire du *faire*, pour agir sur un plan émancipateur. D'autre part, nommer et dire, condition du *faire*, exige la *déconstruction* du couple réducteur *peuple-élite*, en ce qu'il tait les complexes conditions de possibilité de l'hétérophobie/xénophobie/racisme. En attribuant au « peuple » seul, ou d'abord au « peuple », les crispations (identitaires, xénophobes, islamophobes, etc.), on le charge de la responsabilité politico-morale de celles-ci, et singulièrement du résultat sur les minarets. On néglige par la même occasion le rôle des « élites » autorisées et socialement légitimes dans la production, l'entretien et/ou la banalisation de ces mêmes crispations, occultant du même coup leur propre responsabilité.

### **Thématisation, catégorisation et qualification initiale sélectives**

Ce qui frappe à se pencher sur le débat entourant ce vote, c'est les non-dits et ce qu'il révèlent. Une attention à ce qui ne circule pas dans l'espace public (ou plus précisément, ce qui ne circule que dans ses marges, sans accès à la parole légitime ni à la visibilité médiatique) permet d'identifier le discours dominant. Michel Foucault disait déjà qu'« on sait bien qu'on n'a pas le droit de tout dire, qu'on ne peut parler de tout dans n'importe quelle circonstance, que n'importe qui enfin, ne peut pas parler de n'importe quoi »<sup>3</sup>. Ainsi, se pencher sur ce qu'on a dit dans cette affaire revient du même coup à identifier ce qu'on ne dit pas.

L'attention portée au cadrage de la campagne fait voir un choix des *thèmes dominants* : un débat sur la religion et la tolérance religieuse, en l'occurrence, une discussion sur « l'islam », ses spécificités, ses symboles tels le minarets, et sa supposée extension voire menace ; une interrogation sur la portée juridique de la proposition soumise au vote, en Suisse comme au plan international ; une interrogation sur le risque de péjoration de « l'image de la Suisse » et/ou d'éventuelles répercussions économiques négatives en cas de vote favorable à l'initiative. En creux se profilent les *thèmes manquants* que pour simplifier je résumerai à trois : le possible lien entre ce vote sur un objet restreint, la construction de minarets, et la récurrence d'une suspicion envers l'altérité entendue au sens large (requérants d'asile, migrants, étrangers établis en Suisse, etc.), et qui trouve à

---

<sup>3</sup> Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 11

s'exprimer fréquemment lors des votations populaires sur des cibles variées, par des scores régulièrement majoritaires<sup>4</sup> ; la non discussion d'une éventuelle caractérisation de l'initiative et de la propagande des initiants en termes d'hétérophobie/xénophobie/racisme, ensuite ; enfin, plus spécifiquement, l'absence d'interrogation sur une potentielle analogie entre le discours sur l'islam et les musulmans présent dans la campagne et des précédents historiques ciblant le judaïsme et les Juifs par des discours antisémites.

Un indicateur du caractère sélectif du débat, effet objectif de l'ordre du discours, peut se voir dans la distribution de la *parole d'expertise* convoquée dans les médias pour donner un éclairage savant sur la votation. Ce sont essentiellement, sinon exclusivement, des spécialistes du religieux et de l'islam qui ont été mobilisés, accessoirement des juristes constitutionnels. On peinera à trouver des sociologues ou historiens travaillant sur le racisme, l'antisémitisme, les migrations, ou encore des connaisseurs des forces d'extrême droite européennes, en mesure, concernant ces derniers, d'établir des analogies entre la propagande des initiants helvétiques et la rhétorique offensive « anti-islam » des courants d'extrême droite<sup>5</sup>. Il n'est donc pas inutile de revenir sur ces trois thèmes « censurés » par les mécanismes structureaux de l'ordre du discours.

### Trois silences lourds de sens

Le cadrage religieux a ainsi éclipsé tout lien possible avec les crispations xénophobes et les votes sur les « étrangers » de ces dernières années. « Mais nous

---

<sup>4</sup> Si l'on s'en tient aux années 2000, rappelons pour mémoire les scores des votations engageant un rapport aux « étrangers » : 36% de oui à l'initiative « pour une réglementation de l'immigration » visant à limiter la population étrangère à 18% (dans un esprit proche des initiatives xénophobes des années 70, focalisées sur la « surpopulation étrangère », initiatives ne rencontrant qu'un soutien limité, hormis la première, l'initiative Schwarzenbach qui avait presque été adoptée) ; en septembre 2004, l'UDC combat par référendum deux arrêtés fédéraux visant à faciliter la naturalisation des jeunes étrangers de la 2<sup>ème</sup> génération et l'acquisition automatique de la nationalité par les étrangers de 3<sup>ème</sup> génération : elle l'emportera avec respectivement 56.8% et 51.6% de non ; attestant sa capacité à varier les cibles, l'UDC désignera à la vindicte un autre groupe à « problème », les requérants d'asile : en novembre 2002, son initiative populaire « contre les abus dans le droit d'asile » recueille 49.9% des votants, alors que toutes les autres forces gouvernementales la combattent ; en septembre 2006 interviendront les votes à mon sens les plus significatifs qui verront les 48% du corps électoral qui ont daigné se déplacer aux urnes accepter par respectivement 68% et 67.8% la nouvelle Loi sur les étrangers (LjStr) et la modification de la loi sur l'asile (LjAsi), toutes deux empruntées d'une logique suspicieuse et, pour la seconde, recyclant avec l'appui de la droite classique (PRD et PDC) l'essentiel des mesures proposées 4 ans auparavant dans le texte UDC. Semblent encore échapper à cette déferlante xénophobe la lecture de la question européenne, comme l'atteste les défaites (certes « honorables ») des forces nationalistes, seules contre tous, lors des différents votes sur les accords bilatéraux entre la Suisse et l'Europe (libre circulation des personnes, en mai 2000, 67% de oui ; accords Schengen-Dublin en juin 2005, 54.6% de oui, et reconduction du premier et son extension aux nouveaux membre de l'Union européenne, la Roumanie et la Bulgarie, approuvés par près de 60% des votants).

<sup>5</sup> En pleine essor et reconstruction depuis quelque temps, ces courants trouvent dans la désignation d'un nouvel ennemi en la figure des musulmans et d'une nouvelle menace, l'islamisation de l'Europe, un thème porteur et curieusement fédérateur.

parlons pratiques religieuses, et discuter ou critiquer une religion comme l'islam n'a rien à voir avec le 'problème des étrangers et de l'asile'. Et du reste, il y a des Suisses de confession musulmane, c'est bien la preuve que le différend n'est pas là. » Voilà la substance du *topoi* justifiant le refus de poser un quelconque lien entre ce vote et le climat délétère ayant permis la désignation de diverses cibles ces dernières années : migrants, requérants, mais aussi étrangers nés en Suisse et « parfaitement intégrés » à la société suisse, selon la terminologie convenue. Donc à en croire la *doxa*, on aurait simplement discuté de religion, de compatibilité entre « nos traditions » helvétiques judéo-chrétiennes et « l'islam », ou de cet aspect limité que sont les minarets dans le culte musulman. Une telle lecture occulte au moins deux aspects. Le fait, d'une part, que les votes de « fermeture » de ces dernières années envers diverses altérités auraient pu servir de révélateur des crispations identitaires présentes dans des franges significatives et par moments majoritaires de ce pays, et dès lors rappeler l'habitude qui perdure à désigner des boucs émissaires différents suivant les contextes (des requérants d'asiles aux étrangers d'origine des Balkans, par exemple). Dans cet esprit, une mise en contexte aurait au moins eu comme vertu de souligner les mécanismes communs à l'œuvre lors de ces diverses campagnes, indépendamment de leur objet spécifique : propension à attaquer des groupes minoritaires comme incarnant un « problème » d'envergure pour la Suisse et son « identité » ; mécanismes d'homogénéisation des groupes désignés ; dramatisation et généralisation abusive de quelques cas litigieux ; mobilisation des émotions et d'amalgames, etc. D'autre part, le rapprochement de ce vote des autres polémiques sur l'altérité aurait pu prémunir certains de leur étonnement au soir des résultats. Comment en effet se montrer à ce point surpris si l'on se remémore, par exemple, le score plébiscitaire (67.8%) qu'a recueilli le durcissement de la loi sur l'asile (LAsi) en 2006 ? En raison de cet impensé sans mémoire, le résultat sur les minarets sera lu comme une poussée de fièvre irrationnelle rompant avec l'univers idéalisé d'une mythique « tradition humanitaire de la Suisse ». Que cette affaire des minarets n'est pas sans lien avec les débats récents sur l'immigration, l'asile et les étrangers aurait au moins dû être entrevu, si l'on s'était simplement souvenu que dans la propagande de l'UDC de 2004 destinée à combattre par référendum l'octroi automatique de la naturalisation des 3èmes générations d'étrangers, la mobilisation de la « menace musulmane » était centrale : « Grâce aux naturalisations automatiques, les Musulmans bientôt en majorité ? » se demandait ainsi son encart publicitaire<sup>6</sup>. Mais en 2009, pas grand monde ne s'est souvenu de cette saillie islamophobe : contrainte de l'ordre du discours et rapport déficient à l'histoire immédiate, notamment dans l'espace médiatique obligent...

Tout comme la mise en perspective du vote avec l'histoire récente des votations sur l'asile et les étrangers n'a pas été possible, de même la caractérisation de l'initiative antiminarets a été marquée sans cesse par l'euphémisation. La question même de savoir si cette cause pouvait relever de l'hétérophobie/

---

<sup>6</sup> Pour une analyse critique de cette propagande raciste, voir Marcel Burger, Gilles Lugin, Raphaël Micheli et Stéphanie Pahud, « Marques linguistiques et manipulation. Le cas d'une campagne de l'extrême droite suisse », *Mots*, 2006, no 81, pp. 9-22.

xénophobie/racisme, ou de l'islamophobie<sup>7</sup> ne s'est tout simplement pas posée, du moins au centre du débat, soit dans les lieux politiques et médiatiques légitimes. D'emblée, un cadrage religieux s'est imposé, comme s'il était impensable ou infamant de s'interroger hors de ces limites étroites<sup>8</sup>. Tout au plus s'est-on parfois demandé si l'initiative n'était pas « discriminatoire » en matière de pratique religieuse, en regard de la constitution fédérale.

Dans le cas présent, c'est bien une conception restrictive et discutabile de l'hétérophobie/xénophobie/racisme qui rend possible cette censure. Pour le sens commun, à partir du moment où s'impose l'idée que l'on parle de religion, discuter une religion ou un de ses aspects relèverait de la liberté de critique et d'expression, aucunement d'une propension hétérophobe/xénophobe/raciste. Un tel raisonnement ne tient que si l'on en reste à une définition très restrictive et fort discutabile du racisme, qui voudrait que celui-ci se restreigne à une lecture en termes de races « biologiques » et/ou de traits phénotypiques, supposant nécessairement un caractère manifeste, ouvertement hiérarchisant et méprisant les groupes raciaux visés. Or cette vision est contestée par d'innombrables travaux sur la question, qui non seulement soulignent l'existence de formes modernisées et souvent euphémisées d'hétérophobie/xénophobie/racisme<sup>9</sup> qui ne présupposent pas nécessairement la présence de la « race » dans le discours, mais souvent s'appuient précisément sur la dénégation explicite du raisonnement en termes de races, tout en mettant en avant des formes réifiées de différences culturelles ou civilisationnelles jugées irréductibles<sup>10</sup>. La déconnexion entre races et racisme semble nécessaire, tant le racisme peut (mais pas obligatoirement) se déployer sans races<sup>11</sup>. Dès lors est-il utile d'étendre notre perception des formes contemporaines

---

<sup>7</sup> La notion est en soi controversée. Le fait que le terme soit employé par des islamistes politiques radicaux suffirait à le déconsidérer dans le débat intellectuel et public. Nous ne pensons pas quant à nous que le concept soit pour autant vide de sens : la désignation récurrente ces derniers temps de « problèmes » attribués aux « musulmans » et à « l'islam », souvent homogénéisés, pose au moins la question de ce que cache cette focalisation obsessionnelle. Voir par exemple Vincent Geisser, *La nouvelle islamophobie*, Paris, La Découverte, 2003.

<sup>8</sup> Lors de la controverse sur l'affiche représentant des minarets en forme de missiles perforant le drapeau suisse et une femme en burqa, la question du « racisme » a pourtant effleuré. Mais, comme lors de cas précédents d'affiches racistes de l'UDC, l'interprétation qui l'a emporté a voulu que ce ne serait pas tant le fond de la proposition qui serait désigné comme tel que les « excès » de la communication et le « style » de la campagne, au point de conduire dans plusieurs villes du pays à la censure des affiches. Cette controverse en début de campagne n'a pourtant pas eu de répercussion substantielle sur la suite du débat : la question du racisme a très largement disparu comme problème.

<sup>9</sup> Un grand classique : Martin Barker, *The New Racism. Conservatives and the ideology of the Tribe*, Londres, Junction Books, 1981.

<sup>10</sup> Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, Gallimard, 1990.

<sup>11</sup> Dans un texte stimulant, Didier Fassin montre qu'il importe de distinguer un « racisme racial », soit celui qui se manifeste sur la base de supposées races biologiques, une « racialisation sans racisme » (notamment identitaire, dans l'identification qui retourne le stigmate par exemple ; « black is beautiful » en étant un cas typique), mais aussi, et cela nous concerne ici, un « racisme sans races ». Voir « Nommer, interpréter. Le sens commun de la question raciale », in D. Fassin et Éric Fassin (sous la dir. de), *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, 2006, p. 21.

d'hétérophobie/xénophobie/racisme à celles qui s'expriment aussi par l'essentialisation radicale de la différence et des groupes sur des bases qui peuvent tout à fait échapper au marquage naturel et biologique : « On pourra parler de racisme lorsqu'on a affaire à un rapport à l'égard d'autres dont la différence est à la fois réifiée et radicalisée : réifiée signifiant qu'il existe des traits définis comme une essence de l'altérité ; radicalisée supposant une surdétermination de ces traits par rapport à toute autre forme possible de caractérisation. »<sup>12</sup> Une telle définition, si elle est extensive<sup>13</sup>, permet d'inclure des déclinaisons proprement culturelle ou religieuse de l'altérité « racialisée », notamment dans un contexte où la censure de formes trop manifestes de racisme est prégnante. La focalisation grandissante pour ne pas dire obsessionnelle sur « l'islam comme problème pour notre civilisation et nos valeurs », présente depuis quelques années en Suisse comme ailleurs, pourrait dès lors être lue sous cet angle, du moins dans ses déclinaisons les plus radicales<sup>14</sup>.

Sur la base d'une telle définition, il n'est donc pas évident que la campagne sur les minarets ait échappé à cette forme insidieuse et détournée de « racisme ». Mais encore aurait-il fallu se poser la question. Les rares forces qui l'ont fait n'ont pour l'essentiel pas eu accès la parole publique médiatisée, et la gauche institutionnelle, seule composante dite antiraciste présente plus largement dans les médias, ne pensait même pas (ou n'osait tactiquement pas ?) la poser<sup>15</sup>. Comment par exemple ne pas lire comme racialisant l'argument entendu lors de la campagne qui enjoignait « les musulmans », du seul fait qu'ils sont musulmans, de systématiquement et explicitement condamner les « dérives » de l'islamisme et/ou de l'islam politique, s'ils voulaient recevoir un brevet de « modération » et être « acceptés » en Suisse et en Occident<sup>16</sup>. Mettre l'ensemble des musulmans de Suisse face à cet impératif catégorique de démarcation face aux extrémismes politico-religieux se revendiquant eux aussi de l'islam, est un indice d'un racisme au moins latent. Il ne viendrait en effet pas à l'idée d'enjoindre les Chrétiens à systématiquement devoir se démarquer des fondamentalistes protestants radicalisés pratiquant aux Etats-Unis la violence physique contre les médecins pratiquant l'avortement, ou les Juifs de manifester explicitement leur désapprobation à chaque « exaction » commises en leur nom par l'Etat d'Israël contre le peuple palestinien.

---

<sup>12</sup> Didier l'Assin, Ibid, p. 32.

<sup>13</sup> Elle pourrait du reste se discuter en ce qu'elle peut conduire à mettre sur le même plan des enfermements essentialistes culturels ou religieux, et ceux s'appuyant sur des traits phénotypiques comme la couleur de peau, dont le poids dans les imaginaires collectifs reste sans doute encore très prégnant, du fait de la marque « naturelle ».

<sup>14</sup> Voir pour une telle lecture de l'islamophobie, hors du cas suisse, Didier l'Assin, « Ni race, ni racisme. Ce que racialisier veut dire », in Didier l'Assin (sous la dir. de), *Les nouvelles frontières de la société française*, Paris, la Découverte, 2010, pp. 163-164.

<sup>15</sup> Pour un exemple de discours minoritaire exclu de l'espace médiatique dominant, voir « L'argumentaire minarets » du Mouvement de lutte contre le racisme (MLCR), consulté le 8 février 2010 : [http://www.mlcr.ch/index.php?option=com\\_content&view=article&id=57:argumentaire-minarets&catid=1:latest-news](http://www.mlcr.ch/index.php?option=com_content&view=article&id=57:argumentaire-minarets&catid=1:latest-news)

<sup>16</sup> Au passage, on aura du même coup désamorcé la critique adressée à l'initiative d'homogénéiser l'islam et de procéder à des amalgames : « vous pouvez certes vous revendiquez de l'islam, mais pour peu que vous démontrerez activement votre modération, dont la définition nous incombe ».

On objectera que cette conception extensive du racisme est propre à certains courants des sciences sociales, et qu'il s'avère dès lors inopportun de mobiliser des catégories d'analyses savantes pour juger un débat politique tel qu'il s'est déroulé hors du champ scientifique. Certes, mais si l'on change de focale et de point de vue, peut-être ne faut-il pas être chercheur en sciences sociales pour, quand on est musulman, ressentir les mécanismes d'assignation identitaire stigmatisant leurs groupes, leur appartenance religieuse et/ou culturelle, leur « identité », sous prétexte de débattre de minarets, de port du foulard ou autre pratique. Le peu d'attention accordée dans le débat à la *suspicion*, à la *stigmatisation* et donc au potentiel *sentiment d'injustice ressenti* par les personnes visées, les musulmans, devrait en ce sens questionner, à défaut de permettre de trancher définitivement sur l'étendue du racisme dans cette affaire. Quoi qu'il en soit, l'absence de discussion sérieuse sur un possible racisme de l'initiative en tant que telle, et de ce qu'elle rend possible comme énonciation dans l'espace public, invisibilise du même coup les formes euphémisées et « respectables » de racisme<sup>17</sup>, et empêche d'interpréter la portée du vote de manière un tant soit peu critique. Tout se passe comme si le lexique maximal autorisé dans le débat s'était limité à désigner l'initiative comme « discriminatoire ».

Dans le sillage, un curieux silence peut également être pointé, celui qui a empêché durant toute la campagne d'opérer un rapprochement entre le discours visant l'islam et les Musulmans et les discours (principalement du passé) de type antisémite. S'il convient de se montrer prudent dans les analogies, force est de constater que cette question n'a pas même été soulevée, que les historiens n'ont pas été sollicités pour apporter un éclairage à ce propos, alors que le cadrage dominant en termes religieux a pourtant autorisé quelque comparaison historique apparemment plus anodine : rappeler le sort réservé aux clochers catholiques en terres protestantes, en l'occurrence leur laborieuse et lente acceptation. Il aurait été autant si ce n'est plus significatif de thématiser certains traits peu glorieux du passé en matière d'antisémitisme qui n'a pas épargné ce pays. On aurait ainsi pu se demander si un des arguments énoncé par les initiants sur les « menaces d'islamisation du pays » (le minaret comme symbole d'une extension crainte ; le Oui comme un frein) ne résonnait pas avec la phobie entretenue en son temps au sujet d'un fantasmé « enjuivement » de la Suisse par certains milieux conservateurs et d'extrême droite. Et, plus précisément, on aurait pu se replonger en 1893, date de l'acceptation en votation populaire d'un texte interdisant l'abattage rituel des animaux, visant du côté des ses promoteurs, sous couvert de refus d'une pratique très précise, la « communauté juive » dans son ensemble. Comme dans l'affaire des minarets, porter l'attaque sur un signe ou une pratique particulière, un trait spécifique d'un groupe, rend <sup>18</sup>possible, sans toujours le rechercher ouvertement, un défouloir verbal sur l'ensemble d'une « communauté ». Des historiens ont bien

---

<sup>17</sup> Dans un autre contexte, français, mais sur des logiques proches, voir Saïd Bouamama, *L'affaire Du Foulard Islamique. La production d'un racisme respectable*, Roubaix, Le Geai bleu, 2004.

<sup>18</sup> Et ce, aussi si ce n'est d'abord à l'étranger, dans les commentaires de diverses natures (médias, forums internet, etc.).

montré en quoi ce vote de 1893 et les débats qui l'ont entouré ont permis le déploiement stratégique pour certains comme ordinaire pour d'autres d'un antisémitisme présent dans des franges non négligeables de la société<sup>19</sup>. Il conviendrait certes d'analyser plus en détails les points communs et les différences de ces situations à plus d'un siècle d'intervalle, mais il est pour le moins curieux que la question d'un éventuel parallèle entre discours antisémite historique (et/ou contemporain) et désignation actuelle de « l'islam comme problème » ne semble ni vraiment pensable ni surtout énonçable<sup>20</sup>.

### L'interprétation du vote : entre traumatisme et compréhension

Autant les non-dits précédant le vote sont éloquents, autant les interprétations qui ont suivi le résultat parlent et renseignent, étant entendu que, comme toujours, le vote se joue une seconde fois dans les commentaires post-votation<sup>21</sup>. Passé l'étonnement et/ou la stupeur face aux résultats, la machine interprétative se met alors en marche. Plusieurs remarques peuvent être faites.

D'abord, l'éclairage des faits a souvent été très sélectif, sous couvert de description. Ainsi a-t-on pratiqué allègrement l'hyperbole, répétant en boucle le caractère pesant du vote (« vote massif des Suisses »)<sup>22</sup>. Comme toujours, les vainqueurs, soit les 57.5% des votants deviennent par la magie de l'interprétation du vote « les Suisses » ou « le Peuple », en négligeant au passage les 46.2% d'abstentionnistes, même s'ils sont moins nombreux que de coutume, et en faisant disparaître le « peuple du non ». Oubli tendanciel des nuances, donc, telle l'omission des situations cantonales minoritaires et des centres urbains refusant majoritairement l'initiative<sup>23</sup>. Bref, une lecture qui, sans forcément le vouloir,

---

<sup>19</sup> Georg Kreis, Boël Sambuc, Doris Angst Ylma, *L'antisémitisme en Suisse : rapport sur les manifestations historiques et actuelles avec recommandations d'actions*, Berne, Commission fédérale contre le racisme, 1998. Ajoutons que ce vote de 1893 a été évoqué par *Le Temps* le 9 décembre et par le journal télévisé de la TSR le 10 décembre 2009, soit après le vote, chronologie en soi fort significative. Il était pourtant largement connu des historiens et donc à portée de n'importe quel journaliste cultivé et un minimum curieux, en mal de « nouvel angle » sur la question des minarets ; sans compter qu'il avait régulièrement été signalé dans les publications des associations antiracistes combattant l'initiative.

Voir :

<http://www.tsr.ch/tsr/index.html?siteSect=500000&channel=info#program=15;vid=11595188>

<sup>20</sup> Georges Kreis, historien et président de la Commission fédérale contre le racisme, a expérimenté les contraintes de cet étroit champ du pensable. Après avoir osé un parallèle le 8 décembre, lors d'une émission télévisée, entre le vote antiminarets de 2009 et le contexte des années trente sensible à l'antisémitisme, il a vu sa tête exigée par l'UDC (communiqué du 14 décembre 2009, [www.udc.ch](http://www.udc.ch)). Pour prendre du recul par rapport au cas suisse, la convocation de l'historienne Esther Benbassa, directrice d'études à l'École pratique des hautes études (EPHE) à Paris, pourrait s'avérer pertinente : *La République face à ses minorités. Les Juifs hier, les Musulmans aujourd'hui*, Paris, Mille et une nuits, 2004, et concernant le vote suisse, « Petites querelles de Minarets », *Le Monde*, 4 décembre 2009.

<sup>21</sup> Et plus largement post-élection : voir Daniel Gaxie, *Le cens caché. Inégalités culturelles et ségrégation politique*, Paris, Seuil, 1978, pp. 9-22.

<sup>22</sup> Aussi et si ce n'est d'abord à l'étranger, dans les commentaires de diverses natures (médias, forums internet, etc.)

<sup>23</sup> Score de l'initiative en ville de Zurich : 36.3% de Oui...

conduit à renforcer la légitimité du vote hétérophobe/xénophobe/raciste, tout en contribuant à marginaliser les minoritaires, « verdict des urnes » oblige. Quand de plus les minoritaires ou « perdants » sont régulièrement qualifiés de « minarets » dans la novlangue journalistique<sup>24</sup>, on prend la mesure de la faible qualité de la description et du schématisme de l'analyse.

Ensuite, cette lecture qui amplifie de fait l'ampleur de la victoire de la proposition hétérophobe/xénophobe/raciste n'est souvent qu'une retombée de la surprise face à des résultats qui perturbent la *doxa*. Comme croyants en une suissitude magnifiée, faite de *Sonderfall* démocratique, de « tradition humanitaire de la Suisse », de « sagesse légendaire du Souverain » qui (par essence ?) ne saurait se montrer discriminatoire ou extrémiste, etc., maints commentateurs ne peuvent qu'être étonnés pour certains traumatisés face à ce vote qui bouleverse les clichés qu'ils partagent et propagent. Pourtant, ces derniers ont, répétons-le, largement été mis à mal par un passé très récent de votations, passé dont le simple souvenir aurait dû, on l'a dit, prémunir de cet étonnement<sup>25</sup>.

Quant au fond, une lecture s'impose très vite, celle qui reprend le cadrage de la campagne : le vote ne serait pas hétérophobe/xénophobe/raciste, ni même islamophobe, tout au plus « discriminatoire », en ce qu'il ne s'en prendrait ni aux musulmans ni à l'islam dans son ensemble, mais d'abord à un symbole, le minarets et/ou à certaines pratiques et/ou courants radicalisés de l'islam politique, pour y mettre un frein. Cette interprétation généreuse du vote n'est du reste possible que si l'on minimise parmi lectures externes celles qui établissent un parallèle d'évidence entre le débat suisse et la rhétorique d'extrême droite focalisée sur la défense identitaire de l'Occident face à l'islam pris globalement. Les effets du vote helvétique ont en effet produit à l'étranger un séisme, en plaçant le pays de la « tradition humanitaire » légendaire dans l'inconfortable position d'avant-garde islamophobe, au point que nombre de partis et/ou sites d'extrême droite européens se sont félicités du résultat helvétique et ont appelé à l'organisation dans leur pays de scrutins analogues<sup>26</sup>. En Suisse pourtant, cet accueil enthousiaste de l'extrême droite européenne n'a guère perturbé la lecture euphémisée du vote, ni ne l'a réorientée. Cet accueil a plutôt été présenté comme une simple récupération politique, manière de ne pas voir sa portée intrinsèquement hétérophobe/xénophobe/raciste.

On pourrait du reste se demander si le « constat » très largement médiatisé en Suisse d'une supposée large compréhension à l'étranger du « vote des Suisses », bien au-delà des cercles d'extrême droite (constat établi sur la base de sondages

---

<sup>24</sup> Par exemple, *24 Heures* du 2 décembre décrivant une manifestation de protestation de plusieurs milliers de personnes à Lausanne contre le résultat, convoquée par le Mouvement de lutte contre le racisme (MLCR). Ce label, attribué de l'extérieur, s'avère faux et réducteur, tous les opposants à cette initiative n'en appelant pas à la construction de minarets, mais s'opposant à leur interdiction.

<sup>25</sup> Un exemple parmi d'autres de ces mythes ébranlés : « ... une nette majorité des Suisses a glissé dans l'urne un oui à l'interdiction des minarets qui bouleverse la perception habituelle de notre démocratie, et son lot traditionnel de résultats *soigneusement pondérés*. », éditorial de Thierry Meyer, rédacteur en chef de *24 Heures*, 30 novembre 2009 (je souligne).

<sup>26</sup> Voir par exemple « L'extrême droite européenne logne la Suisse », *Le Monde*, 30 novembre 2009.

douteux ou de la lecture des forums de discussion sur internet) ne procurait pas ici une forme de soulagement susceptible de relativiser un vote qui fait, quand même, problème. Parfois, cette compréhension venant de l'extérieur du pays, présentée comme importante sinon majoritaire, rassure et désamorce du même coup la qualification d'hétérophobe/xénophobe/raciste du vote (« on n'est pas les seuls à se méfier de l'islam »), tout en renforçant par la même occasion la croyance dans le *Sonderfall* helvétique : « la Suisse, authentique démocratie, ose au moins poser le problème en votation populaire. »

Le commentaire a de plus et surtout été marqué par une centration dominante et très significative sur le « nous » et l'invisibilité partielle du « eux ». Alors que les victimes du résultat sont d'abord les groupes ou communautés désormais discriminés pour leur différence religieuse ou leur simple « origine »<sup>27</sup>, le premier souci des commentateurs porte sur les conséquences du vote sur « la Suisse », comme si c'est la nation qui devenait victime du vote ses propres citoyens. Ont dominé dans les discussions outre la remise en cause de la supposée modération du « Peuple suisse » déjà évoquée, la crainte pour l'image du pays, l'inquiétude pour ses relations économiques et/ou l'appréhension d'hypothétiques représailles violentes des islamistes politiques. La gifle donnée aux victimes musulmanes du vote a passé très largement au second plan, ou a tout simplement été récusée : « Les musulmans de Suisse ne doivent pas se sentir discriminés », croit pouvoir en conclure un journaliste résumant en substance les commentaires des politiciens au lendemain du scrutin<sup>28</sup>. Bel exemple d'ethnocentrisme de dominant : non seulement on discrimine de fait, mais l'on se sent autorisé à dire ce que doivent ressentir ceux qu'on discrimine. Le dominant désigne l'autre, restreint son champ d'action, ressent, pense et parle pour lui<sup>29</sup>. Une telle lecture autocentrée est le produit d'un impensé nationaliste : le verdict des urnes sanctionne une proposition hétérophobe/xénophobe/raciste contre une altérité à « l'identité nationale » définie en termes culturalo-religieux, la préoccupation première de la majorité du commentaire est encore celle de savoir ce que cet acte « nous » coûtera. Ainsi, dans le passage suivant, les dégâts faits à l'institution qu'est la démocratie directe, incarnation de la suïssitude par excellence, serait « bien pire » que ceux affectant le principe de non discrimination religieuse, et, sans même les nommer, les musulmans : « Les initiants ont fait *bien pire* que d'interdire la construction de minarets et de bafouer le principe de respect des minorités *au cœur des valeurs nationales*. Ils ont fracassé un mythe suisse encore plus précieux: la conviction que le peuple a toujours raison, qu'il est assez sage et instruit pour récuser les

---

<sup>27</sup> Tous ne sont en effet pas pratiquants. On notera au passage que si cette interprétation oppose l'altérité musulmane au « nous », elle étend implicitement l'exclusion aux Suisses de confession musulmane, assignés dès lors à une déchirure identitaire. De là à les désigner comme potentiels ennemis de l'intérieur...

<sup>28</sup> *Le Matin*, 30 novembre 2009.

<sup>29</sup> Voir à ce sujet Christine Delphy, *Classer, dominer. Qui sont les « autres » ?*, Paris, La Fabrique, 2009.

propositions démagogiques, contraires au droit international. Ils ont fragilisé la démocratie suisse comme jamais. »<sup>30</sup>

Au sein du consensus récusant toute qualification du vote d'hétérophobe/xénophobe/raciste, se dégagent néanmoins deux postures, celle qui juge le résultat problématique, et celle qui s'aligne sur la « vox populi » dont le verdict ne saurait prêter à discussion et devrait même rencontrer une certaine compréhension. Une première attitude a donc consisté à déplorer le résultat. Elle a fustigé l'irresponsabilité des initiants de proposer au vote de leurs concitoyens un texte démagogique ou inacceptable, comme le « manque de courage » des chambres fédérales refusant d'invalider ce texte incompatible avec la constitution et le droit international (et non pas à le refuser d'abord et par principe pour sa portée hétérophobe/xénophobe/raciste). Ce qui est visé n'est donc pas d'abord le contenu, mais ce qu'il remet en cause dans le fonctionnement démocratique du pays, préalablement idéalisé. Ce n'est pas pour rien qu'une partie significative du débat post-votation portera sur les responsabilités juridiques et politiques en amont (des initiants aux parlementaires), prendra la tournure d'un débat sur la démocratie directe et ses potentielles limites, pour déboucher sur les moyens de prévenir à l'avenir ce genre de « dérapages » (réforme des droits populaires et/ou introduction d'un contrôle juridictionnel des objets soumis au vote). A la désignation de responsabilité du côté du système et des entrepreneurs politiques fautifs s'ajoutent parfois des attaques plus directes envers les votants : « le peuple » se serait laissé emporter par ses passions, ses craintes, ses émotions voire sa haine. Les interventions de Joëlle Kuntz dans *Le Temps*, sont emblématiques d'une telle lecture qui place au centre du diagnostique une opposition entre émotion/passions et raison, entre « l'opinion » et « les sages ». Jugeant l'affaire à partir d'une conception enchantée de l'instrument référendaire, et récusant la « sacralisation du peuple », la journaliste s'en prend dans un éditorial autant aux initiants démagogues qu'à l'irrationalité du peuple qui les a suivis : « La démocratie directe a été conçue comme contre-pouvoir populaire aux pouvoirs délégués des élus et de l'Etat. Il n'a jamais été question d'en faire une *poubelle à émotions* où le premier venu, muni d'un peu d'argent, d'un peu de talent ou d'un peu de roublardise peut appeler le 'peuple' à se lâcher. »<sup>31</sup>

L'autre posture sanctifie le choix du « peuple » et aboutit à une complaisance envers le résultat, sous prétexte d'un impératif apparemment catégorique de « respecter la décision populaire », au moins d'un point de vue formel et arithmétique. Dans cet esprit, l'éditorial de Nicolas Verdan du quotidien *24 Heures* du 1<sup>er</sup> décembre est emblématique. Après avoir renvoyé dos à dos les deux camps (« contre l'initiative sur les minarets » *versus* « contre les minarets ») dans une

---

<sup>30</sup> Chantal Tauxe, dans *L'Hebdo* du 10 décembre 2009 (nous soulignons), avec pour titre symptomatique d'une centration sur soi, « Affaire des minarets : la démocratie suisse fragilisée/ [et en gros caractère] La démocratie suisse en péril ». Notons également qu'il est posé comme allant de soi que le « respect des minorités » relève des « valeurs nationales », ce qui précisément n'est pas évident, pour peu qu'on se remémore les votes sur l'altérité évoqués plus haut.

<sup>31</sup> *Le Temps*, 1<sup>er</sup> décembre 2009 (je souligne).

poussée de relativisme (« à chacun son opinion »), la « vox populi » est consacrée dans sa justesse infailible : «...aucune valeur supérieure du 'bien' n'autorise quiconque à remettre en question la vox populi. En âme et conscience, de nombreux Suisses ont voté. Et personne n'a le droit, ici ou ailleurs, de prétendre qu'ils se sont trompés.»<sup>32</sup> Mais l'alignement peut se doubler d'une propension à « comprendre les craintes » qui, sur le fond, se seraient exprimées dans ce vote, tant il semblerait aller de soi qu'elles renvoient à de « vrais problèmes », concernant l'islam. La position officielle du gouvernement incarne idéalement cette attitude. Réaffirmant son désaccord avec l'initiative, le Conseil fédéral pose toutefois un diagnostic compréhensif, tout en cherchant à minimiser la portée du vote en décrétant que seul l'extrémisme musulman aurait été visé : « le résultat de cette votation est l'expression de certaines craintes au sein de la population au sujet des courants islamistes extrémistes qui rejettent les traditions de notre Etat et pourraient ne pas respecter notre ordre juridique », craintes qui doivent « être prises au sérieux », selon la Conseillère fédérale Widmer-Schlumpf<sup>33</sup>. Notons que cette prise de position interprétant d'emblée le vote comme un rejet des courants radicaux de l'islam, si elle s'explique en partie pour des raisons stratégiques (prémunir une dégradation des relations avec les « pays musulmans »), reproduit pour le coup l'argument des initiants prétendant par moments ne pas viser les musulmans ou l'islam dans leur ensemble. Du côté de la droite dite « modérée », la posture compréhensive était bien représentée, comme quand le président du Parti démocrate-chrétien (PDC) Christophe Darbellay réaffirmait sa proposition de légiférer sur la burqa, comme si elle constituait une question significative dans ce pays. Coller aux « craintes du peuple », voilà la logique exprimée par ce dernier : «Le PDC veut la sécurité, la prospérité et la paix entre les religions. Mais ce serait une énorme erreur de faire comme s'il ne s'était rien passé. Le pire serait de se mettre la tête dans le sable. Non: il y a des problèmes, des questions, des peurs. Il ne faut pas les nier mais les affronter et les résoudre. Mettons les choses à plat.»<sup>34</sup> Ce genre de raisonnement, un grand classique à droite, cautionne le cadrage des initiants, tout en se situant sur un mode apparemment plus modéré et respectable. Dans ce cas comme dans d'autres analogues, couper l'herbe sous les pieds de l'extrême droite passerait toujours par la prise en compte, de manière diluée et/ou euphémisée, des préoccupations attribuées « au peuple ». Enfin, du côté des médias, on retrouve ça et là cette lecture compréhensive, quel que soit le positionnement de la rédaction et/ou du journaliste envers l'initiative.

---

<sup>32</sup> Cette conception comptable de la démocratie se double d'une tentative d'explication du vote qui va chercher dans le poids d'un prétendu politiquement correct antiraciste les raisons du oui: se serait exprimé, selon le journaliste, un « sursaut de révolte contre ce qu'il faut bien appeler la pensée unique ». Une telle explication est non seulement convenue, mais elle vient surtout conforter le discours des initiants, et rencontre de fait la rhétorique d'extrême droite, prompts à se poser en victime d'un « politiquement correcte » bafouant ce qu'elle nomme le « bon sens du peuple ».

<sup>33</sup> <http://www.news.admin.ch/message/index.html?lang=fr&msg-id=30430>

<sup>34</sup> Christophe Darbellay dans *Le Matin*, 30 novembre 2009.

Ce qui s'apparente à une sanctification du vote, qu'elle soit simplement formelle ou qu'elle s'engage sur la voie d'une compréhension sur le fond, doit être lue comme un indice de *banalisation* d'une attitude hétérophobe/xénophobe/raciste, visant cette fois les musulmans<sup>35</sup>. Elle apporte de fait, sans nécessairement le rechercher, une *caution autorisée* à la libéralisation de la parole « raciste ». Une enquête reste à faire sur la transformation du champ du possible discursif entre l'avant et l'après votation, pour mieux saisir le cautionnement opéré par le commentaire. On peut toutefois estimer que si le fait d'être majoritaire le soir d'une votation délie les langues, un tel phénomène peut sortir amplifié si l'espace public est saturé de paroles autorisées proférées par des politiciens, des journalistes ou autres intellectuels, qui se montrent finalement bienveillants, pour toutes sortes de raisons, envers le verdict des urnes<sup>36</sup>. Inversement, si cette « compréhension » de la parole hétérophobe/xénophobe/raciste est à ce point possible et évidente, c'est qu'elle n'est bien sûr ni identifiée ni qualifiée de telle, comme on l'a dit plus haut, et donc relativement invisible ou banalisée au cœur de la société, du système politique suisse et des instances médiatiques. Paradoxalement, les élites supposées, à croire le registre « populiste » de l'UDC (mais aussi de nombreux commentaires ordinaires sur les forums de discussions par exemple), ne pas comprendre le peuple, et être déconnectées d'une base fantasmée, s'ajuste à cette base-là (les majoritaires) au nom d'une curieuse empathie. C'est de ce brouillage du décrété clivage entre « peuple » et « élites » qu'il convient maintenant de parler

### **L'occultation de la production élitaire de l'hétérophobie/xénophobie/racisme**

Une clé de lecture dominante du vote a consisté à opposer « le peuple » acceptant à la surprise générale l'initiative, et les « élites » supposée avoir travaillé globalement à son rejet. Les deux postures signalées plus haut, critique *versus* compréhensive du verdict, n'ont dans l'ensemble pas échappé à cette appréhension, la première frôlant par moment l'élitisme (les « sages » contre « l'opinion » de Joëlle Kuntz), la seconde plus portée sur un populisme plus ou moins assumé. Malgré leurs différences, toutes deux, dans leur schématisation, font l'impasse sur la complexité. D'une part, c'est le mécanisme objectif du vote comme la paresse du commentaire qui, on l'a dit, tend à homogénéiser et réifier « le peuple » dans sa logique acceptante, invisibilisant du même coup la colère face à cette initiative présente au sein de ce même peuple, mais en d'autres endroits. D'autre part, le même mécanisme tend à présenter les élites sinon comme

---

<sup>35</sup> On peut du reste se demander jusqu'où cette attitude compréhensive et/ou de sacralisation du suffrage populaire pourrait aller. Tout laisse croire, mais ce n'est qu'une hypothèse, qu'elle rencontrerait davantage de résistances suivant l'objet soumis à discussion : un racisme trop manifeste, ou une mesure visant, aujourd'hui, une pratique religieuse de la « communauté juive » par exemple.

<sup>36</sup> Le reportage de l'émission de la Télévision suisse romande *Mise au Point* du 6 décembre 2009 dans un village romand, où s'expriment sans aucune retenue des propos islamophobes et racistes, est un indicateur des marges de manœuvre discursives ouvertes autant par le score du 29 novembre, la sacralisation formelle du « choix du peuple » que les nombreuses déclarations compréhensives des commentateurs quant aux raisons qui l'ont rendu possible.

homogènes, du moins comme extérieures par principe à l'alignement sur le oui. Il importe plutôt de questionner cette évidence qui voudrait que les élites en charge de discours autorisés échapperaient par principe à la construction de penchants hétérophobes/xénophobes/racistes en général ou islamophobe en particulier.

Tendanciellement, l'ensemble des discussions sur ces questions emprunte la séquence suivante : ce seraient le « peuple » qui imposeraient aux « élites », bon gré mal gré, ses demandes, ses lubies et ses solutions, qu'on les juge raisonnables ou pas. Ainsi, ce serait « le peuple » qui aurait exigé les durcissements successifs de la législation sur l'asile, culminant en 2006 dans la régression que l'on sait. Les « élites » n'auraient fait que satisfaire aux attentes venant d'en bas, dans un souci de « comprendre » les craintes (des « abus » cette fois), auraient « répondu » en bon démocrates à l'écoute à ces préoccupations par des propositions de lois restrictives mais raisonnables, tout en restreignant, affirme-t-on, l'espace politique de l'extrême droite. Ce raisonnement qui finalement attribue au « peuple » la cause et surtout la responsabilité politico-morale des mesures hétérophobes/xénophobes/racistes prises équivaut à occulter le rôle décisif des « élites » légitimes, ou du moins de fractions non négligeables d'entre elles, dans la production et/ou l'entretien de ces craintes et préoccupations<sup>37</sup>.

Dans le cas qui nous occupe, le récit d'une crainte du peuple envers un islam préalablement fantasmé, supposé suffire à expliquer l'acceptation de l'initiative en dépit des mises en garde des élites éclairées, ne tient guère mieux. Suffisamment d'indices laissent apparaître le rôle joué par des instances légitimes issues de ces dernières dans la production de ces craintes hétérophobes/xénophobes/racistes. Nonobstant l'opposition formelle majoritaire à l'initiative anti-minarets des médias, ces derniers contribuent paradoxalement pleinement à la production-reproduction d'une figure négative et souvent homogénéisante de l'islam. Le même *Hebdo* qui aujourd'hui s'inquiète pour la Suisse quand aux répercussions du vote pourrait s'interroger sur ses propres responsabilités éditoriales, lui qui pouvait titrer le 16 février 2006 en couverture, et sur fond de photo d'une manifestation de musulmans sur la place fédérale : « Musulmans de Suisse : Vont-ils faire la loi ? L'Hebdo relance le débat ». Dans le même registre suspicieux, le talk show *Infra-rouge* de la *Télévision suisse romande* choisissait le thème de discussion suivant, le 3 octobre 2006 : « Musulmans de Suisse, s'adapter ou partir ? » Ou, dans la distribution sélective de la parole, comment ne pas voir la promotion médiatique du pamphlet de Mireille Valette, *Islamophobie ou légitime défiance ?*<sup>38</sup> ? Faut-il aussi

---

<sup>37</sup> Pour plus de détails, voir Philippe Gottraux, « Sur les cautionnements divers et paradoxaux de l'UDC », in Collectif, *Suisse, à droite sans limite ?*, Vevey, L'aire, 2009, pp. 119-144. Sur la production élitaine de la xénophobie et autres suspicions envers les étrangers, hors de Suisse, par exemple : Jérôme Valluy, « La nouvelle Europe politique des camps d'exilés : genèse d'une source élitaine de phobie et de répression des étrangers », *Cultures & Conflits*, no 57, 2005 et « Du retournement de l'asile (1948-2008) à la xénophobie de gouvernement : construction d'un objet d'étude », *Cultures & Conflits*, no 68, 2009; Ruth Wodak et Teun Van Dijk (éds), *Racism at the top. Parliamentary discourses on ethnic issues in six european states*, Klagenfurt, Drava Verlag, 2000.

<sup>38</sup> Michel Danthe, « Une femme suisse contre l'intégrisme musulman », *Le Matin-Dimanche*, 28 mars 2009, au sujet du livre de Mireille Valette, *Islamophobie ou légitime défiance ?* Lausanne, l'avrc, 2009, et

souligner que les rares études existant à notre connaissance sur l'image des Musulmans dans les médias concluent à la présence d'une représentation de ces derniers pas vraiment positive<sup>39</sup>, sans que cela ne soit ni recherché nécessairement par les rédactions<sup>40</sup> (ordre du discours et mécanismes de fonctionnement du champ journalistique obligeant), ni évidemment propre à ce pays.<sup>41</sup> Si l'on ajoute qu'il n'a pas fallu attendre le résultat du vote pour qu'un politicien de la droite classique précède les « demandes du peuple », en proposant dès 2006, par interpellation parlementaire, puis en revenant à la charge en juin 2009, d'interdire la burqa « avant que cela ne devienne un problème en Suisse »<sup>42</sup>, on peut penser qu'il reste totalement insuffisant de dédouaner globalement les élites politiques, journalistiques ou éditoriales de la production, de l'entretien, de la circulation ou du cautionnement de clichés, stéréotypes et autres peurs susceptibles d'avoir pesé sur le vote du 29 novembre, d'avoir nourri, inspiré et cautionné à l'avance son verdict.

### Pouvoir agir ?

Ce texte entend enfin rappeler que l'impossibilité de qualifier / nommer l'hétérophobie/xénophobie/racisme devient un véritable frein à l'action émancipatrice sur ces questions : les faire reculer dans le futur. Il importerait plutôt d'oser diagnostiquer, oser nommer et oser dire, quitte à fâcher. « Quand dire c'est faire », posait dans un autre contexte Austin. Comme jeu de mots, on pourrait retourner l'argument : « Quand ne pas dire c'est ne pas faire ».

---

présenté ainsi par l'éditeur : « Un livre courageux et percutant qui a pour ambition de susciter le débat, réveiller les consciences afin d'oser lutter pour préserver nos valeurs. » (je souligne). Voir aussi *Forum*, Radio suisse romande, 30 mars 2009, qui sous prétexte d'ouvrir une discussion pluraliste, consacre ce même livre de combat en reprenant à la lettre son cadrage : « En Suisse, ceux qui critiquent certaines pratiques de l'Islam sont immédiatement taxés d'islamophobes. L'ancienne journaliste Mireille Valette, démocrate et féministe, veut ouvrir le débat. (...) Débat entre Mireille Valette et Hafid Ouardini, co-fondateur de la Fondation de l'Entre-connaissance. » (présentation de la séquence sur le site internet de la RSR).

<sup>39</sup> *SwissInfo* du 25 mars 2004 rapporte les résultats d'une enquête quantitative menée par l'Université de Zurich pour la Commission fédérale contre le racisme (entre décembre 2002 et décembre 2003 par dépouillement de 10 quotidiens alémaniques et des émissions d'information de la radio et de la télévision DRS) qui montre que les Musulmans « sont plus souvent [que les Juifs, dont l'image était d'abord analysée] décrits par des stéréotypes qui vont de 'hostiles à la démocratie' à 'peu éclairés' ». Dans le même genre : « La télévision suisse alémanique présente une image négative des musulmans. Une entreprise d'analyse des médias a rendu public dimanche une analyse sur la façon dont l'islam est présenté dans les rendez-vous d'information de la télévision suisse alémanique. Le résultat est surprenant. Par Michel Kocher, *Juste ciel*, 2 décembre 2009, RSR, journal du matin. Voir aussi Patrick Ettinger, « The problématisation of Muslims in public communication in Switzerland », *FÖD discussion papers*, Université de Zurich, octobre 2008.

<sup>40</sup> Quoiqu'un titre comme la *Weltwoche* manifeste de plus en plus ouvertement son islamophobie, pour titrer en couverture : « Muss der Islam verboten werden ? ». Voir « Après les minarets et la burqa, la 'Weltwoche' veut bannir l'islam », *Le Temps*, 14 mai 2010.

<sup>41</sup> Thomas Deltombe, *L'islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, La Découverte, 2005

<sup>42</sup> « Christophe Darbellay veut interdire la burqa », *Le Matin*, 6 juin 2009.

Pourtant une qualification de ce vote comme hétérophobe/xénophobe/raciste appelle deux précisions, pour éviter d'être mal compris. Tout d'abord, lui attribuer un sens global ne présuppose pas que les motifs et subjectivités individuelles qui se sont agrégés à cette occasion sont nécessairement le fruit d'attitudes hétérophobes/xénophobes/racistes. Nous ne saurions dans cette affaire, comme pour tout vote du reste, homogénéiser les raisons et les motifs divers qui ont conduit à le produire à partir des intentions des initiants. L'opération d'agrégation dans un « oui » des multiples actes de vote individuels tend à négliger la variété et la complexité des motifs des votants. Ainsi pourront se reconnaître dans l'initiative et donc voter oui, autant de francs racistes et idéologues d'extrême droite, pour qui les minarets ne sont qu'une opportunité à instrumentaliser en toute conscience pour exprimer leur racisme (culturaliste ou ouvertement « ethnique » : derrière les musulmans, les Arabes), que des chrétiens pensant sincèrement manifester par leur choix une identification positive à leur propre religion ressentie comme concurrencée, en passant par toutes les variantes intermédiaires entre ces deux pôles.

Ensuite, il nous semble nécessaire d'établir une *hiérarchie des responsabilités* dans la « cause » de l'hétérophobie/xénophobie/racisme. L'existence bien réelle dans la société de craintes, de mécompréhensions, d'ignorance, de penchants hétérophobes/xénophobes/racistes (mais aussi, autant le reconnaître, de choix politiques raisonnés d'extrême droite, assumés dans leurs aspects discriminatoires), ne saurait se confondre avec la production, la mise en circulation et le cautionnement de tout cela à partir de positions légitimes et autorisées, dans le champ politique, médiatique, éditorial et intellectuel. Tout porte à distinguer une opération stratégique menée par une entreprise politique (en lien objectif avec des stratégies analogues dans toute l'extrême droite européenne) de ses supports électoraux ; tout porte à distinguer les politiciens de la droite classique caressant dans le sens du poil les craintes des votants de ces mêmes électeurs inquiets pour le devenir de la « civilisation occidentale et chrétienne » ; tout porte à distinguer la responsabilité d'un rédacteur en chef d'un journal de boulevard en mesure d'orienter sa rédaction sur une ligne qui frise l'islamophobie, d'un participant à un forum de discussion qui se défoule sur internet un soir de vote.

Finalement, assumer le dire pour pouvoir agir, moyennant les précautions signalées, c'est aussi dépasser le *topoi* qui proclame que « faire la morale au 'peuple' est contre-productif ». Ce lieu commun a circulé avant la votation, notamment dans le débat sur la censure des affiches, mais surtout après la proclamation des résultats. Sous prétexte d'une supposée inefficacité du dire-vrai, on bascule dans le non-dit, forme singulière et lâche de banalisation<sup>43</sup>. Oser nommer, oser dire la portée hétérophobe/xénophobe/raciste de ce vote ne préjuge pas pour autant de la forme discursive ni des actions à mener pour s'adresser à ces subjectivités, à ces

---

<sup>43</sup> Sans compter que cette volonté de ne pas « faire la morale au peuple » s'applique de manière très sélective, du côté des élites : elles sont évidemment moins réticentes à éduquer « le peuple » suivant les objets, s'il s'agit par exemple de lui faire accepter les « réformes » jugées « inéluctables » du système de protection sociale.

personnes qui se « trompent de colère » en participant en partie malgré elles d'une dynamique proprement hétérophobe/xénophobe/raciste. Mais cela reste un tout autre débat, jamais posé du reste par le discours dominant. Il consiste à mettre en relation les mécanismes intéressés à l'œuvre dans la désignation rituelle et par le haut de boucs émissaires, variables selon les contextes, et l'absence de prise en considération sérieuse de la question sociale, l'absence de questionnement sur les effets concrets des attaques propres au capitalisme ultra-libéral envers les conditions d'existence des dominés.

### **Epilogue : chronique d'un désastre annoncé, ou les « étrangers criminels », prochaine cible de l'hétérophobie/xénophobie/racisme**

L'impossibilité de nommer ce dont il est question, au fond – que ce soit la nature du vote de 2006 sur les lois sur l'asile et les étrangers, puis de celle du vote contre les minarets – conduit à reproduire inlassablement les mêmes erreurs. Le résultat sur les minarets encore tiède, politiciens et commentateurs s'empressent de craindre pour la Suisse, son image, son « Etat de droit », etc., au cas où l'initiative de l'UDC « pour le renvoi des étrangers criminels » venait à l'emporter en votation. Mais à nouveau, plutôt que de refuser cette nouvelle initiative pour sa profonde et intrinsèque xénophobie, la droite politique classique (PLRD et PDC) cautionne sans le dire le positionnement de l'UDC, mais en modérant sur le plan juridique le dispositif, en proposant un contre-projet. La raison ? Ne pas revivre le « traumatisme » des minarets et tenir compte des « préoccupations du peuple » qui, mobilisé par le haut, change encore une fois de boucs émissaires<sup>44</sup>. Ainsi, les opposants bourgeois de l'initiative UDC ne contestent jamais les présupposés hétérophobes/xénophobes/racistes de ce texte, qui consiste à punir différemment un étranger au bénéfice d'un permis de séjour *du simple fait qu'il est étranger*<sup>45</sup>. Au-delà de leurs divergences (sur l'automatisme du renvoi, sur l'étendue des délits susceptibles de conduire au renvoi, etc.), tous s'accordent dans ce débat sur l'impératif d'expulsion hors du territoire national, en plus de la sanction pénale : voilà bien l'impensé de *la double peine*, sur laquelle le sociologue Abdlemalek Sayad a produit une analyse décisive. Pensée d'Etat, catégories nationales d'évidence, *doxa* nationaliste, dès qu'il s'agit de penser l'immigration, tout concourt à voir dans le statut « extra-national » de l'étranger/immigré une anomalie de principe face à la

---

<sup>44</sup> Hugues Hiltbold, conseiller national genevois libéral-radical, très actif contre l'initiative sur les minarets, va diagnostiquer de la sorte le ralliement complaisant à la philosophie du renvoi proposé par l'UDC : « Sur un thème aussi émotionnel, nous devons répondre à certaines préoccupations, mais en apportant des réponses respectant notre Etat de droit » Le même jour, un éditorial pose son diagnostic de sens commun : « Radicaux et démocrates-chrétiens ont découvert le poids de l'opinion publique. Et ils en ont peur ». Voir « L'ombre des minarets plane sur le renvoi des étrangers criminels », *24 Heures*, 2 février 2010.

<sup>45</sup> Ce qui est troublant, c'est la vitesse avec laquelle ceux qui s'étaient prononcés en 2004 pour réformer la naturalisation dans un sens progressiste, contre la position cuspide de l'UDC, reprennent aujourd'hui à leur compte sa catégorie amalgamante d'« étrangers », incluant parmi les personnes expulsables les enfants d'immigrés né en Suisse.

normalité nationale, un stigmate péjoratif indélébile (sorte de première peine), quel que soit du reste le comportement de l'immigré. La peine sanctionnant un délit devient dès lors une seconde peine, qui s'ajoute au stigmate initial : « Tout se passe comme si c'était l'immigration qui était en elle-même délinquance, délinquance intrinsèque, délinquance en soi, au regard de nos catégories de pensée qui, en la matière, sont – on ne le dira jamais assez – des catégories nationales. Tout se passe comme si l'immigré étant déjà en faute du seul fait de sa présence en terre d'immigration, toutes les autres fautes étaient comme doublées, aggravées en raison de cette faute première que serait l'immigration. »<sup>46</sup>

Si l'emporte prochainement en votation un contre-projet dilué, on se félicitera à droite d'avoir fait reculer l'UDC. Pourtant, le cadrage hétérophobe/xénophobe/raciste en sortira une fois encore légitimé et surtout renforcé, en raison de sa fictive modération, et de la caution apportée par ces forces politiques supposées modérées. Pour autant, cela n'empêchera en rien une nouvelle « affaire pour la Suisse », qui fera une fois de plus parler à l'extérieur du pays. Quant à moi, je lirai plutôt ce triste psychodrame annoncé comme le prix à payer d'une incapacité de franges significatives de la société, « élites » comprises, à nommer, dire, et faire.

### Philippe Gottraux a notamment publié

- « Sur les cautionnements divers et paradoxaux de l'UDC », in Collectif, *Suisse, à droite sans limite ?*, Vevey, L'Aire, 2009, pp. 119-144
- « Comprendre l'engagement 'paradoxal' de militants populaires à l'Union démocratique du centre. Dispositions de droite et postures protestataires », in O. Mazzoleni et H. Rayner (dir.), *Les partis politiques suisses : traditions et renouvellements*, Paris, Michel Houdiard, 2009, pp. 307-343 (en collaboration avec Cécile Péchu)
- L'Union démocratique du centre : un parti, son action et ses soutiens*, Lausanne, Antipodes, 2007 (en co-direction avec Oscar Mazzoleni et Cécile Péchu)
- « Socialisme ou Barbarie ». *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Lausanne, Payot, 2002 (1997)

---

<sup>46</sup> Abdelmalek Sayad, « Immigration et 'pensée d'État' », *Actes de la recherche en sciences sociales*, no 129, 1999, p. 8. Peut-être pourrions-nous expliquer la difficulté et/ou l'incapacité qu'a la gauche institutionnelle à attaquer de front, c'est-à-dire sur le fond, cette initiative par la prégnance de ces « catégories nationales » au-delà de la droite politique.



## La formule « abus » dans les débats publics en Suisse

Basile Perret

Diplômé en sciences politiques, UNIL

### Résumé

*En se concentrant sur les débats publics relatifs à des thématiques récurrentes, il est souvent visible que certains termes ont acquis, au grès des aléas du contexte, une place démesurée au sein même des discours. En lisant le journal, en écoutant des débats politiques ou en discutant avec un ami, un peu d'attention suffit pour se rendre compte que l'utilisation de certaines « formules » devient inévitable. Dans certaines situations, celles-ci servent également d'explication à un problème politique posé. Face à une problématique politique, le champ des possibles se rétrécit, au point de devenir dramatiquement mince. Le « terrorisme » ne peut avoir ainsi comme réponse que le contrôle policier et la guerre. Tel est le cas en Suisse de la formule « abus ». Depuis plus de dix ans, elle structure le discours relatif aux thématiques de l'aide sociale et de l'asile. L'utilisation de cette notion vague et fourre-tout relève pourtant de la manipulation et provoque une véritable « panique morale ». Face au déficit du budget étatique, la « lutte contre les abus » est la première mesure à entreprendre. L'aspect moral de cette lutte permet à la formule « abus » d'acquérir une place privilégiée dans les discours. En effet, le fait de combattre l'action de ceux qui échappent aux contraintes d'une vie en société pour profiter de celle-ci ne peut que difficilement être remis en question. S'ensuivent des dynamiques de « destruction politique » qui délégitiment l'action du processus démocratique suisse. Face à celles-ci, une « banalisation du mal » est observable : les acteurs de la publicisation de la formule ne sont pas critiqués sur le fond des thématiques que celles-ci véhiculent, et leurs actions au sein du processus décisionnel suisse sont légitimés.*

**Mots-clés :** débats publics, manipulation, politique sociale et droit d'asile

Il est connu que certains termes ou certains procédés argumentatifs sont susceptibles de contenir un pouvoir de mobilisation émotionnelle. Des auteurs tels que Philippe Braud<sup>1</sup> ou Francis Goyet<sup>2</sup>, par exemple, attirent l'attention sur les dimensions émotionnelles du politique, sur le fait que l'univers politique est dominé par des langages de séduction et que les mots ont un pouvoir considérable, et proprement politique. Dans le cadre de cet article inspiré d'un mémoire de fin

---

<sup>1</sup> Philippe Braud, *L'émotion en politique*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1996

<sup>2</sup> Francis Goyet, *rhétorique de la tribu, rhétorique de l'état*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994

d'études<sup>3</sup>, je pense que le terme « abus » a un pouvoir considérable, et proprement politique, et qu'il est utilisé dans une logique de séduction de l'électorat. Il me semble également que présenter la « lutte contre les abus » comme l'explication d'une problématique complexe est indécent et destructeur. Cette logique ne sert qu'à provoquer un état de panique face à de prétendus comportements moralement déviants. Je m'interroge aussi sur le fonctionnement du système politique suisse – et donc de la dynamique de soumission et d'insoumission structurant notre rapport au pouvoir – par le simple constat de l'arrivée d'un des « entrepreneurs »<sup>4</sup> principaux de la diffusion de la formule<sup>5</sup>, Uli Maurer, au Conseil Fédéral (CF) en 2008.

Ces dix dernières années, les votations relatives au domaine des assurances sociales et des étrangers en Suisse ont toujours eu comme toile de fond des débats stigmatisant les profiteurs de l'aide publique. Les réels enjeux des changements de lois ne sont que rarement évoqués. Selon la majorité des acteurs du débat, si l'assurance invalidité (AI) accuse un déficit important, il ne fait pas de doute que la nécessité est de contrôler de façon plus stricte les bénéficiaires de celle-ci. La lutte contre les « abus » est la priorité, les pouvoirs publics doivent se montrer fermes face à ce fléau qui détruit de l'intérieur nos assurances sociales. D'abord pour fustiger les réfugiés « économiques »<sup>6</sup> qui encombrant indûment notre politique d'asile et nous « coûtent des milliards », puis pour interdire tout versements à de « faux invalides » qui use d'une « invalidité simulée »<sup>7</sup> pour ne pas se lever le matin et ne pas travailler. Corollaire de ce discours manipulateur, les opinions se radicalisent et des citoyens passent à l'action : une « chasse au sorcière »<sup>8</sup> frappe une bénéficiaire de l'aide sociale et sa BMW qui partira en fumée. Des centres de la FAREAS<sup>9</sup> (fondation vaudoise pour l'accueil et l'hébergement des requérants d'asile) sont incendiés<sup>10</sup>.

---

<sup>3</sup> Basile Perret, *Construction d'un problème public. La formule « abus » dans les débats publics en Suisse*, mémoire de fin d'étude, Lausanne, juin 2008

<sup>4</sup> Dans la complexe relation entre la diffusion et la réception des contenus médiatiques, un entrepreneur peut définir un agent particulièrement actif dans l'imposition d'un contenu au niveau de la diffusion.

<sup>5</sup> Alice Krieg-Planque a succinctement défini une formule : « A un moment du débat public, une séquence verbale, formellement repérable et relativement stable du point de vue de la description linguistique qu'on peut en faire, se met à fonctionner dans les discours produits dans l'espace public comme une séquence conjointement partagée et problématique. Portée par des usages qui l'investissent d'enjeux socio-politiques parfois contradictoires, cette séquence connaît alors un régime discursif qui fait d'elle une *formule* : un objet descriptible dans les catégories de la langue, et dont les pratiques langagières et l'état des rapports d'opinion et de pouvoir à un moment donné au sein de l'espace public déterminent le destin – à la fois envahissant et sans cesse questionné – à l'intérieur des discours » (Alice Krieg-Planque, *« Purification ethnique », une formule et son histoire*, CNRS éditions, Paris, 2003, p. 14)

<sup>6</sup> Par opposition aux « vrais réfugiés » qui ont de véritables raisons de demander l'asile.

<sup>7</sup> « Scheininvalidität », néologisme présent durant les débats relatifs au référendum « Coordination contre la 5<sup>e</sup> révision de l'Assurance Invalidité (AI) » en juin 2007.

<sup>8</sup> Selon le journaliste qui a relaté l'affaire. *Le Temps*, édition du 12 juin 2007

<sup>9</sup> Établissement vaudois d'aide aux migrants (EVAAM), à partir du 1<sup>er</sup> janvier 2008

<sup>10</sup> Communiqués de presse de la police cantonale vaudoise,

Un parti politique suisse, l'Union Démocratique du Centre (UDC, Schweizerische Volkspartei (SVP) en allemand<sup>11</sup>), va scénariser cette lutte contre les profiteurs en faisant paraître sur son site internet un clip mettant en scène un jeune couple discutant visiblement de ses choix électoraux, le mari lisant un journal et la femme ouvrant son matériel de vote, avec un sous-titre « La Suisse a le choix ». Le choix entre le « ciel », symbolisé par l'insigne de l'UDC-SVP, un soleil souriant qualifié de « qualité suisse », suivi par un drapeau suisse occupant tout l'écran, ou l'« enfer », avec ses flammes et l'inscription « Si la gauche gagne, c'est un désastre pour la Suisse ». L'« enfer » est ensuite symbolisé par des séquences en noir et blanc dans lesquelles la drogue, la violence et même le viol sont représentés. Un intermède présente un article de journal titrant « Week-end de violence, la police sur les dents, l'esprit de Pâques n'habitait pas tout le monde ces jours-ci ». La séquence suivante met en scène des femmes voilées marchant dans les rues d'une ville suisse, l'une d'elles poussant une poussette avec ses enfants, des personnes d'origine africaine discutant ensemble et un ressortissant des Balkans avec des béquilles. La symbolisation de l'« enfer » se conclut sur le slogan « STOP aux abus » occupant tout l'écran, avec un fond blanc, le « STOP » écrit en rouge et encadré, et « aux abus » écrit en noir. Le tout sur une musique électronique évoquant l'anxiété.

Une musique plus décontractée et sympathiquement rythmée ouvre la mise en scène du « ciel », avec une photographie aérienne d'un champ agricole où il est inscrit « UDC, Ma maison – notre Suisse ». Les séquences suivantes, en couleur, présentent les différents symboles de la prospérité suisse. Fabrication de machines, robotiques, recherches pharmaceutiques, un paysan labourant son champ, des recrues sur un char, un avion de combat faisant une voltige face à des parois alpines, des jeunes faisant du vélo, des adeptes de lutte suisse et des prises de vue de régions touristiques typiquement helvétiques. Le clip se conclut sur une mise en scène du jeune couple mettant leur enveloppe de vote dans l'urne, avec le sous-titre « Nous avons décidé ».

Visiblement, les auteurs de ce clip sont en colère contre les personnes gâchant le « paradis terrestre » helvétique. Les dirigeants du parti le sont peut-être tout autant. Ce qui est sûr, c'est qu'ils ont compris les avantages qu'ils pouvaient retirer de l'instauration d'un tel climat de haine et de méfiance. A ce propos, il est important de savoir que l'UDC-SVP mandate un publicitaire allemand, Alexandre Segert, pour concevoir ses campagnes électorales, publicitaire qui travaille selon la logique KISS – Keep It Simple and Stupid. Depuis plus d'une décennie, ce parti sait, en véhiculant les thèmes et le style contestataire du nationalisme et du populisme, capter les votants au point de devenir le parti politique dominant la scène électorale suisse. S'interroger sur la colère en tant que passion politique est

---

[http://www.police.vd.ch/communiqu\\_e\\_presse/2004/041110\\_c.htm](http://www.police.vd.ch/communiqu_e_presse/2004/041110_c.htm),

[http://www.police.vd.ch/communiqu\\_e\\_presse/2005/050410\\_b.htm](http://www.police.vd.ch/communiqu_e_presse/2005/050410_b.htm)

<sup>11</sup> Pour garder à l'esprit cette « bien étrange bifurcation bilingue », j'utilise l'abréviation UDC-SVP. A ce propos, Jean-Michel Adam, « La langue est la mère, et non la fille de la pensée », *Le Temps*, 07.09.2007

aussi l'occasion de l'envisager est tant que « destruction politique ». Biaisée par des discours manipulateurs, produits dans le but de saisir les frustrations de la population, cette colère se manifeste par un réflexe de replis et de haine envers ceux qui échapperaient aux contraintes d'une vie en société pour profiter de celle-ci. Ces conséquences sont néfastes pour la compréhension des enjeux liés à des votations populaires, nombreuses et souvent importantes en Suisse. Le peuple, pourtant considéré par certains théoriciens de la démocratie comme « souverain », est donc indéniablement placé devant une dynamique manipulatrice et non argumentative via la mobilisation de la formule « abus ». Dans ce contexte, il devient difficile de recentrer la conversation sur le fond du problème, c'est à dire le réaménagement de la redistribution des richesses entre les différentes couches de la population suisse.

En tant qu'étudiant devant présenter un travail de fin d'études, j'étais également en colère. En colère contre la complaisance d'une majorité des acteurs du débat qui font, consciemment ou non, circuler la formule « abus » sans émettre la moindre allusion au fait qu'elle participe à une dynamique de « destruction politique ». En effet, la formule semble structurer les débats, dans une dynamique d'imposition. En d'autres termes, la thématique est reprise par des politiciens de toutes tendances. Conjointement, l'espace public est rempli de références à ces « abus ». Pour revenir sur l'exemple du clip vidéo de l'UDC-SVP décrit ci-dessus, le mardi 28 août 2007, le journal *Le Temps* sort une affiche « UDC : stop aux abus » et un éditorial intitulé de même fustigeant le clip vidéo « ouvertement raciste naviguant sur Internet » et qui demande « jusqu'à quel abus l'UDC ira-t-elle sous la bannière de son slogan « Stop aux abus » ? »<sup>12</sup>. Le 21 mars 2006, la télévision suisse romande (TSR) consacre son émission « Infrarouge » à un débat intitulé « Assurance invalidité trop d'abus ? »<sup>13</sup>. Alors qu'au cours de l'émission tous les invités - à l'exception d'un député UDC-SVP - sont d'avis que les abus ne sont pas au centre des problèmes de l'AI, l'entier du débat est monopolisé par la thématique des abus<sup>14</sup>.

Il est aussi déroutant de noter que *Le Monde* publie, le lendemain des élections fédérales du 21 octobre 2007, un article débutant par « Après une campagne législative agressive, profilée contre tous ceux qui veulent « abuser » de la Suisse - qu'ils soient étrangers, délinquants, assistés sociaux ou même fonctionnaires européens (...) »<sup>15</sup>. La formule est donc citée pour décrire d'un point de vue externe une campagne législative suisse. La façon dont elle est citée confirme à quel point elle est vague et « fourre-tout ».

Alors que les partis, les médias, les parlementaires utilisent sans retenue la formule « abus », le CF et, plus largement, l'administration fédérale le font avec plus de nuance, surtout dans le cas de prétendus « abus » sur l'AI. Ainsi, le CF répond à un parlementaire qui l'interpelle pour lutter contre les « abus » en matière d'AI en ces termes : « Le CF sait que la presse parle d' « abus » dans l'AI. Mais

---

<sup>12</sup> Jean-Jacques Roth, éditorial, *Le Temps*, 28.08.2007

<sup>13</sup> [http://infrarouge.tsr.ch/forum-162\\_6-assurance-invalidite-trop-abus.html](http://infrarouge.tsr.ch/forum-162_6-assurance-invalidite-trop-abus.html)

<sup>14</sup> Anne Clausen, *Être à l'AI : mais avec quelle identité ? : analyse du regard d'un groupe de bénéficiaires de l'AI sur son double rapport à l'assurance et à la société*, mémoire de fin d'étude, Lausanne, 2007, p. 16

<sup>15</sup> *Le Monde*, 22.10. 2007

selon lui, on ne peut parler d'abus que si, dans le cadre de la procédure d'instruction, les assurés ou d'autres personnes concernées (médecins, employeurs, ...) commettent des actes illicites... »<sup>16</sup>. Cette mise dans le contexte légal impose donc une remise en question du terme « abus » ; il ne s'agit pas de confondre des actes illicites dans la procédure d'instruction et le fait de « profiter » de l'aide sociale pour transgresser l'obligation morale de travailler. De même, répondant à un parlementaire qui s'inquiète de rentes perçues indûment par des étrangers, le CF déclare : « Le CF sait pertinemment qu'il se peut que des prestations des assurances sociales soient perçues indûment. Il n'est toutefois pas possible de donner d'indications fiables sur l'ampleur de ces abus, faute de définition précise du terme et compte tenu des rares chiffres disponibles à ce sujet »<sup>17</sup>. Alors que la formule « abus » monopolise les débats politiques, le terme n'a pas de définition précise.

### **Analyse sémantique de la formule « abus »**

Il a donc fallu préciser d'emblée le sens de la notion d'« abus », en tant que telle, c'est-à-dire détachée du contexte dans lequel elle est utilisée. Dans cette intention, la consultation de dictionnaires<sup>18</sup> est utile pour revenir à l'origine du mot (étymologie), pour avoir une classification et une définition du mot (lexicographie), pour définir une liste de synonymes et d'antonymes.

Du dictionnaire étymologique, on apprend que son utilisation datée du XIV<sup>e</sup> siècle est due à un emprunt au terme latin « *abusus* », terme juridique qui induit un usage immodéré. Donc, l'origine sémantique du mot abus est à inscrire dans un cadre juridique. Néanmoins, si l'on traduit la citation en latin inscrite dans le dictionnaire, cela donne « cette femme, à qui l'homme a légué l'usufruit de ses biens, lui laissant les pleins celliers à vins et à huile, ne doit pas penser que cela lui revient. L'usage en effet, et non le mauvais usage (l'abus, usage détourné) a été légué ». Ainsi, si l'ancrage juridique est présent, le terme renvoie à une autre dimension, définie par des normes en vigueur, et « abus » est l'opposé d'un usage déterminé. Des nouvelles applications du mot apparaissent au fil des siècles. Par exemple, le sens peut se rattacher à une « erreur » au XV<sup>e</sup> siècle. Il faut aussi noter l'aspect de « tromperie » qui apparaît au XVI<sup>e</sup> siècle, qui rentre dans la dynamique d'élargissement du champ d'application du mot.

Le dictionnaire propose par ailleurs un historique de l'utilisation du substantif « abus ». Selon cet historique, l'aspect juridique relevé précédemment (usage détourné) s'est maintenu avec une grande stabilité au fil des siècles. Par contre, il importe de noter que la notion de « usage excessif » présente dans le mot depuis l'origine n'apparaît qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle dans les dictionnaires, et est à mettre, semble-t-il, en rapport avec les événements révolutionnaires et la dénonciation des « abus » du pouvoir royal.

<sup>16</sup> Réponse du CF du 25.02.2004 à l'interpellation 03.3671, parlement.ch

<sup>17</sup> Réponse du CF du 22.03.2007 à l'interpellation 07.1035, parlement.ch

<sup>18</sup> Dictionnaire du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, <http://www.cnrtl.fr/>; Entrées « abus »

Le dictionnaire lexicographique cite de nombreux domaines dans lesquels il est possible de parler d'abus; domaine des choses consommables ou d'usage habituel, domaine de la moralité ou de la religion, domaine du droit public ou privé, domaine de la pensée, domaine du langage ou de l'expression littéraire. Dans ces domaines, on abuse d'un bien lorsqu'on l'utilise de manière immodérée, exagérée, fausse ou détournée. Néanmoins, le sens change suivant les domaines d'usage; si on peut parler de surconsommation lorsqu'il y a abus de narcotiques, il n'y a pas le caractère injuste qu'on retrouve en parlant d'abus d'autorité.

Dès lors, il faut relever trois dimensions principales de la signification de ce mot. Dans un premier lieu, on retrouve cet aspect d'usage immodéré, ou détourné, d'une substance, quelle qu'elle soit. Cette dimension n'a aucun rapport juridique, mais plus un rapport à une norme usuelle en vigueur. Si la consommation d'alcool est admise jusqu'à un certain point, il y a abus lorsque cette limite est dépassée. Lorsqu'on parle d'abus de langage, il y a aussi implicitement une référence à une norme qui fixe l'usage des mots dans le domaine du langage et de l'expression littéraire et l'on abuse d'un mot lorsqu'on l'utilise de manière erronée, dans un contexte qui n'est pas adéquat.

La deuxième dimension reste dans le concret, mais la norme est plus clairement établie, en référence à des textes de lois. Si on parle d'abus d'autorité, il y a un non-respect du cadre juridique qui définit cette autorité. Et ce non-respect s'effectue en toute connaissance de cause, nul n'étant censé ignorer la loi. En posant le caractère universel d'un cadre juridique, il est possible d'apercevoir la figure du tricheur qui se cache derrière le fait d'outrepasser ce qui est permis, ce qui est légal. Si l'on abuse d'un droit défini par un cadre légal, on triche, on s'expose à des mesures administratives en vue de l'application de la loi, à des amendes ou à des peines de prison. Au-delà de cette figure du « tricheur », on peut avancer celle du « profiteur »; en effet, un individu qui abuse d'une loi abuse également la moralité définie par le caractère universel des lois. Un individu qui abuse d'un droit se détache de la globalité de la société pour profiter de celle-ci.

La troisième dimension ressort d'un emploi abstrait du mot abus. Le dictionnaire indique un emploi généralement au pluriel et dans le domaine politique ou social. Il indique aussi que les abus peuvent avoir pour origine les formes de gouvernements et les institutions. Ainsi on parle, durant la Révolution française, de la Bastille comme une énorme forteresse d'abus, qui représente les abus du passé, de ce qu'on a appelé l'Ancien Régime. Dans cette dimension, il semble que le mot abus est utilisé comme une notion fourre-tout, dans le sens où il n'est plus question de définir un usage précis qui serait immodéré ou illégal, mais bien d'attaquer une forme de gouvernement ou des institutions sans s'encombrer de détails, certainement trop fastidieux à énumérer. Revenons à l'exemple de la Bastille: s'agit-il de dénoncer les emprisonnements arbitraires du pouvoir royal, les conditions de détention, ou l'usage immodéré de la force? Autre exemple d'un emploi abstrait du mot abus: l'expression « il y a de l'abus! ». Que signifie-t-elle au juste?

Il faut en outre distinguer deux types de moralité présents dans la notion d'abus. Premièrement, dans un sens juridique, un individu qui abuse d'un droit se

détache de la globalité de la société pour profiter de celle-ci, ce qui débouche sur un problème moral. Deuxièmement, un « abuseur » qui ne fraude pas, car il respecte la loi, mais est néanmoins dénoncé pour, par exemple, se soustraire à l'obligation morale de travailler. On retrouve un sens moral, bien plus vague que le non-respect de la loi.

Ces distinctions faites sont instructives car elles permettent de se rendre compte des amalgames produits par l'utilisation de la notion « abus ». En effet, certains faits qui sont acceptés par les règles du jeu sont qualifiés d'abus parce qu'ils sont présentés comme moralement injustes, lors d'un emploi abstrait du mot. Mais ces faits ne sont pas des fraudes en tant que telles et les présenter en tant qu'abus est juridiquement faux. Pourtant, l'utilisation du mot « abus » amène à confondre ces deux aspects bien distincts.

### **La formule « abus » utilisée dans les débats publics**

Comme avancé dans l'introduction, la formule « abus » est omniprésente dans l'espace public, plus particulièrement dans le cadre d'initiative populaire, de référendum ou de période électorale. Ainsi, il s'agit de la mettre dans un contexte de lutte dans le champ politique, ce qui conduit à d'importantes considérations. Il semble en effet qu'en période de votation populaire, durant laquelle la rhétorique politicienne est pensée et orientée selon des pratiques dits « publicitaires », les messages transmis aux citoyens sont généralement élaborés pour être attractifs, pour être en mesure de mieux vendre un projet politique<sup>19</sup>.

Plus spécifiquement, en s'appuyant sur l'ouvrage de Philippe Breton, « La parole manipulée »<sup>20</sup>, il est évident que l'usage du mot « abus » dans ce contexte relève de la manipulation<sup>21</sup>. Si des hommes politiques mettent en avant la lutte contre des « abus » pour justifier d'importants changements dans des politiques publiques, alors que ce terme est tendancieux, ils ne l'utilisent pas dans une dynamique argumentative. Philippe Breton oppose l'argumentation à la manipulation en définissant cette dernière comme « une privation de la liberté de l'auditoire pour l'obliger, par une contrainte spécifique, à partager une opinion ou à adopter tel comportement »<sup>22</sup>. La contrainte spécifique est, dans le cas présent, l'imposition de la notion d'« abus » dans les débats, car le fait de dénoncer des pratiques qui, non seulement transgressent la loi, mais aussi la morale d'une vie en société, est difficile à remettre en cause. Mais en sachant que ces pratiques ne constituent pas les problèmes majeurs d'une politique publique sujette à révision, le locuteur oblige l'auditoire à se préoccuper d'une thématique qui déchaîne les passions mais dont la majorité des acteurs s'accorde à dire qu'elle est d'importance

---

<sup>19</sup> Vance Packard, *La persuasion clandestine*, Calmann-Lévy, Paris, 1989. Serge Tchakhotine, *Le viol des foules par la propagande politique*, Gallimard, Paris, 1952

<sup>20</sup> Philippe Breton, *La parole manipulée*, La découverte, Paris, 2000

<sup>21</sup> Pour une discussion critique du concept de manipulation, Breton, *op. cit.*, p. 13-26

<sup>22</sup> Breton, *op. cit.*, p. 11

mineure. De plus, le locuteur prive l'auditoire de sa liberté de refuser l'utilisation d'un terme qui n'a pas de définition précise.

L'utilisation de la formule « abus » amène à une mobilisation des affects dans le sens où, au contraire d'un raisonnement rationnel, elle renvoie plus aux passions qu'aux argumentations dans la relation qu'elle entretient avec le public visé. Philippe Breton parle d'amalgame affectif dans l'association d'une opinion avec une autre de l'ordre de l'affect, alors qu'il n'y a pas forcément de rapport immédiat<sup>23</sup>. De plus, cette puissance symbolique acquise est renforcée par une manipulation cognitive qui, en ordonnant des éléments connus et acceptés suivant un but précis, laisse supposer une rationalité en arrière-plan<sup>24</sup>.

Pour clarifier, le terme « abus » utilisé dans les débats publics sur la révision de l'AI renvoie à l'image des « profiteurs » de cette assurance sociale, image qui mobilise les passions et rend le débat peu perméable aux argumentations raisonnées sur les tenants et les aboutissants de cette révision. Mais si le locuteur arrive à associer à ces « profiteurs » le problème réel de financement, en soutenant que les « abus » coûtent une fortune aux contribuables, il arrive certainement à rallier le citoyen à sa rhétorique, alors qu'il n'y a pas de relation directe entre les structures complexes de financement et de dépense d'une politique publique et les « abus ». Le locuteur peut donc ordonner un élément connu et accepté, le problème de financement de l'AI, avec une problématique mineure. En associant un terme émotivement fort - les « abus » - à un autre - les bénéficiaires de l'AI, il contamine le terme associé.

À ce propos, il est illustratif de qualifier le terme « abus » de « mot piégé »<sup>25</sup>, dont l'utilisation est à mettre en relation avec le principe bien connu du réflexe de Pavlov. Si le fameux chien salive avec la clochette, les mots piégés induisent un réflexe conditionné d'indignation, par la référence à une situation inacceptable. Si on arrive à associer le terme « abus » aux requérants d'asile, on peut arriver à provoquer automatiquement ce réflexe d'indignation, sans discernement. Il est donc possible de dire qu'il y a manipulation parce que la raison qui est donnée pour adhérer au message - il y a des abus dans le droit d'asile - ne correspond pas au contenu du message lui-même - une remise en question du droit d'asile.

## Fertile terreau de réception de la formule

Le contexte de réception est une donnée importante pour saisir le pourquoi d'une telle imposition. La formule « abus » ne serait certainement pas utilisée si l'obligation morale de travailler n'était pas présente dans notre société ou si le financement des politiques publiques n'était pas assumé par les contribuables.

---

<sup>23</sup> Breton, *op. cit.*, p. 91

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 101

<sup>25</sup> Breton cite la définition d'Andreas Freund : « Les mots piégés ne sont rien d'autres que de la mésinformation véhiculée par des vocables au contenu tendancieux. Une fois passés dans le langage courant avec leur charge de sens démagogique, ils serviront comme munitions de petit calibre dans la bataille permanente qui se livre pour la conquête des esprits », *op. cit.*, p. 109

La réussite sociale, économique et politique semblait être une des caractéristiques de l'organisation sociopolitique de la Suisse. Mais au début des années 1990, qui correspondent à la fin des « Trente glorieuses » dans ce pays, une longue récession économique touche une large couche de la population, et provoque une hausse notable du taux de chômage. Alors qu'il ne correspondait qu'à 1% de la population, il grimpe à 5% en 1997, ce qui entraîne évidemment des conséquences pour de milliers d'électeurs qui se retrouvent sans emploi. Des changements structureaux sont également observables : le travail à temps partiel se multiplie à la place des emplois fixe à durée indéterminée qui étaient la norme sur le marché du travail en Suisse. Il ne fait pas de doute que de nombreux citoyens suisses ont du faire face à un déclassement social brutal. Le rapport au travail est modifié. L'insécurité menace aussi ceux qui ont encore un emploi, à qui on demande de faire des efforts supplémentaires face à de difficiles « conjonctures économiques ». En réponse à cette dépression économique, les autorités et institutions suisses ont bien souvent réagi en lançant des réformes d'inspiration néolibérale<sup>26</sup>. Corollaire de ces mesures, les inégalités se développent, l'intervention de l'Etat est remise en cause, tout comme les acquis sociaux. La paupérisation d'une large couche de la population suisse est un fait.

Dans son contexte, il n'est pas anodin qu'un discours fustigeant les profiteurs du système soient adopté par une partie des citoyens suisses. Ceux qui « se lèvent tôt » ont raison de crier au scandale. Cet aspect est à mettre en relation avec le fait que cette dimension de « profiteur » amène à une nécessité d'agir, ou du moins d'armer les pouvoirs publics pour qu'ils le fassent. A cet égard, force est de constater que l'utilisation de la notion d'abus dans les débats politiques conduit à justifier d'importants changements du cadre juridique de différentes politiques publiques<sup>27</sup>. Telle est l'imposition de rationalité qui opérée avec l'utilisation de la formule « abus » : il est « raisonnablement normal » que les administrations publiques mettant en œuvre les politiques publiques doivent contrôler au maximum les bénéficiaires de celles-ci. Les mesures de contrôle sont donc automatiquement légitimées, et le contrôle social s'accroît.

Ce processus de légitimation doit être remis dans un contexte plus général du fonctionnement du champ politique suisse. En effet, les caractéristiques communes des faits rendus acceptables par la formule « abus » sont qu'ils amènent tous à des considérations sur le financement des politiques publiques. On parle des milliards que coûtent les abus sur l'asile, de l'endettement massif causé par les déficits de l'AI et de la crise financière de l'Etat fédéral. Ainsi, la thématique de la lutte contre les « abus » se doit d'être mise dans un contexte de discussions sur les finances étatiques, sur la relation d'influence entre les dépenses et les recettes étatiques. En sachant que les dépenses constituent l'expression monétaire des

---

<sup>26</sup> André Mach, *La Suisse entre internationalisation et changements politiques internes*, Rüeggli, Zürich, 2006

<sup>27</sup> A titre d'exemple, Yoann Boget, « Utilisation de « l'abus » dans le discours politique : justification de la loi genevoise sur l'aide sociale », in *Carnets de bord en sciences humaines*, dossier : « Y'en a qui abusent... », septembre 2007, et *Missbrauch der Sozialhilfe : die Basler Antwort*, Sozialhilfe der Stadt Basel, avril 2006

tâches de l'Etat, la formule « abus » concentre aussi des enjeux de définition des tâches de l'Etat, définition sujette à des affrontements entre différentes forces sociales. A ce propos, il est nécessaire de considérer le fait que la classe dominante suisse tend vers un "Etat pauvre" qui, étant dans une situation financière instable, doit impérativement réduire ses dépenses<sup>28</sup>. De nombreux discours insistent sur le fait que l'origine essentielle de la précarité des finances publiques se trouve du côté des dépenses et non des recettes<sup>29</sup>. Cette « politique des caisses vides »<sup>30</sup> permet au gouvernement suisse de contrecarrer les attentes de certaines forces sociales en termes de politiques publiques. Si une partie de l'électorat suisse considère l'assurance maternité comme un besoin et veut dès lors l'inscrire dans le cadre d'une politique publique, il est possible de rendre cette attente irrecevable sur la simple considération de ses coûts pour les finances étatiques. En résumé, se concentrer sur les déséquilibres budgétaires serait une caractéristique de la classe dominante suisse pour éviter un développement conséquent des politiques publiques.

La formule « abus » s'inscrit dans ce contexte de remise en cause des acquis sociaux de l'Etat fédéral<sup>31</sup> et de redéfinition des rôles de l'Etat. Certaines forces sociales sont donc très fortement opposées à l'extension des politiques publiques, à un accroissement de leurs dépenses et à un accroissement des personnes en bénéficiant. Si l'offensive politique lancée par ces forces sociales n'est pas nouvelle<sup>32</sup>, il semble qu'elle fédère un consensus de plus en plus large. Si en 1983, « on joue(ait) volontiers dans les salons à dénoncer les abus de la sécurité sociale : le retraité-assisté au bas de laine ventripotent, le chômeur dirigeant sa propre entreprise souterraine, le rentier AI simulateur... »<sup>33</sup>, il semble que la dénonciation de prétendus « abus » s'est fortement développée et institutionnalisée depuis le début du XXI<sup>e</sup> siècle, dépassant le cercle étroit des « salons » pour s'inscrire dans les débats publics.

Selon une experte, « la peur de l'abus est une constante de notre politique sociale »<sup>34</sup>. Ainsi, le fond de la pensée véhiculée par la formule « abus » est présent dans le processus décisionnel suisse depuis longtemps. Les partis bourgeois ont presque toujours soutenu des mesures restrictives dans le domaine des politiques publiques liées au domaine du social et de l'asile. Mais la forme – la formule en tant que telle – n'était présente que dans le discours de forces politiques mineures telles que les Démocrates Suisses (héritier direct d' « Action Nationale ») et le Parti des

---

<sup>28</sup> Sébastien Guex, *L'argent de l'Etat, Parcours des finances publiques au XX<sup>e</sup> siècle*, Réalités sociales, Lausanne, 1998

<sup>29</sup> Ibid, p. 19

<sup>30</sup> Ibid, p. 75

<sup>31</sup> Pour une histoire de ces acquis sociaux, Hans-Jörg Gilomen, Sébastien Guex, Brigitte Studer (Hg.), *De l'assistance à l'assurance sociale, Ruptures et continuité du Moyen Age au XX<sup>e</sup> siècle*, Chronos, Zürich, 2002

<sup>32</sup> Jean-Noël Rey, *Trop d'Etat ? essai sur la mise en cause de l'Etat-Protecteur en Suisse*, Réalités sociales, Lausanne, 1983

<sup>33</sup> Préface de Jean-Pierre Fragnière, in Rey, *op. cit.*, p. 10

<sup>34</sup> Le Temps, édition du lundi 18 juin 2007

automobilistes (devenu Parti suisse de la liberté). Plus récemment, elle a accompagné et participé au succès de la « nouvelle » UDC-SVP<sup>35</sup>.

## Panique morale

Au-delà de la manipulation, son utilisation massive provoque également une "panique morale"<sup>36</sup>. Certains membres de notre société sont considérés par leurs actions comme déviants. Ces déviants, représentant une menace pour la société en elle-même et pour ses valeurs et intérêts, sont stigmatisés par une perception dichotomique imposant une différenciation binaire entre les « vrais » et les « faux » bénéficiaires de politiques publiques. Le « vrai réfugié » et le « vrai invalide » peuvent légitimement bénéficier de prestations étatiques, soit sous la forme d'un accueil et d'un permis de séjour, soit sous la forme d'un versement d'une rente invalidité. Par contre, le « faux réfugié » et le « faux invalide », présentant des justifications fallacieuses, ne peuvent en aucun cas recevoir des prestations étatiques, et sont moralement condamnables par leurs aspirations à profiter de prestations réservées à une partie « méritante » de la population.

L'action trompeuse de ces déviants constituent donc un problème public contre lequel les autorités et, dans une certaine mesure, la population doivent lutter. Or, ce qui est défini comme un problème public est la résultante d'actions collectives et de processus de publicisation menés par différents acteurs. Dans ce sens, la notion de construction des problèmes publics renvoie aux processus par lesquels les problèmes sociaux acquièrent une dimension publique. Elle suggère donc l'action d'« entrepreneurs », qui jouent un rôle décisif dans la publicisation d'un problème public. Comme mentionné auparavant, les membres de l'UDC-SVP ont joué un rôle significatif dans la publicisation de la lutte contre les « abus », tout comme les journalistes et hommes politiques qui n'ont pas remis en question la circulation de la formule.

## Cinq critères cruciaux permettent de définir une panique morale

- Un haut niveau d'inquiétude de la population face aux conséquences de l'action de déviants. La thématique de l'asile est souvent considérée comme le problème public prioritaire par la population suisse, spécialement dans la partie alémanique du pays. De plus, la thématique des « abus » sur l'AI a monopolisé les débats sur la cinquième révision de l'AI. A ce propos, le niveau d'inquiétude de la population face aux « abus » est mesurable par l'attention et l'attitude des médias envers ce problème public.

---

<sup>35</sup> Lire à ce propos Oscar Mazzoleni, *Nationalisme et populisme en Suisse, La radicalisation de la « nouvelle » UDC*, Presses polytechniques et universitaires romandes, Collection le savoir suisse, 2003

<sup>36</sup> A ce propos, lire l'article d'Éric Goode et Nachman Ben-Yehuda intitulé « Moral Panics : Culture, Politics, and Social Construction », *Annu. Rev. Sociol.*, 1994, 20 :149-71. Article tiré de Goode et Ben-Yehuda, *Moral Panics*, Blackwells, Oxford, 1994

- Un haut niveau d'hostilité envers l'action de ces déviants, dont le comportement peut nuire à l'existence même de la société. Les déviants sont perçus comme des ennemis d'une société respectable par ses mœurs et son Etat de droit.

- Un consensus d'une grande partie de la société sur le caractère sérieux et réel de la menace. En Suisse, l'action des « abuseurs » amène une partie considérable de la population à s'alarmer.

- Une disproportion entre la nature de la menace et sa perception exagérée, ce qui est une caractéristique fondamentale de la panique morale liée aux « abuseurs ». En effet, alors que des chiffres délirants circulent dans l'espace public, les chiffres précis font état d'un taux presque négligeable d'« abus », de l'ordre de un à trois pourcent. Mais ces chiffres, comme tous les chiffres que nous avons relevés sur ce taux d'« abus », sont à mettre en relation avec la définition même d'un « abus ». En effet, la notion d'« abus » est extrêmement vague et dépend de sa définition faite par les acteurs en présence.

- Le caractère volatil de la panique morale, c'est-à-dire le fait que le niveau de perception peut varier, bien que tous les autres critères soient réunis, ce qui signifie que la panique morale peut être latente. La lutte contre les « abus » connaît plus ou moins de succès suivant le contexte.

Une panique morale suppose aussi des changements législatifs pour corriger les lois d'une société pour les adopter aux problématiques posées. La panique morale constituée par les « abuseurs » a laissé de nombreuses traces juridiques en Suisse. Certains acteurs proposent même, en plus de violer des conventions internationales, de changer la Constitution pour pouvoir imposer une législation encore plus drastique envers les profiteurs !

## **Destruction politique et banalisation du mal**

L'utilisation de la formule « abus » engendre la manipulation et l'instauration d'une panique morale. L'instauration d'un tel climat dans le processus décisionnel suisse ne peut qu'amener à une logique de « destruction politique ». Un débat public construit sur des bases argumentatives est sans doute nécessaire à l'activité démocratique telle qu'elle existe en Suisse. Il semble également que le développement d'une démocratie participative est idéalement lié à la qualité des débats publics qui l'entourent. Dans ce sens, la teneur des discours relatifs aux votations et élections populaires est un signe qu'il faut prendre en compte pour évaluer le processus démocratique. Or ce dernier ne peut être que biaisé par une communication politique ne cherchant qu'à séduire les instincts de repli et de haine des citoyens. Des passions destructrices sont mobilisées pour s'assurer le succès électoral. Face à ce constat, il est d'autant plus difficile de concevoir que l'une des figures centrales de l'utilisation de la formule soit élu au CF et qu'il soit ainsi considéré comme un des « sept sages » composant le gouvernement suisse.

Comment un acteur principal d'une « destruction politique » peut-il être ainsi mandaté pour s'occuper du travail d'un organe exécutif ? L'explication vient certainement de la « banalisation du mal » qu'il est possible de constater en Suisse avec l'utilisation de la formule « abus » : sa diffusion ne rencontre que peu de résistances. Évidemment, des voix s'élèvent pour dénoncer son emploi, mais la majorité des acteurs du débat s'accorde sur le fond de la pensée véhiculée par la formule. Dès lors, les dénonciations se font discrètes, car l'action globale est considérée comme allant dans le bon sens. Les différences perceptibles ne sont la plupart du temps qu'une question de style. Certains définissent la communication politique de l'UDC-SVP comme « affranchie de tabous politiques », car le parti dit tout haut ce que presque tout le monde pense tout bas. D'autres la jugent déplacées, mais reconnaissent la pertinence des questions posées par le parti politique qui dorénavant domine la scène électorale suisse. Une action de résistance vis-à-vis de ces états de fait est nécessaire pour quiconque se soucie de l'activité politique suisse.



# L'action politique chez Marx<sup>1</sup>

Jean Robelin

Professeur émérite en philosophie France

## Résumé

*Marx commence par élaborer une théorie générale de la politique comme expression de l'aliénation sociale, et comme synonyme d'étatique, donc de domination de classe. Il n'y a donc pas d'action politique spécifiquement ouvrière ni communiste, sinon l'organisation du prolétariat qui correspond à son mouvement de centralisation par le capital. Il va ensuite transformer cette théorie générale en un simple fil conducteur pour analyser les formes spécifiques de domination de classe et de direction sociale. Cela permet à Marx d'analyser la Commune de Paris comme une forme tout à fait nouvelle de politique non étatique, donc de concevoir une politique spécifiquement communiste, sous la forme de la démocratie directe. Il ne parviendra toutefois jamais à renoncer à l'idée que le communisme est au-delà de toute politique.*

On a souvent accusé Marx de ne pas avoir de théorie de la politique et de l'Etat. Cette accusation est profondément ambiguë. Si elle réclame une théorie générale au sens fort, dessinant une essence de la politique et de l'Etat applicable à l'ensemble de l'histoire, elle porte faux devant le Marx d'avant 1848, jusqu'au Manifeste inclus. On trouvera dans ses textes une théorie générale de l'Etat qui est sa théorie de la politique, car dans ces années, Marx confond politique et étatique. Cette théorie reste évidemment sommaire, faute d'être articulée historiquement, mais ceci aussi est conforme aux intentions de sa pensée, puisque sa théorie consiste alors tout simplement à vouloir liquider politique et état. Et, on le sait, il restera toujours chez lui puis dans le marxisme un reliquat de ces idées, quelque chose qui épisodiquement pourra même rapprocher le marxisme de l'anarchisme.

Mais il est parfaitement démontrable qu'après la révolution de 1848, Marx va peu à peu renoncer à cette théorie générale pour essayer de construire une problématique de l'histoire: non plus plier celle-ci à la détermination d'une essence préalablement définie de l'Etat et de la politique, mais bien plutôt rendre ce type de définition problématique par l'analyse du mouvement historique, et substituer à la détermination d'un champ invariant de la politique le problème de la constitution de pratiques politiques. Cette tâche il ne la mènera pas à bien. Il laissera des

---

<sup>1</sup> Il n'y a pas en France de traduction autorisée de Marx. La seule disponible est celle de la Pléiade, avec ses qualités et ses défauts. Je la cite P. La vieille traduction des Editions sociales est citée ES. Et le texte allemand est référé aux Marx Engels Werke, MEW.

indications flottantes, au milieu des reprises de la théorie générale antérieure. Le paradoxe est que cette deuxième façon de procéder est conforme à la définition du matérialisme qu'il donne dans l'idéologie allemande, où les abstractions philosophiques "prises en soi, détachées de l'histoire réelle, n'ont absolument aucune valeur"<sup>2</sup>. Or l'Idéologie allemande suit en fait la première méthode, et tente de former une théorie générale. Marx travaillant simultanément plusieurs niveaux théoriques, n'a jamais réussi à développer ses divers types de pensée dans une temporalité cohérente et c'est donc uniquement pour la clarté analytique qu'on peut les isoler, alors qu'ils se sont recouverts de façon contradictoire tout au long de sa carrière.

Le but de mon propos sera modeste: dégager les thèses de la double perspective de Marx et montrer comment la 2<sup>o</sup>, la problématique de la politique où il tend à dissocier politique et étatique, trouve quelque actualité aujourd'hui. Chemin faisant nous nous heurterons à une difficulté d'analyse fort simple: peut-on, s'il est vrai que le fonctionnement de l'Etat tourne autour de son caractère représentatif, dégager un noyau non-étatique irréprésentable?

### 1. La théorie générale des années 1840-1850

L'Etat apparaît au jeune Marx comme un paradoxe: c'est une forme abstraite, une organisation qui se sépare de la société, mais qui n'a pas de contenu propre: l'Etat organise une société où il puise son contenu, si bien que le vrai contenu de l'Etat n'est ni politique ni étatique: "C'est là [la société civile] un contenu auquel l'Etat se rapporte comme forme organisatrice ou simplement comme entendement, qui à proprement parler ne fait que déterminer et limiter, affirmer tantôt et tantôt nier, sans avoir lui-même de contenu intrinsèque"<sup>3</sup>. Cette forme abstraite, séparée de son contenu hors duquel pourtant elle n'a pas de consistance, c'est une forme juridique; mais le propre du droit c'est de régler du non-droit, c'est-à-dire du non politique si le droit c'est le droit de l'Etat comme le voulait Hegel: "C'est pourquoi Hegel a raison quand il dit que l'Etat politique est la constitution, c'est-à-dire que l'Etat matériel n'est pas politique"<sup>4</sup>. Il s'agit en somme de renverser le couple hégélien. Au lieu de montrer que la société civile est un moment qui se dépasse dans la totalité étatique qu'elle présuppose, il s'agit de renvoyer celle-ci à un fondement réel qui par rapport à elle est un contenu extérieur; la forme étatique n'est pas l'auto-mouvement de son contenu, elle est abstraite, parce que coupée de ce contenu. La démarche de Marx consiste donc à descendre vers le fondement réel social caché sous l'expression juridique qu'en donne l'Etat, comme Feuerbach a tenté selon Marx de retrouver l'essence humaine sous sa projection religieuse.

Mais si la société civile est le véritable contenu, la véritable consistance matérielle effective des rapports sociaux, pourquoi ne peut-elle se présenter elle-même comme tout? Pourquoi la totalité sociale n'existe-t-elle que dans sa

---

<sup>2</sup> O.C. E.S. Paris 1968, pp.51-52.

<sup>3</sup> *Critique du droit politique hégélien*, dans Oeuvres, philosophie, Pléiade, p. 902.

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 903.

représentation par un organe extérieure qui la redouble? parce que les sphères de la vie sociale sont aliénées, devenues étrangères et retournées contre leurs agents: "L'existence de l'Etat n'est que l'expression de leur propre aliénation"<sup>5</sup>. La politique est représentation en tant qu'expression aliénée de la société civile.

La première figure de cette aliénation consiste dans le dédoublement et la contradiction entre la sphère publique et la sphère privée, celle du citoyen et celle de l'homme privé, membre de la société civile: « Il est donc fondé sur la contradiction entre la vie publique et la vie privée, entre les intérêts généraux et les intérêts particuliers »<sup>6</sup>. Puisant sa source dans « la nature anti-sociale de la vie civile, de cette propriété privée, de ce commerce, de cette industrie, de ce pillage réciproque des multiples sphères civiles »<sup>7</sup>, l'Etat n'est que l'expression de l'esclavage des individus devant cette aliénation: « L'existence de l'Etat et l'existence de l'esclavage sont indissociables »<sup>8</sup>.

C'est en gros l'Idéologie allemande qui donne le secret de cette aliénation: celle-ci se fonde sur la division en classe de la société et sur la domination d'une classe; l'Etat sera d'abord la forme générale de cette domination: "...le fait que la classe dominante constitue sa domination collective en force publique, en Etat"<sup>9</sup>. Mais il en est aussi l'idéalisation, "la forme par laquelle les individus d'une classe dominante font valoir leur intérêt commun et dans laquelle se résume toute la société civile d'une époque"<sup>10</sup>. Donc tout Etat est par nature représentatif et doublement:

-a. L'Etat représente le tout social parce que ce tout contradictoire ne peut se présenter directement sous forme unifiée; la contradiction ne peut être unifiée que de l'extérieur par une unité projetée hors de la société et qui sera une instance de contrainte. C'est le sens de la fameuse formule de *Misère de la philosophie* qui fera de l'Etat "le résumé officiel de l'antagonisme dans la société civile"<sup>11</sup>. L'Etat condense les rapports sociaux et leur donne une unité. Mais de même que le lait condensé est toujours du lait, le véritable contenu de l'Etat reste hors de lui, dans ces rapports sociaux dont il est l'expression aliénée.

-b. Mais ce rôle de contrainte unificatrice par lequel l'Etat assoit la domination d'une classe se trouve dissimulée par la projection de l'unité sociale au-dessus de la société. L'Etat est représentatif en un deuxième sens: il érige l'intérêt collectif de la classe dominante en un intérêt général d'autant plus illusoire que la société civile n'est que la recherche des intérêts privés et la lutte des intérêts privés. L'Etat donne cours à une monnaie de singe. Aussi détache-t-il cet intérêt de la classe dominante hors de la société pour le donner comme neutre, au-dessus des classes: "Précisément parce que les individus ne cherchent que leurs intérêts, qui ne coïncident pas pour eux avec l'intérêt collectif, l'universalité n'étant somme toute

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 904.

<sup>6</sup> *Glosses critiques en marge de l'article: «Le roi de Prusse et la réforme sociale»*: in P.3, p. 408.

<sup>7</sup> *ibid.*

<sup>8</sup> *ibid.*, p. 409.

<sup>9</sup> OC., p. 39.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>11</sup> OC., *Éditions sociales*, p. 179.

qu'une forme illusoire de la collectivité, cet intérêt leur est présenté comme un intérêt qui leur est étranger, qui est indépendant d'eux, et qui est à son tour un intérêt "universel" spécial et particulier- ou bien ils doivent se mouvoir eux-mêmes dans cette dualité comme c'est le cas dans la démocratie. Par ailleurs le combat pratique de ces intérêts particuliers, qui constamment se heurtent réellement à l'intérêt collectif et illusoirement collectif, rend nécessaire l'intervention pratique et le réfrènement par l'intérêt illusoire sous forme d'Etat"<sup>12</sup>.

L'Etat est-il une instance d'oppression et de répression sociale ? De 2000 à 2008 le nombre de garde à vues a augmenté en France de 54%, pour atteindre en 2008 578000.

Mais selon le Contrôleur général des lieux de privation de liberté, ce chiffre est minoré et le nombre de gardes à vue tournerait autour des 750000. Le directeur de la police nationale se veut rassurant en arguant qu'une centaine de policiers est révoquée tous les ans...<sup>13</sup>

L'intérêt universel n'est donc rien de plus que la limitation des intérêts particuliers et de leur lutte hobbesienne. L'Etat de nature est dans la société, d'où le nominalisme de l'intérêt général illusoire, mais à qui pourtant l'Etat donne corps, par projection d'un intérêt commun à la classe dominante qui existerait dans la société, comme exigence de maintien de sa domination. L'Etat ne fait donc qu'exprimer ce qui existe hors de lui et le projeter dans une existence à la fois fictive mais effective. L'universel concret hégélien existe bel et bien, mais comme réalisation d'une fiction. L'universalité de l'Etat, c'est l'universalité de l'aliénation, et l'Etat est non la première puissance idéologique, comme le dira plus tard Engels, mais de part en part idéologie, comme pratique d'un intérêt général qui est rendu fictif par la lutte des intérêts privés.

Ce schéma implique des conséquences paradoxales. D'abord, cet Etat où le public s'oppose au privé, le régule et le projette, c'est historiquement parlant l'Etat bourgeois. Que devient la prétention d'une théorie générale? De fait Marx comme Engels à cette époque font de l'Etat bourgeois l'Etat par excellence, d'autant plus aliéné qu'il est séparé totalement de la société, que la politique est totalement projetée hors de l'économie, contrairement par exemple au féodalisme où le seigneur est à la fois propriétaire et souverain. C'est pourquoi Marx dans la question juive voit dans les Etats- unis "l'émancipation politique achevée"<sup>14</sup>, allusion à la démocratie qui est en voie de formation et qui marque l'achèvement de la politique avec la scission du même individu en homme privé et en citoyen dans un dédoublement quasi schizophrénique. Avec la conséquence paradoxale que plus l'émancipation politique est achevée, plus l'Etat est aliéné, séparé de la société.

Du coup l'Etat bourgeois devrait être le plus idéologique de tous, le plus fantastique. Pourtant le Manifeste félicitera la bourgeoisie d'avoir au contraire dissout les relations personnelles du féodalisme et d'avoir en isolant spécifiquement

---

<sup>12</sup> *Idéologie allemande*, p.62.

<sup>13</sup> cf. Le Nouvel obs.com, 20-12-2009.

<sup>14</sup> *Pléiade*, T.3. p. 353.

la sphère du politico-étatique fait apparaître l'aliénation politique comme telle. N'y a-t-il pas alors contradiction?

La contradiction se lève si on comprend que l'Etat bourgeois est le plus aliéné parce qu'il doit ériger un intérêt général, alors même qu'il y a dans la société bourgeoise une classe qui subit une aliénation radicale, bien plus complète et plus profonde que toutes les dominations antérieures n'en ont produit, et qui est le prolétariat. Celui-ci est coupé par le salariat de tout moyen d'existence, alors que le maître antique était encore obligé de nourrir l'esclave: "une classe de la société civile qui ne soit plus une classe de la société civile, un état social qui soit la dissolution de tous les états sociaux"<sup>15</sup>. Si l'Etat bourgeois est totalement représentatif, si donc il est un double totalement détaché de la société, c'est que la société civile bourgeoise contient en elle une force totalement irréductible et irreprésentable, un "autre peuple"<sup>16</sup> comme le dit Engels, dans la *situation de la classe laborieuse en Angleterre*.

Autre conséquence très hégélienne, c'est à la fin, ici à la veille de sa suppression, que l'Etat réalise sa véritable essence de représentation de la société. Car c'est au moment où l'émancipation politique s'achève que l'émancipation sociale commence, avec un prolétariat qui est déjà en soi hors Etat, hors politique, parce qu'il est la dissolution de toutes les dominations sociales, un prolétariat donc qui n'a plus qu'à poser et à réfléchir ce qu'il est déjà en soi. On voit aussi ce que Marx entend par représentation. Le souverain est représentatif parce qu'il est le double de la société, qui agit en son nom et hors de prise de celle-ci, puisqu'il en est totalement détaché, avec cette conséquence paradoxale que la société ne se totalise qu'à travers ce double extérieur. Ultime conséquence, le communisme sera au-delà de la politique, parce qu'il sera anti-étatique. Il y a une théorie générale de l'Etat, mais il ne peut y avoir de politique proprement prolétarienne. La politique prolétarienne ne peut être que la mort de la politique par des moyens encore politiques, et le marxisme peut bien alors se poser en héritier de la philosophie classique allemande, puisqu'il entend réaliser le mot de Fichte dans les Conférences sur la destination du savant, selon lequel la fin de tout gouvernement, c'est la mort du gouvernement.

La conséquence historique de ce type de pensée est encore plus paradoxale: puisque le prolétariat est nécessairement révolutionnaire parce que hors société, il ne peut avoir d'intérêt commun avec la bourgeoisie; aucun compromis à long terme n'étant possible, l'Etat ne peut en rien incarner un terrain commun aux adversaires, sinon sous une forme parfaitement illusoire et reposant sur l'écrasement idéologique des subalternes. Les compromis politiques passés par l'Etat ne sauraient être que des tromperies. Pour donner un exemple précis, ce qui deviendra plus tard l'Etat providence ne serait qu'illusion, non intérêt effectif. D'où d'ailleurs l'attitude de partis se voulant marxistes, considérant les lois sociales comme des marchés de dupes et refusant de les voter. Ce que de telles pratiques

---

<sup>15</sup> Introduction à la critique du droit politique hégélien, in oeuvres, philosophie, pléiades, p.396. Etat ici traduit stand, l'état social au sens du tiers-état, et non l'Etat comme souveraineté.

<sup>16</sup> Préface, p. 32 de l'édition des éditions sociales

interdisent de comprendre, c'est ce que Gramsci appellera la capacité hégémonique du capital: diriger effectivement la société en produisant un consensus durable.

Disons-le nettement, il y aura des traces de cette théorie jusque dans les ultimes travaux de Marx.<sup>17</sup> Le mythe d'un prolétariat en soi révolutionnaire irréprésentable par l'Etat et déjà au-delà de la politique, quoique condamné à y prendre part par la structure du capitalisme, coïncidera dans la première internationale avec l'idée d'une unité de la pratique prolétarienne incarnée d'ailleurs par une organisation qui tenait tout à la fois du parti, du syndicat, de la caisse de secours. C'est cette pratique qui explosera ensuite, aboutissant au mieux à des liens purement organisationnels comme l'adhésion des syndicats aux partis ouvriers. Elle coïncide aussi avec l'idée que le prolétariat est déjà au-delà de la nation, que son caractère international fait éclater le mythe de l'Etat bourgeois comme unité nationale. La Guerre civile en France le redira à propos de l'alliance objective de Thiers et de Bismarck contre la Commune de Paris: "La domination de classe ne peut plus se cacher sous un uniforme national. Les gouvernements nationaux ne font qu'un contre le prolétariat"<sup>18</sup>.

## 2. L'action politique d'un prolétariat impolitique

Puisque le prolétariat est toujours déjà en soi hors de la société bourgeoise, comment peut-il à la fois prendre conscience de cette extériorité, la réfléchir et lui donner une figure propre qui la réalise matériellement, qui lui donne une existence extérieure? La réponse sera donnée par le Manifeste et par *Misère de la philosophie*. Le mécanisme de production de cette extériorité n'est rien d'autre que la nécessité interne et aveugle de la production capitaliste, la centralisation du capital qui produit et réunit de grandes masses de travailleurs. En bon hégélien, Marx fera coïncider cette nécessité extérieure avec le caractère aliéné de la société. Et la figure d'intériorisation de cette extériorité sera l'organisation.

La lutte des classes marque le passage de la classe « en soi » définie par « une situation commune » à une classe « pour elle-même » constituée autour « des intérêts de classe »<sup>19</sup>. Or ce passage s'effectue par l'organisation: « Si le premier but de la résistance n'a été que le maintien des salaires, à mesure que les capitalistes se réunissent à leur tour dans une pensée de répression, les coalitions, d'abord isolées, se forment en groupes, et en face du capital toujours réuni, le maintien de l'association devient plus important pour eux que celui du salaire »<sup>20</sup>. Ce mouvement de centralisation de la lutte est porté par la centralisation et la concentration du capital: « Or le développement de l'industrie n'a pas pour seul effet d'accroître le prolétariat, mais aussi de l'agglomérer en masses de plus en plus compactes »<sup>21</sup>. C'est ce mouvement qui fait que la bourgeoisie produit « ses

<sup>17</sup> On trouvera un exposé détaillé de ces problèmes dans mon *Marxisme et socialisation*, Paris 1989.

<sup>18</sup> *oc.* Grande édition des éditions sociales, p.87.

<sup>19</sup> *Misère de la philosophie*, P.1.p. 154-155.

<sup>20</sup> *ibid.* p. 154.

<sup>21</sup> *Manifeste*, p.1.p. 170.

propres fossoyeurs »<sup>22</sup>, et cela avec l'inéluctabilité d'une loi naturelle : « Son élimination et le triomphe du prolétariat sont également inévitables »<sup>23</sup>. Cette centralisation de la lutte en lutte de classe à classe est proprement politique : « Mais toute lutte de classes est une lutte politique »<sup>24</sup>. L'organisation est donc centrale dans cette politisation de la lutte, vers sa marche aux extrêmes.

Marx maintient cette conception dans ses œuvres plus tardives, de par sa croyance en des tendances lourdes menant le capitalisme à la catastrophe. C'est ce qui conduit Marx à voir dans la nécessité de la victoire le fondement de l'action ouvrière. La préface du I.1. du *Capital* évoque "les lois naturelles de la production capitaliste" en en faisant "des tendances qui se manifestent et se réalisent avec une nécessité de fer"<sup>25</sup>. C'est la même nécessité naturelle que celle du Manifeste qui régit l'expropriation des expropriateurs : « Cette expropriation s'accomplit par le jeu des lois immanentes de la production capitaliste, lesquelles aboutissent à la concentration des capitaux »<sup>26</sup>. Et ce que produit cette centralisation, c'est : « la résistance de la classe ouvrière sans cesse grossissante et de plus en plus disciplinée, unie et organisée par le mécanisme même de la production capitaliste »<sup>27</sup>

Ce déterminisme a une fonction idéologique centrale, il est directement politique car c'est un performatif autoréalisant. Le procès verbal de la séance du 6 juillet 1869 du Conseil général de l'Internationale explicite ce lien entre la nécessité et la puissance du mouvement : "L'argument de la nécessité sociale est supérieur à la revendication du droit abstrait. Toute chose, toute forme possible d'oppression a été justifiée par le droit abstrait; il est temps d'abandonner ce mode d'agitation. La question est de savoir sous quelle forme ce droit doit être réalisé"<sup>28</sup>. En somme la politique ouvrière consiste ici à faire que le mouvement ouvrier ait conscience d'incarner la nécessité du mouvement de la société. Cette nécessité sert de fondement au réquisit de la révolution, l'unité prétendue de la pratique ouvrière, que Marx pense sous le terme d'association. C'est le Manifeste qui en est le témoin le plus clair : "Le salariat repose exclusivement sur la concurrence des travailleurs entre eux. Les progrès de l'industrie dont la bourgeoisie est le véhicule passif et inconscient, remplacera peu à peu l'isolement des travailleurs né de la concurrence, par leur union révolutionnaire au moyen de l'association"<sup>29</sup>.

Ce schéma nécessitariste a une autre fonction. C'est de faire de l'intellectuel qui réfléchit cette nécessité la conscience même de la société, qui se réfléchit à travers lui. Du coup l'intellectuel est totalement « organique » pour le dire avec Gramsci : il est totalement interne au mouvement de la société donc à ses luttes : « Même quand une société a trouvé la trace de la loi naturelle de son mouvement, et c'est le

---

<sup>22</sup> *ibid.* p. 174.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *ibid.* p. 170.

<sup>25</sup> P. 1, p. 549.

<sup>26</sup> *Capital*, livre I. P.1.p. 1239.

<sup>27</sup> *ibid.*

<sup>28</sup> Procès verbaux du Conseil général de l'Internationale, Éditions de Moscou, T.2.p. 101.

<sup>29</sup> P.1.p.175.

but final de cet ouvrage que de dévoiler la loi économique du mouvement de la société moderne, elle ne peut ni sauter par-dessus, ni écarter par décret les phases naturelles de son développement »<sup>30</sup>.

Mais le schéma a encore une autre fonction. Marx oppose la compréhension de la nécessité à la revendication d'un droit, parce que l'égalité juridique est sans contenu effectif. La revendication de justice apparaît ainsi rejetée, et avec elle l'indignation éthique qui accompagne le sentiment d'injustice, parce qu'il y a toujours différend sur le droit. Au droit tel que l'entend le travailleur, s'oppose le droit tel que l'entend le patron, et ils ne parlent pas la même langue, parce qu'ils sont pris dans une antinomie du droit : « Il y a donc ici une antinomie, droit contre droit, tous deux portant le sceau de la loi qui règle l'échange des marchandises. Entre deux droits égaux, qui décide ? La force »<sup>31</sup>.

Mais si l'organisation définit l'action politique, elle n'a pas chez Marx le sens qu'elle recevra dans l'orthodoxie. Ce que Marx appelle constitution du prolétariat en parti distinct est loin de se réduire à la formation d'une organisation avec cartes et comité central. Le parti politique concentre en fait l'ensemble des actions de la classe : "Or il suffit de cette prise de contact pour centraliser les nombreuses luttes locales qui partout revêtent le même caractère, en une lutte nationale, en une lutte de classe... Cette organisation du prolétariat en classe, et donc en parti politique est sans cesse détruite de nouveau par la concurrence..." : Le parti n'est pas une organisation à part, c'est l'unité d'une classe à travers l'ensemble de ses luttes. Il ne peut se distinguer du mouvement lui-même. La tactique du Manifeste s'oppose à toute constitution de secte : "Les communistes ne constituent pas un parti particulier en face des autres partis ouvriers. Ils n'ont pas d'intérêts séparés de ceux du prolétariat tout entier. Ils ne posent pas de principes particuliers sur lesquels ils veulent modeler le mouvement"<sup>32</sup>. Il s'agit de se fondre dans le mouvement ouvrier, non de s'en distinguer, pour l'animer : "Les communistes sont donc dans la pratique la partie la plus résolue des partis ouvriers de tous les pays, celle qui ne cesse d'entraîner les autres..."<sup>33</sup>.

Il convient de partir des formes du mouvement telles qu'elles existent pour aller vers un radicalisme et une unité plus grandes : "Ils combattent pour les intérêts et les buts immédiats de la classe ouvrière ; mais dans le mouvement présent, ils défendent et représentent en même temps l'avenir du mouvement"<sup>34</sup>. Quoi qu'on ait pu dire, cette conception ne variera pas. L'Internationale ne sera jamais un parti au sens moderne du mot : sa structure sera assez souple pour contenir une culture, toutes les pratiques ouvrières, tous les types de lutte ; ce qui la rend adaptable à de nouveaux types de démocratie qui ne sont pas directement tournés vers l'organisation-appareil, comme des comités de coordination : "Il est nécessaire de nommer dans la fédération des groupes de résistance de chaque localité une commission formée de délégués de ces divers groupes, qui constituerait un conseil d'arbitrage (pour juger de l'opportunité et

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, MEW.T.23.p. 15-16, P.1.p. 550.

<sup>31</sup> Livre 1, P.1.791.

<sup>32</sup> *ibid.* p.174.

<sup>33</sup> *ibid.*

<sup>34</sup> p. 193.

de la légitimité de grèves éventuelles)..."<sup>35</sup>. L'Internationale semble ainsi pouvoir s'ouvrir à la grande découverte du mouvement ouvrier après 1848 : la démocratie conseilliste. Lors de la fondation des premiers partis nationaux, proprement marxistes, après la destruction de l'A.I.T., le but de Marx n'est nullement l'organisation comme appareil spécifiquement politique. Le parti distinct continue à désigner l'ensemble de la pratique de classe : "Considérant que cette appropriation collective ne peut sortir que de l'action révolutionnaire de la classe productive - ou prolétariat - organisée en parti politique distinct ; qu'une pareille organisation doit être poursuivie par tous les moyens dont dispose le prolétariat..."<sup>36</sup>. Le tournant n'est pas théorique, il est tactique ; comment rétablir l'unité de la pratique ouvrière, brisée par la répression.

En faisant de la lutte pour l'association le cœur du passage de la lutte économique à la lutte politique, Marx certes introduit le primat de la pérennité de l'organisation sur les luttes, thème central dans l'opportunisme de la 2<sup>ème</sup> Internationale <sup>8</sup>. Mais avant 1848, le point de vue de l'organisation lié au passage à la classe pour soi, s'identifie à la conscience de la classe. Le Marx de l'A.I.T. s'en tient à une vision de l'organisation comme synthèse qui s'oppose à toute dictature idéologique comme à toute domination d'appareil sur les membres : "Cependant, ce serait méconnaître entièrement la nature de l'Internationale que de parler d'instructions secrètes émanant de Londres sous forme de décrets en matière de foi ou de morale provenant de quelque centre pontifical de domination et d'intrigue ; cela impliquerait que l'Internationale forme une sorte de gouvernement central, alors qu'en réalité la forme d'organisation garantit au contraire la plus grande marge de jeu à l'initiative locale et à l'esprit d'entreprise. En pratique l'Internationale n'a rien d'un gouvernement de la classe ouvrière en général, c'est un organe d'unification plutôt que de commandement... L'Internationale ne prétend pas dicter ses volontés en la matière : elle a déjà assez de peine à donner des conseils"<sup>37</sup>.

Marx doit maintenir la nécessité de l'organisation, alors même qu'il a dû renoncer à la garantie théorique de sa valeur révolutionnaire, l'extériorité de la classe ouvrière à cause du caractère non spontané du passage de l'économie à la politique, jamais totalement reconnu. Le danger d'une légalisation et d'un embourgeoisement se trouve ramené à la trahison de chefs. La politique s'énonce comme un choix des hommes : "Envoyer des ouvriers dans les parlements équivaut à une victoire sur les gouvernements, mais il faut choisir les hommes et ne pas prendre les Tolains"<sup>38</sup>. Marx n'envisage pas la séparation sociale entre la classe et ses représentants dans la division sociale du travail.

### 3. La problématique historique de la politique

Toutefois Marx va progressivement modifier son analyse de l'Etat et en déplacer le caractère représentatif, en spécifiant le lien entre la domination étatique

---

<sup>35</sup> Résolution du congrès de Bruxelles de l'A.I.T., in : *Le conseil général de la première Internationale*, Paris UGE, p. 256.

<sup>36</sup> *Considérants du Parti ouvrier français*, P.1.p.1537.

<sup>37</sup> Interview au journal *The world*, du 3 juillet 1871, le texte original est disponible sur Internet

<sup>38</sup> Notes d'un discours du 20 septembre 1871, dans *La commune de 1871*, Paris UGE, p. 212.

et la domination sociale. Nous verrons pourquoi j'appelle cette thèse nouvelle la thèse de la technologie sociale. Son énoncé est simple: la forme historique de l'Etat doit être expliquée par le type de domination qui naît dans le procès de production immédiat, donc dans l'exploitation directe du producteur.

Marx va parvenir à cette thèse par un triple renoncement au romantisme révolutionnaire qui baigne encore l'Idéologie allemande. J'exposerai cette triple analyse dans un ordre logique et non chronologique par souci de simplicité d'exposition.

La thèse la plus importante, c'est la dernière à laquelle Marx va parvenir: le prolétariat n'est pas du tout le grand extérieur ou le grand négateur qui a toujours déjà déconstruit les rapports sociaux capitalistes. Il est au contraire façonné par ces rapports; sa forme ses figures historiques dépendent de la division du travail, de la façon dont les machines sont liées entre elles et liées aux travailleurs pour accroître la productivité du travail: "Dans tous les cas, les producteurs perdent leur autonomie, l'instauration du mode de production capitaliste ayant pour résultat un régime de domination et de subordination au sein du procès de production"<sup>39</sup>. Si on veut une illustration historique de ce que Marx veut dire, et qu'il a anticipée largement sans l'avoir bien sûr connue, songeons au taylorisme: à la réduction par la machine du travail à un geste simple, impliquant la déqualification et la subordination du travailleur à la machine, à son rythme, qui devient contrainte à la productivité. La dépendance devant le capital est ici assurée essentiellement par la subordination à la machine, par la division du travail tant technique que sociale; voilà un résumé à peu près complet de ce que Marx a appelé la subsomption réelle du travail au capital par opposition à la subsomption formelle, le rapport salarial.

Cette ligne de pensée brouille bien évidemment la séparation si souvent théorisée des pratiques entre économie et politique, qui semble définir le matérialisme historique de Marx où on voit si souvent un économisme affirmant le primat de l'économie sur les autres pratiques. Ici l'économisme radical du mode de production capitaliste qui fonde son mouvement sur la productivité du travail et qui fonde l'extorsion de plus-value dans les formes les plus directes et les plus immédiates du procès de production, est aussi son politicisme radical: l'exploitation dans la production est domination d'une classe sur une autre, violence directe sur le producteur.

Et c'est ce rapport politique de domination-exploitation que l'Etat va concentrer et représenter sous une forme unifiée et universelle. Il va en être comme l'incarnation sociale et en même temps va agir de façon impersonnelle comme une machine autonome. Il sera à la fois concentration du rapport de pouvoir né dans l'exploitation et rapport sui generis, la souveraineté. Tel sera son nouveau caractère représentatif: "C'est toujours dans le rapport immédiat entre le propriétaire des moyens de production et le producteur direct... qu'il faut chercher le secret le plus profond, le fondement caché de tout l'édifice social et par

---

<sup>39</sup> *Capital*, chapitre inédit (L.1.chap.6 non publié par Marx), traduction Dangeville, p. 206.

conséquent la forme politique que prend le rapport de souveraineté et de dépendance, bref la forme politique que revêt l'Etat à une période donnée"<sup>40</sup>.

Ainsi l'étude historique des formes de domination politique au sens étroit, étatiques, devra renvoyer à l'étude du procès de production et au rapport de domination qu'il instaure. Mieux il faudra montrer la genèse de la forme étatique à partir de la façon dont elle concentre la domination immédiate. Au lieu de descendre de l'Etat vers sa référence réelle, la société civile, comme le faisait la théorie générale il s'agit au contraire de remonter, de voir comment ce qu'on a appelé l'infrastructure va produire une forme étatique. Il faut donc étudier le mouvement de la société à partir du caractère social de la technologie, à partir des rapports instaurés dans la division du travail entre les outils et le travailleur, vers le mouvement d'ensemble des rapports sociaux. Ce programme est ce qui définit spécifiquement l'ambition théorique de Marx, sa prétention scientifique. Il avait critiqué la conception de la religion chez Feuerbach déjà parce que celui-ci se contentait de renvoyer la religion à sa base matérielle, sans montrer comment celle-ci produisait les idéalités religieuses. Feuerbach s'était contenté de lever le dessous des cartes, mais sans expliquer pourquoi ce sont ces cartes là qui sont sorties. Le capital reprend cette critique mais en fait un boomerang qui assassine la théorie générale marxienne de l'Etat. A la 4<sup>o</sup> thèse sur Feuerbach, écrite en 1845, répond la note sur la technologie sociale, rédigée 20 ans plus tard en forme d'autocritique: "La technologie met à nu le mode d'action de l'homme vis-à-vis de la nature, le procès de sa vie matérielle et par conséquent l'origine des rapports sociaux, des idées et des conceptions intellectuelles qui en découlent... Il est en effet bien plus facile de trouver par l'analyse le contenu, le noyau terrestre des conceptions nuageuses des religions, que de faire voir par une voie inverse comment les conditions réelles de la vie revêtent peu à peu une forme éthérée. C'est là la seule méthode matérialiste, par conséquent scientifique"<sup>41</sup>.

Le troisième élément qui vient bouleverser l'analyse marxienne de l'Etat consiste dans les analyses historiques qui des Luttres de classes en France à La guerre civile en France, vont ponctuer son travail. C'est dans ces ouvrages, souvent de circonstance, qu'il va dégager la notion d'une machine de l'Etat, plus exactement d'après l'allemand, d'une machinerie de l'Etat, où l'Etat est comparé non à une machine unique, mais à un enchaînement proprement technologique de machines comme on en trouve dans les grandes entreprises. Marx dégage par là un mode propre à l'Etat capitaliste de concentration du pouvoir d'une classe tel qu'il naît dans la production, la véritable concentration à ses yeux de la souveraineté. Tentons ici ce qui ne peut être qu'une esquisse.

Ce qui est propre à la société capitaliste, c'est que la domination économique s'y reproduit de soi-même, sans avoir besoin d'une intervention politique coercitive directe de l'Etat, à la différence par exemple du servage, où le seigneur maintient directement sa domination économique par son pouvoir politico-militaire; le salarié

---

<sup>40</sup> *Capital*, 1..3.chapitre 47, Editions sociales, T.8. p.256.

<sup>41</sup> OC, livre 1, éditions sociales, T.2. p. 59.

capitaliste au contraire, contraint de dépenser son salaire pour vivre, est contraint pour ne pas crever retourner de lui-même librement au boulot, sauf à être chômeur... ". Le procès de production capitaliste reproduit donc de lui-même la séparation entre travailleurs et conditions de travail; c'est le double moulinet du procès lui-même qui rejette toujours le premier sur le marché comme vendeur de la force de travail et transforme son produit toujours en moyen d'achat pour le second"<sup>42</sup>. Mais ce pouvoir économique qui se reproduit dans le rapport salarial, c'est celui du capitaliste isolé sur ses travailleurs ou si l'on veut des capitalistes pris isolément sur les travailleurs considérés comme devant se vendre à telle ou telle entreprise.

Dès lors le pouvoir global du capital sur le travail va prendre une forme spécifiquement politique, détachée de la production. Il est: "le pouvoir collectif c'est-à-dire le pouvoir politique de la classe dominante"<sup>43</sup>, ou encore "la centralisation du pouvoir politique"<sup>44</sup>, un pouvoir désormais séparé de l'appropriation économique. Telle est la thèse de la machinerie d'oppression: "pouvoir public organisé aux fins d'asservissement social, d'une machinerie de domination d'une classe"<sup>45</sup>.

L'Etat représente donc l'unité de la classe dominante mais en un sens nouveau: il la produit. La classe dominante est divisée en groupes hétérogènes, en fractions en concurrence. L'Etat fait l'unité, "croissant au fur et à mesure que la division du travail, à l'intérieur de la société bourgeoise créait de nouveaux groupes d'intérêt et par conséquent un nouveau matériau pour l'administration d'Etat"<sup>46</sup>. Mais du coup l'Etat produit aussi l'unité de la société, il façonne véritablement de l'intérêt général ce qui permettra de comprendre, pour utiliser le vocabulaire gramscien, que la classe dominante puisse hégémoniser la société, c'est-à-dire pas seulement la contraindre, mais en diriger le mouvement, la structurer et obtenir le consensus des dominés. L'Etat produit les classes comme tous en les organisant autour d'intérêts, grâce à ses appareils privés, comme les syndicats, les partis...

On s'en souvient, l'Etat a son fondement dans le procès de production même, dans l'extorsion du surtravail social: " Cette forme économique spécifique dans laquelle le surtravail non payé est extorqué aux producteurs directs détermine le rapport de dépendance tel qu'il découle de la production même et réagit de façon déterminante sur celle-ci. C'est la base de toute forme de communauté issue directement des rapports de production et en même temps la base de sa forme politique spécifique"<sup>47</sup>.

---

<sup>42</sup> *Capital*, L.1.T.3. pp.19-20.

<sup>43</sup> A Bolte, 29 novembre 1871.

<sup>44</sup> Résolution du 3<sup>e</sup> congrès de l'Internationale, dans *Le parti de classe*, anthologie parue chez Maspero, Paris, T.3. p. 80.

<sup>45</sup> 18 Brumaire, p.60 de la petite édition des Editions sociales, où il faut lire machinerie et non appareil

<sup>46</sup> *ibid.* p.103

<sup>47</sup> *oc.L.3.T.8.* p.172.

L'Etat représente le tout social en annexant le surtravail général. En régime capitaliste, il ne l'extorque pas directement; la corvée a été abolie, il vit de l'impôt. Dès lors il va administrer à part ce surtravail social pour reproduire les conditions générales de fonctionnement du capital, qui sont au fond de sa productivité (les routes ou les universités par exemple), façonnant ainsi le tout social en annexant en somme les intérêts communs de la société pour en faire l'intérêt général: "chaque intérêt commun fut immédiatement détaché de la société, opposé à elle à titre d'intérêt supérieur, général, enlevé à l'initiative des membres de la société, transformé en objet de l'activité gouvernementale depuis le pont, la maison d'école et la propriété communale du plus petit hameau, jusqu'au chemin de fer, aux biens nationaux et aux universités"<sup>48</sup>. En somme l'Etat reproduit la coupure du travail et des moyens de production en annexant et en faisant fonctionner les conditions générales de la production du capital. Mais en même temps il détermine les conditions générales de l'exploitation du travail, par exemple par la limitation légale du temps de travail, plus tard par les assurances sociales; l'Etat prend en charge la gestion générale de la force de travail, unifiant les conditions d'exploitation du capital: "Un ministère du travail! Mais les ministères des finances, du commerce, et des travaux publics ne sont-ils pas les ministères du travail bourgeois!"<sup>49</sup>. L'Etat assure l'unité de l'espace économique national.

Certes cette annexion du travail général de gestion sociale en même temps que la tâche de maintien de l'ordre signifie que l'Etat dessaisit la société de son activité politique, qu'il est une représentation hobbesienne au sens fort; même dans la démocratie, il repose sur la délégation de pouvoir que la commune condamne par antithèse, il agit en place de, tout en rendant ses citoyens auteurs de ce dont ils ne peuvent mais: "Au lieu de décider une fois tous les trois ou six ans quel membre de la classe dirigeante devra représenter et fouler aux pieds le peuple au parlement, le suffrage universel devait servir au peuple constitué en Commune comme le suffrage individuel sert à tout autre employeur en quête d'ouvrier, de contrôleurs et de comptables pour ses affaires"<sup>50</sup>.

Mais il faut bien voir que l'Etat dans cette version possède à l'intérieur du mode de production capitaliste une rationalité propre en assumant ce travail général de gestion sociale. Le développement des sciences comme de l'habileté du travail apparaissent face aux travaux particuliers annexés par les entreprises comme un travail social général dont la charge revient à l'Etat. Mais il lui revient aussi par les compromis sociaux de limiter les dégâts humains du capital. On connaît l'analyse marxienne de la lutte pour la limitation de la journée de travail. On sait que le capitaliste individuel pris dans la concurrence n'a de cesse que de prolonger cette ajournée: « Le capital ne s'inquiète donc point de la santé et de la durée de la vie du travailleur s'il n'y est pas contraint par la société"<sup>51</sup>. Mais ce sera justement l'objet des législations du travail que d'unifier les conditions d'exploitation du

---

<sup>48</sup> 18 Brumaire, p.103.

<sup>49</sup> Lutttes de classes en France, éditions sociales, p.33.

<sup>50</sup> Guerre civile, p. 65.

<sup>51</sup> Capital, I, I.T.I. p.264.

travail, d'une façon qui aussi assure la possibilité de lever une armée en cas de besoin... La société ne peut s'exprimer comme tout qu'à travers l'action étatique. L'Etat ici a une autre rationalité propre qui est de combiner les pratiques hétérogènes, économiques, militaires, financières. La machinerie est peut-être infernale, mais elle est rationnellement infernale.

#### 4. La redéfinition de la pratique politique

Si la classe ouvrière n'est plus extérieure à la société capitaliste, sa tendance communiste de sa lutte ne peut être découverte que dans son mouvement d'autonomisation ; elle est socialisation de la force de travail elle-même : "Le travail libre se développe dans le cadre de la production capitaliste, comme travail social. Dire qu'il est propriétaire des conditions de production veut donc dire que celles-ci appartiennent aux travailleurs socialisés, et que ceux-ci produisent en tant que tels, qu'ils se subsument leur propre production comme socialisée"<sup>52</sup> C'est cette socialisation que précise la Critique du programme de Gotha comme insertion directe du travail singulier dans le travail social : "...ce n'est plus par la voie d'un détour, mais directement que les travaux de l'individu deviennent partie intégrante du travail de la communauté"<sup>53</sup>. Cessant d'être homogénéisés par la valeur, ces travaux sont totalement hétérogènes, et ne peuvent donc être intégrés au travail social que par l'activité régulatrice des producteurs, leur direction de l'économie, la façon dont ils "se subsument leur propre production comme socialisée"<sup>54</sup>.

Comment cette socialisation peut-elle s'amorcer dans les luttes sociales du capitalisme ? La subordination formelle fait naître un double front de lutte : sur le montant des salaires et sur la durée de la journée de travail, parce que le taux de profit dépend de ces deux éléments : "Le maximum de profit n'est donc limité que par le minimum physiologique de salaire et le maximum physiologique de la journée de travail"<sup>55</sup>. Or la lutte pour le salaire ne peut être menée à bien que si elle débouche sur la lutte contre le salariat : "Au lieu du mot d'ordre conservateur "un salaire équitable pour une journée de travail équitable", (les syndicats) doivent inscrire sur leur drapeau le mot d'ordre révolutionnaire : "abolition du salariat"<sup>56</sup>. Pourquoi les syndicats sont-ils condamnés à être battus dans la lutte "pour le beefsteak", sauf à entreprendre une lutte révolutionnaire ? C'est l'effet nécessaire à l'introduction de nouvelles formes de soumission réelle. Les nouvelles machines entrent en concurrence avec les travailleurs et déprécient la valeur de leur force de travail : "Telle est la méthode générale suivant laquelle s'accomplissent plus ou moins rapidement dans les vieux pays aux assises solides les réactions du capital contre les augmentations de salaires. Ricardo a fait remarquer très justement que la machine est en concurrence continuelle avec le travail, et que souvent elle ne peut

---

<sup>52</sup> Chapitre inédit.

<sup>53</sup> Op.cit. P.1.p. 1418.

<sup>54</sup> Théories sur la plus value, T.3. p. 615.

<sup>55</sup> Salaire, prix et profit, P.1.p. 529.

<sup>56</sup> ibid.p.533

être introduite que lorsque le prix du travail a atteint un certain niveau... Ce développement même qui crée une surabondance relative du travail ordinaire, simplifie d'autre part le travail qualifié et ainsi le déprécie"<sup>57</sup>.

Si nous connaissons mieux le deuxième aspect de la lutte contre la subordination formelle, le combat pour la journée de travail, Marx voit ici encore le capital l'emporter nécessairement sur le travail dans la lutte économique, grâce au passage à la subordination réelle, sauf pour la force de travail à se socialiser dans la lutte ; mouvement que Salaire prix et profit résume : "Sans la pression constante des ouvriers, agissant du dehors, jamais cette intervention ne se serait produite. En tout cas, le résultat n'aurait pas été obtenu par des accords privés entre les ouvriers et les capitalistes. Cette nécessité même d'une action politique générale est la preuve que dans la lutte purement économique le capital est le plus fort"<sup>58</sup>. La socialisation de la lutte est nécessaire pour paralyser les effets de la concurrence entre les capitalistes, mais aussi parce que l'infériorité de la classe ouvrière la contraint à changer de terrain, à passer à une lutte politique, en un double sens : lutte contre le concentré de la domination capitaliste qu'est l'Etat. Cette socialisation coïncide avec le caractère révolutionnaire de la classe ouvrière, avec son autonomisation politique.

Or la transformation des fonctions sociales de direction de la production en fonctions subordonnées à l'association des producteurs n'est possible que par la suppression de l'appropriation capitaliste, qui coupe totalement le travail du surtravail ; il faut que les producteurs s'emparent de ce dernier pour pouvoir se subordonner les fonctions de la reproduction de la production : "Dans les sociétés par actions, la fonction est séparée de la propriété du capital ; partant le travail lui aussi est totalement séparé de la possession des moyens de production et du surtravail. Ce résultat du développement suprême de la production capitaliste est le point par où passe nécessairement la reconversion du capital en propriété des producteurs, non plus comme propriété privée des producteurs particuliers, mais en tant que propriété des producteurs associés, propriété directement sociale. Par ailleurs, c'est le point par où passe la transformation de toutes les fonctions du procès de reproduction encore rattachées à la propriété du capital en simples fonctions des producteurs associés, en fonctions sociales"<sup>59</sup>. La séparation des fonctions de direction des fonctions proprement capitalistes permettrait ainsi aux producteurs de se soumettre les premières, dès qu'ils se seraient emparés du surtravail.

Mais existe-t-il une pratique ouvrière qui permette ainsi de lier la lutte pour la direction du procès de production à la lutte contre l'appropriation capitaliste ? Le Capital ne dit pas la réponse, pourtant clairement donnée, par l'existence d'une forme de socialisation de la force de travail, révolutionnaire en ce qu'elle résout l'opposition entre habileté et hiérarchie par la suppression de la domination capitaliste : "Ce n'est pas par des arguments, mais par des actions, qu'ils ont prouvé... que les moyens du travail, pour porter fruit, n'ont pas besoin d'être monopolisés ni d'être détournés en moyens de domination et d'exploitation contre le travailleur, et que le travail salarié, tout aussi bien que le travail des esclaves, que le travail des serfs, n'est qu'une forme transitoire et inférieure qui est destinée

---

<sup>57</sup> Capital, I.1.t.1. p. 256.

<sup>58</sup> Salaire , prix et profit, P.1.p. 530.

<sup>59</sup> Capital, I.3.T.7. pp.102-103.

à disparaître devant le travail associé, exécutant sa tâche d'une main alerte, d'un esprit dispos et d'un cœur joyeux"<sup>60</sup>.

On a reconnu la description de la coopérative dans l'adresse de l'A.I.T. Cette réévaluation apparaît totalement concomitante avec le changement d'analyse de la classe ouvrière, et de sa redéfinition en termes de subordination. La réévaluation de la coopérative provoque dans les textes marxistes un retour du vocabulaire de l'aliénation, qui oppose à l'extériorité de la hiérarchie capitaliste, le travail désaliéné et transparent des producteurs associés. En réalité, l'aliénation apparaît plutôt comme un effet idéologique obligé de la subordination réelle, dont elle n'est qu'une description. La forme coopérative pose un problème matériel que la problématique de l'aliénation ne fait que recouvrir, celui de l'unité des producteurs : "Leur grand mérite est de montrer pratiquement que le système actuel de subordination du travail au capital, despotique et paupérisateur, peut être supplanté par le système républicain de l'association de producteurs libres et égaux"<sup>61</sup>.

L'unité de la production repose sur l'unité "républicaine" des producteurs, donc une unité politique qui contrôle les fonctions de reproduction, les contrôleurs n'étant que de "simples travailleurs"<sup>62</sup>. Étendue à la production nationale, l'unité des producteurs produit l'unité de la société, sa volonté réelle : "Avec la propriété collective, disparaît la prétendue volonté du peuple pour faire place à la volonté réelle de la coopérative"<sup>63</sup>. Cette unification de la force de travail passe par l'égalisation des salaires : "Dans le but d'empêcher les sociétés coopératives de dégénérer dans les sociétés ordinaires bourgeoises (sociétés de commandite), tout ouvrier employé doit recevoir le même salaire, associé ou non"<sup>64</sup>. Elle exige donc, au sein même de la société capitaliste, une lutte contre la soumission formelle.

Or c'est cette redéfinition du pouvoir ouvrier dans la production qui définit la nouvelle concentration politique du pouvoir au niveau de l'État, et qui, comme démocratie directe définit en même temps cette État comme État brisé, on dira ensuite dépérissant : "La domination politique du producteur ne peut coexister avec la pérennisation de son esclavage social. La commune devait donc servir de levier pour renverser les bases économiques sur lesquelles se fonde l'existence des classes, donc la domination de classe"<sup>65</sup>. Inversement la libération du travail requiert un État dépérissant, une pratique politique spécifique à la classe ouvrière, qui unisse le bris de l'État et la prise en main de la production par les producteurs directs : "Son véritable secret, le voici : c'était essentiellement un gouvernement de la classe ouvrière, le résultat de la lutte de la classe des producteurs contre la classe des appropriateurs, la forme politique enfin trouvée qui permettait de réaliser l'émancipation économique du travail"<sup>66</sup>. L'État dépérit comme machine spéciale, en tant qu'il n'est plus distinct de la direction de l'économie par les producteurs.

---

<sup>60</sup> Adresse inaugurale de l'Internationale, in *La première Internationale*, p.46.

<sup>61</sup> Rapport du Conseil général au congrès de Genève, ibid. p. 80.

<sup>62</sup> ibid. p. 81.

<sup>63</sup> Notes sur l'étatisme et l'anarchie. In *Socialisme autoritaire ou libertaire*, T.2. p.379.

<sup>64</sup> Instructions pour les délégués du Conseil général de l'A.I.T au congrès de Genève.

<sup>65</sup> *La guerre civile en France*, p. 63.

<sup>66</sup> ibid.

L'État cesse de détacher les intérêts communs en intérêts généraux : "Non seulement l'administration municipale, mais toute l'initiative jusqu'alors exercée par l'État fut remise aux mains de la Commune"<sup>67</sup>. La démocratie directe a pour fonction d'empêcher l'autonomisation de ces fonctions étatiques : "Les fonctions, peu nombreuses, mais importantes, qui restaient encore à un gouvernement central, ne devaient pas être supprimées, comme on l'a dit faussement de façon délibérée, mais devaient être assurées par des fonctionnaires de la Commune, autrement dit, strictement responsables... Tandis qu'il importait d'amputer les organes purement répressifs de l'ancien pouvoir gouvernemental, ses fonctions légitimes devaient être arrachées à une autorité qui revendiquait une prééminence au-dessus de la société elle-même, et rendues aux serviteurs responsables de la société"<sup>68</sup>.

Le surtravail commence à prendre une forme directement sociale ; l'opposition entre travail nécessaire et surtravail dépérit ; c'est en cela que "la Commune devait servir de levier pour renverser les bases économiques sur lesquelles se fonde l'existence de classes"<sup>69</sup>. Le contrôle du surtravail par les producteurs est incompatible avec une appropriation de classe : "Une fois le travail émancipé, tout homme devient un travailleur et le travail productif cesse d'être l'attribut d'une classe"<sup>70</sup>. Si la liberté de la société coïncide avec le dépérissement de l'État, c'est que la société conquiert sa liberté quand elle s'approprie et gère directement le surtravail : "La constitution communale aurait restitué au corps social toutes les forces jusqu'alors absorbées par l'État parasite qui se nourrit sur la société et en paralyse le libre mouvement"<sup>71</sup>. L'État ne dépérit que parce que les producteurs s'emparent de la gestion du surtravail par un nouveau rapport direct entre les pratiques, sens final de la socialisation présentée par la Guerre civile, où "l'ensemble des associations coopératives doit régler la production selon un plan commun"<sup>72</sup>. La planification ne désigne plus un mécanisme étatique de régulation a priori, mais la prise en main sociale du surtravail. L'association des producteurs ressurgit, mais liée désormais à sa forme politique nécessaire, la démocratie directe.

## 5. Quelques remarques sur l'actualité de Marx

Puisque la thèse de la technologie sociale se présente comme une problématique de l'histoire de l'État, elle devrait nous donner des ouvertures pour comprendre les transformations historiques de la forme de l'État capitaliste dans son lien avec la transformation de la division du travail dans la production même. En somme pour être opératoire, cette thèse doit nous permettre de montrer comment la transformation de la concentration des rapports de pouvoir dans l'État se lie à celle de la division du travail pour assurer les fonctions de reproduction des

---

<sup>67</sup> *ibid.*

<sup>68</sup> *ibid.* p. 64.

<sup>69</sup> *ibid.* p. 65.

<sup>70</sup> *ibid.*

<sup>71</sup> *ibid.* p. 66.

<sup>72</sup> *ibid.* p. 68.

conditions de la production capitaliste. Je donnerai ici quelques indications montrant qu'à mon sens la thèse de Marx est loin d'être périmée.

Pour désigner l'opération de la souveraineté, il arrive à Marx de dire que l'Etat réescompte les intérêts dominants en intérêt général, qu'il valide, donne cours, fait valoir. Mais ce n'est plus maintenant de la monnaie de singe que l'Etat fait circuler. Il dit effectivement en un sens les besoins de la société y compris des classes dominées de façon à permettre le mouvement du capital, son accumulation tout en obtenant le consensus des subalternes.

Toute force sociale devient ainsi représentable en tant que constituée comme tout à travers cette diction étatique des intérêts. C'est Gramsci qui bien sûr a développé ce thème en montrant comment l'Etat était un organe d'hégémonie, de direction sociale, une machinerie de consensus autant que de coercition. En particulier il a montré comment l'Etat façonne ce consensus à travers sa trame privée, ses organisations comme les partis ou les syndicats. Et dans un article demeuré célèbre, Althusser a tenté d'analyser les Appareils Idéologiques d'Etat, c'est-à-dire les organisations d'Etat comme constituant la représentation de la classe dominée même.

Or l'intérêt de la perspective de Marx, c'est de nous fournir l'objet propre de la gestion étatique, de cette construction de la représentation: c'est la gestion générale du travail, comme gestion des conditions de reproduction du capital. Ainsi l'Etat providence a été une façon de passer un compromis avec les classes ouvrières, de définir indirectement la valeur de la force de travail, en retirant du marché une partie de sa définition, de définir aussi les conditions de sa reproduction à travers la santé publique ou la formation scolaire.

Mais l'intérêt de la perspective de Marx, c'est aussi de nous rappeler que cette gestion de la force de travail se fait sous la domination du capital, et qu'en cas de crise, celui-ci va redéfinir la force de travail et ses besoins selon ses exigences de rentabilité, c'est-à-dire redéfinir sa productivité. Imaginons un monde possible leibnizien où des premiers ministres successifs de majorités différentes purement hypothétiques limitent les dépenses de santé, abaissent les remboursements, limitent les retraites en favorisant le développement des fonds de pension privés. Quel serait le sens d'un tel plan? ouvrir un nouveau secteur d'accumulation, qui est aujourd'hui un des plus puissants sur le marché mondial du capital, permettre aux entreprises constituant de tels fonds de bénéficier d'un accroissement considérable de leurs fonds propres, mais aussi redéfinir les besoins de la force de travail, en abaisser le coût indirect et soumettre une part plus grande de sa reproduction au marché.

Notons pour le moment que ce rôle double d'organisation des conditions de la reproduction du capital et de la définition de la force de travail donne un rôle nouveau à certaines des techniques propres à la souveraineté; l'aménagement du territoire prend ainsi une valeur exemplaire et primordiale. Les techniques du territoire visent à combiner des ressources d'aménagement avec des modes d'insertion diversifiés dans le marché mondial. Ainsi des problèmes de mise en réseau: l'implantation du TGV forme un réseau de villes d'importance nationale,

avec la condamnation des laissées pour compte à un rôle seulement local. De même que le développement des aéroports de Paris est déterminant pour savoir si notre bien-aimée capitale restera dans l'Europe de demain une ville d'importance, elle, internationale, alors qu'elle est seule en France à pouvoir tenir ce rôle, les autres métropoles étant en fait tournées vers un rôle régional transfrontalier, comme Montpellier, ou Toulouse. Cette fonction se substitue au rôle d'unification du marché national par l'Etat tel que le voyait Marx. Avec comme nouveauté la superposition des réseaux et le fait qu'aucune région ne peut plus se concevoir comme une unité mais comme une série de relations: le midi Pyrénées avec la Catalogne, par exemple.

Mais ce ne sont pas seulement les fonctions de l'Etat dans l'accumulation qui se transforment, c'est aussi sa forme et ses pratiques propres, à partir de la façon dont il concentre les rapports de pouvoir nés dans la division du travail, plus spécifiquement dans la façon dont celle-ci définit la productivité de la force de travail à travers ses modes d'exploitation. Nous indiquions tout à l'heure que l'Etat providence était un compromis de l'époque fordiste, l'Etat se transforme aujourd'hui de par la façon dont il concentre les modes de production post-fordiens, qui, même minoritaires, définissent la productivité sociale.

Les procès de production post-fordiens reposent sur une productivité non plus individuelle du travailleur, mais sur la productivité collective d'une équipe de travail dont l'auto-organisation assure la continuité du procès de travail. Ces procès impliquent donc une relative démocratie interne du travail, que le management essaie d'ailleurs souvent de limiter. Mais l'équipe est directement soumise aux normes de productivité imposées par le marché mondial, et le revers de la démocratie interne, c'est la mobilisation du travailleur pour la productivité. C'est ce qui se fait entre autres par un arsenal para-juridique, de contrats d'entreprise, de productivité, d'objectifs... Les normes et les contraintes sont ainsi dépersonnalisées, et régies par une contractualité que l'Etat réescompte et institutionnalise en garantissant les négociations entre partenaires sociaux, dont les compromis replacent l'Etat providence et sa politique d'assurance sociale. La forme même du compromis entre les forces sociales change donc: à la loi se substitue la négociation contractuelle où l'Etat abandonne les subalternes à la pression du marché, mouvement inverse de celui que Marx décrit dans la lutte pour la limitation de la journée de travail.

En même temps le capital a besoin à la fois d'une expansion de ses sphères d'accumulation et d'étendre sa domination directe sur les âmes de travailleurs plus libres dans le procès de travail. D'où ce qu'on appelle la déréglementation, les privatisations et la substitution du compromis de marchandage à la gestion directe de la force de travail par l'Etat.

On reconnaît ici l'opposition entre une liberté négative effective, dans la production en premier lieu, et une liberté positive de participation politique laminée par une démocratie de plus en plus manipulatoire où l'appropriation directe par le capital de ses conditions de reproduction, y compris idéologiques,

que l'on pense à la télévision privée, - réduit les alternatives politiques par l'insertion dans le marché mondial.

Si Marx raisonnait encore à partir d'un Etat national unifiant un marché interne, il faut voir aujourd'hui la souveraineté étatique comme finalisant les activités sociales nationales pour les insérer dans le marché mondial. C'est dire que la gestion des besoins, les allocations de ressources pour l'aménagement du territoire sont finalisées par cette insertion. Cette finalisation n'étant rien d'autre que l'accroissement de la productivité du travail, contrainte par la constitution d'un marché internationale du capital, qui est le premier en importance loin devant le marché des biens ou des services.

Dans cette perspective, il n'y a plus, et c'est le sens de ce qu'on appelle l'intégration de la classe ouvrière, d'irreprésentable absolu, de sujet qui serait la classe comme totalité consciente de soi se posant dans son extériorité sociale. Ce qui est irreprésentable ne l'est que relativement. C'est la lutte des dominés en tant qu'elle décale le terrain de la lutte face à la concentration des rapports de pouvoir dans l'Etat, ce qu'elle fait souvent à l'intérieur même des institutions représentatives. L'irreprésentable n'est plus la totalisation, mais le multiple dans son articulation spécifique, la force sociale comme mouvement de différenciation.

Dans les conflits récents, on a parlé de retour des syndicats largement laissés sur le bord de la route dans les conflits sociaux de ces dernières années. Mais ce qui reste irreprésentable, c'est le caractère politique des luttes syndicales, dénoncée d'ailleurs par les syndicats "jaunes" entre autres de la fonction publique. Une politicité qui déplace l'unité des mouvements sociaux hors de leur représentation par les appareils censés en dire les besoins. De même l'irreprésentable, loin d'être fait de micro-pratiques comme on l'a cru dans les années 70, est bien plutôt fait de pratiques par lesquelles le travail se constitue dans la production en force autonome: les formes de démocratie directes en tant qu'elles se lient à l'équipe de travail, ce qu'on a vu dans certains conflits nés dans des entreprises à travail qualifié. En somme ce qui est irreprésentable, ce sont les pratiques de constitution des forces sociales qui sont en deçà de la constitution de ces forces comme intérêts par les organisations.

Si l'on préfère encore, l'irreprésentable n'est plus hors politique, où on l'a recherché. Locke le voyait dans le propriétaire auquel l'Etat ne peut toucher: s'il peut réclamer la vie du citoyen à la guerre, ou massacrer ses ennemis il ne peut leur voler leur montre. L'irreprésentable n'est plus non plus dans la totalité politique où Rousseau l'a cherché dans la volonté générale. Marx lui le cherchait dans la totalité d'une force sociale hors politique. mais le deuxième Marx nous oriente encore dans une autre direction: si le politique, c'est le rapport de pouvoir dont la concentration est toujours représentation, la politique c'est à l'inverse la différenciation par laquelle une force sociale change de terrain dans sa lutte contre la domination: une lutte politique parce qu'elle déconstruit de l'intérieur le mode de concentration du rapport de pouvoir incarné par l'Etat, une lutte politique enfin parce que loin d'être simplement une micro-pratique, elle prend des formes multiples certes, mais se liant dans des mouvements d'ensemble.

Certes Marx n'est entré sur cette voie que malgré lui. Si dans les Notes sur l'Etatisme et anarchie de Bakounine, il oppose la volonté réelle de la coopérative à la volonté générale rousseauiste, c'est pour proclamer aussitôt cette volonté comme au-delà de la politique. Preuve qu'en 1873 encore, il revient à ses anciennes amours. Pourtant la Guerre civile en France avait vu dans cette coopération la figure même de la politique d'émancipation de la classe ouvrière, celle de la Commune, non certes pour parler comme Vallès, la poésie du triomphe, mais la prose du travail<sup>73</sup>.

Désormais nous ne sommes plus toutefois dans la position revendiquée par Marx face aux mouvements sociaux. Celui-ci prétendait à une intériorité totale liée à la compréhension de la marche de la société. Les intellectuels d'aujourd'hui ne peuvent être « organiques » en ce sens. Sloterdijk<sup>74</sup> fait du discours critique de l'intellectuel désormais l'ersatz de la révolution impossible. Les mouvements sociaux apparaissent éparpillés, ils se manifestent sporadiquement, à travers des luttes sans continuité. Ils sont pris dans les contradictions qui opposent producteurs et consommateurs sur les marchés. Les travailleurs menacés de se faire virer s'ils ne se rendent pas au travail maudissent les grèves des transports. L'intellectuel est désormais interne... aux contradictions de la société, non au mouvement qui les dépasse. Dans ces antagonismes, la solidarité du travail ne saurait reposer sur la compréhension de la nécessité. Elle suppose une politique des affects, d'autant plus difficile à mener que c'est sur ce terrain que se déploie le fonctionnement idéologique de l'Etat : il produit des affects de séparation, de haine en traçant des frontières intérieures que les mouvements sociaux roulent comme Sisyphe son rocher. Face à ces antagonismes, les mouvements sociaux n'ont plus de langage propre. C'est peut-être là la tâche actuelle des intellectuels : aider à reformer un langage propre aux mouvements sociaux à partir des possibles et des impossibilités de la société actuelle. Le discours critique ne se fonde plus que sur l'impossibilité de continuer ainsi.

---

<sup>73</sup> cf. "la fête", article paru dans le *Cri du peuple*, le 30 Mars 1871.

<sup>74</sup> cf. *Du Muss dein Leben ändern*, Suhrkamp, Frankfurt, 2009, p. 282.



## Volume 1

### TABLE DES MATIERES

#### COLERE, COURAGE, CREATION POLITIQUE *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 XXI<sup>e</sup> siècle ? Pour qui ?**

CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, *Une Université libre de Berlin au XXI<sup>e</sup> 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'Équateur*

69

CHONGGUO Cai, <i>La colère de la société et les créations culturelles et politiques</i>	83
JORIS Elisabeth, <i>Luttes des femmes : colère et conscience sociale. Réflexions à partir de l'histoire suisse</i>	87
<b>Transformations des rapports de pouvoir et de la guerre</b>	
MORISSON Toni, <i>La vie moderne commence avec l'esclavage (extrait)</i>	97
HERNANDEZ BENAVIDES Manuel, <i>Grand-père paysan, petit-fils déplacé ?</i>	99
POURANPIR Jamshid, <i>La colère derrière le voile. Colère et insoumission dans le contexte d'un régime du « droit divin »</i>	111
VIÑAR Marcelo, <i>Les temps actuels, une menace à l'intimité</i>	117
TOSEL André, <i>Mettre un terme à la guerre infinie du monde fini ? La guerre au carré</i>	129
RIGAUX François, <i>Où en est la notion de guerre juste ?</i>	163
LEYLAVERGNE Laurent, <i>Devant l'abîme de l'anéantissement, les pas de côté des hommes modernes</i>	177
MOESCH Lea, <i>La « sécurité nationale » au Chili au XXI<sup>e</sup> siècle</i>	203
GOMEZ-MANGO Edmundo, <i>L'exil, les désolés et la colère</i>	219
<b>Table des matières des autres volumes</b>	231

## Volume 2

### TABLE DES MATIERES

#### SIX AUTEURS DE THEORIE POLITIQUE POUR LE XXI<sup>e</sup> SIECLE

H. Arendt, N. Busch C. Castóriadis,  
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 naît 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, <i>Sayad (1933-1998), un passeur, une figure aux frontières obscures de la citoyenneté</i>	113
BUSCH Nicholas, <i>Police ou politique ? L'Europe face aux immigrés et réfugiés</i>	129
BUSCH Brigitta et Thomas, <i>Pouvoir, espace, lieu. Les réflexions spatio-politiques de Nicholas Busch revue sous l'angle de pratiques et de politiques langagières</i>	143
IVEKOVIC Rada, <i>Pour une révolution épistémologique</i>	151
CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, <i>Les migrations, l'Europe et la philosophie. Dialogue sur la guerre, le sexisme, le racisme avec Rada Ivekovic</i>	167

### **Philosophie, labyrinthe, engagement**

CASTORIADIS Cornelius, <i>Entrer dans le labyrinthe</i>	183
ARENDT Hannah, <i>Voyez-vous, je sortais d'une activité purement universitaire</i>	185
ARENDT Hannah, <i>Si l'on ne peut pas se débarrasser de la politique</i>	187
ARENDT Hannah, <i>La tâche cruciale d'une nouvelle philosophie politique</i>	189
MPELE Jean Peutetre, <i>Arendt, Césaire, Nkumah, le racisme et l'impérialisme</i>	191
RIGAUX François, <i>Les philosophes soutien du pouvoir</i>	225
ILIOPOULOS Nicos, <i>Cornélius Castoriadis et la création politique comme invention de nouvelles façons de vivre</i>	231
DELMOTTE Fabien, <i>Émancipation et critique à partir de Castoriadis</i>	255
CHOLLET Antoine, <i>Repenser la révolution avec Cornélius Castoriadis</i>	265
POIRIER Nicolas, <i>La créativité démocratique chez Castoriadis et Lefort</i>	279

<b>Table des matières des autres volumes</b>	293
--	-----

### 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-Lucia, 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, *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, <i>L'égalité contre les frontières</i>	163
DELRUELLE Edouard, <i>Luttes matérielles et luttes identitaires. Matériaux pour une théorie des passions politiques</i>	177
FRIDLENDER Jean-Marc, <i>Quel sujet de la colère ?</i>	189
GERARD Valérie, <i>L'esprit de révolte : la politisation des affects, de la libération à la fondation politique</i>	209
MARTIN Lucas, <i>Colère plurielle et prééminence du pouvoir</i>	223
M'BELE Charles Romain, <i>La résistance culturelle selon Amilcar Cabral (1924-1973)</i>	237
CARVAJAL SANCHEZ Fernando, <i>Genre, transsexualité et médiation : de la juste colère à l'acceptation de l'altérité</i>	251
POLLMAN Christopher, <i>L'étendue de l'inconscient individuel, facteur de conflit collectif. Pour un matérialisme psychologique</i>	261

<b>Table des matières des autres volumes</b>	<b>281</b>
--	------------

## 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 agés 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
<b>Politiques du travail et du chômage</b>	
BURGI Françoise, <i>Un gâchis suivi de quatre ans de galère</i>	27
HEMMELE MAIGA Valentina, <i>De la résignation à la révolte paysanne</i>	33
KUEHNI Morgane, SIMON Alain, PIZZOLATO Letizia, D'ONOFRIO Christine, GROSSET Pauline, BADAN Philippe, VOUTAT Victor, <i>Lutte politique et défense individuelle se nourrissent mutuellement au sein d'une association de chômeuses et chômeurs</i>	39
TARAN Patrick, <i>Mondialisation : enjeux et responsabilités en matière d'emploi et le chômage</i>	49
DOLIVO Jean-Michel, <i>Jetables, flexibles, précaires. un monde du travail sans droit ?</i>	61
SAMADDAR Ranabir, <i>A return of primitive accumulation and the post-colonial predicament</i>	71
POUCHOL Marlyse, <i>La critique de l'économie chez Hannah Arendt</i>	85

HADZIKADUIC Elma, <i>La politique d'intégration des admis provisoires dans le canton de Vaud : création d'un réservoir de main d'œuvre bon marché</i>	101
<b>Migration, droit d'asile, femmes migrantes, sans-papiers</b>	
BELL Nicholas, <i>El Ejido, 10 ans après</i>	115
SCIURBA Alessandra, <i>Récit de l'immigration en Italie De Lampedusa à Rosarno : la désinformation et les pratiques de résistance</i>	121
MEZZADRA Sandro, <i>La perspective de l'autonomie. Capitalisme, migrations et luttes sociales</i>	131
MORICE Alain, <i>De l'utilitarisme migratoire à l'externalisation des frontières</i>	157
POVLAKIC Karine, <i>Légalité et arbitraire. Le renvoi des « cas Dublin »</i>	175
KOPF Françoise, <i>L'éradication des requérants d'asile déboutés en Suisse</i>	191
PIRET Bertrand, <i>Les nouvelles légitimités procurées par le corps ou les ambiguïtés de la biopolitique contemporaine dans le champ du droit d'asile</i>	207
MASSON Sabine, FOKOU Pierrot, WANDJI Aubeline, PIDA Lucas, MENDIMI Ariel, BARROW Mounardiaw, CISSE Ibrahim, SISSOKO Bacari, <i>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</i>	215
BOURKIA Abderrahim, <i>Travail des femmes migrantes et soumission perpétuelle</i>	227
GALLINA Serena, REGHELLIN Michela, <i>L'exemple d'une lutte : genre, classe, nationalité</i>	245
BRAVO-SIEBEL Alejandra, <i>Nostalgie : femmes latino-américaines, sans papiers</i>	259
KO Anne, SPIESS Patrick, « Scènes de sortie ». Chroniques d'un Centre de Rétention (film)	275
<b>Table des matières des autres volumes</b>	281

## Volume 6

### TABLE DES MATIERES

#### RESISTER DANS LE TRAVAIL DE SERVICE PUBLIC

##### *Colère, courage et création politique*

PROUST François, *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

GILLIARD 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

EHRENBERGER Cécile Ehrenberger, *Rencontres, Responsabilités,  
Convictions*

95

FICHET Brigitte, *Désarmés de leurs fonctions mais toujours vaillants,  
les agents de Pôle Emploi*

119

ABBOUB Karim, <i>Perversion de l'hôpital public : une entreprise de la maladie où le silence est d'or</i>	133
METRAUX Jean-Claude, <i>Tours et détours d'un pédopsychiatre insoumis</i>	141
MICHEL Luc, CORBOZ-WARNERY Antoinette, <i>Le médecin : pantin malgré lui ?</i>	155
JECKER-PARVEX Maurice, <i>Colères, actions, pensées d'un professeur ! Pour quelles cré-actions ?</i>	167
De VARGAS Sonia, <i>Education des adultes : exclure pour soumettre, agir, pour émanciper</i>	181
BERGERON Denise, BOHANNE Carole, GARDIEN Armelle, MOYON Richard, M'DELA-MOUNIER Nathalie, VALLANCE Jeannette, <i>Un être politique atypique au service de l'histoire</i>	189
PIETTRE Alexandre, <i>Conflits autour d'un silence</i>	209
HOURS Bernard, <i>Les ONG, entre alternatives et dissidence</i>	225
ULRISKEN Maren, <i>La résistance des Professionnels</i>	233
<b>Table des matières des autres volumes</b>	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-Nünslit, Suisse  
NICOLEFF Ortrud, Regula Brenner-Nünslit, une céramiste qui transformait ses émotions en actes concrets

25

#### **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, <i>Récit d'une résistance face au canton du Valais</i>	79
GONZALEZ Olga, <i>Exils colombiens : la mémoire comme un acte de résistance</i>	85
ALTOUNIAN Janine, <i>Une résistance artisanale sur trois générations</i>	97
PEREZ Andrès, PEREZ GONZALEZ Maria-Andrea, IDALIDES Maria, <i>Récit de vie de Mariflor del Bosque. Un voyage forcé vers l'exil</i>	115
CUKIER Alexis, ORIOT Alain, <i>Manifeste pour une édition militante</i>	135
RESTREPO Luis Alberto, <i>Témoignage insolite (Colombie)</i>	145
<b>Colère : construire la création politique (droits, art, lieux de savoirs)</b>	
HALLER Jocelyne, <i>Des luttes collectives à la résistance par délégation</i>	161
TAFELMACHER Christophe, <i>Résister au démantèlement des droits Repenser radicalement la démocratie</i>	171
FONTAINE Lauréline, <i>Du droit et de la désobéissance. Eléments pour un paradigme démocratique</i>	199
OGILVIE Bertrand, <i>La colère au secours du droit : les renversements de paradigme dans les sciences sociales aujourd'hui</i>	209
RAMUZ Raphaël, <i>Du fétichisme à l'hégémonie : comprendre les formes de domination pour articuler les stratégies, de lutte</i>	221
SCHWEIZER Philippe, <i>Soumission et insoumission dans le Maroc contemporain. Quelques observations pour engager une réflexion</i>	243
WEIL Dominique, <i>Quel sujet pour la créativité en politique ?</i>	251
EGLI Cicero, <i>Ni de l'art révolutionnaire, ni de la révolution artistique. Essai sur le potentiel d'une articulation</i>	273
DOLIVO Jean-Michel, <i>L'intelligence du collectif : quel rapport aujourd'hui entre théorie et pratique ?</i>	287
<b>Table des matières des autres volumes</b>	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](http://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 contemporaine, 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 [savoirlibres.ch](http://savoirlibres.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.savoirlibres.ch](http://www.savoirlibres.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**  
Almamy 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

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, détournement 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 réappropriar la puissance de la pensée d'émancipation pour résister?

Préface : **André TOSEL**, Professeur émérite de philosophie Université, CNRS, Nice.

Contributions : **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'CALLAGHAN**, 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 Mohamed 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 Recherche et d'Étude 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.

## Actes du colloque international de théorie politique

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



ISBN : 978-2-296-54506-9  
28,50 €