

Sous la direction de
Marie-Claire Caloz-Tschopp

Volume 2

SIX AUTEURS DE THÉORIE POLITIQUE POUR LE XXI^e SIÈCLE

H. Arendt, N. Busch, C. Castoriadis,
C. Guillaumin, R. Ivekovic, A. Sayad

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
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-296-54504-5
EAN : 9782296545045

C'est de la lutte

John Holloway

Tout ceci est de la lutte. Bien sûr. C'est de la lutte sur ce que nous pensons, comment nous agissons, c'est de la lutte pour savoir si nous allons nous lever le matin et donc sur l'heure à laquelle nous allons nous coucher et sur ce que nous faisons au lit, c'est de la lutte contre le réveil que nous envoyons balader et quand nous finissons quand même par nous lever pour aller vendre notre force de travail. C'est une lutte extrêmement violente dans laquelle des milliers et des milliers de gens meurent chaque jour, lorsqu'ils sont coupés de ce flot d'agir et en meurent de faim, à cause de la répression qui s'abat sur celles et ceux qui refusent le commandement du capitaliste qui dit « ceci est à moi ! », à cause des actions qui leurs sont demandées par le capital et qui sont dangereuses. C'est une lutte qui vient d'abord des capitalistes. Si cela ne tenait qu'à nous, nous préférierions rester au lit, ou flâner toute la journée, ou alors nous dédier à une activité qui nous passionne. Ce sont eux qui ne nous laissent pas en paix, ce sont eux qui disent « lève toi de ton lit et viens travailler, ou alors meurs de faim si tu préfères » ! La lutte, donc, est entre deux formes d'agir, deux formes de relations sociales. Le capital c'est l'imposition sur nos vies d'une certaine forme d'agir, d'un type de relation à autrui. Le capital est la lutte tant pour transformer notre agir en travail que pour soumettre notre manière de travailler à la volonté du capital.

Et bien sûr, nous ripostons. Nous ripostons car nous ne sommes pas encore des machines. Nous ripostons en lançant le réveil contre le mur, en allant nous coucher tard, même si nous savons que cela fera baisser notre productivité, [...], nous ripostons en nous battant pour des salaires plus élevés et de meilleures conditions de travail, nous ripostons en manifestant contre la misère produite par l'imposition de la propriété privée, nous ripostons en nous projetons au-delà du capitalisme, en rêvant d'une société meilleure, une société dans laquelle nous décidons de ce que nous voulons faire. Nous luttons au travail et en-dehors du travail. Nous luttons pour une autre manière d'agir, un autre type de relations sociales.

Est-ce que ceci est de la lutte des classes ? Bien sûr que c'en est. Pourquoi ne pas simplement en parler comme d'une multiplicité de luttes par de nouveaux mouvements sociaux, ou simplement par la « multitude » ? Parce que le concept de

classe montre qu'au-delà des problèmes particuliers [...] il n'y a qu'un seul problème : la lutte du capital pour le profit, c'est-à-dire la lutte du capital pour exploiter, pour transformer l'agir en travail et imposer ses formes de relations sociales, et la lutte de nous tous contre ça, pour une différente forme d'action pour une société basée sur la reconnaissance de la dignité humaine. La classe signale, ce que d'autres concepts ne font pas, cette unité fondamentale. Elle signale aussi quelque chose de fondamental : il n'y a aucune certitude que nous gagnerons, ni que l'humanité survivra aux assauts du capital, mais le concept de classe nous donne espoir, car il montre que le capital dépend de nous pour son existence, que nous sommes donc les seuls sujets »¹.

¹ Holloway John, « Where is class struggle ? », in Alfredo Saad-Filho, *Anti-Capitalism : A Marxist Introduction* (London: Pluto Press, 2003), p. 229 et p. 233. Texte transmis et traduit par Romain Felli, assistant à l'IEPI/UNIL en théorie politique (au moment du colloque).

Volume 2

TABLE DES MATIERES

SIX AUTEURS DE THEORIE POLITIQUE POUR LE XXI^e SIECLE

H. Arendt, N. Busch C. Castoriadis,
C. Guillaumin, R. Ivekovic, A. Sayad

Colère, courage et création politique

HOLLOWAY JOHN, *C'est de la lutte* (extrait)

Table des matières

TOSEL André, prof. émérite de philosophie Université, CNRS, Nice
Préface 9

CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, direction du colloque
Introduction générale au volume 15

Femmes, rapports sociaux de sexe, sexisme, racisme et théories de la société

GUILLAUMIN Colette, *Femmes et théories de la société : remarques
sur les effets théoriques de la colère des opprimées* 27

JUTEAU Danielle, *Colette Guillaumin : la théorie comme acte contestataire* 43

WITTIG Monique, *On ne 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 revues 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 |
| Table des matières des autres volumes | 293 |

PREFACE

Eclats de colère, éclats de monde

André Tosel

Professeur émérite de philosophie Université, CNRS, Nice

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

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

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

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

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

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

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

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

La colère mise à l'épreuve de la pensée

Construire un outil de travail de théorie politique

Introduction générale

Marie-Claire Caloz-Tschopp

Direction du colloque (Lausanne, Suisse, 2010)

Enseignante, chercheuse en théorie politique et en philosophie

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

Victor Hugo, Philosophie.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La publication est une contribution à une théorie politique en action. Elle vise à la fois à présenter une cohérence d'ensemble et une cohérence de chacun des sept volumes. La colonne vertébrale des sept volumes est formée par les mots *Colère, Courage, Création politique*. Le contexte, le cadre, le fil rouge du projet dans l'histoire et l'actualité sont posés (vol. 1). Les auteurs de référence choisis sont en priorité, mais pas exclusivement, six auteurs des XX^e et XXI^e 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^e 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^e siècle. Le volume présente aussi, le texte d'une pièce de théâtre, *Gauches* (Jose Lillo), inaugurée lors du colloque de Lausanne.

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

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

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

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

Dans le volume 5 *Résister dans le travail et dans la migration*, la colère est envisagée sur le terrain du travail et de la migration. Ces deux domaines de la vie sociale sont étroitement liés, contrairement à l'habitude de focaliser le débat sur la migration, les étrangers. Dans la mondialisation, les enjeux et les responsabilités en matière d'emploi et de chômage et aussi l'utilitarisme migratoire et l'externalisation des frontières sont décrits. Les auteurs réfléchissent depuis les transformations du marché international du travail et les transformations du pouvoir et de la guerre après le XX^e 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 POVLAKE, 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 réapproprier des espaces intimes et publics d'autonomie dans la construction des savoirs ? Autant de questions où suivre les 25 auteurs.

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

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

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

**Femmes, rapports sociaux de sexe,
sexisme, racisme et théories de la société**

Femmes et théories de la société

Remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées

Colette Guillaumin

Sociologue, Paris

Résumé

De ce qu'on appelle «théories de la société», toutes ont été, et sont, la forme intellectuelle de rapports sociaux déterminés. Selon l'auteur, l'entrée des minoritaires dans le domaine théorique produit un bouleversement des perspectives, une subversion. D'ailleurs, les premiers textes théoriques venant des minoritaires sont toujours disqualifiés et présentés comme des produits «politiques», des pamphlets, des propos terroristes. Cependant, ils finissent par l'intégration dans la théorie. Ainsi, l'absence des femmes dans les sciences humaines était l'un des effets des relations sociales de sexe. Pour les femmes, devenir un objet dans la théorie était la conséquence nécessaire de devenir un sujet dans l'histoire. L'auteur montre dans ce texte, comment les analyses des femmes ont déjà des conséquences théoriques visibles et importantes et d'autres, qui se révéleront ultérieurement.

LE «THÉORIQUE» ET LE «POLITIQUE» SONT-ILS DISTINCTS ?

Est-ce que la théorie est une place forte? Ou est-ce qu'elle est une chasse gardée? Ou bien plutôt qu'est-ce que la théorie? Les minoritaires -et on entendra ici par minoritaires non ceux qui seraient forcément en nombre moindre mais bien ceux qui dans une société sont en état de *moindre pouvoir*, que ce pouvoir soit économique, juridique, politique ... les minoritaires donc, dans quelque société que ce soit sont dans une position singulière en ce qui concerne les productions intellectuelles: le plus souvent ils haïssent la théorie, la connaissant pour ce qu'elle est: le verbiage sacerdotal de ceux qui les dominent, ce qui sort de la tête et de la bouche de ceux qui disposent de la force (outils, armes concrètes, police, armée) et de la nourriture (salaires, terres, biens ...). 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 glosée. Cela alors se nomme «théorie». De plein droit. 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. Place du silence, de l'infériorité, de la menace diffuse. Menace à certains moments effroyablement précise, dans les coups, le meurtre. Et toujours à chaque instant le travail à fournir, la présence à ne pas faillir, l'attention à ne pas relâcher. Alors ne peuvent parler que l'amertume et la fureur, la pensée qui s'élabore, là, jamais n'est appelée théorie. Langage d'invective, de sarcasme, de passion réfrénée. D'ironie et de noir blasphème, ou bien de désespoir blessé. « J'ai été souvent tout à fait surpris, depuis que je suis venu dans le nord, de trouver des personnes qui pouvaient dire que le chant des esclaves est une marque de leur satisfaction et de leur bonheur! ... »

De ce qu'on peut appeler « théories de la société » au sens où nous l'entendons aujourd'hui, toutes ont été -et sont, la forme intellectuelle de rapports sociaux déterminés. En d'autres termes, parler du « politique » comme moteur de la théorie est une tautologie. Le souci d'énoncer les causes et les mécanismes des relations des humains entre eux s'est historiquement constitué dans la foulée d'un bouleversement politique, à une époque qu'on peut désigner grossièrement comme le XVIII^e siècle. Tant que l'aristocratie, alors même que son pouvoir économique était déjà remplacé par celui de la bourgeoisie manufacturière et commerçante, est demeurée politiquement et institutionnellement la classe de pouvoir, les premières théories des sociétés se sont limitées à un commentaire juridique des formes sociales, soit en termes de droit classique soit en termes de droit naturel. Le temps n'était pas encore à des hypothèses sur les causes et les conditions concrètes de fonctionnement. Montesquieu est un bon exemple de cet état de choses qui plaide à la fois le droit naturel et les institutions juridiques pour décrire le rapport des femmes au pouvoir: « Il est contre la raison et contre la nature que les femmes soient maîtresses dans la maison, comme cela était établi chez les Égyptiens ; mais il ne l'est pas qu'elles gouvernent un empire². »

Lorsque le pouvoir politique et la domination de l'État furent entre les mains de cette même bourgeoisie, la nature du regard, *l'analyse* a changé. On peut considérer Saint-Simon comme l'un des premiers énonciateurs d'une *analyse-made-d' emploi*, genre qui va dominer les sciences sociales jusqu'à aujourd'hui. Gobineau, en même temps que Marx, s'est embarqué dans un *examen de la causalité* qui en est l'autre souci dominant. Les uns, les autres et leurs contemporains, sont des pratiquants de la théorie qui se soucient d'efficacité sociale autant que de « connaissance ». On se rappelle la très célèbre phrase de Marx sur l'efficacité ou les projets concrets de Saint-Simon. Il peut paraître surprenant de choisir comme exemple de production théorique ces trois notables: car si deux d'entre eux sont incontestés on a peu coutume de placer Gobineau à une telle place. Celui-ci, déshonoré politiquement en ce que sa théorie des relations sociales a été revendiquée par des régimes politiques non tant « totalitaires » (il y en eut de ce genre qui délaissèrent Gobineau!)

¹Dans Frederick Douglass, *Mémoires d'un esclave américain*, Paris, Maspero, 1980 (édit. originale 1845).

²Dans Montesquieu, *De l'esprit des Lois*, livre septième, chap. XVII, « De l'administration des femmes ».

que racistes, légalement et pratiquement racistes, n'est pas retenu comme producteur de théorie. Pourtant sa fortune ultérieure dévoile plus brutalement et plus crûment encore que cela n'apparaît habituellement la nature concrète et politique du théorique. Même si lui-même ne le savait pas³. En fait il concevait ce qu'il appelait dans *l'Essai sur l'inégalité* la philosophie sociale comme le dévoilement d'une cause (ou d'une série de causes), moteur de l'histoire et de la variation des formes sociales.

La production de théories sur les causes et le fonctionnement des systèmes sociaux apparaît donc associée à une transformation politique et clairement orientée dans une perspective politique pratique. Une telle perspective devenue moins visible à la fin du XIX^e siècle n'en persiste pas moins et qu'il s'agisse de Comte, Tarde, Durkheim ou Weber -et on pourrait citer bien d'autres noms -elle soutient et alimente leurs analyses. 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 ... Puisque enfin irruption il n'y a pas, et «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).

Que certaines analyses puissent passer pour neutres et purement objectives est un effet de la domination. Il est généralement de courte durée et cette apparente neutralité vole en éclats sous la critique des groupes (d'individus venant des...) sociaux qui sont *visés* par ces théories ou qui le sont par ces formations mentales de coloration plus vague que sont les mouvements d'opinion. Par exemple l'éthologie animale (mais l'est-elle, animale?) ou le fonctionnalisme (parmi d'autres) ne sont pas appréciés des femmes. On le comprend. Et tous les socialement dominés ont cette même juste méfiance. L'utilité pratique de ces produits théoriques, qui visent sans hypocrisie excessive au *statu quo* en ce qui concerne les relations entre les sexes, n'échappe nullement à celles qui sont l'objet de ces travaux, même si cet objectif n'est pas explicite ni exclusif. En effet ils prétendent, l'une (clairement), l'éthologie, retrouver les lois de la nature par définition absolument contraignantes, ou l'autre (implicitement), le fonctionnalisme, mettre en avant les lois des relations sociales.

Les remarques qui vont suivre ne sont pas un inventaire des bouleversements que les mouvements sociaux concrets introduisent dans la façon de penser le réel pas plus qu'une démonstration suivie de leur impact, leur but est plutôt d'être une incitation à penser les changements théoriques en tant qu'ils adviennent dans une

³ Ce dont je doute. Car sa visée était clairement de contrer les nationalismes naissants. Situation ironique pour lui qui se retrouvera «le» penseur du nationalisme raciste, il considérerait, les jeunes nationalismes comme l'expression de la plèbe, cette fraction «hideuse» des sociétés, «ramassis racial», qui l'emplissait de dégoût et il se considérerait comme le chantre de l'aristocratie (aryans, disait-il), bien entendu elle-même transnationale.

société très réelle comme le résultat et l'expression d'expériences particulières de la socialité. Dans le domaine qui nous concerne ici, celui de la relation entre le théorique et les minoritaires, précisément les femmes, domaine auquel nous avons toutes les raisons de porter une attention particulière aux faits et également toutes les raisons de ne pas trop mal connaître ces faits, les appréhensions conceptuelles ne sont pas distinguables des relations sociales: elles sont elles-mêmes une relation sociale. 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.

Ceci pose, et ce n'est qu'une remarque en passant (bien que fondamentale elle n'est pas l'objet de ce texte), la question de la conscience dans la modification ou le bouleversement des rapports sociaux. Il n'est pas aussi évident que le sens commun le prétend qu'avant d'en avoir esquissé la pratique on «pense» préalablement une transformation des rapports sociaux et qu'on appréhende intellectuellement avec clarté cette transformation avant de *l'entreprendre*. Toutefois quelles qu'en soient les modalités, quelle que soit la place occupée par ses producteurs, ce qui en définitive est, ou sera, la théorie est d'abord conscience, celle précise de la place qu'on occupe.

LA POLITIQUE, OU LA THÉORIE, DU «SEXE»

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. D'ailleurs notons ceci, les premiers textes théoriques venant de groupes minoritaires sont toujours, sans exception, à leur apparition disqualifiés sur le plan théorique et présentés comme des produits «politiques».

Ce qui est bien évidemment le cas (mais ce l'est également de tous les textes théoriques en sciences sociales). Ou bien alors ils le sont en étant traités comme des *pamphlets* (ce qui est par fois le cas) ou des plaisanteries (ce qui n'est jamais le cas). Ou bien enfin comme des propos *terroristes*.

Et il est vrai qu'il est pratiquement impossible de faire une distinction sérieuse entre un texte «théorique» et un texte «militant», le recul du temps révélant par fois la pertinence et la densité théorique d'une analyse dont la force militante emportait toute appréciation lors de leur sortie. Il n'est pas mauvais de relire aujourd'hui le *Scum Manifesta* de Valerie Solanas, ou bien le *Discours sur le colonialisme* de Aimé Césaire.

Et si dans certains textes la forme théorique est indubitable autant qu'intentionnelle, la plus grande partie d'entre eux est politique explicitement, clairement et sans ambiguïté, et porte la théorie là où elle est seule possible pour les dominés. La désapprobation et le discrédit accompagnent les textes initiateurs, et la censure qui faisait qu'au XVIII^e siècle par exemple l'essentiel de la philosophie

sociale et de la philosophie critique devait être édité en Hollande vérifie le fait.

Ces textes inadmissibles finissent par l'intégration dans la théorie. Le sort des *Damnés de la terre ou du Dix-huit Brumaire ...*, connu, illustre cet état de fait. Les textes féministes sont nombreux et multiformes et la fortune du *Sexual Politics* de Kate Millet est plus emblématique que théorique. Encore qu'il n'est pas indifférent que ce texte soit une analyse des productions verbales, ce qui est également le cas du *Discours sur le colonialisme*, méthode qui a tenu et continue à tenir une place si importante dans la connaissance que les minoritaires, et surtout les femmes ont du monde social où elles agissent⁴.

Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir a eu une trajectoire comparable et on peut se rappeler que ce classique fut accueilli avec grande brutalité et mépris et qu'il y eut des commentaires sur le vagin de son auteure. (Je ne vois pas que X et mettez ici le nom masculin que vous voudrez car beaucoup conviennent, écrivant sur l'Homme -avec un grand H, bien qu'il soit tout à fait explicite qu'il parlait du mâle de l'espèce en le dotant toutefois et de surcroît de la généralité humaine -ait lu beaucoup de commentaires sur son pénis dans les critiques consacrées à son livre.) Bref. Ces textes minoritaires, dont déjà la publication n'est pas aisée, sont à leur parution considérés à la fois comme légers et dangereux, comme plaisanterie de plus ou moins bon goût et menace. Mais, après, il n'est plus jamais question de poser les problèmes de la même façon qu'antérieurement.

Notre vision de l'espace académique dans les sciences sociales a tellement été bouleversée en dix années que nous ne pouvons même plus nous souvenir clairement (et par lois si ce souvenir nous était présent nous ne pourrions même pas en croire notre mémoire) de la manière dont on envisageait la variable «sexe» dans la sociologie, la psychologie, l'ethnologie même, etc. Mieux, il serait plus exact de dire : la manière dont on ne l'envisageait pas. En une dizaine d'années le paysage des sciences humaines a été transformé, et même si on est encore aujourd'hui loin d'une situation satisfaisante, rien n'évoque plus les plates plaines théoriques des années cinquante et du début des années soixante.

Un certain nombre d'articles, dont certains violents et magistraux, ont montré que l'éclatante absence d'analyse de ce qu'on appelle le sexe dissimulait de lourdes et incontournable questions théoriques. Et que cette absence même était l'un des effets (leur forme intellectuelle) des relations sociales de sexe. Ils ont montré que femmes et hommes n'étaient pas d'harmonieux associés dans le maintien et la perpétuation de la communauté sociale. Mais bien des acteurs sociaux appartenant à des groupes déterminés dans une relation antagoniste. Ces questions théoriques sont des questions de vie et de mort dans un grand nombre de cas. Il en est ainsi de ce qui concerne l'exposition à la maladie et le libre usage de son propre corps, l'accès à la nourriture, la possession et l'usage des outils et des armes. Entre le pamphlet et la description systématique, entre l'analyse et le projet politique ces textes ont modifié

⁴ Une démonstration rigoureuse des implications sexistes de l'usage de la langue est faite, sur des textes de sciences humaines (ethnologie), par Claire Marchal et Claudine Ribery, *Sexisme et sciences humaines, pratique linguistique du rapport de sexe*, Presses Universitaires de Lille, S.p.

la perception de ce qu'on appelle le sexe. Et il n'est pas question ici, comme on le sait, de sexologie. En dix ans la masse de travail accomplie a fait surgir un débat théorique dans ce qui était un désert. Et pourtant de ce travail énorme une large part, la plus importante sans doute, est écrite sous des formes fragiles, éphémères, à diffusion limitée et militante et vouée à une disparition plus ou moins rapide. Tels sont les tracts, les papiers de travail préparatoires à diverses rencontres, les feuilles ronéotypées, etc. Et celle plus permanente qui prend forme d'articles, de rapports ou de livres ne représente qu'une partie infime de l'explosion critique des années soixante/soixante-dix, de tout ce qui s'est fait/pensé alors (ou pensé/fait), de l'articulation et de l'expression de la conscience des femmes d'être un groupe social et de pouvoir changer les relations où il est engagé.

Ces analyses ont quelques conséquences dans le domaine théorique, conséquences visibles aujourd'hui mais sans doute en ont-elles qui se révéleront ultérieurement.

a) Elles portent la *critique radicale* dans l'interprétation de faits qui, avant elles, étaient considérés comme naturels et en tant que tels «inquestionnables»: la division sexuelle du travail, l'inégal accès aux ressources qu'elles soient matérielles (techniques, alimentaires, spatiales, temporelles, etc.) ou économiques (salariales, monétaires, foncières, etc.). On voit désormais un «problème») là même où auparavant on ne voyait rien. Rien si ce n'est le vide des espaces infinis. Ou bien l'harmonie naturelle.

b) Et si «question» il y avait, désormais elle est *subvertie*. Quelques exemples de ce mécanisme, connus, ne sont pas inutiles à rappeler car ils sont si bien entrés dans les mœurs sociologiques qu'on ne les remarque plus. Il fut un temps où même dans les sciences humaines on parlait de *problème* «noir», de *question* «juive». (Et beaucoup parlent encore de «condition féminine» qui n'oseraient plus parler de «condition ouvrière».) Époque où l'effet de la domination dans la théorie (le fait que la théorie soit celle des dominants) supposait que les dominés, incompréhensible épine, étaient ceux qui posaient des problèmes. En quelque sorte mal adaptés à une situation, ils étaient présentés soit comme des déviants soit comme des marginaux. Les révoltes, brutales ou ponctuelles, de groupes ou de personnes passaient pour des expressions de l'inadaptation foncière d'individus ou d'ensembles d'individus; ces révoltes vérifiaient leur incapacité naturelle ou même leur malfaisance. Au mieux elles étaient considérées comme une réponse à une situation dont il était incompréhensible qu'ils ne s'accommodassent pas, ceci reste très largement vrai en ce qui concerne les femmes. Et on cherchait (on cherche) les raisons de cette inadaptation à l'ordre de la société et, finalement, l'ordre des choses. Ainsi les États-Unis connaissaient-ils un «problème noir» comme le nazisme un «problème juif» à quoi fournir une «solution». Comme les États patriarcaux connaissent aujourd'hui un «problème des femmes».

Une tentative pour arracher cette épine fut la rassurante proposition qu'il s'agissait dans tous les cas de groupes marginalisés. Petit déplacement plein de ruse. En quelque sorte la société «réelle», centrale, pourvue de cohérence, de contradictions aussi, mais néanmoins présentant une homogénéité fonctionnelle,

porterait sur ses flancs tels des survivants ou des parasites des groupes humains qui ne seraient pas parvenus à s'intégrer et seraient un fardeau pour ces sociétés. Ils sont étrangement considérés comme des à-côtés, flottant dans un espace intersocial, réserves de main-d'œuvre, «incapables» économiques et parfois juridiques, en bref «tombés» de la socialité normale ils sont supposés *ne pas faire partie de la société*. «Le lourd fardeau de l'homme blanc» n'est-il pas une expression qui ramène à votre mémoire des souvenirs ironiques et amers, et aujourd'hui, à nous, ne nous suffit-il pas d'enlever l'adjectif «blanc» pour en retrouver toute la fraîcheur ? Ces sociétés donc désignent comme une menace, vivent comme une gêne incompréhensible ceux qui en sont pourtant les constituants de fait, qui en sont le fondement. Les femmes effectuent davantage d'heures de travail non payé qu'il ne s'en effectue dans le secteur salarié. L'expression «périphérie», consacrée aujourd'hui dans les analyses de l'impérialisme, ne manifeste-t-elle pas le même biais ? Singulier effet de l'aveuglement des dominants à leur propre pratique, à leur propre place, à leur propre société. Ce qui est dominé et exploité est-il «marginal», «périphérique» dans une société ? Et est-ce inconscience ou bien est-ce hypocrisie de parler de telle sorte ?

Ainsi les *rappports* de domination et donc les acteurs impliqués dans ces rapports sont si peu *pensés* que la découverte de l'existence des acteurs dominés, si surprenante, ne peut pas d'un certain temps être intégrée dans la pensée elle-même.

c) Ces analyses enfin aboutissent à (et produisent) la mise en place *d'outils théoriques* qui permettent d'examiner de tels faits.

Ce processus n'a pas en un seul coup ni sur toute l'étendue du champ des sciences humaines transformé la vision des rapports sociaux. De compacts îlots subsistent de cette ignorance ou de ce refus. Telle, parmi d'autres, la notion d'«unité domestique» qui demeure, alors que de nombreux travaux ont montré qu'il n'y a point d'unité du tout, et que cette notion de si innocente apparence masquait un rapport social fondamental: celui des sexes. Ceci aussi bien du point de vue de la production de cette unité (et sa «valeur») que de la consommation des individus qui la composent. Il ne s'agit pas d'un ensemble homogène (il l'est aussi peu que possible) et l'unité domestique n'est nullement un «atome» social comme ainsi hypothétiquement on le pose : *...la gratuité du travail des femmes est (nstitutionnalisée non seulement dans la pratique mais dans la comptabilité de l'Etat [...] et dans les revendications des partis d'opposition: le m.o.d.e.f. exige que chaque exploitation familiale soit assurée d'avoir un revenu équivalent à un salaire. L'implication est que le travail de la femme, incorporé à la production du ménage, ne mérite pas de salaire, ou plutôt puisque la production de la femme est échangée par le mari comme la sienne propre, que le travail de la femme appartient à son mari*⁵.

La première étape de ce processus, qui constitue toujours aujourd'hui la plus large part de la recherche, fut la constitution du groupe des femmes en objet d'étude partiel et ponctuel, ses multiples caractéristiques étant étudiées chacune, séparément. Mais à travers les traits étudiés isolément peu à peu et

⁵ Dans Christine Dupont (Delphy), «L'ennemi principal» *Partisans*, n° 54-55, «Libération des femmes année 0», Paris, Maspéro, 1970, p. 157-172.

contradictoirement se dévoile ce qui produit et informe chacun de ces traits, une unité. C'est-à-dire un rapport social connaissable.

Le non-paiement du travail des femmes et lorsqu'elles sont salariées, l'écart salarial entre les hommes et les femmes, par exemple, ne peuvent se comprendre et s'expliquer que reliés à d'autres traits étudiés eux-mêmes tout aussi ponctuellement. Tels sont pour chacune des femmes la non-propriété de son autonomie corporelle, à laquelle on avait, tout en la connaissant, accordé si peu d'attention jusqu'à la renaissance du féminisme dans les années 60/70. Dès 1970 un article «militant» associait les deux dans une même analyse : ... *subsiste dans le droit moderne, à côté des clauses et des contrats qui régularisent le travail entre exploités et exploités, une survivance du droit féodal implicite, qui admet que toute une catégorie d'individus doivent de par leur sexe travailler sans être payés: nous. [...] Et les enfants que nous faisons, nous les faisons pour nos maîtres. Il a collé sur notre ventre son sceau de maître. Et si jamais pour notre propre compte nous osons avoir des enfants, ils sont l'objet d'un ostracisme. Bâtards, enfants sans père, c'est une des grandes injures dans notre société. L'homme peut parler impunément un langage de maître: je te prends, je te possède, tu t'es donnée à moi*⁶.

Dans le processus social de reproduction une femme ne décide pas si elle veut un enfant ou non dès lors que le mariage est dans son contrat silencieux sur le point. En d'autres termes l'usage du corps d'une femme n'est pas, d'abord, à sa disposition à elle. Ce que manifestent aussi bien l'avortement non libre (soumis à des appréciations extérieures: conjoint, psychiatre, médecin, services sociaux ...) que, corrélativement et principalement, la présence potentielle constante du viol. L'abolition de l'esclavage avait fait croire (et sans doute à beaucoup de femmes elles-mêmes) qu'il n'y avait plus désormais d'êtres humains socialement privés de la propriété de soi-même. Il faut que la domination exercée sur les femmes soit profonde pour que cela ait été invisible si longtemps et renvoyé à la «fatalité». Alors même qu'il n'y a pas de société connue où, de fait l'engendrement ne soit socialement manipulé. Alors même que les règles et les possibilités matérielles de les appliquer en sont fixées et maîtrisées par ces sociétés.

Les choses vont si loin que les sciences sociales se sont hypocritement voilées la face sur cet aspect des relations sociales de sexe : *Le refus très général de songer au sens sociologique de la non-maternité (donc au sens de la maternité comme décision sociale) provient sans doute de ce que dans nombre de nos sociétés occidentales qui produisent le discours scientifique (discours, de plus, surtout masculin), l'avortement -jusqu'à ce que les mouvements féministes aient mis en lumière son importance -était rejeté par l'idéologie dans les ténèbres et l'ignorance, et pratiqué dans le silence et la solitude par les individus femmes. Mais, dans les faits, la régulation de la démographie de nos sociétés elles-mêmes fonctionne, et a fonctionné, pour une large part sur l'avortement et l'infanticide [...] L'existence d'une telle intervention sociale sur l'engendrement est déniée lorsque la «maternité» est caricaturalement présentée comme une «donnée immédiate» de la féminité*⁷.

⁶ Dans Monique Wittig, Gille Wittig, Marcia Rothenburg, Margaret Stephenson, «Combat pour la libération de la femme», / *Idiot international*, Paris, mai 1970.

⁷ Dans Nicole-Claude Mathieu, «Paternité biologique, maternité sociale ... » (communication au VIII^e Congrès de sociologie, Toronto, 1974), *Femmes, sexisme et sociétés*, Paris, PUF, 1977. p. 39-48.

Il en est de même du service corporel dû aux acteurs mâles ainsi qu'aux enfants, aux malades, aux infirmes, par les femmes. Et quand on parle de service corporel *dû*, cela signifie effectué -et à effectuer -sans contrepartie salariale (sans évaluation monétaire) que ce soit dans l'institution conjugale, ou dans l'institution religieuse (et dans ces cas contre le simple «entretien» de la femme) ou dans l'institution familiale plus large. Ces actes étant pour tout salaire parés de l'honorabilité du «devoir», du «dévouement» ou de sentiments religieux. Il en est de même également de l'interdiction de libre déplacement, ni longue distance ni éloignement du domicile ne sont tolérés pour les femmes hormis les circonstances exceptionnelles, tous les quartiers ne leur sont pas permis (et *a fortiori* n'importe quels lieux), tout comme les heures nocturnes leur sont totalement interdites, et sous peine de sanctions graves si elles transgressent un tel interdit.

L'inventaire, et ce, empiriquement, fut un inventaire, de traits précis et spécifiques, dessinant peu à peu comme dans ces dessins pour enfants où des points à rejoindre entre eux transforment une nébuleuse serrée et vague en une forme identifiable, faisant surgir de la page grise un voilier ou un clown, la figure d'une relation sociale déterminée et de plus en plus explicite: une relation d'appropriation⁸. Beaucoup pourtant encore hésitent à reconnaître cette figure et préfèrent considérer chaque point du dessin comme isolé.

MENTALITÉS ? VRAIMENT ?

Certains parlent alors pour expliquer ces ponctuelles difficultés de retard des *mentalités* (sur quoi, au fait ?), ou bien des mauvaises *dispositions psychologiques* des hommes envers les femmes, ou même simplement de leurs *habitudes* irréfléchies. Ainsi chacun des traits de la relation est isolé et réduit à l'état d'exception ou de bavure. Dans une telle perspective toutes ces choses pourraient être corrigées grâce à l'éducation. Les hommes pourraient certainement, mieux avertis et éduqués, s'occuper des enfants, les laver, les habiller, les nourrir et peut-être même aller jusqu'à les supporter continûment comme les femmes le font. Ils pourraient confier ces mêmes enfants à leur voisin pour aller soigner chaque jour leur vieux père malade et profiter de leur pause mi-journée au travail pour faire les courses du repas du soir, qu'ils viendront préparer en courant dès la sortie du même travail. Par exemple. Pure question d'éducation et de mentalité a-t-on l'air de penser. Alors il semble qu'on ne devrait pas dans une telle logique s'arrêter en si bon chemin et qu'il faudrait songer à entreprendre l'éducation des patrons et managers afin qu'ils prennent leur part de la tâche usinière ou dactylographique, ou bien enseigner les propriétaires terriens afin qu'ils arrachent joyeusement la betterave aux côtés de leurs immigrés saisonniers. Et ainsi à coup de réforme des mentalités on aurait une société souriante. Mais cela personne ne songerait à le dire pour ce qui concerne la «division» du travail de l'industrie ou de la terre. En 1840, Flora Tristan blâmait

⁸ Cf. Colette Guillaumin, «Pratique du pouvoir et idée de Nature», *Questions féministes*, Paris, Tierce, n° 2 et 3, 1978.

de colère en entendant des ouvriers proclamer que leur patron leur «donnait» du travail : *...j'ai voulu parler à tous ceux que j'ai vu, et leur faire comprendre ce que c'était que de constituer la classe ouvrière -le droit au travail, etc. -[...] Tous me répondaient d'un air brute: Donc il faut bien qu'il y ait des riches pour faire travailler les pauvres, autrement comment les pauvres vivraient-ils? -C'est clair, leurs prêtres leur répètent continuellement cela. Il faut qu'il y ait des riches et des pauvres, les premiers font vivre les seconds⁹.*

Mes propres oreilles en des époques plus récentes ont saisi des propos de ce genre, et j'ai même entendu vanter des hommes de « bien vouloir prendre telle femme en mariage ».

La modification des termes employés pour désigner les phénomènes étudiés est sans doute le trait le plus immédiatement perceptible des changements qui interviennent dans la saisie et la compréhension des phénomènes sociaux. Modifier les mots marque clairement que *la perception d'un fait a changé*. La colonisation a pendant longtemps été analysée avec un luxe de termes psychologiques qui ont aujourd'hui à peu près complètement disparu du vocabulaire utilisé dans l'analyse de l'impérialisme. Mais le temps n'est pas si éloigné de nous où on expliquait le rapport de colonisation par une «tendance» des colonisés à l'être (colonisé). « Le Malgache [...] ne désire ni autonomie personnelle ni libre responsabilité » ou bien « Un trait de cette psychologie dépendante semblerait être que, puisque nul ne peut avoir deux maîtres, il convient que l'un d'eux soit sacrifié à l'autre¹⁰. » En quelque sorte les colonisés cherchent ce qui leur arrive, tout comme les femmes la dépendance ou le viol. L'arsenal de mots que sous-tendait cette lumineuse théorie qui a pratiquement disparu dans l'un des cas persiste en ce qui concerne les rapports de sexe: une nébuleuse verbale flotte en ce domaine autour de « Désir » et de « Différence ». S'il s'agit de psychologie je m'étonne que tant d'individus puissent choisir, les unes de faire la tambouille, pousser le balai, torcher les enfants (et de surcroît les supporter durant tout leur temps non scolaire -et il serait question aujourd'hui de supprimer l'école qui opprime tellement les enfants afin de leur offrir une vie enrichissante et créative auprès de leur disponible mère, laquelle ainsi risquera encore moins de s'évanouir dans les espaces qui lui sont interdits et de fuir ... Et d'ailleurs qu'en penseraient-ils, eux ?). L'autre choix, jamais fait par *les unes* (et pour cause) mais toujours fait par les autres (et pour cause également) pouvant être -outre de ne pas faire ce qui précède, de gagner correctement sa vie (aussi bien, ou aussi mal comme on veut, qu'un homme), d'accorder sa précieuse présence à des heures fixées (et de surcroît pas indéfinies), de circuler librement (serait-ce pour accomplir les lourdes tâches de la responsabilité). S'il s'agit de psychologie je m'étonne d'une institution comme le viol : *En théorie, et dans la lettre de la loi (hormis les lois sur le mariage) RIEN n'est interdit spécifiquement aux femmes. Mais dans les faits, et dans la jurisprudence, la société a institué un « risque de viol » qui s'accroît avec l'autonomie des comportements. Ce « risque » étant socialement établi et gradué n'est pas accidentel. Il fait partie*

⁹ Dans Flora Tristan, *le Tour de France. Journal 1843-1844*, Paris, Maspero, 1980, t. II.

¹⁰ Cité par Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1955, dans sa critique de l'interprétation psychanalytique des révoltes coloniales, ici du livre de O. Mannoni sur Madagascar.

de tout un ensemble de récompenses-punitions qui forme un système: le système de contrôle social des femmes, celui qui assure qu'elles restent à leur place-de-femmes dans l'ordre patriarcal. L'agression sexuelle violente représente l'extrémité du continuum des punitions, la sanction pénale (physique et violente) par excellence. Le contrôle social des femmes comporte donc une PEINE DE VIOLE¹¹.

S'il s'agit de psychologie je m'étonne que : ...le roc solide sur lequel s'est fondée la domination masculine: l'impossibilité pour les femmes de se fabriquer des armes, leur dépendance des hommes pour la quasi-totalité des instruments de production. Le contrôle par les hommes de la production et de l'emploi des outils et des armes est confirmé comme étant la condition nécessaire de leur pouvoir sur les femmes, basé à la fois sur la violence (monopole masculin des armes) et sur le sous-équipement des femmes (monopole masculin des outils)¹², puisse être si matériellement «appréhensible».

Mais cette nébuleuse, si elle est une survivance vivace, n'est qu'une survivance. On parle maintenant des rapports sociaux de sexe, on a cessé de considérer que les sciences humaines puissent se contenter de psychologie, de mentalités, de division naturelle pour tout potage en ce domaine.

De la « condition féminine » qui a régné si longtemps, ou de «La Femme» (qui fait toujours passer un frisson dans le dos) aux femmes, le trajet est considérable. Et l'abandon quasi total de ce terme, «condition», paraît maintenant acquis. (En ce qui concerne les ouvriers, la «condition ouvrière» a laissé ses dernières plumes dans le lit des régimes musclés et des cœurs religieux). L'usage traditionnel du français égalait «condition» à la dépendance patriarcale. Être en condition signifiait dans la première moitié de notre siècle: être domestique placé dans une maison; on parlait de condition servile à propos de l'esclavage et du servage. Mais «condition» désignait un état, et non pas une relation. C'était une manière de décrire la dépendance personnelle, mais sans l'analyser: en la prenant comme un donné de fait. Une perspective comparable à celle des essences dans le domaine philosophique, de la grâce dans le domaine théologique, ou des ordres dans le domaine juridique. La dépendance était bien connue, et ainsi dite, mais la réalité pourtant était masquée qui n'apparaissait pas comme relation (avec les hommes).

L'un des effets en fut la focalisation du travail de compréhension et d'analyse sur les femmes. Et sur les seules femmes. On ne voyait qu'elles et non les hommes. Ce dernier terme était d'ailleurs quasi inexistant pour désigner autre chose qu'une entité abstraite et générale: l'« humanité» a régné de longues années sous l'expression «des hommes», selon une interchangeabilité qui excluait de fait «des femmes» de l'humanité. L'idée que les femmes seraient un groupe naturel existant en soi tend à se faire moins exclusive. Et il commence à se savoir qu'on ne peut pas parler abstraitement des femmes -et d'elles seules -et qu'il convient de voir la relation (sociale) qui crée les «femmes», quel système (social) constitue cette

¹¹ Texte des féministes révolutionnaires, «Justice patriarcale et peine de viol», reproduit dans *Alternatives*, n° 1, «l'acc à femmes», Paris, juin 1977.

¹² Dans Paola Tabet, «Les mains, les outils, les armes», *l'Homme*, juillet-décembre 1979, XIX (3-4), p. 5-61 (démonstration faite à partir des activités de collecte, chasse, pêche, agriculture et de l'accès aux matières premières).

relation et comment elle fonctionne. Et que ceci devrait entraîner l'emploi du terme «hommes», ce dans le sens précis de: groupe de mâles sociaux. Cette étape n'est pas vraiment atteinte. Et cette analyse de l'état de la sociologie en 1970 reste exacte : *On pourrait résumer l'état du savoir sociologique en ce qui concerne les catégories de sexe par les formules suivantes: 1) la catégorie homme en tant que catégorie sociologique spécifiée n'existe pas (sauf peut-être en ce qui concerne la famille) [...]. Non qu'elle ne serve jamais de référence aux études descriptives des phénomènes les plus divers, ou aux théories générales, bien au contraire. Mais ce fonctionnement demeure inconscient. On croit parler au général alors qu'en réalité on parle au masculin. 2) la catégorie femme: -ou bien les femmes font une apparition en annexe du discours central, venant du fond de la maison, discrètes, inconnues, énigmatiques et muettes, troubler un instant la réflexion de l'homme sur l'homme; -ou bien elles existent seules, isolées, et l'on a vu que si les deux premiers types de discours sont statistiquement plutôt le fait des hommes, le dernier est dû aux femmes dans sa quasi-totalité¹³.*

Or cette dernière remarque, que les femmes ont fait des études sur les femmes, était la conséquence d'un fait qui était, alors, nouveau. En 1970, ces études commençaient en effet à croître en nombre, comme l'un des effets du mouvement de libération des femmes et de l'intérêt que celles-ci soulevaient. L'un des premiers livres académiques à avoir paru en français *la Condition de la Française aujourd'hui*, d'Andrée Michel et Geneviève L'exier, était sorti en 1964.

LES FEMMES, OBJET DE RECHERCHE

Considérer «les femmes» comme *objet* peut en un sens être considéré comme l'une des nouveautés des sciences humaines au cours de ces dernières décennies. Il y a quelque chose d'ironique pourtant à se réjouir de ce qui est si l'on y pense l'une des variantes de la situation sociale factuelle de ce groupe: *objet* dans les rapports sociaux, *objet* dans le discours théorique ...

Pourtant c'est une réelle nouveauté après une aussi longue absence, et ce paradoxal progrès en est un néanmoins. Il en est un parce que enfin il a introduit dans la pensée élaborée, dans la conscience -fut-elle déviée, fausse, objectivante ou balbutiante (mais on l'a vu elle a été aussi tout autre chose), *ce qui jusqu'alors n'avait pas existé* car recouvert d'un voile, d'un masque (comme si souvent les femmes en portent) celui de l'évidence naturelle, du réel spontané: ce qui littéralement ne *se pense pas*, car pré-pensé, considéré comme préalable à toute société et à toute forme de conscience. *Ainsi devenir un objet dans la théorie était la conséquence nécessaire de devenir un sujet dans l'histoire.*

Mécanisme qui, comme beaucoup d'autres que nous avons ici effleurés, n'est pas spécifique aux relations sociales de sexe. Il est advenu dans toutes les occurrences où un groupe dominé, qu'il soit peuple, classe, nation ou culture, s'est élevé contre la domination qu'il subissait. Et cela en allant plus avant que des

¹³ Dans Nicole-Claude Mathieu, «Notes pour une définition des catégories de sexe» (communication au VIIe Congrès de sociologie, Varna, 1970), *Épistémologie sociologique*, n° 11, le 1^{er} semestre 1971, p. 19-39.

explosions ponctuelles de révolte. Cela advenait chaque fois qu'un *projet*, qu'une visée politique unit ce groupe et informe son action. Qu'il s'agisse de la classe ouvrière, des femmes, des peuples colonisés, le processus est comparable. Le soulèvement politique des femmes, le développement de la conscience propre de leur existence sociale cassait la compacité du discours que tenait sur elles la société dominante. Et du coup faisait du groupe des femmes un existant sociologique, lequel entraînait alors dans la théorie comme objet de préoccupation et donc d'études. Qu'elles soient empiriques ou spéculatives, marxistes ou libérales, les sciences humaines ne prévoyaient antérieurement nulle place pour ce qui peu à peu apparaît, au-delà de la description du seul groupe des femmes, comme un rapport social fondamental, celui des sexes.

Et ce dévoilement se produit avec tant de force, l'articulation des facteurs sociaux impliqués se ramifiant progressivement, que je ne vois guère comme événement scientifique comparable que l'émancipation des sciences de la nature hors du théologique. Dans cette affaire il n'y a pas simple sommation de connaissances ponctuelles mais une restructuration de l'appréhension des rapports sociaux. Une révolution théorique qui mène à reconsidérer la connaissance des sociétés, à surmonter l'évidence de la «division» réputée «naturelle» des sexes pour en venir aux relations sociales de sexe. Porté par l'analyse militante qui a discerné et exposé la relation de force et d'appropriation qui détermine socialement les «femmes» et les «hommes» le travail de description empirique, même s'il est parfois hésitant et enfermé dans un pas à pas qui refuse (et parfois auquel on refuse) le *sens*, converge vers cette révolution.

Dans sa pointe théorique, celle des textes «politiques» explicites, elle a deux caractéristiques majeures. La première est qu'elle est *l'expression directe* du groupe concerné lui-même, sans médiation: ce sont des femmes, des individus appartenant au groupe des femmes (et non un individu d'un autre groupe s'instituant le médiateur et l'interprète d'un groupe auquel lui-même n'appartient pas) qui ont produit ce renversement et en développent continûment les conséquences. La seconde est qu'elle n'est pas l'œuvre d'une personne particulière; au contraire de l'existence de l'œuvre (d'un individu) qui habituellement incarne la transformation théorique, œuvre unique et signée, elle est celle d'un très vaste ensemble d'individus au travail multiforme, de l'action au tract, de l'article au projet juridique, du groupe de conscience au livre, ce qui en fait une œuvre *effectivement collective*. Que ce soit au sein d'un rapport de domination et contre lui fait que les déchirements et les contradictions secouent durement ce procès et que cela n'ait guère figure d'un développement linéaire ... et harmonieux.

L'analyse des oppressions particulières présente de larges zones communes: mise en évidence et analyse de l'exploitation, description du discours juridique et de la pratique légale, et finalement découverte derrière la façade de la socialité «organique» «complémentarité» des groupes) des relations de force. Si les incarnations particulières, les formes de chaque type d'oppression et d'exploitation, de chaque rapport social de domination sont spécifiques, il n'en reste pas moins une *analogie structurelle* qui fait de chacune un cas d'un phénomène à un certain

niveau unique, celui des relations de pouvoir. La conscience des opprimés étant solidaire, et il faut bien penser qu'elle est en effet solidaire (sinon leurs intérêts!) car c'est en luttant pour d'autres opprimés que les femmes ont découvert qu'elles devaient le faire pour elles-mêmes, l'entrée des minoritaires dans la théorie est également solidaire. Et les sciences humaines y ont gagné la connaissance que les groupes sociaux sont les *fruits* de relations et non les seuls «éléments» de ces relations. Les opprimés en prenant la parole ont créé une interrogation théorique qui bouleversait une conception du monde restée très profondément théologique à travers même l'athéisme des sciences du XIX^e siècle. Des opprimés vient la contestation radicale qu'on puisse penser le monde en termes d'essences. D'eux surgit le savoir que rien ne se passe qui ne soit histoire, et jamais fermée, que nul n'est le porteur (ou l'expression) d'un «être» ou d'un lot éternel; enfin que la pratique fait cette histoire.

LA SOLIDARITÉ DES NIVEAUX

Peut-être l'acquis majeur du féminisme considéré dans une perspective théorique, ce qu'il a introduit dans les sciences humaines, est la connaissance concrète et systématiquement explicitée et exposée de la solidarité des niveaux du réel social. L'homogénéité des niveaux du réel, ou leur solidarité, a été mieux montrée par la vague de fond qui portait les relations de sexe au premier plan de l'analyse du système social que par l'attention aux faits de classe (au sens banal), ou à l'impérialisme. La difficulté de penser une situation dans sa totalité, lors même que la volonté de le faire est soutenue et appliquée, a été surmontée dans les analyses produites par et autour du mouvement qui a mobilisé les femmes ces quinze dernières années. L'avortement, le travail ménager, le travail domestique, le harcèlement public et privé, et le reste, impliquaient aussi bien le fait concret immédiat de la contrainte pour chaque individué que les systèmes juridiques les plus sophistiqués; impliquaient la dépendance individuelle comme la dépendance collective; le concret et l'idéologique se montraient plus clairement dans cette relation comme les deux faces de la même médaille.

Là était révélé un système de classe si parfaitement au point qu'il en était resté longtemps *invisible*. Invisibilité que les opprimées elles-mêmes ont avec difficulté détruite, et d'abord à leur usage propre. Invisibilité ambiguë puisqu'en même temps la situation réelle de contrainte était parfaitement connue de toutes les femmes, car il n'est pas possible de vivre femme sans savoir cela (comme il n'est pas possible de vivre minoritaire sans *savoir*). Et pourtant invisibilité indéniable, ancrée dans une banalité: la croyance que s'il en est ainsi c'est que c'est ainsi, naturellement, et que cela est destiné à le rester. Donc que cela n'a rien de particulièrement remarquable, qu'on ne peut pas l'analyser et qu'il n'y a rien à découvrir là ni à comprendre. Puisque et parce qu'on n'analyse jamais que pour changer, pour intervenir. (Penser c'est déjà changer. *Penser un fait c'est déjà changer ce fait.*) Et il est évident que la longue cécité des théories, qu'elles soient psychologiques ou sociologiques, venait simplement signer la croyance en

l'inéluctabilité naturelle de ces rapports. Qu'il y ait contrainte et exploitation cela n'échappait pas aux femmes si cela indifférait aux hommes, mais cela était dépourvu de *sens*, cela rentrait dans l'ordre des faits inquestionnés. Dans la physique ou la mécanique, dans la biologie ou la médecine pourtant, *c'est bien l'ordre des faits naturels qui était remis en question*. Les rapports de sexe étaient l'un des territoires à gagner à la remise en question des évidences. Et cette histoire, celle de l'interrogation et de la découverte de la logique sociale là derrière cachée, est le fruit d'une synthèse entre révolte, activisme, analyse et conscience.

Le présent texte a été publié dans Sociologie et Société,
vol. XIII, 2, 1981

Colette Guillaumin : la théorie comme acte contestataire

Danielle Juteau

*Professeur émérite, Département de
sociologie, Université de Montréal*

Résumé

Colette Guillaumin propose des outils indispensables à la transformation des dynamiques sociales contemporaines. En montrant que le racisme précède la 'race' et que l'idéologie raciste se distingue de la théorie, ses travaux ont bouleversé la pensée scientifique et de sens commun. Sa théorisation du sexage comme rapport d'appropriation constitutif des classes de sexe, - une approche élaborée dans un dialogue constant avec d'autres féministes matérialistes -, ébranle des certitudes ancrées dans la nuit des temps. En tout temps et partout, elle n'a cessé de cerner et d'approfondir la naturalisation des catégories sociales, dévoilant le mécanisme qui masque la domination et en étouffe la contestation. Ainsi fournit-elle les outils qui nourrissent la prise de conscience des dominé.e.s, une étape nécessaire à toute action libératrice. Chez Guillaumin, pensée et action sont indissociables.

Mots-clés : classes de sexe, rapports d'appropriation, idée de Nature

La colère des opprimé.e.s

Les mouvements de libération qui émergent dans les pays colonisés après la Seconde guerre mondiale, puis en Occident dans les années soixante, interrogent les structures matérielles et symboliques de l'ordre établi. Femmes, Noirs, colonisés, minorités nationales, homosexuels, contestent, marchent dans la rue, écrivent des manifestes, distribuent des tracts, publient des articles, fondent des revues, ébranlant les murs du savoir. Cette irruption de la parole des minoritaires marquerait l'intrusion du politique dans les sciences humaines. Mais en est-il vraiment ainsi ? Selon Guillaumin, parler du politique en théorie revient à une tautologie car la théorie est toujours politique. C'est précisément quand le pouvoir politique et la domination de l'État passent entre les mains de la bourgeoisie au 18^{ième} siècle, qu'apparaissent les théories clairement orientées dans une perspective politique pratique sur les causes et le fonctionnement des systèmes sociaux.

Si le politique est toujours présent dans la théorisation en sciences humaines, majoritaires et minoritaires y entretiennent un rapport différent. Les majoritaires

prétendent à l'objectivité de leurs analyses et reprochent aux minoritaires la partialité des leurs, sans oublier leur manque de décorum. C'est d'ailleurs pour empêcher le politique d'envahir l'université – un geste qui n'échappe pas au politique me semble-t-il – qu'on s'est opposé à l'implantation de cours et de programmes de recherche sur les rapports de sexe : la science se doit d'être au-dessus de tout soupçon. Pour les minoritaires, la théorie fut, pour reprendre l'expression de Guillaumin, un véritable cauchemar, des mots à mille lieux de leur quotidienneté. Mais ce rapport est en voie de transformation, comme elle le montre dans son texte sur les effets théoriques de la colère des opprimées, qui s'enracine dans les structures matérielles de la domination, avec son cortège incessant de travail à fournir et de violence. Car quelquefois, certaines conditions se trouvent réunies pour favoriser la prise de conscience de cette domination, comme chez Frederick Douglass quand il reçut quelques centimes pour son travail. Cet esclave comprit alors la contingence de sa situation, remit en question son statut, planifia son évasion et rejoignit le mouvement abolitionniste dont il fut un *leader*. C'est dans ce sens que « la théorie est d'abord conscience, celle précise de la place qu'on occupe ».

Les effets de cette prise de conscience sont multiples. Elle provoque une critique radicale dans l'interprétation des faits, déplaçant le regard de la Nature vers l'Histoire et les structures sociales, dont celles de l'oppression. Et puis elle subvertit la question, dans le sens où l'on passe du « problème noir » aux rapports et systèmes - esclavage, ségrégation, Apartheid -, établis par les dominants. Qu'on entende aujourd'hui parler du problème de l'immigration, ou encore du problème que posent les immigrants à l'identité ou à l'économie nationales, en dit long sur la difficile irruption de la pensée critique, de la robustesse et de l'enracinement de la pensée dominante. Enfin, la colère des opprimé.e.s engendre des outils théoriques servant à analyser la dynamique des situations minoritaires.

Comme on le verra dans ses travaux sur les rapports de domination constitutifs des catégories de « race » et de « sexe », la théorie peut être un acte contestataire en soi, et qui incite à la contestation. En théorisant les rapports sociaux en termes de deux faces, concrète et idéologico-discursive, qui sont indissociables, Guillaumin cerne la dimension matérielle des rapports d'appropriation, révèle qu'ils secrètent l'idée de Nature, laquelle sert ensuite à les masquer. Or, comprendre que la domination n'est pas naturelle mais imposée, c'est aussi comprendre qu'elle peut être rejetée. Inspirant alors la révolte, la volonté d'abolir les rapports de domination, la théorie se traduit dans l'action.

Race, racisme et rapports d'appropriation

Le racisme demeure au cœur des sociétés contemporaines : il informe les pratiques discriminatoires dans le logement et à l'embauche, les agressions contre les immigrants et leurs descendants, le traitement des sans-papiers, les discours d'exclusion, les débats autour de l'identité nationale et des 'droits' de la majorité. Je parle du racisme comme si le terme était limpide et que son sens en était partout le

même. Or, en plus d'être polysémique, le terme est trouble, tant dans les articles scientifiques que de sens commun. Aussi faut-il l'élucider, ce à quoi Guillaumin s'est attardée dans des travaux dont la pertinence ne s'est jamais démentie. On pourrait présenter plus longuement sa méthode d'analyse, l'appréhension du Sujet par le biais du travail comme catégorie centrale, la priorité accordée au discours plutôt qu'aux pratiques, le choix du discours implicite de préférence au discours explicite. Disons pour l'instant qu'elle cherchait à appréhender quelque chose de plus diffus que la théorie de l'inégalité des races, et qui lui serait antérieure.

Le racisme crée la race et non l'inverse

On a longtemps cru que la race précédait le racisme et qu'elle en constituait le fondement. Il y aurait des catégories distinctes appelées races, qui sont ensuite hiérarchisées. Le racisme correspondrait à cette hiérarchisation, c'est la croyance en l'inégalité des races qui constituerait le noyau du racisme, auquel s'associent des pratiques violentes. Or Guillaumin conteste cette analyse et interroge ce que d'autres acceptaient comme allant de soi : que sont les races, ces catégories qui ont été hiérarchisées ?

Si le terme race est ancien, le sens en a changé. Désignant autrefois la lignée, un groupe institutionnel de pouvoir, la notion de race inclut maintenant une idéologie somato-biologique. Et l'hérédité, qui désignait les droits de succession, renvoie désormais à la transmission génétique. Dans l'idée moderne de race, il y a hypostase dans le sens où la race est pensée comme une substance. Il y a aussi syncrétisme, car deux niveaux de signification - celui qui se limite aux caractères somato-héréditaires et celui qui désigne des ensembles culturels - se fondent en un tout. Enfin, on y retrouve une dimension bio-physique, la rigidité des appartenances de groupes étant devenue une fatalité biologique, inamovible. Le génétisme se substitue à l'Histoire, les catégories sont, on ne cherche pas à comprendre leur formation. Cette croyance en des catégories naturelles, fixes, aux frontières infranchissables et dotées d'un déterminisme interne, correspond à l'idéologie raciste. C'est le racisme qui crée la race et non l'inverse.

Guillaumin distingue ainsi la théorie raciste de l'idéologie, car la théorie raciste, cette croyance à l'inégalité des races, se construit à partir de l'idéologie, plus diffuse, qui lui est préalable. D'où une première inversion. Capitale, cette distinction éclaire les dynamiques racistes contemporaines qui relèvent davantage de l'idéologie que de la théorie. Il y a ceux qui prônent l'égalité des races mais ne contestent pas ce mode de catégorisation ; d'autres remplacent l'analyse biologisante par un essentialisme culturel, restant enfermés dans l'idée d'une catégorie homogène. D'autres encore réduisent le racisme à des agressions et à des pratiques violentes, alors que l'idéologie raciste est souvent laudative : les Noirs dansent bien, les Juifs ont le sens des affaires, les femmes sont intuitives... Lutter contre les violences, les agressions et les exclusions, rejeter l'idée d'une hiérarchie entre les catégories et s'opposer à l'idée de Nature, toutes ces actions, importantes, demeurent limitées quand on n'interroge pas la catégorie race elle-même.

L'idée de race s'enracine dans un rapport d'appropriation, qui la secrète

D'où vient alors cette idéologie qui fonde les catégories - Noirs, Jaunes, Blancs-, qui sont naturalisées ? Selon Guillaumin, l'idéologie raciste renvoie à plusieurs facteurs qui se combinent vers la fin du XVIII^e siècle, dont l'émergence des valeurs égalitaires - il faut bien justifier les nouvelles inégalités -, le développement des sciences et leur focalisation sur la causalité interne, le développement industriel avec la prolétarianisation et la colonisation. Le colonialisme s'accompagnera de l'esclavagisme, un rapport spécifique qui implique non seulement l'accaparement sans aucune sorte de mesure de la force de travail, mais de son origine, la machine-à-force-de-travail. Ce rapport d'appropriation physique directe réduit les êtres humains à l'état de choses, et c'est parce que les appropriés sont des choses que se construit un discours « exprimant que les dominés appropriés sont des objets naturels ». En interrogeant l'idéologie raciste, Guillaumin remonte jusqu'à sa source et en découvre l'ancrage, le rapport concret d'appropriation, qui secrète l'idée de Nature, qui sert ensuite à le masquer. En débusquant le système dominant de pensée, cette analyse favorise la prise de conscience et l'action. Car si la lutte contre le racisme inclut le rejet de l'idée de Nature, elle doit viser l'abolition du rapport qui la secrète.

La marque suit le rapport esclavagiste, elle ne le précède pas

Il y a un corollaire à cette analyse. Si les catégories raciales sont constituées dans un rapport d'appropriation, d'où vient l'idée, bien ancrée, qu'elles se rattachent à la couleur de la peau ? Guillaumin observe que les premières taxinomies fondées sur cette marque n'interviennent qu'un siècle après le prélèvement d'esclaves. C'est un hasard que les personnes réduites en esclavage à cette époque aient eu la peau noire, ce qui a fourni une marque 'ready-made' pour reprendre son expression. C'est ainsi que « la marque suivait l'esclavage et ne précédait nullement le groupe des esclaves ». Elle procède ici à une deuxième inversion, indiquant que le rapport social précède le choix d'une marque. Pour désigner le groupe concret qui est naturalisé, elle écrit race sans guillemets, alors que « race » renvoie au construit idéologique. Guillaumin observe que les classifications de race et de sexe sont à la fois vérité et mensonge. Mensonge, parce que la race n'existe pas, c'est un construit idéologique. Vérité parce qu'il existe des groupes concrets, autrefois des esclaves, aujourd'hui des sans-papiers, des travailleurs saisonniers, des immigrants issus des pays colonisés, des personnes qui fournissent un travail gratuit, au noir, sous-payé, des catégories qui sont l'actualisation d'un très social rapport et font l'objet de pratiques discriminatoires, de politiques d'exclusion, d'agressions, de bavures policières. On appréhende plus souvent les membres des catégories racialisées, on les emprisonne davantage, on leur refuse plus qu'à leur tour un logement ou un emploi, on procède au profilage racial. Ce qu'il faut rejeter c'est le mensonge sur la nature somatique du groupe sans abandonner pour autant les catégories de race et de sexe dont « on peut dire qu'elles sont des formations imaginaires, juridiquement entérinées et matériellement efficaces ».

On me dira que le temps de l'esclavage est loin derrière nous et que peu défendent aujourd'hui l'idée d'une Nature différente. Ce qui n'est pas faux, quoique... Beaucoup se portent à la défense de la Différence, comme dans le respect de la différence, le droit à la différence, l'égalité dans la différence. Mais qui est différent et de qui ? On en parle comme si elle existait en soi, évidente et sautant aux yeux. On ne remarque pas qu'elle désigne en fait les Autres, des minoritaires constitués au sein de rapports de domination qui sont tus: l'immigration correspondrait à un déplacement géographique et entraînerait des problèmes d'intégration, la globalisation renverrait à des échanges commerciaux entre partenaires au plan international et la discrimination se réduirait à des comportements individuels. Nombreux ceux qui pensent les groupes culturels comme homogènes, les Haïtiens sont comme ceci, les Arabes comme cela... Du racisme biologique, on est passé au racisme culturel, un nouvel essentialisme. En pensant la différence culturelle comme au fondement des catégories, on fait l'économie des rapports qui sous-tendent la formation des groupes et le choix des marques. On réduit les minoritaires à leur culture, occultant leurs composantes historiques, économiques et politiques.

On assiste au rétablissement de l'idée d'un comportement propre aux membres d'un groupe, dont les frontières sont définies par des marques comme la couleur de la peau. Comme le rappelle Guillaumin, la forme 'naturelle' demeure au centre des moyens techniques dont usent les rapports de domination pour s'imposer et garder l'usage des groupes dominés. Miles qualifie de racialisation le *«representational process whereby social significance is attached to certain biological (usually phenotypical) human features, on the basis of which those people possessing those characteristics are designated as a distinct social collectivity»*. Ce processus est lié à la persistance des inégalités entre classes, entre le Nord et le Sud, entre immigrants et non-immigrants, entre sans-papiers et citoyens. Miles et Phizacklea, comme d'autres marxistes, rattachent les inégalités dites raciales aux rapports capitalistes. Pourfendant, à juste titre, l'idée de Nature, ils récusent l'étude des catégories raciales, les recherches devant avoir pour seuls objets le racisme et la racialisation d'une population immigrante particulière. Ce faisant, ils jettent le bébé avec l'eau du bain, car ils négligent les rapports spécifiques constitutifs des catégories racialisées, ce qui réduit la complexité du réel et escamote la spécificité de l'exploitation économique des catégories racialisées, qu'on ne saurait réduire à une simple analyse de classe. La théorisation par Guillaumin d'un rapport social analytiquement distinct du rapport de classe, se poursuivra dans ses travaux sur les rapports sociaux de sexe.

Sexe, sexage et rapports d'appropriation

Pour plusieurs féministes, les inégalités entre hommes et femmes renvoient à un rapport de domination mettant en scène deux groupes genrés plutôt qu'à un rapport constitutif des catégories de sexe. Dans le premier mode de théorisation, le genre renvoie à un processus d'enculturation différenciée - on ne naît pas femme,

on le devient -, tandis que dans le second, on envisage que le genre est constitué dans un rapport de domination. On se penchera sur la contribution, fondamentale, de Guillaumin, et du féminisme matérialiste, à l'appréhension de ce rapport ; on se penchera également sur les réactions que suscite une telle analyse : colère chez les oppresseurs, agacement, craintes, déni ou rejet chez les opprimées.

Les mots de la colère

La fin des années soixante et les années soixante-dix voient à travers le globe la montée, l'explosion et le renforcement de mouvements sociaux dont le mouvement féministe : manifestations pour l'avortement libre et gratuit, groupes de *consciousness-raising*, revendications pour la reconnaissance, et la rémunération, du travail domestique... Les groupes et manifestes se multiplient, leurs acronymes et leur nom en disent long sur les sentiments éprouvés: le BITCH Manifesto (1969), le WITCH Manifesto (1969), le Redstockings Manifesto (1969), le SCUM (Society for Cutting up Men, 1967-68), les *Radicalesbians* ; en France, « Elles voient rouge », Monique Wittig publie « Les guérillères » en 1969. Ces manifestes appréhendent l'oppression des femmes à l'aide de métaphores qui lui donnent sens. Women as Niggers » classe opprimée, domestiques. L'analyse féministe radicale pose l'oppression des femmes comme fondamentale, ancrée dans une longue histoire qui engendre aujourd'hui une prise de conscience et une lutte commune 'en tant que femmes'. Des mots et des métaphores, on passera aux analyses scientifiques. Au début des années soixante-dix, les débats portent sur l'utilité de concepts sociologiques tels que : esclaves, caste, serf, groupe de statut dominé, groupe minoritaire...

De nouvelles questions surgissent, dont une des plus importantes est formulée par Nicole-Claude Mathieu. Les sciences humaines, observe-t-elle, font des catégories de sexe une variable fondamentale, mais n'en offrent aucune définition. Elle les incite à proposer une définition sociologique de ces catégories, jusqu'alors conçues en termes biologiques. Exception faite des féministes matérialistes, il faudra attendre les années quatre-vingt pour que soit reprise cette préoccupation, au sein même d'une théorisation féministe qui s'intéresse davantage aux catégories genrées qu'aux catégories sexuées.

Les théories féministes

Qu'il ait été libéral, marxiste, socialiste ou radical, le féminisme dit de la deuxième vague a approfondi les structures concrètes et symboliques de l'oppression. En théorisant expressément le rapport constitutif des classes de sexe, le féminisme matérialiste transcende les analyses de l'époque. Alors que le féminisme radical nord-américain décrivait les classes de sexe de façon substantialiste et sans théoriser le sexe, le féminisme marxiste réduisait l'inégalité des sexes à la production capitaliste. Dans un article fondateur, Christine Delphy apporte aux questions des féministes radicales sur l'oppression spécifique des femmes une réponse matérialiste. Ce faisant, le féminisme matérialiste proposera une série d'inversions qui rejoignent le projet féministe d'une révolution

copernicienne. S'inspirant de l'idée marxienne d'un rapport social fondateur des classes, elle théorise le rapport spécifique constitutif des classes de sexe, une approche qui rebuttera les féministes marxistes et ébranlera le marxisme. Pour Delphy, le mode de production capitaliste se double d'un mode de production domestique (MPD), qui comporte un rapport d'esclavage caractérisé par la « fourniture gratuite de travail dans le cadre d'une relation globale et personnelle ». À la différence des féministes marxistes comme Benson, elle n'entrevoit pas de coupure entre les activités productives et non productives, ni entre les services fournis gratuitement par les femmes et les services commercialisés. Ainsi, « ce n'est pas la nature des travaux effectués par les femmes qui explique leur rapports de production, ce sont ces rapports de production qui expliquent que leurs travaux soient exclus du monde de la valeur ». Il s'ensuit, ceci est capital, que les femmes constituent une classe en tant que groupe effectivement soumis à ce rapport de production ou destiné à l'être. Les femmes en font partie, indépendamment de leur appartenance de classe qui infléchit cependant les modalités du travail effectué au sein du MPD. Explicité dans la revue L'Arc en 1975 le courant féministe matérialiste trouvera son lieu privilégié d'expression dans *Questions féministes*, une revue publiée entre 1977 et 1981. Dans leur introduction à cette revue, les auteures explicitent leur position théorique et politique, qui récuse l'essentialisme des différentialistes et le réductionnisme des marxistes féministes. Dès ses débuts, et encore de nos jours, ce courant suscite de fortes oppositions. Car pour les féministes marxistes et, aujourd'hui, pour les féministes postcoloniales, les femmes ne peuvent se constituer en classe de sexe en vertu de leur appartenance à des classes sociales antagonistes.

De ce débat découlent diverses positions. Pour certaines marxistes, il existerait un système unifié capitaliste et patriarcal alors que d'autres adoptent une position dualiste, reconnaissant deux systèmes distincts et relativement autonomes. Ces dernières procèdent à une analyse transversale du rapport patriarcal, dans son articulation aux rapports de classe, comme dans le débat sur le '*classless sex et le sexless class*'. D'autres privilégient le travail des femmes dans la reproduction et l'articulent au travail productif. On a longtemps réduit la production à la reproduction biologique, laquelle serait au fondement de la division sexuelle du travail. Parce que les femmes enfantent et allaitent, elles sont confinées à certaines tâches et exclues d'autres, d'où la division sexuelle du travail et les inégalités qui en résultent. L'apport du féminisme matérialiste est ici immense. Nicole-Claude Mathieu montre qu'en négligeant la distinction entre reproduction et maternité ainsi qu'entre maternité biologique et maternité sociale, plusieurs ethnologues et ethno-psychiatres élaborent une conception biosociale de la maternité alors qu'ils proposent une analyse purement sociologique de la paternité. Quelques années plus tard, Paola Tabet soutient à son tour que la différence sexuelle ne détermine pas le genre. Son analyse de sociétés antérieures aux nôtres, met en évidence « le roc solide sur lequel s'est fondée la domination masculine », le pouvoir des hommes sur les femmes reposant sur la violence, qui renvoie au monopole masculin des armes, et sur le sous-équipement des femmes qui renvoie au

monopole masculin des outils. Une nouvelle inversion, qui entrevoit la place des femmes dans la reproduction comme tributaire des rapports de domination entre les sexes, et non l'opposé.

Enfin, l'on reconnaît, avec des nuances et accents divers, deux systèmes analytiquement distincts de relations sociales à travers lesquels s'exerce conjointement l'influence du capitalisme et du patriarcat. Cette dernière s'applique aussi bien sur le marché du travail qu'au foyer, dans les politiques gouvernementales et au sein des institutions juridiques. Walby, une féministe matérialiste anglaise, théorise la totalité du mode de production patriarcal, qui se compose de structures relativement autonomes et interdépendantes, dont le travail domestique, le travail rémunéré, l'État, la violence et la sexualité. Comme Delphy, elle débute par l'exploitation patriarcale au sein du MPD, où s'opposent la classe des productrices, les épouses, et celle des non-producteurs et exploiteurs, les maris. Par conséquent seules les épouses feraient partie de la classe des femmes, à laquelle échapperaient les célibataires, qui s'apparentent aux groupes de statut. Cette distinction n'est pas sans problème, car en fait les célibataires sont elles aussi affectées hors salariat à l'entretien des êtres humains, elles occupent des emplois 'féminins', leurs salaires sont inférieurs à ceux des hommes, elles n'échappent pas à la violence, elles ne partagent pas pleinement le pouvoir politique et économique. Peut-on affirmer qu'elles ne font pas partie de la classe des femmes ? Les femmes peuvent-elles se soustraire à la classe de sexe ?

Guillaumin : le sexage, un rapport d'appropriation constitutif des classes de sexe

C'est chez Guillaumin que cette question trouvera réponse, que la théorisation d'un rapport transversal atteindra sa formulation la plus précise, inspirée, me semble-t-il, par ses travaux sur le racisme. L'esclavage, on l'a vu, qui a existé avant le capitalisme et s'y est ensuite articulé, se distingue de l'exploitation capitaliste, où la force de travail est mesurée et échangée contre un salaire. C'est un rapport d'appropriation physique direct qui réduit les acteurs à l'état d'unités matérielles appropriées, la machine-à-fournir-la-force-de-travail appartenant à son maître, qui en dispose hors salariat et sans mesure de temps. Or ce rapport existe encore au XXI^e siècle, quand il s'agit des femmes. Car toutes les femmes, épouses, veuves, grands-mères, religieuses, célibataires, sont affectées hors salariat et sans mesure de temps à l'entretien physique, corporel, affectif, des êtres humains. De leurs enfants et petits-enfants, des enfants de leurs nouveaux conjoints, de leurs neveux et nièces, de leurs parents âgés, des handicapés, des malades, et des hommes bien portants. Ce travail gratuit, elles l'effectuent dans la famille, mais aussi dans les hôpitaux, les hospices et résidences pour personnes âgées, dans leur milieu de travail, auprès de leurs collègues, de leurs patrons, de leurs élèves. Guillaumin nomme sexage ce rapport d'appropriation constitutif des classes de sexe, un rapport généralisé qui comprend deux formes: la première, collective, inclut toutes les femmes, et rend possible la forme privée de l'appropriation, qui lui est postérieure et s'institutionnalise dans le mariage (ou le PACS). En inversant l'analyse féministe habituelle qui fonde l'oppression des femmes dans la famille

conjugale, elle éclaire la situation des femmes qui ne sont pas mariées et qui évoluent en dehors du MPD.

L'appropriation a des expressions concrètes, dont la gratuité d'un travail qui n'est pas mesuré, la charge physique des membres du groupe, l'obligation sexuelle, que Tabet aborde dans ses travaux sur l'échange économico-sexuel, un « phénomène qui désigne l'ensemble des relations sexuelles entre hommes et femmes impliquant une transaction économique ». Plutôt que d'opposer le mariage à la prostitution, elle envisage un continuum, avec, pour certaines femmes, un aller-retour entre ses formes légitimes et illégitimes. L'idée d'un échange économico-sexuel dans le mariage ou d'une autre relation 'légitime' suscite un malaise chez celles et ceux qui tiennent à une vision moins utilitariste.

Guillaumin se penche ensuite sur les moyens de l'appropriation: le marché du travail, le confinement dans l'espace, la démonstration de force, la contrainte sexuelle et l'arsenal juridique, qui restent présents : division sexuée du travail rémunéré, infériorité des salaires des femmes, violence domestique, viols, crimes d'honneur, confinement dans l'espace, on ne se promène pas partout et à toute heure. Pour saisir la dynamique interne aux rapports de sexe et leur articulation au capitalisme, elle analyse deux contradictions ; la première oppose la forme collective de l'appropriation à sa forme privée, car être l'épouse d'un homme c'est être soustraite partiellement du moins, à l'emprise des autres. La seconde se situe entre l'appropriation physique directe et la vente de la force de travail. Si le travail rémunéré n'abolit pas le travail gratuit des femmes, comme le déplorent moult études sur la « conciliation famille-travail », l'accès au marché du travail rémunéré transforme les modalités de l'appropriation privée et collective et, plus globalement, de l'ensemble du système. Au Québec par exemple, le système de sexage fondé sur la séparation des femmes en trois catégories - épouses, religieuses et quelques célibataires -, affectées au travail gratuit d'entretien des êtres humains dans des sphères distinctes et étanches, le foyer pour les unes, les hôpitaux-orphelinats-prisons-hospices-pensionnats-presbytères-écoles pour les autres, a longtemps prévalu. Dans le nouveau système de sexage qui émerge pendant les années soixante, les catégories ne sont plus étanches, chaque femme pouvant être mère, salariée, conjointe, bénévole, courant d'un espace à l'autre, en talons aiguilles ou en burqa, 'libre' de choisir entre toutes les possibilités qui s'offrent à elles. C'est par l'accomplissement de ce travail que les femelles deviennent des femmes et que se construisent les classes de sexe.

Enfin, Guillaumin examine les effets de l'appropriation concrète des femmes. D'abord, l'individualité, cette si fragile conquête, est ici refusée à une classe entière, celle des femmes étant diluée, matériellement, dans d'autres individualités. Une autre conséquence se manifeste dans sa face idéologico-discursive. L'appartenance physique « entraîne la croyance qu'un substrat corporel motive cette relation, elle-même matérielle-corporelle, et qu'il est en quelque sorte sa 'cause'. La mainmise matérielle sur l'individu humain induit une réification de l'objet approprié ». C'est dire que les unités matérielles appropriées deviennent des choses dans la pensée et que les caractéristiques physiques des personnes appropriées - qui renvoient au sexe biologique -, passent pour être les causes de la domination.

La théorie du sexage s'est élaborée en dialogue avec d'autres féministes matérialistes qui ont contribué collectivement à la théorisation des classes de sexe, dévoilant des phénomènes invisibles et donnant sens à ce qui était incompris.

Par son analyse du rapport opposant hommes et femmes au sein du mode de production domestique qu'elle articule au mode de production capitaliste, Delphy explicite comment les hommes forment une classe dont l'ensemble de ses membres tire des bénéfices de l'oppression des femmes. En identifiant la totalité des structures du mode de production patriarcal, Walby offre une périodisation de la dynamique des relations patriarcales et l'appréhende au sein du mode de production capitaliste. Par sa théorisation des rapports sociaux de sexe, le féminisme matérialiste inverse le lien habituel entre le biologique, le travail reproductif et le travail productif. Mathieu questionne cette impression de fatalité biologique qui pèse sur la femme et sur elle seule. Elle critique ce qu'elle appelle l'évidence 'naturelle' de la maternité et l'obnubilation du lien biologique mère-enfant, qui amènent les chercheurs à faire de l'enfant, et non de la mère, le sujet social de la maternité. Aussi nous enjoint-elle à corriger l'asymétrie entre les analyses biosociales de la maternité et sociologiques de la paternité.

Et comme le souligne Tabet, si les différences biologiques déterminaient la division sexuelle du travail, pourquoi tant de contraintes et de violences sont-elles nécessaires pour l'assurer? Mathieu propose une autre inversion, qui déstabilise le rapport entre genre et sexe. Depuis Simone de Beauvoir et même avant, les féministes ont abandonné la catégorie 'sexe' pour explorer la construction des femmes et du genre. Si toutes (ou presque) s'accordent pour rejeter un déterminisme biologique entre sexe et genre, personne, hormis les féministes matérialistes, ne s'était interrogé sur la catégorie sexe per se. Or bien avant le *Gender Trouble* de Butler, Mathieu se demande « ...dans quel type de problématique nous plaçons-nous lorsque nous utilisons l'expression vague « en tant que femmes »? En repensant la relation entre sexe biologique et sexe social - le genre -, elle distingue trois modes de conceptualisation du sexe : l'identité sexuelle, l'identité sexuée et l'identité de sexe. Le premier, l'identité sexuelle, repose sur une conscience individuelle du vécu psychosociologique du sexe biologique : c'est la féminité. Le sexe représente la référence principale et la correspondance entre le sexe et le genre est homologique : le genre traduit le sexe. Dans le deuxième mode, l'identité sexuée est liée à une conscience de groupe, le genre constituant la référence principale : c'est la féminité. La correspondance entre le sexe et le genre est analogique, le genre symbolise le sexe. On se rend compte, à cette étape, que des comportements sociaux sont imposés à des personnes en fonction de leur sexe biologique.

Dans ce mode de conceptualisation, l'analyse porte sur la construction du genre. Dans le troisième mode de conceptualisation, l'identité de sexe, la bipartition du genre est perçue comme étrangère à l'idée de sexe en tant que réalité biologique. Le sexe social n'existe pas parce que le sexe biologique existe. Se référant à la théorie du sexage, Mathieu soutient que les sociétés emploient l'idéologie de la

définition biologique du sexe pour légitimer et soutenir une hiérarchie du genre fondée sur l'oppression d'un sexe par un autre. C'est le genre - le sexe social - qui construit le sexe biologique et non l'inverse, d'où la correspondance sociologique et politique entre le sexe et le genre. Désormais, le sexe est associé à la classe de sexe et a pour référence principale l'hétérogénéité du sexe et du genre. Le sexe, comme la race, est une marque inscrite dans le corps dont on se sert pour identifier des catégories construites dans un rapport d'appropriation.

Enfin, la théorie du sexage favorise l'essor d'un paradigme multidimensionnel qui ne se limite pas à une seule ligne de détermination, échappant au double réductionnisme décrié par Hall il y a plus de vingt ans. Le premier, vertical, réduit les instances politiques et idéologiques d'une formation sociale à l'économique, incapable d'en cerner les médiations, qui ne sont jamais immédiates. Le second, de type horizontal, ignore la multiplicité des contradictions sociales, dont chacune renvoie à des origines distinctes et engendre des catégories différenciées. C'est en théorisant chaque rapport transversal, et toutes ses instances, qu'on peut comprendre leur spécificité, les articuler, examiner leur consubstantialité, c'est-à-dire leur interpénétration, et leur co-extensivité, la manière dont ils se constituent mutuellement. Cette approche compréhensive de la domination sexuelle et raciale ne fait pas des rapports sociaux de production ni des rapports Nord-Sud, leur unique fondement matériel. Elle permet en outre de saisir comment se construisent les classes de sexe au sein de la bourgeoisie et du prolétariat, des groupes ethniques majoritaires et minoritaires.

Les analyses du rapport entre genre et nation représentent un bel exemple de l'articulation des rapports sociaux, et le livre de Capitan sur la consubstantialité et la co-extensivité des rapports de sexe, de l'abolition du servage et de la construction de la Nation à la Révolution française est exemplaire. Elle montre comment l'oppression des femmes fut entièrement remodelée par la Révolution qui a libéré toute la propriété certes, mais seulement une moitié des personnes, les hommes-citoyens. En construisant la nation, la Révolution en exclut méthodiquement les femmes, sous le couvert de la 'Nature' et par des décrets successifs, du droit électoral, de la guerre révolutionnaire, de la citoyenneté. Loin d'être un raté, l'exclusion des femmes constitue l'enjeu de la construction nationale, elle est l'élément qui guide la mise en forme de l'entité nationale. Privées de droits civiques, mises en état de répondre aux attentes et besoins de la nation, elles deviennent les moyens de la construction nationale.

Ainsi, la reconnaissance des classes de sexe est nécessaire à l'analyse de la construction de catégories sociales telles les majorités nationales, un processus qui transforme lui-même les rapports de sexe. Elle déplace en outre notre regard, de l'homogénéité des femmes vers l'homogénéité de la classe des femmes, ce qui infléchira radicalement l'analyse théorique et politique des opprimées.

De la conscience dominée à la conscience de classe

Chez Guillaumin, pensée et action, nous l'avons vu, s'interpénètrent. Ses écrits représentent un acte contestataire qui ébranle les structures du savoir dominant. En dévoilant l'idée de Nature, sa théorisation nourrit l'action, car elle révèle le caractère imposé, et par conséquent contingent, de la domination. Enfin, en rattachant l'idéologie naturaliste à la face concrète des rapports d'appropriation, son œuvre oriente le combat dans le sens de l'abolition de ces rapports. Or si la théorie est une action qui se traduit dans l'action, cette trajectoire n'est pas linéaire.

Sur les effets concrets de la colère des opprimés

Bien que les analyses du caractère idéologique de la race aient ébranlé la théorie raciste et servi à abolir les institutions juridiques de la ségrégation et de l'Apartheid, les inégalités raciales persistent, ce qui, à bien y penser, n'est pas étonnant. Car ces inégalités sont enracinées dans un rapport concret dont certains tirent d'importants bénéfices ; aussi faut-il poursuivre sur le terrain la lutte contre les nouvelles formes d'exploitation et de discrimination.

Du côté des rapports de sexe, la colère des opprimées a également débouché sur d'importants changements. Les métaphores de l'oppression - serf, caste, esclaves, 'Nigger' - ont été théorisées, alors que l'androcentrisme du savoir dominant fut dévoilé, et la domination masculine, analysée. On a réduit les inégalités économiques, politiques et juridiques entre les sexes, sans les éradiquer cependant, comme pour les inégalités raciales. Mais il se passe ici autre chose.

Alors que l'idéologie raciste est remise en question, l'idée de groupe naturel reste bien enracinée quand il s'agit des catégories de sexe. Si, dans les milieux disons progressistes, on reconnaît, y inclus chez les dominants, l'existence du racisme et l'obligation de le combattre, on réserve un accueil plus mitigé aux luttes contre le sexisme, perçues comme dépassées. Le féminisme est souvent délégitimé, l'étiquette féministe ayant acquis, plus qu'avant encore, une connotation négative. La transformation des rapports de sexe a provoqué la colère des oppresseurs, qui s'exprime notamment dans divers fondamentalismes qui prônent l'idéologie d'une Nature spécifique aux femmes, justifiant ainsi la division sexuelle du travail, et plus largement la séparation des sphères masculine et féminine. Dans les sociétés où l'égalité des sexes se présente comme une valeur centrale, voire un marqueur de l'identité nationale, la violence contre les femmes subsiste, dans la famille qui demeure le lieu le plus dangereux pour elles, dans les relations 'amoureuses' comme le *date-rape*, et après la séparation, en guise de représailles. Des cliniques d'avortement sont fermées, quand elles ne sont pas bombardées, l'incitation à la reproduction s'est renforcée, l'inégalité des salaires n'a pas disparu, la libération des femmes est réduite à la libération sexuelle, leur hyper-sexualisation s'est accrue et s'applique aux pré-adolescentes. Même les vêtements pour nourrissons sont genrés. Le discours dominant masque les rapports de sexe: la pauvreté des femmes est dissimulée derrière la pauvreté des enfants, l'articulation du travail rémunéré au travail gratuit est présentée en termes de conciliation famille-travail, la

violence contre les femmes se cache derrière le terme violences sexuelles. Enfin, on défend l'idée d'une culture radicalement différente des sexes - les hommes viennent de Mars et les femmes de Vénus -, ancrée dans la maternité, qu'on soit mère ou non.

Du côté des dominées

On me dira que la colère des oppresseurs n'a pas de quoi surprendre, car ils défendent leurs intérêts. Mais les réactions de certaines opprimées face aux analyses féministes sont plus étonnantes: déni, crainte, agacement, refus. Et même chez les féministes, plusieurs, pour ne pas dire la majorité, rejettent le sexage, son existence et, par conséquent, son analyse. Comment comprendre ce qui semble à première vue paradoxal? En revenant en fait au rapport de sexage et plus précisément, à ses structures symboliques.

L'analyse de Mathieu sur la conscience dominée des femmes et les entraves à leur capacité de se poser en sujet/Je, s'avère capitale. Pour les femmes, appartenance veut dire faire partie de, mais aussi être la propriété de. Aussi retrouve-t-on dans des sociétés très diverses des points communs aux limitations à leur Conscience de soi, différentes de celles que subissent d'autres opprimés. D'abord, une part de leurs limitations mentales est inextricablement liée à des contraintes matérielles dans l'organisation des relations avec les hommes. Elles sont, en vertu du rapport de sexage, absorbées dans d'autres individualités, dévorées physiquement et mentalement. Ensuite, elles sont en quelque sorte assignées à résidence, n'étant pas bienvenues dans les espaces publics, qui leurs parfois sont défendus. Enfin on impose une limitation à leurs connaissances sur la polis, la société, le politique, d'où l'anesthésie de leur conscience.

D'autres femmes s'identifient au Sujet, c'est-à-dire à l'homme-référent, car « les hommes qui contrôlent la femme (avec des modalités diverses selon les sociétés) lui sont un véritable écran, dans le double sens de référent interposé dans la conscience propre et de surface opaque qui lui renvoie les décisions masculines quant à sa vie, à ses actes...et à sa mort ». Elles s'accrochent à ce Guillaumin nomme le fantasme de notre autonomie et de notre individualité.

D'autres encore, conscientes de l'oppression des femmes, en recherchent des causes externes. Certaines reviennent à la Nature, comme les éco-féministes critiquent Badinter pour avoir négligé dans son dernier livre l'aspect biologique des femmes. Dans un article publié récemment dans le quotidien parisien *Libération*, ces éco-féministes reprochent au féminisme égalitaire inspiré par de Beauvoir d'ignorer « l'aspect biologique de la différence des sexes » et au féminisme de leurs mères d'avoir poussé les femmes « à adopter des comportements masculins au détriment des femmes et des enfants ».

D'autres se retournent vers d'autres systèmes de domination. D'un moment initial où l'on a voulu saisir l'oppression spécifique des femmes - par rapport aux prolétaires, aux colonisés et autres opprimés - et construire une sororité transversale, on est rapidement passé à la critique du féminisme radical, blanc et petit-bourgeois, qui chercherait à construire une fausse solidarité qui masquerait

l'hétérogénéité de la catégorie femmes. Il ne s'agit pas de nier l'hétérogénéité de la classe des femmes et la divergence d'intérêts, que les féministes noires ont bien approfondies, et que le post 9-11 a déplacés et renforcés. L'enjeu, c'est la manière de les théoriser.

Certaines féministes, marxistes notamment, ont choisi de souligner les différences entre femmes, dénonçant dans un premier temps l'essentialisme des féministes radicales et matérialistes. Or la théorie marxiste des classes a rarement été qualifiée d'essentialiste, même si elle a tardivement compris l'hétérogénéité du prolétariat, grâce d'ailleurs à la critique féministe radicale. Plus récemment, les féministes postcoloniales ont rejeté la prétention universaliste d'un féminisme occidental-centriste qui occulterait les antagonismes entre femmes majoritaires (blanches) et femmes minorisées (de couleur) se déployant entre les pays (Nord/Sud) et à l'intérieur de leurs frontières (migrantes, ethniques, racialisées).

Elles ont par conséquent davantage exploré le fractionnement d'une catégorie sociale qui se construirait principalement à l'intérieur d'un processus d'enculturation - on ne naît pas femme on le devient - qui est modulé par l'appartenance nationale et de classe. Ne s'interrogeant pas sur le fondement matériel spécifique aux catégories de sexe, ce constructivisme culturaliste glisse vers le réductionnisme. En le subordonnant à d'autres rapports sociaux, cette approche situe le genre, et les relations entre les genres, dans l'instance culturelle, qui serait déterminée par l'instance économique, les rapports de classe, classiques ou postcoloniaux. Réduire l'oppression des femmes prolétaires au capitalisme et celle des femmes colonisées, immigrantes et racialisées au post-colonialisme, demeure plus admissible que de l'imputer au sexage, ce qui n'est pas sans s'apparenter à une identification à l'homme-référent. On y montre du doigt le capitalisme, le postcolonialisme et les femmes qui en tirent des bénéfices. Soit. Mais en limitant souvent l'analyse à une comparaison entre femmes, on occulte le rapport de sexage, taisant de la sorte les bénéfices qu'en tirent les hommes, de la bourgeoisie et du prolétariat, des pays du Nord et du Sud, majoritaires et minoritaires, selon des modalités qui leur sont propres.

L'homogénéité des femmes : un projet politique qui passe par la reconnaissance du sexage

Alors que ces courants s'empressent, au nom de l'anti-essentialisme, de déballer (*Unpack*) la catégorie femmes et de la déstabiliser, le féminisme matérialiste théorise quant à lui le rapport de domination constitutif des classes de sexe, proposant une analyse de l'exploitation et de l'appropriation des femmes par les hommes, - Blancs et Noirs, du Nord et du Sud, bourgeois et prolétaires -, qui transcende le culturalisme et le substantialisme. Aussi est-il en mesure d'articuler, et non de réduire, les rapports sociaux de sexe aux autres rapports sociaux, en tenant compte des instances économique, politique et idéologico-discursive qui leur sont spécifiques.

Enfin, d'autres féministes reprochent explicitement au féminisme matérialiste une conception homogénéisante de la catégorie femmes. « Quel statut accorder à la catégorie 'femmes', figure centrale de l'identité féministe », demande Lépinard? En

théorisant l'oppression de sexe comme transversale aux classes sociales, les féministes matérialistes accorderaient un primat à la différence sexuelle sur les autres différences sociales, définissant les femmes comme un groupe homogène, déterminé par une oppression commune au-delà des autres clivages sociaux. C'est pourquoi le féminisme matérialiste serait responsable, en France, de l'absence d'articulation entre race et sexe. Or, en établissant une équation entre oppression commune et groupe homogène, Lépinard glisse subrepticement du rapport d'oppression à la catégorie opprimée, laquelle se situe pourtant en aval du rapport.

Qui plus est, théoriser un rapport transversal n'équivaut pas à le placer au-delà d'autres clivages ni à reléguer les autres rapports à l'arrière-plan, sauf chez les marxistes peut-être. Cela n'équivaut pas non plus à poser une correspondance, voire un lien nécessaire, entre classe de sexe et sororité. En fait, qu'entend-on exactement par homogène ? Une essence commune ? Une culture commune ? Une situation commune ? Une expérience commune ? Or Lépinard elle-même précise que chez les féministes matérialistes, l'homogénéité n'est pas empirique mais normative, désignant un objectif politique et non un groupe concret.

Aussi faut-il revenir à l'objectif politique et à son émergence. Guillaumin mentionne que dans le cadre du sexage, les femmes sont assignées à des usages concrets dispersés « *Dans une sorte de patchwork d'existences, nous avons à vivre des choses distinctes et coupées l'une de l'autre* » d'où leur morcellement au plan idéologique. Puis elle ajoute, c'est « Notre résistance contre l'utilisation qui est faite de nous (résistance qui croît quand nous l'analysons) [qui rend] notre existence homogène ». Par conséquent, c'est la résistance à la domination qui crée le 'Nous' : l'homogénéité s'avère un projet, indissociable du rapport qui nous constitue en femmes, qui est la source de notre conscience, politique et de classe. Or ce rapport, dont la reconnaissance débouche sur la colère et la lutte en vue de son abolition « ... nous avons tendance à le nier, à l'oublier, à refuser d'en tenir compte... ». Et, j'ajouterais, nous avons tendance à taxer d'essentialisme et d' 'homogénisme', de manière à le délégitimer, le féminisme matérialiste qui le théorise. Alors qu'il faudrait le dévoiler, le cerner, l'approfondir, en décrire le fonctionnement et les modalités... Ici, comme ailleurs, conscience, théorie et action vont de pair.

Publications de Danielle Juteau

Nous les femmes : sur l'indissociable homogénéité et hétérogénéité de la catégorie, *L'Homme & la Société*, sous presse.

Forbidding Ethnicities in French Sociological Thought: The Difficult Circulation of Knowledge and Ideas, Mobilities, vol.1, No3, November 2006, pp.391-408.

L'ethnicité et ses frontières, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1999.

Cette interprétation des travaux de Colette Guillaumin et du féminisme matérialiste n'engage que son auteure.

- Colette GUILLAUMIN, « Femmes et théories de la société : Remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées », *Sociologie et Sociétés*, 13, 2, 1981, p. 19-30.
- Frederick Douglass, *Les Mémoires d'un esclave*, Seconde édition revue et corrigée. Format de poche. Traduit de l'anglais par Normand Baillargeon et Chantal Santerre, Lux éditeur 2004 [1845].
- Colette GUILLAUMIN, « Femmes et théories de la société : Remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées », *op.cit.* p.21.
- Colette GUILLAUMIN, *L'idéologie raciste*, Paris-LaHaye, Mouton 1972 ; Deuxième édition, Gallimard, Coll. Folio, 2002.
- Colette GUILLAUMIN, « Pratique du pouvoir et idée de nature (1): L'appropriation des femmes », *Questions féministes* n° 2, 1978, p. 5-30, p.9. *Ibidem*, p 30.
- Colette GUILLAUMIN, « Race et nature : systèmes de marques, idées de groupe naturel et rapports sociaux » 1977, repris in *Sexe, Race et Pratique du pouvoir*, Paris, Côté-femmes, 1992, p. 171-196, p. 183.
- Il en est ainsi pour les groupes ethniques, ces catégories construites dans un rapport social (colonisation, immigration) qui sont ensuite identifiées par des marques telles la langue, la religion. Voir Danielle JUTEAU, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999.
- Colette GUILLAUMIN, « Race et nature : systèmes de marques, idées de groupe naturel et rapports sociaux », 1977, *op. cit.* p.191.
- Robert MILES, *Racism*, New York, Routledge, 1989, p. 74
- Robert MILES and Annie PHIZACKLEA, *White Man's Country: Racism in British Politics*, Londres, Pluto Press, 1984.
- Nicole-Claude MATHIEU, « Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe », *Épistémologie sociologique*, no 11, 1971, p. 19-39.
- Pour une analyse approfondie, voir Danielle JUTEAU et Nicole LAURIN, « L'évolution des formes de l'appropriation des femmes: des religieuses aux "mères porteuses" », *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, vol 25, n° 2, 1988, p. 183-207.
- Christine DELPHY, « L'ennemi principal », *Partisans* 54-5, 1970, p. 157-172.
- Ibidem*, p. 168.
- Ibidem*, p. 163.
- Ibidem*, p. 159.
- Aux Éditions Tierce, Paris.
- Nicole-Claude MATHIEU, « Paternité biologique, maternité sociale... », p. 39-48 dans Andrée Michel (éd.), *Femmes, sexisme et sociétés*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977. Republié dans *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes, p. 63-73.
- Sylvia WALBY, *Patriarchy at Work: Patriarchal and Capitalist Relations in Employment*, University of Minnesota Press, 1986; Sylvia WALBY, *Theorising Patriarchy*, Cambridge, Blackwell, 1990.

Danielle JUTEAU et Nicole LAURIN, « L'évolution des formes de l'appropriation des femmes: des religieuses aux "mères porteuses" », *op.cit.*

Mathieu TRACHMAN « La banalité de l'échange. Entretien avec Paola Tabet » Genre, sexualité & société [en ligne] No2, Automne 2009, <http://gss.revues.org/index.html>

Ibidem, p. 5

Danielle JUTEAU et Nicole LAURIN, « L'évolution des formes de l'appropriation des femmes: des religieuses aux "mères porteuses" », *op.cit.*

Colette GUILLAUMIN, « Pratique du pouvoir et idée de nature (2): Le discours de la Nature », *Questions féministes* n° 3, 1978; republié dans Colette Guillaumin, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir*, Paris, Côté-femmes, 1992, p. 49-82, p. 50

Nicole-Claude MATHIEU, « Paternité biologique, maternité sociale... », p. 39-48 dans Andrée Michel (éd.), *Femmes, sexisme et sociétés*, *op.cit.*

Paola TABET, « Les mains, les outils, les armes », *L'Homme*, 19, 3-4, 1979, p. 5-61, p. 50. Reproduit, comme beaucoup d'autres articles cités ici, sur le site PERSÉE, <http://www.persee.fr/web/revues/>

Judith BUTLER, *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1990.

Nicole-Claude MATHIEU, « Identité sexuelle/sexuée/de sexe? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre », dans A.-M. Daune-Richard, M.-C. Hurtig et M.-F.

Pichevin (éd.), *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*, Paris, ADAGP, 1989, p. 109-147.

Stuart HALL, « Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity », *Journal of Communication Inquiry*, vol. 10, n° 2, p. 5-27, 1986, *op.cit.*, p. 25.

Ibidem, p.10.

Voir Danièle KERGOAT « Le rapport social de sexe. De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion », p.85-100 dans *Les rapports sociaux de sexe*, Paris, PUF, Actuel Marx, n° 30, 2001.

Colette Capitan, *La nature à l'ordre du jour, 1789-1793*, Paris, Kimé, 1993.

Ibidem, p. 50.

Nicole-Claude MATHIEU, « Banalité du mal et 'consentement' », p.162-173 dans Marie-Claire Calloz-Tschopp, *Hannah Arendt, 'la banalité du mal' comme mal politique*, Volume 2, Paris, L'Harmattan, 1998.

Ibidem, p. 164-5.

Ibidem, p. 165-6.

Ce qui amène Mathieu à récuser l'idée du consentement à la domination, car une conscience anesthésiée ne peut consentir à ce qu'elle n'entrevoit pas. Nicole-Claude Mathieu, « Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et fe quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie », p. 169-237 dans N.C. Mathieu, *L'arraisonnement des femmes*, Paris, Éditions de l'EHESS, Collection Cahiers de l'Homme, 1985.

Ibidem, p. 166.

- Elisabeth BADINTER, *Le conflit. La femme et la mère*, Paris, Flammarion, 2010
Le Devoir, A8 20-1 février 2010.
- Les citations sont tirées du journal québécois *Le Devoir*.
 Par exemple: Frances BEAL, *Double Jeopardy: Black and Female, A Manifesto*, 1969 ;
- Bell hOOKS, *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston, South End Press, 1981; Gloria HULL, Pat BELL SCOTT et Barbara SMITH, in *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave*, The Feminist Press, 1982 ;
- Hazel CARBY, « White women listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood », p. 212-235 dans Center for Contemporary Cultural Studies at the University of Birmingham (dir.), *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70's Britain*, Hutchison, Londres, 1982.
- Pour une analyse de ces enjeux, voir Danielle JUTEAU, « 'Nous' les femmes : sur l'indissociable homogénéité et hétérogénéité de la catégorie », *L'Homme & la Société*, sous presse.
- Voir Éléonore LÉPINARD, « Malaise dans le concept », *Cahiers du Genre*, Féminisme(s). Penser la pluralité, n° 39, 2005, p.107-135.
- Éléonore LÉPINARD, « Malaise dans le concept ? », *op.cit.* p. 109-10. Dans mon article « 'Nous' les femmes : sur l'indissociable homogénéité et hétérogénéité de la catégorie », *op.cit.*, j'impute cette carence à l'absence, voire au refus, d'une théorisation des rapports sociaux ethniques en France, ce qui a rendu difficile, pour tous les féminismes, le travail d'articulation.
- Toute la sociologie wébérienne des relations ethniques cherche à identifier les facteurs conduisant de l'expérience commune à la conscience commune de cette expérience commune à l'orientation mutuelle des comportements au processus de communalisation, bref à l'action collective.
- Colette GUILLAUMIN, « Question de différence » in *Questions féministes*, n° 6, 1979, p.3-22, p.21.
- Ibidem*, p.21
- Colette GUILLAUMIN, « Pratique du pouvoir et idée de nature (2): Le discours de la Nature », *Questions féministes* n° 3, 1978; repris dans Colette Guillaumin, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir*, *op.cit.* p.80.

On ne naît pas femme¹

Wittig Monique

Écrivain

Quand on analyse l'oppression des femmes avec des concepts matérialistes et féministes², on détruit ce faisant l'idée que les femmes sont un groupe naturel, c'est-à-dire « un groupe social d'un type spécial : un groupe perçu comme naturel, un groupe d'hommes considéré comme matériellement spécifique dans son corps³ ». Ce que l'analyse accomplit dans l'ordre des idées, la pratique le rend effectif dans l'ordre des faits : par sa seule existence, une société lesbienne⁴ détruit le fait artificiel (social) qui constitue les femmes en un « groupe naturel » ; une société lesbienne démontre pragmatiquement que la division à part des hommes dont les femmes ont été l'objet est politique et que nous avons été re-construites idéologiquement en un « groupe naturel ». Dans le cas des femmes l'idéologie va loin puisque nos corps aussi bien que notre pensée sont le produit de cette manipulation. Nous avons été forcées dans nos corps et dans notre pensée de correspondre, trait pour trait, avec l'idée de nature qui a été établie pour nous. Contrefaites à un tel point que notre corps déformé est ce qu'ils appellent « naturel », est ce qui est supposé exister comme tel avant l'oppression. Contrefaites à un tel point qu'à la fin l'oppression semble être une conséquence de cette « nature » en nous, une nature qui n'est qu'une idée. Ce qu'une analyse matérialiste accomplit par le raisonnement, une société lesbienne l'effectue en fait : non seulement il n'y a pas de groupe naturel « femmes » (nous lesbiennes en sommes une preuve vivante, physique) mais en tant qu'individus aussi nous remettons en question « la femme » laquelle n'est pour nous qu'un mythe, de même que pour Simone de Beauvoir. « On ne naît pas femme, on le devient. Aucun destin biologique, psychique, économique ne définit la figure que revêt au

¹ Paru dans *Questions féministes*, no. 8, repris, dans *La Pensée Straight*, éd. Amsterdam, 2007.

² Christine Delphy, « Pour un féminisme matérialiste », in *L'Arc*, no. 6, 1975. Article repris dans *L'ennemi principal*, tome 1, Paris, Syllepse, 1998.

³ Colette Guillaumin, « Race et Nature : Système des marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux », in *Pluriel*, no. 11, 1977 ; article repris dans *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Paris, Côté-femmes, 1992.

⁴ J'utilise le terme de « société » dans une acception anthropologique étendue, car il ne s'agit pas à strictement parler de « sociétés » en ce sens que les sociétés lesbiennes n'existent pas de manière complètement autonome, en dehors des systèmes sociaux hétérosexuels.

sein de la société la femelle humaine ; c'est l'ensemble de la civilisation qui élabore ce produit intermédiaire entre le mâle et le castrat qu'on qualifie de féminin⁵ ».

Cependant, la plupart des féministes et des lesbiennes/féministes ici et ailleurs continuent de penser que la base de l'oppression des femmes est biologique autant qu'historique. Certaines d'entre elles prétendent même trouver leurs sources chez Simone de Beauvoir⁶. La référence au droit maternel est à une « préhistoire » où les femmes auraient créé la civilisation (à cause d'une prédisposition biologique) tandis que l'homme brutal et grossier se serait contenté d'aller à la chasse (à cause d'une prédisposition biologique) est la symétrie de l'interprétation biologisante de l'histoire que la classe des hommes a produite jusqu'ici. Elle relève de la méthode même qui consiste à chercher dans les femmes et les hommes une raison biologique pour expliquer leur division, en dehors des faits sociaux. Du fait que cette façon de voir présuppose que le commencement ou la base de la société humaine repose nécessairement sur l'hétérosexualité, elle ne saurait pour moi être au départ d'une analyse lesbienne/féministe de l'oppression des femmes. Le matriarcat n'est pas moins hétérosexuel que le patriarcat : seul le sexe de l'opprimeur change. Cette conception, outre qu'elle reste prisonnière des catégories de sexe (femme et homme) maintient de plus en plus l'idée que ce qui seul définit une femme, c'est sa capacité de faire un enfant (biologie). Et bien que dans une société lesbienne, les faits et les façons de vivre contredisent cette théorie, il y a des lesbiennes qui affirment que « les femmes et les hommes appartiennent à des espèces de races (les deux mots sont utilisés de façon interchangeable) différentes ; que les hommes sont inférieurs aux femmes sur le plan biologique ; que la violence masculine est un phénomène biologique inévitable⁷. Ce faisant, si nous admettons qu'il y a une division « naturelle » entre les femmes et les hommes, nous naturalisons l'histoire, nous faisons comme si les hommes et les femmes avaient toujours existé et existeront pour toujours. Et non seulement nous naturalisons l'histoire, mais aussi par conséquent nous naturalisons les phénomènes sociaux qui manifestent notre oppression, ce qui revient à rendre tout changement impossible. Au lieu de considérer par exemple que le fait de faire un enfant relève d'une production forcée, nous regardons comme un processus « naturel », « biologique » oubliant que dans nos sociétés les naissances sont planifiées (démographie), oubliant que nous-mêmes nous sommes programmées pour produire des enfants, alors que c'est la seule activité sociale « excepté la guerre » qui présente un tel danger de mort⁸.

Ainsi, tant que nous serons « incapables de nous dégager volontairement ou spontanément de l'obligation séculaire de la procréation à laquelle les femmes se

⁵ Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, t. II, Paris, Gallimard, 1949, p. 15.

⁶ Redstockings, *Feminist Revolution*, New York, Random House, 1978, p. 18.

⁷ Andrea Dworkin, « Biological Superiority, The World's Most Dangerous and Deadly Idea », in *Heresies*, no. 6, vol. 46, 1979.

⁸ Ti-Grace Atkinson, *Amazon Odyssey*, Links Books, New York, 1974, p. 15, *Odyssée d'une Amazone*, Paris, éd. des femmes, 1975.

vouent à vie comme à l'acte créateur femelle⁹ » en ce qui nous concerne, plus ses effets et ses manifestations matérielles dans les consciences et les corps appropriés des femmes. La marque ne préexiste pas à l'oppression. Colette Guillaumin a montré que le concept de race n'existait pas avant la réalité socioéconomique de l'esclavage, en tout cas, pas dans son acception moderne puisqu'il désignait alors le lignage des familles (en ce temps-là, d'ailleurs, on ne pouvait être de (la) « bonne race », si on en était). Aujourd'hui cependant race et sexe sont appréhendés comme une donnée immédiate, une donnée sensible, un ensemble de « traits physiques ». Ils nous apparaissent tout constitués comme s'ils existaient avant tout raisonnement, appartenaient à un ordre naturel. Mais ce que nous croyons être une perception directe et physique n'est qu'une construction mythique et sophistiquée, une « formation imaginaire¹⁰ » qui réinterprète des traits physiques (en soi aussi indifférents que n'importe quels autres, mais marqués par le système social) à travers le réseau de relations dans lequel ils sont perçus. (Ils/elles sont vus noirs, par conséquent ils/elles sont noirs ; elles sont vues femmes, par conséquent elles sont femmes. Mais avant d'être vu(e)s de cette façon, il a bien fallu qu'ils/qu'elles soient fait(e)s noir(e)s, ou femmes.

Avoir une construction lesbienne, c'est ne jamais oublier à quel point être « la femme » était pour nous « contre-nature », contraignant, totalement opprimant et destructeur dans le bon vieux temps d'avant le Mouvement de libération des femmes. C'était une contrainte politique et celles qui y résistaient étaient accusées de ne pas être de « vraies » femmes. Mais dans ce temps-là nous en étions fières puisque dans l'accusation il y avait déjà comme une ombre de victoire : l'aveu par l'opresseur qu'être « femme » n'est pas quelque chose qui va de soi, puisque pour en être une, il faut en être une « vraie » (et les autres donc ?). On nous accusait dans le même mouvement de vouloir être des hommes. Aujourd'hui cette double accusation a été reprise haut la main dans le contexte du Mouvement de libération des femmes par certaines féministes et aussi, hélas, certaines lesbiennes qui se sont donné pour tâche politique de devenir de plus en plus « féminines ». Pourtant refuser d'être une femme ne veut pas dire que ce soit pour devenir un homme. Et d'ailleurs, si on prend pour exemple la « jules » la plus réussie, l'exemple classique de ce qui soulève le plus d'horreur, en quoi son aliénation est-elle différente de l'aliénation de celle qui veut devenir une femme ? Bonnet blanc, blanc bonnet. Au moins pour une femme, vouloir devenir un homme prouve qu'elle a échappé à sa programmation initiale. Mais même si elle le voulait de toutes ses forces, elle ne pourrait pas devenir un homme. Car devenir un homme exigerait d'une femme qu'elle ait non seulement l'apparence extérieure d'un homme, ce qui est aisé, mais aussi sa conscience, c'est-à-dire la conscience de quelqu'un qui dispose par droit d'au moins deux esclaves « naturelles » durant son temps de vie. C'est impossible et précisément, un des aspects de l'oppression subie par les lesbiennes consiste à mettre les femmes hors d'atteinte pour nous puisque les femmes appartiennent aux

⁹ Andrea Dworkin, op. cit.

¹⁰ Colette Guillaumin, op. cit.

hommes. Une lesbienne donc doit être quelque chose d'autre, une non-femme, un non-homme, un produit de société et non pas un produit de la « nature », car il n'y a pas de « nature » en société.

Refuser de devenir hétérosexuel (ou de le rester) a toujours voulu dire refuser, consciemment ou non, de vouloir devenir une femme ou un homme (pour les hommes homosexuels). Cela, la plupart des lesbiennes et même d'autres qui ne l'étaient pas le savaient même avant le commencement du mouvement lesbien et féministe. Pourtant comme Andrea Dworkin le souligne, depuis quelque temps de nombreuses lesbiennes « ont essayé de plus en plus massivement de transformer l'idéologie même qui nous a esclavagisées en une célébration dynamique, religieuse, psychologiquement contraignante du pouvoir biologique femelle¹¹ ». Ainsi, quelques avenues du mouvement lesbien et féministe nous ramènent au mythe de la femme qui avait été créée spécialement pour nous par la classe qui nous domine, grâce à quoi nous retombons dans un groupe naturel. En 1949, Simone de Beauvoir détruisait le mythe de la femme. Il y a dix ans, nous nous mettions debout pour nous battre pour une société sans sexe¹². Aujourd'hui, nous revoilà prises au piège dans l'impasse familière du « c'est merveilleux d'être femme ». En 1949, Simone de Beauvoir mettait précisément en évidence la fausse conscience qui consiste à choisir parmi les aspects du mythe (que les femmes sont différentes... des hommes) ceux qui ont bon air et à les utiliser pour définir les femmes. Mettre à l'œuvre le « c'est merveilleux d'être femme », c'est retenir pour définir les femmes les meilleurs traits dont l'oppression nous a gratifiées (encore qu'ils ne sont pas si bons que ça), c'est ne pas remettre en question radicalement les catégories « homme » et « femme » qui sont des catégories politiques (pas des données de la nature). Cela nous met dans la situation de lutter à l'intérieur de la classe « femme », non pas comme les autres le font, pour la disparition de notre classe, mais pour la défense de la femme sans renforcement. Cela nous mène à développer avec complaisance de « nouvelles » théories sur notre spécificité, c'est ainsi que nous appelons notre passivité « non-violence » alors que l'essentiel de notre combat politique doit consister à combattre notre passivité (notre peur, en fait, qui est justifiée). L'ambiguïté du terme « féministe » résume la situation. Que veut dire « féministe » ? Féministe est formé avec le mot « femme » et veut dire « quelqu'un qui lutte pour les femmes ». Pour beaucoup d'entre nous, cela veut dire « Quelqu'un qui lutte pour les femmes en tant que classe et pour la disparition de cette classe ». Pour de nombreuses autres, cela veut dire « quelqu'un qui lutte pour la femme et pour sa défense » - pour le mythe, donc, et son renforcement.

Pourquoi a-t-on choisi le mot « féministe », s'il recèle la moindre ambiguïté ? Nous avons choisi de nous appeler « féministes », il y a dix ans, non pas pour défendre le mythe de la femme ou le renforcer ni pour nous identifier avec la définition que l'opresseur fait de nous, mais pour affirmer que notre mouvement

¹¹ Andrea Dworkin, op. cit.

¹² Ti-Grace Atkinson, op. cit. : « Si le féminisme veut être logique, il doit travailler pour obtenir une société sans sexe ».

a une histoire et pour souligner le lien politique avec le premier mouvement féministe.

C'est le mouvement donc qu'il faut questionner pour le sens qu'il a à donner au mot « féministe ». Le féminisme au siècle dernier n'a jamais pu résoudre ses contradictions en ce qui concerne les sujets nature/culture, femme/société. Les femmes ont commencé à se battre pour elles-mêmes en tant que groupe et ont considéré avec raison que toutes les femmes avaient des traits d'oppression en commun. Mais c'était pour elles des caractéristiques biologiques plutôt que des traits sociaux. Elles sont allées jusqu'à faire leur la théorie de l'évolution de Darwin. Cependant, elles ne pensaient pas comme Darwin que « les femmes sont moins évoluées que les hommes », mais elles pensaient que la nature des hommes et des femmes avait divergé au cours du processus d'évolution et que la société dans son ensemble reflétait cette dichotomie... L'échec du premier féminisme vient du fait qu'il n'attaquait chez Darwin que l'idée de l'infériorité des femmes tout en acceptant les fondements de cette affirmation, en particulier l'idée de la femme en tant « qu'unique »¹³. Ce furent finalement des universitaires femmes et non pas des féministes qui détruisirent cette théorie. Les premières féministes n'ont pas réussi à considérer l'histoire comme un processus dynamique qui se développe à partir de conflits d'intérêts. Plus, même, elles continuaient de penser comme les hommes que la cause (l'origine) de leur oppression se trouvait en elles (parmi les Noirs, on n'en était plus à cette idée). Et les féministes de ce premier front, après quelques victoires éclatantes, se sont trouvées dans une impasse et ont manqué de raisons pour continuer à se battre. Elles soutenaient le principe illogique de « l'égalité dans la différence », une idée qui est en train de renaître en ce moment même. Elles sont retombées dans le piège qui nous menace une fois de plus : le mythe de la femme.

C'est à nous historiquement donc à définir en termes matérialistes ce que nous appelons l'oppression, à analyser les femmes en tant que classe, ce qui revient à dire que la catégorie « femme », aussi bien que la catégorie « homme » sont des catégories politiques et que par conséquent elles ne sont pas éternelles. Notre combat vise à supprimer les hommes en tant que classe, au cours d'une lutte de classe politique – non un génocide. Une fois que la classe des hommes aura disparu, les femmes en tant que classe disparaîtront à leur tour, car il n'y a pas d'esclaves sans maîtres. Notre première tâche est donc, semble-t-il, de toujours dissocier soigneusement « les femmes » (la classe à l'intérieur de laquelle nous combattons) et « la femme », le mythe. Car la-femme n'existe pas pour nous, elle n'est autre qu'une formation imaginaire, alors que « les femmes » sont le produit d'une relation sociale. Il nous faut de plus détruire le mythe à l'intérieur et à l'extérieur de nous-mêmes. La-femme n'est pas chacune de nous mais une construction politique et idéologique qui nie « les femmes » (le produit d'une relation d'exploitation). La-femme n'est là que pour rendre les choses confuses et pour dissimuler la réalité « des femmes ». Pour devenir une classe, pour avoir une conscience de classe, il nous faut d'abord tuer le mythe de la-femme, y compris

¹³ Rosalind Rosenberg, *In Search of Woman's Nature*, in *Feminist Studies*, automne 1975, p. 144.

dans ses aspects les plus séducteurs (voir Virginia Woolf quand elle disait que le premier devoir d'une femme écrivain, c'est de tuer l'ange du foyer). Mais se constituer en classe ne veut pas dire que nous devons nous supprimer en tant qu'individus. Nous sommes aussi confrontées avec la nécessité historique de nous constituer en tant que sujets individuels de notre histoire. C'est ce qui explique, je crois pourquoi toutes ces tentatives de « nouvelles » définitions de la-femme se multiplient aujourd'hui. Ce qui est en jeu c'est une définition de l'individu en même temps qu'une définition de classe (et pas seulement pour les femmes évidemment). Car une fois qu'on a pris connaissance de l'oppression, on a besoin de savoir et d'expérimenter qu'on peut se constituer comme sujet (en tant qu'opposé à l'objet d'oppression), qu'on peut devenir quelqu'un en dépit de l'oppression.

La question du sujet et de l'individu est historiquement une question difficile pour tout le monde. Le marxisme, dernier avatar en date du matérialisme, la science qui nous a formé (e)s politiquement, ne veut rien savoir de ce qui touche au « sujet ». Le marxisme a rejeté le sujet transcendantal, la conscience « pure », le sujet « en soi » constitutif de connaissance. Tout ce qui pense « en soi » avant toute expérience a fini dans la poubelle de l'histoire, tout ce qui prétendait exister en dehors de la matière, avant la matière, tout ce qui avait besoin d'un Dieu, d'une âme ou d'un esprit pour exister. C'est ce qu'on appelle l'idéalisme. Quant aux individus, puisqu'ils ne sont que le produit de relations sociales, ils ne peuvent être qu'aliénés dans leur conscience (Marx précise dans *L'idéologie allemande* que les individus de la classe dominante sont eux aussi aliénés quoiqu'ils soient des producteurs directs des idées qui aliènent les classes qu'ils oppriment. Mais comme ils tirent des avantages évidents de leur propre aliénation, elle ne les fait pas trop souffrir). Il existe aussi une conscience de classe, mais en tant que telle, cette conscience ne peut pas se référer à un sujet particulier, sauf comme participant des conditions générales de l'exploitation, en même temps que les autres individus de cette classe, qui partagent tous la même conscience. Quant aux problèmes pratiques de classes avec lesquels on pouvait s'affronter même avec une conscience de classe, par exemple les problèmes dits sexuels, ils étaient considérés comme des problèmes « bourgeois » qui devaient disparaître avec la victoire finale de la lutte des classes. « Individualiste », « petit-bourgeois », « subjectiviste », telles étaient les étiquettes attribuées à toute personne ayant fait preuve de problèmes qui ne pouvaient pas se réduire à être condensés dans ceux de la « lutte des classes » proprement dite.

C'est ainsi que le marxisme a refusé aux membres des classes opprimées la qualité de sujet. Ce faisant, le marxisme, à cause du pouvoir politique et idéologique que cette « science révolutionnaire » a exercé immédiatement sur le mouvement ouvrier et les autres groupes politiques, a empêché toutes les catégories d'opprimé(e)s de se constituer comme sujets (par exemple comme sujets de leurs luttes). Cela veut dire que les « masses » n'ont pas combattu pour elles-mêmes mais pour le parti et ses organisations. Et quand une transformation économique a eu lieu (fin de la propriété privée, constitution de l'Etat socialiste), il n'y a pas eu de changement révolutionnaire dans la nouvelle société.

Pour les femmes, le marxisme a eu deux conséquences : il les a empêchées de se penser et par conséquent de se constituer comme une classe pendant très longtemps, en faisant échapper au social la relation femmes/hommes, en en faisant une relation « naturelle », sans doute la seule qui le soit avec celle des mères et des enfants, en cachant le conflit de classes des hommes et des femmes derrière une division « naturelle » du travail (voir *L'idéologie allemande*). Cela pour le niveau théorique (idéologique). Dans la pratique, Lénine, le parti, tous les partis communistes jusqu'à ce jour et toutes les organisations communistes gauchistes ont toujours réagi à toute tentative de réflexion ou de regroupement des femmes à partir de leur propre problème de classe par l'accusation de divisionnisme. En nous unissant, nous femmes, nous divisons les forces du peuple. C'est que pour les marxistes, les femmes « appartiennent » soit à la classe bourgeoise, soit à la classe prolétarienne, c'est-à-dire aux hommes de la classe. De plus, la théorie marxiste ne permet pas plus aux femmes qu'aux autres catégories d'opprimés de se constituer comme des sujets historiques parce que le marxisme ne prend pas en compte le fait qu'une classe, ce sont aussi des individus un par un. Une conscience de classe ne suffit pas. Il nous faut comprendre philosophiquement (politiquement) les concepts de sujet « conscience de classe » et comment ils fonctionnent en relation avec notre histoire. Quand nous découvrons que les femmes sont les objets d'une oppression, d'une appropriation, dans le moment même où nous pouvons le concevoir, nous devenons des sujets dans le sens de sujets cognitifs, à travers une opération d'abstraction. La conscience de l'oppression n'est pas seulement une réaction (une lutte) contre l'oppression.

C'est aussi une totale réévaluation conceptuelle du monde social, sa totale réorganisation conceptuelle à partir de nouveaux concepts développés du point de vue de l'oppression. C'est ce que j'appellerais la science de l'oppression, la science des opprimé(e)s. Cette opération de compréhension de la réalité doit être entreprise par chacune de nous : on peut l'appeler une pratique subjective, cognitive. Cette pratique s'accomplit à travers le langage, de même que le mouvement de va-et-vient entre deux niveaux de la réalité sociale (la réalité conceptuelle et la réalité matérielle de l'oppression).

Christine Delphy montre que c'est à nous qu'il incombe historiquement d'entreprendre de définir ce que c'est qu'un sujet individuel en termes matérialistes. A coup sûr, cela semble une impossibilité puisque subjectivité et matérialisme ont toujours été mutuellement exclusifs. N'est-ce pas ainsi pourtant qu'il faut comprendre l'abandonnement par de nombreuses d'entre nous au mythe de la femme : il s'explique par la nécessité réelle pour nous toutes d'atteindre à la subjectivité (le mythe de la femme n'étant que le miroir aux alouettes qui égare notre démarche), c'est-à-dire par la nécessité pour chaque être humain d'exister en tant qu'individu en même temps que comme membre d'une classe. C'est peut-être la première condition pour l'accomplissement de la révolution que nous voulons, sans laquelle il ne peut y avoir de combat réel ou de transformation. Mais pareillement, sans conscience de classe, il n'y a pas de réels sujets, seulement des individus aliénés. Cela veut dire qu'en ce qui concerne les femmes, répondre à la

question du sujet individuel en termes matérialistes c'est d'abord montrer, comme les lesbiennes et les féministes l'ont fait, que des problèmes soi-disant subjectifs, « individuels », « privés » sont en fait des problèmes sociaux, des problèmes de classe, que la « sexualité » n'est pas pour les femmes une expression individuelle, subjective, mais une institution sociale de violence. Mais une fois que nous avons montré que tous les problèmes soi-disant personnels sont en fait des problèmes de classe, il nous reste encore le problème du sujet de chaque femme, prise isolément, non pas le mythe, mais chacune de nous. A ce point, disons qu'une nouvelle définition de la personne et du sujet pour toute l'humanité ne peut être trouvée qu'au-delà des catégories de sexe (femme et homme) et que l'avènement de sujets individuels exige d'abord la destruction des catégories de sexe, la cessation de leur emploi et le rejet de toutes les sciences qui les utilisent comme leurs fondements (pratiquement toutes les sciences humaines).

Mais détruire « la femme », sauf à nous détruire physiquement, ne veut pas dire que nous visions à détruire le lesbianisme (dans la même foulée que les catégories de sexe) parce que le lesbianisme pour le moment nous fournit la seule forme sociale dans laquelle nous puissions vivre libres. De plus, « lesbienne » est le seul concept que je connaisse qui soit au-delà des catégories de sexe (femme et homme) parce que le sujet désigné (lesbienne) N'EST PAS une femme, ni économiquement, ni politiquement, ni idéologiquement. Car en effet ce qui fait une femme, c'est une relation sociale particulière à un homme, relation que nous avons autrefois appelée de servage, relation qui implique des obligations personnelles et physiques aussi bien que des obligations économiques (« assignation à résidence »¹⁴, corvée domestique, devoir conjugal, production d'enfants illimitée, etc.), relation à laquelle les lesbiennes échappent en refusant de devenir ou de rester hétérosexuelles. Nous sommes transfuges à notre classe de la même façon que les esclaves « marrons » américains l'étaient en échappant à l'esclavage et en devenant des hommes et des femmes libres, c'est-à-dire que c'est pour nous une nécessité absolue, et comme pour eux et pour elles, notre survie exige de contribuer de toutes nos forces à la destruction de la classe – les femmes – dans laquelle les hommes s'approprient les femmes et cela ne peut s'accomplir que par la destruction de l'hétérosexualité comme système social basé sur l'oppression et l'appropriation des femmes par les hommes et qui produit le corps de doctrines sur la différence entre les sexes pour justifier cette oppression.

¹⁴ Christiane Rochefort, *Les Stances à Sophie*, Paris, Grasset, 1963.

Du consentement des dominé(e)s¹

Nicole-Claude Mathieu

Ex-Maître de Conférence à

*l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales,
membre du Laboratoire d'Anthropologie sociale, Paris.*

C'est quoi pour vous, l'homme idéal ?

Qu'il ait quand même le dessus sur moi...

Qu'il vous brime un peu ?

Ah non !

Interview d'une femme (Tresgot 1983)

My powerty but not my will consents

Shakespeare

Violence et consentement

Les deux mamelles d'un faux problème

« ... des deux composantes du pouvoir la force *la plus forte n'est pas la violence des dominants mais le consentement des dominés à leur domination*. Pour mettre et « maintenir au pouvoir », c'est-à-dire au-dessus et au centre de la société une partie de la société, les hommes par rapport aux femmes, un ordre, une caste ou une classe par rapport à d'autres ordres, castes ou classes, la répression fait moins que l'adhésion, la violence physique et psychologique moins que la conviction de la pensée qui entraîne avec elle l'adhésion de la volonté, l'acceptation sinon la « coopération » des dominés ». (Godelier, 1978 c : 176), italiques de l'auteur.

« Qu'on entende bien et qu'on ne nous cherche pas querelles imbéciles ou de mauvaise foi ». Cette suite immédiate de la citation précédente peut certes être lue comme la crainte exagérée d'un auteur d'être mal compris et qui va apporter des « nuances ».

¹ Troisième partie, du Chapitre V « Quand céder n'est pas consentir », *L'anatomie politique. Catégorisation et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes, 1991, p. 206-225. « N.C. Mathieu, dans un essai remarquable sur la conscience dominée, a montré que même dans le silence on ne peut pas lire un consentement », Wittig Monica, *La Pensée Straight*, Paris, éd. Amsterdam, 2007, p. 69.

Mais à qui s'adresse-t-elle ? Forcément aux dominé(e)s... Et sur quel ton ? Celui de la *menace*. La dominée qui lit cela, et dont l'esprit avait en effet commencé à formuler quelques interrogations sur les propositions précédentes, doit maintenant lire : tu te trompes, tu ne sais pas lire. Culpabilisation. *Pardon ! Je n'aurais pas dû...* Si je conteste, peut-être suis-je une imbécile ? Confusion. Trouble résultant de l'humiliation, et désarroi des idées. Avant de passer à d'autres arguments je tenais à souligner qu'on ne saurait parler pour le dominé de « conviction de la pensée » (ce qui suppose un esprit clair) mais de confusion – où le maintient le dominant. Peut-être un âne saurait-il dire que la carotte dont *il sait*, même confusément !, qu'elle lui évite le baton (à laquelle, donc il « adhère ») n'est pas une carotte-en-soi, une carotte à vrai goût de carotte, à champ sémantique de simple carotte telle que son maître se la représente ? Le maître croit et dit que l'âne aime la carotte, mais l'âne ne possède pas de représentation d'une carotte *sans bâton*, contrairement à son maître (il ne partage pas « les mêmes » représentations). L'âne consent, tout en espérant la carotte, à ne pas être battu. On pourrait tout aussi bien appeler cela « refus » que « consentement ».

Certes Godelier précise que : « violence et consentement ne sont pas, dans leur fond, des réalités mutuellement exclusives », et que « même le pouvoir de domination le moins contesté, le plus profondément accepté, contient toujours la menace virtuelle de recourir à la violence dès que le consentement faiblit ou fait place au refus, voire à la résistance. Il n'y a pas de domination sans violence, même si celle-ci se borne à rester à l'horizon » (Godelier, 1978c :177).

Il faudrait alors se demander ce qu'est la répression et ce qu'est la violence. Il semble bien qu'ici l'auteur utilise une conception de la « violence » typiquement dominante, masculine pour le cas qui nous occupe. J'entends par conception dominante de la violence, une conception de la violence entre dominants, ici entre hommes, c'est-à-dire entre égaux.

Or la violence contre le dominé ne s'exerce pas seulement dès que « le consentement faiblit », elle est avant, et partout, et quotidienne, dès que dans *l'esprit du dominant* le dominé, même sans en avoir conscience, même sans l'avoir « voulu », n'est plus à sa place. Or le dominé n'est jamais à sa place, elle doit lui être rappelée en permanence : c'est le contrôle social (cf. Hanmer 1977 ; Whitehead 1978).

Certes dans la *Production des Grands Hommes* (1982) en particulier, l'auteur prend en compte les violences psychologiques et sociales faites aux femmes, outre la violence « idéelle » et idéologique :

« Au cœur de la pensée et des pratiques des Baruya existe et se reproduit en permanence une formidable violence idéelle et idéologique dirigée contre les femmes.

Violence commise dans la pensée et par la pensée, mais qui se joint à d'autres violences, des violences physiques, à des humiliations, des insultes et autres violences psychologiques à des violences sociales aussi, comme celles qui consistent à forcer une femme à épouser un homme dont elle ne veut pas, ou à la séparer de ses fils. Or, toutes ces formes de violence factuelle ne surgissent que de loin en loin dans la vie d'une femme, à l'occasion des disputes entre époux ou des initiations

masculines. Et ce n'est pas la même chose que de s'opposer à un mari pour des raisons particulières ou de consentir à se séparer de son fils dans l'intérêt général. *La violence idéelle, en revanche, existe en permanence* au cour même de toute l'organisation sociale des Baruya, dans chaque aspect de leur pratique ; elle est d'autant plus efficace que, en même temps que ces idées naissent, elles produisent aussi leur propre légitimation et justifient toutes les autres formes de violence physique, psychologique, etc., qui débordent la pensée mais reviennent sans cesse s'appuyer sur elle pour se faire reconnaître comme fondées dayns « l'ordre » même des choses. Car la force la plus forte des hommes n'est pas dans l'exercice de la violence, mais dans le consentement des femmes à leur domination, et ce consentement ne peut exister sans qu'il y ait partage par les deux sexes des mêmes représentations, qui légitiment la domination masculine » (Godelier 1982 : 232 ; mes italiques).

Je dirai le contraire : la violence « idéelle », celle des *idées* légitimant la domination, n'est pas présente en permanence *dans la conscience des femmes* (dans l'esprit du dominant oui). Pour la dominée, c'est la violence dite factuelle qui est permanente.

Premièrement, il est inexact de dire (citation précédente) que les formes de violence factuelle n'apparaissent que « de loin en loin » dans la vie des femmes. Comme on le voit d'ailleurs dans le passage cité plus bas, et nous en avons évoqué bien d'autres au cours de cet article, nombreuses et *quotidiennes* sont les limitatons imposées aux femmes qui sont tout à fait « factuelles ». Deuxièmement, nous allons voir que le problème est finalement la manière dont l'auteur se représente l'action de la violence idéelle (celle des mythes et représentations) sur la vie quotidienne des femmes. (L'auteur cite longuement Godelier, 1982, p. 110-111 sur sa représentation des mythes).

L'auteur commente la phrase suivante : « Pensée devenues gestes, actions, idées devenues réflexes du corps ».... Ce processus, à mon sens, ne s'applique qu'au dominant. Il est sans doute vrai du vécu majoritaire, obsédé de sa légitimité. Pour l'opprimé(e), s'il existe certes, « un noyau de violence idéologique et symbolique » dans les actes de sa vie quotidienne, il n'est pas lié fondamentalement au pouvoir *de ses idées* (ce qui implique la notion de « partage » des représentations), il est dû d'abord au réflexe de... Pavlov. Ce ne sont pas les idées de l'opprimé(e) qui deviennent réflexes du corps. Ce sont les réflexes matériels, imposée et pratiqués dès l'enfance pour les femmes (bien avant les « initiations »), ce sont les ordres de servir *médiatisant l'idéologie*, c'est le dressage lui-même que (peut-être elle « raccordera » (et mal, dans la contradiction) plus tard avec certaines fractions de l'idéologie du sexe (de la classe, etc.) dominant. D'abord, on empêche la fille par exemple de courir, d'abord on lui fait servir son père, ses frères, (ou même son futur mari), ensuite elle constatera : les hommes peuvent courir, doivent être servis. Un constat. Un constat forcé n'est pas un consensus.

On ne peut faire si aisément le passage entre le fait sociologique que les idées de la classe (du sexe, etc.) dominante sont les idées dominantes, et l'explication – psychologique – que ces idées sont celles qui *gouvernent la conscience du dominé*. Et

surtout, on ne doit pas « glisser » de la psychologie de l'opprimeur à celle de l'opprimé. Je ne pense pas que ce soit l'idée des « services » que leur rendent les dominants (Godelier 1978c et ailleurs) qui soit principalement présente dans la conscience des femmes, mais l'envahissement de leur corps et de leur conscience par l'interposition, par la présence physique et mentale constante et contraignante des hommes qui les fait céder.

Comment alors parler de consentement comme force principale de la domination, surtout dans des sociétés telles que les Baruya, ou d'autres que nous avons évoquées ? Notons d'ailleurs que des témoignages d'ethnologues contredisent absolument cette position. Selon J. Lizot (communication personnelle), chez les Yanomami les femmes savent qu'elles sont dominées, et n'y consentent pas. De même pour les Mundurucu patrilineaires et matrilocaux, Yolanda et Robert Murphy (1974 : 137 et 139), parlant de l'antagonisme ouvert entre les sexes, « ritualisée par les hommes et verbalisée par les femmes » (une citation suit dans le texte pour illustrer le propos).

La violence physique et la *contrainte matérielle et mentale* sont un coin enfoncé dans la conscience. Une blessure de l'esprit. Après, si les coups ou les viols ne sont plus nécessaires à chaque instant, ce n'est pas que les femmes « consentent » - et il importe moins, et non pas plus que la violence et la contrainte physique et mentales, que les femmes « partagent » ou nous les représentations légitimantes du pouvoir masculin (représentations qui de plus, nous l'avons vu, ne sont pas aussi complètes que celles des hommes).

En fait, ce qu'implique la notion de consentement est une vision de la politique au sens classique, le modèle du contrat, ou de la « représentativité », qu'il s'agisse de régimes autoritaires ou de démocraties.

Et certes, c'est le modèle sur lequel beaucoup de femmes *dans nos sociétés* se représentent leurs rapports aux hommes et à leur mari. Mais c'est qu'elles ne voient pas (on les empêche de voir) que ce n'est pas un contrat entre égaux. (Par exemple, elles croient se marier à un *individu*, et dans la plus parfaite complémentarité. Or, que les femmes comme groupe doivent être maintenues inférieures aux hommes et leur servir, les servir, les « *male groups* », comme dit Freeman, le savent et se le transmettent, chez nous comme ailleurs, et surtout parmi les jeunes). Elles croient donc pouvoir conjoindre une délégation d'autorité et une liberté personnelle... Quel étonnement quand on leur en signale les conséquences et quelle évidente contradiction, comme le montre cette récente interview d'une femme française d'une trentaine d'années donnée en exergue (Tresgot 1983).

Il apparaît que cette séparation (même articulée) entre violence et contrat (consentement) concernant les femmes est : 1. (androcentrisme) une idée de dominant dans les rapports de sexe de notre société : en fait on ne retient du comportement et du discours des femmes que, dirais-je, la première partie de l'assertion (de la citation) ; et 2. (ethnocentrisme) permise par le fait que dans les sociétés occidentales modernes (d'où parle l'ethnologue) l'oppression des femmes est moins visible que dans d'autres, même aux yeux des hommes (et encore moins aux yeux des femmes). De nos jours, si on ne fait pas trop attention (par exemple à

l'énorme gap économique entre hommes et femmes) et si on y ajoute une certaine dose de mauvaise foi, les femmes peuvent apparaître comme ayant une liberté de conscience et de comportement. Et d'ailleurs, des possibilités de marges leur sont (quoique avec ostracisme) laissées, comme le divorce définitif, le célibat ou le lesbianisme, et donc des possibilités de prise de conscience. Je ne pense pas non plus qu'on puisse parler de consentement pour les femmes de nos sociétés, mais que les mêmes structures (et les mêmes valeurs individualistes) qui permettent leur mystification permettent aussi la résistance.

Remarquons qu'en général, dans les relations d'oppression, les membres de la fraction consciente des dominées, s'ils reconnaissent l'état de fait de la soumission, n'emploient guère le mot « consentement » pour expliquer ou décrire l'état de conscience non encore politisée du groupe auquel ils appartiennent. Je n'ai trouvé ce terme, appliqué aux femmes, que rarement dans la littérature théorique militante : par exemple Atkinson (1975 :23) et encore avec précaution ; reticence aussi chez Collin (1978) qui parle de la « complicité » due aux « gratifications » de l'oppression. Le résumé que fait Césaire (1955 : 19-20) du rapport de colonisation s'applique tout aussi bien au vécu du rapport d'oppression hommes/femmes :

« Etre colonisateur et colonisé, il n'y a de place que pour la corvée, l'intimidation, la pression, la police, l'impôt, le vol, le viol, les cultures obligatoires, le mépris, la méfiance, la morgue, la suffisance, la muflerie, des élites décérébrées, des masses avilies ».

D'autre part, les termes qu'il utilise pour les institutions seraient parfaitement adéquats pour décrire l'état de conscience des personnes dominées et notamment des femmes : (homme indigène) *instrument de production*, (colonisation=) *chosification*, (sociétés) *vidées d'elles-mêmes*, (cultures) *piétinées*, (institutions) *minées*, (terres) *confisquées*, (religions) *assassinées*, (magnificences artistiques) *anéanties*, (possibilités) *supprimées*. Et enfin : « Je parle de millions d'hommes à qui on a inculqué savamment la peur, le complexe d'infériorité, le tremblement, l'agenouillement, le désespoir, le larbinisme ».

On voit qu'il y a là plus de violences que de consentement...

Toujours pour la colonisation, Albert Memmi (1957 : 116-117) semble près d'adopter l'idée marxiste traditionnelle, qu'il rappelle, du consentement des classes dominées à l'idéologie légitimante de la classe dominante. Mais ce n'est pas non plus sans hésitation... L'oppression serait « bon gré, mal gré, *tolérée* par les opprimés eux-mêmes » ; le colonisé donnerait « son assentiment, *troublé, partiel*, mais indéniable » ; il y aurait « *une certaine adhésion* » du colonisé à la colonisation... (mes italiques). Et par ailleurs, Memmi décrit le colonisé comme « un être de carence » (pp. 147-154), il parle de déshumanisation, de pétrification (p. 135), de « décalage d'avec soi » (p. 182) ; le colonisé est « hors jeu (...) il n'est plus sujet de l'histoire (...) il en subit le poids (...) mais toujours comme objet » (p. 123), il est « brisé dans son développement, composant avec son écrasement » (p. 182), etc.

Quant aux effets psychiques du rapport d'esclavage (situation plus proche encore de celle des femmes, car les femmes – contrairement aux colonisés et moins

encore que les premières générations d'esclaves américains – n'ont pas de culture antérieure à la situation d'oppression), F. Douglass (1980 : 69) constate :

« J'étais brisé dans mon corps, dans mon âme et dans mon esprit. Ma souplesse naturelle fut broyée, on intelligence dépérit (...) ».

Et n'oublions pas qu'aux femmes esclaves était imposé en plus, comme à toutes les femmes, le travail de reproduction forcée – souvent sous formes de viol par des esclaves et par les maîtres).

Il semble bien que les rapports d'oppression basés sur l'exploitations du travail et du corps se traduisent par une véritable *anesthésie de la conscience inhérente aux limitations* concrètes, matérielles et intellectuelles, imposées à l'opprimé(e), ce qui exclut qu'on puisse parler de consentement. Et au cas où le malade se réveillerait au cours de l'anesthésie (résistance), la violence qui lui est alors appliquée ne consiste pas seulement dans les coups, la mort ou les insultes : *la violence principale* de la situation d'oppression est *qu'il n'existe pas de possibilité de fuite* pour les femmes dans la majorité des sociétés, sinon pour retomber dans Charybe en Scylla, du pouvoir d'un groupe d'hommes à un autre.

La violence principale de la domination consiste à limiter les possibilités, le rayon d'action et de pensée de l'opprimé(e) : limiter la liberté du corps, limiter l'accès aux moyens autonomes et sophistiqués de production et de défense (aux « outils et aux armes », cf. Tabet 1979), aux connaissances, aux valeurs, aux représentations... y compris *aux représentations de la domination*.

Si l'on tient absolument à parler de « violence » et de « consentement », il faudra étendre – *en ce qui concerne l'opprimé(e)* – le champ sémantique du mot violence et restreindre celui de consentement au point que seul le mot violence doit être finalement retenu si l'on veut bien se souvenir du sens des *réalités* : « domination » et « oppression ». L'opprimeur est dans sa conscience un dominant, il respire sur les hauteurs ; l'opprimé (l'oppressé) étouffe dans l'abaissement et la bassesse de l'oppression.

Si violence et consentement sont deux ingrédients de la domination, et si *un* consentement se produit d'autant plus sûrement que les « services » rendus par les dominants se situent dans le domaine des réalités invisibles, de l'imaginaire, comme le dit Godelier, je dirais qu'en effet, s'il faut parler de consentement à la domination, c'est de celui... des dominants. Les dominants possèdent, en plus des bénéfices concrets, et en provenant directement, le privilège de forger l'imaginaire du réel – où se déploie la légitimation de leur pouvoir. Le problème de la *légitimité*, donc de la légitimation du pouvoir, est typiquement le *problème du dominant*. Il lui faut une raison pour entamer et maintenir l'exercice de son pouvoir. La dominée, elle, est engluée dans le concret et sa part éventuelle (et toujours limitée) à la connaissance de et à la croyance en la « légitimité » de son oppression, si elle existe, n'est qu'une goutte d'eau (fade) dans l'océan de sa fatigue – dans la mer des contradictions qu'elle ne peut surmonter autrement qu'en en prenant, oserai-je dire, qu'une part à la fois : soit en se mettant totalement au service des autres (si ce n'est l'homme, ce sont les enfants, les fils, cf. Journet 1985 : 17-36) – ce qu'on lui demande « en tant que femme ; soit en se tuant elle-même (voir les femmes

gainj ou dans nos sociétés, les dépressions nerveuses, les tentatives de suicide et l'anorexie mentale, qui sont davantage le fait des femmes).

L'oppresseur et l'opprimé(e) ne sont pas des sujets à consciences identiques, parce qu'ils sont en situation contraires. Faut-il rappeler une chose aussi simple que : ce n'est pas la même chose 1) d'utiliser une « idée », une représentation (par exemple : les hommes sont supérieurs aux femmes) *en réponse* à une violence, pour s'expliquer une violence subie (j'ai eu tort de ne pas rester à ma place, qui après tout est celle de ma dignité de femme), et 2) d'utiliser la même idée pour exercer cette violence (elle va rester à sa place oui ? sinon elle m'atteint dans ma dignité d'homme).

Certes, la part idéelle du réel, selon la proposition de M. Godelier (1978c), être reconnue comme part efficiente des institutions sociales, et notamment de celles qui remplissent la fonction dominante de rapports de production. Mais cette part idéelle efficiente – s'agissant de légitimité – est du côté de la Loi, du pouvoir ; on ne peut la projeter telle quelle dans la conscience de l'opprimé(e). Ce n'est pas, à mon sens la « reconnaissance » par les opprimé(e)s de la légitimité du pouvoir et des bienfaits et services des dominantes qui maintient principalement, « en plus de la violence », la situation de domination, mais bien plutôt la conscience contrainte et médiatisée et l'ignorance où sont maintenus les opprimé(e)s – ce qui est leur part réelle de l'idéal et constitue, avec les contraintes matérielles, la violence, force principale de la domination ».

(...)

Le terme consentement, apparemment plus anodin, est donc en fait, appliqué au sujet opprimé, plus fort et plus grave que le mot pourtant violent mais plus objectif de collaboration. On peut alors se demander pourquoi il fait moins peur, il « passe » mieux, il est mieux agréé par beaucoup de femmes que le mot collaboration. Je vois à cela plusieurs raisons :

1) Le mot consentement appliqué aux dominé(e)s annule quasiment toute responsabilité de la part de l'oppresseur. Puisque l'opprimé consent, il n'y a rien de véritablement immoral dans le comportement du « dominant ». L'affaire est en quelque sorte ramenée à un contrat politique classique.

2) Le mot collaboration, en tout cas dans le contexte européen de l'après-nazisme, contexte loin d'être oublié, suppose une conscience *mauvaise* (moralement répréhensible) tant de la part du dominant que du dominé, alors que le mot consentement suppose une conscience... tout court. Et de quoi l'opprimé a-t-il le plus besoin pour survivre, sinon de pouvoir se dire que ce qu'il vit, il le décide, il le fait, il le reconnaît comme part de lui-même ?

Ainsi le terme consentement, d'une part la responsabilité de l'oppresseur est annulée, d'autre part la conscience de l'opprimé(e) est *promue* au rang de conscience libre. La « bonne » conscience devient le fait de tous. Et pourtant, parler de consentement à la domination rejette de fait, une fois de plus, la culpabilité sur l'opprimé(e).

Eléments bibliographiques et sources cités dans l'extrait

- Tesgot Annie, Mœurs en direct : « Portrait de l'homme idéal ». Documentaire TV, 1ère partie, interviews de femmes (Antenne 2, 28.9.1983).
- Godelier Maurice, « La part idéelle du réel : essai sur l'idéologique », *L'Homme* XVIII, no. 3-4, 1978, p. 155-188.
- Godelier Maurice, *La production des Grands Hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 1982.
- Hanner Jalna, « Violence et contrôle social des femmes », *Questions féministes* no. 1, 1977, p. 69-88.
- Whithehead, Ann, « Antagonisme des sexes dans le Herefordshire », *Questions féministes*, no. 2, 1978, p. 57-90.
- Memmi Albert, *Portrait du colonisé*, Paris, Buchet/Chastel, Corrêa, 1957.
- Murphy Yolanda et Robert, *Women in the forest*, N.Y. London, Columbia U. Press, 1974.
- Collin Françoise, « No man's land : réflexion sur « l'esclavage volontaire » des femmes », in Macciochi M.A., *Les Femmes et leur maîtres*, Paris, Christian-Bourgois, 1978.
- Césaire Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1955, 61 p.
- Douglass Frederick, *Mémoires d'un esclave américain*, Paris, Maspéro, 1980 (éd. originale 1845), rééditions en poche.
- Journet Odile, « Les hyper-mères n'ont plus d'enfants. Maternité et ordre social chez les Joola de Basse-Casameance », in Mathieu N.-Cl. (éd.), *L'Arraïsonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, éd. EHESS, 1985, p. 17-36.
- Tabet Paola, « Les mains, les outils et les armes », *L'Homme* XIX, no. 3-4, p. 5-61.

Chercheurs, rapports de pouvoir, résistance

Les coûts et les profits de l'immigration *

Abdelmalek Sayad

Sociologue, Paris-Algérie

Que coûtent et que rapportent les immigrés ? Comme si elle était contenue dans la définition implicite de l'immigration, cette question semble traverser tous les propos qu'on peut tenir sur la présence des immigrés. L'immigration n'a de sens, et n'est intelligible pour l'entendement politique, qu'à la condition qu'elle soit source de « profits » ou, pour le moins, que les « coûts » qu'on lui impute n'excèdent pas les « profits » qu'elle peut procurer. À partir de ce présupposé s'est constituée toute une méthode d'analyse qui consiste à recenser les effets, certains positifs (les « profits »), d'autres négatifs (les « coûts »), de l'immigration³⁰. Mais parce qu'elle n'est pas seulement une pure investigation des incidences de tous ordres que peut avoir l'immigration, la manière habituelle aux économistes et surtout aux économètres de « traiter les problèmes de la migration en termes complémentaires ou antithétiques de coûts et avantages³¹ » n'est possible qu'à la condition qu'on ne s'interroge ni sur la manière dont est constitué ce qu'on convient d'appeler respectivement « profits » et « coûts », ni sur la signification politique de l'opération elle-même qu'on présente comme n'étant, à la limite, qu'une technique « comptable » ou une technique administrative du type des études de « rationalisation des choix budgétaires » ou encore des travaux préparatoires des commissions du Plan.

La pratique économique ou le calcul économétrique procèdent ici comme si la définition qu'ils donnent de ce qui est « coût » et de ce qui est « profit » avait une valeur *absolue*, c'est-à-dire invariable et de portée universelle, et comme si la frontière tracée arbitrairement entre les uns et les autres était *nécessaire* et immuable. Ce partage étant fait une fois pour toutes, il ne reste qu'à affiner l'investigation des éléments à prendre en considération pour établir le bilan de chacune des rubriques

* Ce texte est extrait de *La Double Absence*, Paris, Seuil, 1999, p. 118-124.

³⁰ Voir, entre autres références, N. Scott, « Grandes lignes d'une méthode pour l'analyse des coûts et des avantages des migrations de main-d'œuvre », *Bulletin de l'Institut international des études sociales*, février 1975, p. 55-72 ; E.-J. Mirshan, « Does Immigration Confer Economic Benefits on the Host Country? », *Economic Issues on Immigration*, Londres, Institut of Economic Affairs, 1970, p. 91-122 ; G. Tapinos, *L'Économie des migrations internationales*, Paris, l'NSP, 1974 ; A. Le Pors, *Immigration et développement économique et social*, Paris, La Documentation française, « Études prioritaires interministérielles », 1977 ; F. Bourguignon et G. Gallais-Hamono, *Choix économiques liés aux migrations internationales de main-d'œuvre*, Paris, OCDE, 1977.

³¹ N. Scott, *Principes d'une analyse comparative des coûts et avantages des migrations de main-d'œuvre*, OCDE, Séminaire d'Athènes, octobre 1966.

et, en fin de compte, le bilan global de l'immigration ; à préciser les évaluations auxquelles on procède à cet effet, en introduisant notamment un certain nombre de distinctions, comme par exemple la distinction entre effets à court terme et effets à plus long terme, effets masqués qui n'apparaissent que tardivement, ou encore, dans le meilleur des cas, entre effets *quantitatifs* (les effets économiques essentiellement et, encore, ceux d'entre eux qui sont les plus facilement quantifiables) et effets *qualitatifs*, c'est-à-dire, en gros, toute une série d'autres présupposés (ou préjugés) sociaux, politiques, culturels, etc.³², que l'économie au sens étroit du terme ne peut saisir et encore moins mesurer, se contentant de les mentionner ou des les suggérer. En fait, chacun des éléments pris en considération pour dresser cette sorte de bilan comptable des « coûts » et « avantages » de l'immigration constitue un enjeu de luttes, pas seulement entre théoriciens de l'économie de l'immigration ou encore entre spécialistes de la gestion sociale des Immigrés, mais un enjeu de luttes sociales : la lutte pour la représentation de l'immigration et des immigrés en termes économiques de « coûts » et « profits » est, en réalité, l'exemple même du travail politique qui se déguise sous les dehors d'une simple opération d'ordre économique. Rationaliser dans le langage de l'économie un problème qui n'est pas (ou pas seulement) économique mais politique revient à convertir en arguments purement techniques des arguments éthiques et politiques.

Il est comme « nature » même de l'immigration qu'on s'interroge, et même qu'on polémique sur ce qu'elle « coûte » et sur ce qu'elle « rapporte ». Cette problématique s'impose d'elle-même au point qu'elle apparaît comme allant de soi et comme la seule possible ; non seulement, elle dispense de toute autre question, mais elle interdit qu'on la soumette elle-même à une réflexion critique. L'exercice comptable qui la retraduit ne saurait se réduire à ce qu'il croit et veut être, une simple technique visant à « rationaliser les choix » des décisions à prendre. Parce qu'il s'applique à une population jouissant d'un statut particulier, il n'a rien de commun avec tel ou tel exercice analogue portant sur un autre groupe : quand il s'agit, par exemple, de la petite enfance, des jeunes ou des personnes âgées, la question posée est seulement de prévoir et de dégager les moyens que requiert le traitement qu'on veut réserver à la population concernée, alors que, dans le cas de la population immigrée, il s'agit de juger des profits et des coûts de la politique qui consiste à recourir à l'immigration, c'est-à-dire de *l'existence* ou de la « disparition » de la population immigrée. Au travers d'une question apparemment technique, c'est tout le problème de la *légitimité* de l'immigration, problème qui hante tous les discours de cette nature, qui est objectivement posé. Il n'est presque aucun propos tenu sur les immigrés, surtout quand ce propos porte explicitement et sciemment, comme c'est le cas avec la « théorie économique des coûts et profits comparés de

³² Dans ce cas comme dans le cas des descriptions qu'on donne des économies « sous-développées », on se plaît à évoquer, d'un côté, les aspects « qualitatifs » de certains faits économiques (aspects définis négativement en tant qu'ils échappent à la mesure quantitative) et, de l'autre côté, les facteurs « culturels », trop nombreux (i.e. trop encombrants, car ils sont fréquemment dénoncés comme « obstacles » au développement économique ou comme manquements à la « rationalité » économique), que comportent les économies sous-développées.

l'immigration », sur la fonction de l'immigration, qui ne consiste, tantôt à *légitimer* et, tantôt, à dénoncer l'*illégitimité* (foncière) de l'immigration³³.

La lutte autour du « bilan social de l'immigration » pourrait être, comme beaucoup de luttes autour d'enjeux politiques, une lutte sans fin en raison des nombreuses constructions et reconstructions auxquelles donnent lieu les multiples effets de l'immigration – en nombre indéfini – tous susceptibles d'être constitués en « coûts » ou en « profits ». Parce que « la théorie économique des coûts et profits comparés de l'immigration » n'a suscité, jusqu'ici, que des divergences portant sur l'évaluation des éléments qu'il y a lieu de prendre en compte, l'accord s'étant réalisé d'emblée sur tout ce que cette théorie demande qu'on lui accorde préalablement à toute discussion, à savoir, entre autres choses, le principe du partage entre ce qui est « coût » et ce qui est « profit », le principe de l'établissement d'un solde positif ou négatif de l'immigration, etc., elle a masqué toute une série d'autres questions devenues impensables, comme, par exemple, la question de savoir à qui « coûte » et à qui « rapporte » l'immigration. Mais, plus fondamentalement, qualifier exclusivement de « coût » ou de « profit » chacun des éléments discernables, et arbitrairement dissociés, d'un ensemble qui n'a de réalité (économique et politique) qu'en tant que totalité revient à imposer le sens qu'on entend donner à chacun de ces éléments et à l'imposer d'autant plus impérativement qu'on ne se doute pas de l'opération d'imposition qu'on accomplit de la sorte. On ne veut comme exemple de ce travail de « technicisation » du politique que l'étude qu'Anicet Le Pors consacre aux flux monétaires dont l'immigration est responsable, ainsi que les divergences qui séparent, par exemple, ses conclusions de celles que Fernand Icart tire de données sensiblement identiques³⁴.

S'il est des « coûts » qu'il faut imputer à l'immigration, le premier auquel on pense est, bien sûr, le coût monétaire que supporte tout pays qui recourt à l'immigration en raison de transferts de fonds que réalisent, pour une part, les immigrés eux-mêmes « sur leurs économies » et, pour une autre part, les organismes sociaux (allocations familiales, prestations de la Sécurité sociale, retraites, pensions diverses, etc.). Mais ce « coût » lui-même qu'on peut tenir comme évident et indiscutable ne va pas sans comporter des « profits » de quelque autre espèce : « En particulier, on peut se demander quelle est l'incidence des transferts d'économies à l'extérieur [...]. Or, il apparaît que 1 million de francs de moins transféré à l'extérieur signifie une amélioration de l'équilibre extérieur [...] seulement de 38 000 francs environ. En effet, une diminution *ex ante* des transferts à l'extérieur augmente la consommation des ménages; une bonne partie de cette augmentation est satisfaite non par un accroissement de production intérieure mais

³³ La récente « querelle de chiffres » sur l'importance numérique de la population immigrée n'échappe pas à la logique de la reconversion des arguments politiques en arguments techniques qu'on peut plus facilement avouer et proclamer publiquement : plus la population immigrée est nombreuse, ce qui sous-entend qu'elle est nombreuse d'immigrés clandestins, plus sont élevés les « coûts » qu'elle entraîne pour la société.

³⁴ F. Icart, député du Var, auteur du rapport *Le Coût des travailleurs étrangers en France, note de synthèse*, Paris, Assemblée nationale, 1976.

par un accroissement des importations ou une diminution des exportations. Par ailleurs, une réduction des transferts d'économie vers des pays étrangers limite les acquisitions de devises de ces pays et par suite leurs importations, dont celles provenant de France³⁵. »

À l'inverse, s'il est pour les pays d'immigration un « profit » immédiat, « profit » initial et apparemment net de tout coût en compensation, c'est celui qui consiste à « importer » des hommes adultes et encore jeunes donc « utiles » et productifs dès le premier jour de leur arrivée ; ce « profit » qui consiste dans l'économie réalisée sur ce qu'Alfred Sauvy a appelé « le coût d'élevage » est considérablement atténué dans le rapport de Fernand Icart pour ne pas dire qu'il a été transformé en « coût » ; la « qualité » de ces hommes qui ont été élevés dans des pays pauvres, sous-développés, donc à un « coût » moindre que le « coût moyen français³⁶ », fait qu'ils reviennent plus « cher » (ou tout au moins plus « cher » qu'on ne pense) en raison du « coût » dont il faut payer leur adaptation à la société et au travail qui les utilisent.

À ce jeu, tout peut être « coût » et « profit » : ce qui est « coût » selon telle vision politique du phénomène de l'immigration peut être « profit » selon telle autre et inversement. On pourrait continuer à énumérer longtemps encore les « contradictions » de ce type, chacun des critères retenus pouvant être classé comme « coût » ou comme « profit » ou, tout au moins, comporter sa part de « coût » et sa part de « profit ». Et plus on s'éloigne des aspects sur lesquels porte traditionnellement et prioritairement l'économie ou, en d'autres termes, plus on se rapproche des facteurs que néglige la technique économique, parce qu'ils sont rebelles à la « mesure » (quantitative), plus est grande l'indétermination et, par suite, plus sont faciles et fréquentes les manipulations et les inversions de sens qu'on peut opérer ; plus il apparaît que les faits qu'on analyse et qu'on interprète comme données purement économiques sont aussi, et peut-être avant tout, des faits et des réalités politiques, sociaux, culturels. Ainsi, par exemple, du taux de natalité des familles immigrées en général et des familles originaires des pays d'Afrique du Nord plus particulièrement : tantôt on se félicite officiellement du surplus démographique que ces familles apportent à une population qui tend à décroître et à vieillir, tantôt on déplore (tout aussi officiellement) ce même accroissement d'une population qu'on continue à appeler « population immigrée » (bien que les jeunes générations nées en France n'aient émigré de nulle part), parce qu'il est « coûteux », parce qu'il pèse trop lourd sur les mécanismes d'aide aux familles – pour ne pas dire parce qu'il est « encombrant » – les arguments « économiques », ou la formulation en termes économiques d'arguments d'une autre nature, étant plus facilement ou plus innocemment avouables. Et ce qui est dit de l'ambiguïté du taux de fécondité de la population immigrée, c'est-à-dire, au fond, de l'immigration familiale et du passage de l'immigré ancien, simple travailleur isolé et sans sa

³⁵ A. Le Pors, *op. cit.*, p. 185.

³⁶ Ce qui laisserait entendre que les pays d'origine, parce qu'ils ont « produit » leurs émigrés moins « cher » que le « coût » que la France « paie » pour ses hommes, peuvent les « exporter » à un moindre « prix », c'est-à-dire à un moindre coût pour le pays qui les « importerait ».

famille, au géniteur, vaut aujourd'hui, en raison des difficultés du marché de l'emploi, pour cette autre caractéristique de l'immigré, qui pourtant le constitue et qui le définit, à savoir son statut de travailleur : le « profit » représenté par la force de travail qu'il apporte – et qui a pour contrepartie le salaire qu'on lui verse et qu'il peut transférer – tend à être redéfini comme un « coût »³⁷, un « coût » direct lorsque l'immigré est chômeur, perdant de ce fait personnellement la justification qui faisait son existence, un « coût » indirect lorsque l'immigré est occupé comme si l'emploi qu'il occupe constituait une sorte de manque à gagner, de dommage virtuel occasionné à la main-d'œuvre nationale.

Relevant d'une opération de construction dont la genèse et la signification objectivement politiques peuvent échapper à ses auteurs, la mise en parallèle de ce que « coûte » et de ce que « rapporte » l'immigration ne peut qu'opposer les différents groupes qui, parce qu'ils sont inégalement ou différemment « intéressés » par l'immigration, sont portés à produire des définitions antagonistes. S'il est plus aisé et plus agréable d'énoncer ces « coûts » et ces « profits » – surtout les « coûts » – dans le langage technique et relativement neutre (ou voulu et perçu comme tel) de l'économie, il reste que ce langage ne peut masquer qu'il s'agit, en réalité, de « coûts » et de « profits » qui se réfèrent à des systèmes de valeurs étrangers à la sphère de la stricte économie. Pour être acceptable, il aurait fallu que cette sorte d'« économie de l'immigration » soit une économie totale, c'est-à-dire qu'elle intègre tous les autres « coûts » et tous les autres « profits », laissés pour compte ou totalement ignorés par la théorie strictement économique³⁸.

Les choses se compliquent encore quand on sait que, procédant de la même logique et restant justiciable des mêmes interrogations et des mêmes critiques, « la théorie économique des coûts et profits comparés de l'immigration » peut se transposer dans le pays d'émigration et donner lieu à la constitution d'une théorie homologue. Cette « théorie économique des coûts et profits de l'émigration » commence, d'ailleurs, à produire ses premiers résultats, obtenus selon le même schème d'analyse, la même combinaison de simulations et de dissimulations, de dévoilement et de voilement partiels de la signification réelle des critères retenus des luttes dont elle est un enjeu. Et à travers ces deux « comptabilités » parallèles de l'immigration d'un côté et de l'émigration de l'autre, se dessine une espèce de

³⁷ Indépendamment de la situation de l'emploi, c'est souvent que le recours à la main-d'œuvre immigrée est dénoncé comme un « coût » en tant qu'il constitue une solution de facilité propre à compromettre ou, pour le moins, à retarder les innovations techniques qu'il aurait fallu inventer en l'absence de l'immigration.

³⁸ Il arrive que la théorie économique ignore aussi, outre les données non directement économiques, certaines données qui relèvent pourtant de son domaine ; on découvre aujourd'hui que l'immigration peut être génératrice de toute une « économie souterraine », fort importante, hautement « profitable » par certains aspects et « préjudiciable » par d'autres : les transferts directs sur les économies des travailleurs immigrés algériens se sont presque totalement taris et ont été remplacés par des transferts de biens de consommation achetés en France par les « touristes » algériens avec l'argent des immigrés – un vrai marché parallèle, qui est un marché « noir », s'est institué de cette façon entre le dinar algérien (DA) et le franc – ou achetés par les immigrés eux-mêmes et revendus par leurs soins en Algérie.

« comptabilité » de tout le phénomène migratoire qui est, elle aussi, un enjeu de luttes entre les deux partenaires, le pays d'immigration et le pays d'émigration, qui se rencontrent et s'affrontent en cette occasion. Les traités dont ils conviennent, « conventions bilatérales de main-d'œuvre et de sécurité sociale », et les négociations qu'ils mènent à cet effet, en explicitant les intérêts de chacun des contractants, instituent le terrain où s'objectivent les luttes pour la définition à la fois économique et politique des coûts et profits respectifs.

Ce texte a été publié dans le cadre d'une recherche qui regroupe les trois volumes suivants : CALOZ-TSCHOPP, M.C. (2004) : Parole, pensée, violence dans l'Etat, une démarche de recherche (vol. I, 350 p.) ; Contraintes, dilemmes, positions des travailleurs du service public, entretiens (vol. II, 450 p.) ; Le devoir de fidélité à l'Etat entre servitude, liberté et (in)égalité (vol. III, 350 p.), Paris, Editions l'Harmattan.

Abdelmalek Sayad : une œuvre, un héritage, un engagement dans la distanciation¹

Sabah Chaib

(Sociologue), France

Mohammed Karim Abboub

(Psychanalyste), France

Résumé

Abdelmalek Sayad, sociologue et fin clinicien, fut un chercheur engagé : son œuvre et sa posture intellectuelle illustrent pleinement la formule éclairante de P. Bourdieu selon laquelle « pour être un savant engagé, il faut engager un savoir ». L'œuvre abondante, riche et éclairante d'A. Sayad témoigne pleinement de l'engagement dans la distanciation d'un chercheur et d'un homme d'origine algérienne.

Il a interrogé à travers son œuvre, la relation dialectique, voire même symétrique entre le national et le non-national. Il a en effet, conféré à la sociologie de l'immigration, le statut de la meilleure introduction à une sociologie de l'Etat, et partant de la sociologie du pouvoir au sens le plus générique du terme.

Si le national, c'est-à-dire la société française, a besoin des immigrés - ces « non nationaux » - pour pouvoir se percevoir psychiquement et politiquement comme telle, cette intériorisation psychique, consciente et inconsciente s'avère d'autant plus prégnante que nombre de représentations portant sur les immigrés sont en réalité, entachées de l'idée d'anomalie, d'anomie (« Français, Blanc, Normal », ainsi que le dit si bien un grand humoriste français!). La conflictualisation incessante autour de l'immigration unifie et homogénéise en retour une nation, une et indivisible, bien entendu...

Une entrée en matière

A. Sayad a désormais fait son entrée dans la Cité nationale de l'histoire de l'immigration, haut lieu de mémoires dédié à l'histoire des immigrations en France. La Cité revendique la justification même de son existence, en s'appuyant sur

¹ Cet article s'appuie notamment sur différentes communications et contributions des auteurs, notamment la plus récente : CHAIB, Sabah, « Abdelmalek Sayad, entre engagement et distanciation ». In Association des Amis d'Abdelmalek Sayad, *L'actualité de la pensée d'Abdelmalek Sayad*, Rabat : Éditions L'Énec, 2010, p. 393-408 ; ABOUB, Mohammed Karim, « Préface », Association des Amis d'A. Sayad, *op. cit.*

l'œuvre d'A. Sayad : « *Travailler sur les immigrés, c'est travailler sur la France : sur la France d'hier, donc sur l'histoire de France, l'histoire de la population française et, plus encore, sur l'histoire de la nation française, sur la France de demain, sur l'intégration de la France et dans la France, sur la puissance d'assimilation de la France, de la société française, de l'école française, de la langue française, etc. (...) Travailler sur les immigrés, c'est travailler sur l'identité de la France, quelle que soit la manière dont on la comprend et la manière politique dont on la définit* »². Encore faut-il retenir pour la (petite) histoire, que non seulement la concrétisation du projet de musée ne fut pas une affaire des plus aisées à mettre en œuvre entre les différentes parties concernées (Associations poussant le projet, administrations en place et hommes politiques se succédant au pouvoir), mais le fin mot de l'histoire s'avère être une ironie, voire une ruse de l'histoire, qui aurait sans nul doute fait sourire A. Sayad : le jeune musée de l'immigration a installé, en effet, ses locaux dans l'ancien musée des colonies !

Par ailleurs, un centre universitaire de ressources documentaires consacré à l'immigration porte désormais son nom, alors qu'une Association de défense des immigrés à Nanterre aura milité en vain pour que le nom Sayad fut donné à un collège nouvellement établi : une vive polémique s'en est suivie en effet entre le Conseil Général (aux couleurs de l'UMP, mais plus particulièrement « sarkozyste » car constituant le fief politique de N. Sarkozy) et la Municipalité aux couleurs communistes qui aura appuyée la demande de l'Association initiatrice du projet. En fin de compte, le nom de baptême choisi pour le collège fût : « *République* » ! Ainsi, à défaut de porter un nom propre, historiquement significatif d'autre chose que de lui même, notamment une perspective de « réconciliation (historique et psychique) avec soi », individuelle et collective, le choix porté sur le mot « République », ainsi désincarnée, se prive de ce fait, de la figure d'un grand républicain.

Comme c'est souvent le cas, une lutte pour une cause peut en cacher une autre : c'est le cas de la polémique à propos du choix du nom du collège qui aura révélé une seconde polémique, celle portée sur la place publique par une association berbère locale : cette dernière a croisé le fer médiatique avec un journaliste du journal *Le Monde* qui a eu le « malheur » de qualifier A. Sayad d'intellectuel arabe et non d'intellectuel kabyle !

Enfin, une certaine propension à construire « Sayad », comme figure emblématique de l'« intellectuel organique » des mobilisations militantes immigrées sont vécues comme autant d'exhortations pour certains militants de fonder le volontarisme de l'action sur un savoir « utile » tiré de son œuvre. Et dans cette ligne d'idées, se multiplient des formules autour de l'idée aujourd'hui selon lesquelles Sayad constituerait en réalité, le « père » symbolique de l'Immigration ! Il ne fait aucun doute que tous ces faits et anecdotes auraient fait sourire et pétiller les yeux lumineux d'A. Sayad, lui à l'humour parfois féroce, à la discrétion légendaire et à une existence fort éloignée de toutes vanités !

² SAYAD, Abdelmalek, entretien avec Jean LECA, « Les maux à mots de l'immigration ». In *Politix*, n°12, 1990

La démarche patrimoniale initiée autour d'une œuvre et la démarche de reconnaissance d'un auteur dans le panthéon des intellectuels, est en soi, un objet d'étude non sans intérêt pour la « sociologie de la sociologie », comme Sayad aimait à rappeler sur le mode de la « vigilance épistémologique », car il ouvre le champ miné et combien significatif de la question de l'héritage et des héritiers, et plus généralement des modes d'appropriation d'une pensée (liquidation par instrumentation, conservatoire au sens fort, ou réappropriation et étonnement) tout comme de sa transmission.

De quoi hérite-t-on, donc, au fond ?

A l'instar de la mémoire qui met en rapport des considérations du présent avec celles du passé sur lequel elle s'interroge, comment se saisir, sans écueils, d'un héritage, qui plus est, une pensée en héritage, constitué d'un legs matériel (textes) et, plus fondamentalement encore, d'un legs, à bien des égards immatériel, et combien inestimable à tous égards : l'activité critique d'une pensée complexe.

Autrement dit, comment hériter d'un auteur d'autant plus inclassable que lucidité (épistémologique) oblige, il ne cessa de dénoncer, avec force, la méconnaissance qui pouvait se nicher au cœur de l'activité même de la pensée, telle un « inconscient épistémologique », suivant en cela un philosophe qu'il appréciait tant, V. Jankelevitch, lorsqu'il dit : « *La méconnaissance est opaque, lourde de préjugés et bardée de lieux communs ; elle récite une leçon apprise par cœur et ne s'exprime qu'en stéréotypes et idées toutes faites ; le méconnaissant s'attribue à lui-même une science qu'il ne possède pas ; mieux, il la revendique sottement. Le méconnaissant en somme a tort d'avoir raison* ». ³

Méconnaissance ou entente dans le malentendu, l'œuvre de Sayad aura sociologiquement déconstruit toutes ces catégories, de manière à montrer l'inanité des fausses certitudes et des illusions générées à propos de l'objet « immigration ».

Autrement dit, il nous laisse incontestablement un héritage intellectuel inestimable, et en premier lieu, à ces « *enfants illégitimes* »⁴, ces déshérités par excellence, éternellement définis du côté de l'entre-deux, du manque, de la perte, de l'incomplétude... Au fond, inaptés à recevoir un quelconque héritage si ce n'est à bricoler des bribes du passé avec celles du présent, en quête de légitimation identitaire.

Sayad est mort, vive Sayad ! Si parfois certains héritages paraissent encombrants pour leurs héritiers, celui de Sayad est d'une portée libératrice insoupçonnable. Dans les faits, la pensée sayadienne est en mesure de doter les « *enfants illégitimes* », de quelques outils (catégories de pensée et d'action) à la fois de résistance contre la stigmatisation sociale et culturelle ambiante (pour ne pas dire dominante, notamment en temps de crise économique et pas seulement économique !), tout comme, plus systématiquement, le lieu d'un agir fondamental qui nous fait pleinement homme : pensée critique et exercice critique de la pensée.

³ JANKELEVITCH, Vladimir, *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*. Tome 2. La méconnaissance, le malentendu. Paris : Le seuil, 1980.

⁴ Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 1979, n°2 et n°26-27.

I. QUI EST ABDELMALEK SAYAD ?

Un sociologue

S'il est un nom attaché à l'immigration, il s'agit sans conteste de celui du sociologue Abdelmalek Sayad. Parce qu'il était Algérien et qu'il l'a demeuré toute sa vie, à l'instar de toute une génération d'Algériens qui ne pouvait envisager la nationalité française que comme une « naturalisation », dont on connaît la signification historique particulière, dans le cas précis de la France et de l'Algérie. La nationalité algérienne lui était en effet tellement plus précieuse qu'elle était récemment acquise, et il savait exactement à quel prix. Dans les faits, il appartenait à une génération d'individus arrivés à l'université dans un contexte politique particulier, la guerre d'Algérie. On comprend donc mieux en quoi ce contexte politique aura marqué toute sa vie, ses rencontres, son amitié avec Pierre Bourdieu. Un contexte qui aura fait naître en lui une vocation intellectuelle de sociologue, car ayant aiguisé son sens critique en travaillant conjointement avec Pierre Bourdieu à découvrir et à faire connaître la nouvelle configuration sociale, économique, culturelle et politique, de la société algérienne contemporaine, dans le langage de la science sociale :

"Dans ce contexte (la guerre d'Algérie), je découvrais aussi quelque chose d'autre, une chose inconnue jusque-là, ignorée dans notre monde parce que ce n'était pas un monde intellectuel. À savoir qu'on pouvait écrire scientifiquement sur la réalité sociale, donc sur la réalité politique. On était trop habitué dans ce qu'on lisait alors, dans ce qu'on aimait lire, à l'écriture politique ou, pour le moins, à l'écriture engagée. Cette écriture-là, une écriture de combat, de militantisme pouvait être une écriture de justice et, pour cette raison, on la tenait pour l'écriture de la vérité, pour la seule écriture de vérité, donc pour l'écriture de la science, pour une écriture scientifique. On assimilait vérité (sous-entendu vérité morale, vérité politique, vérité appelant et contribuant au rétablissement de la justice) et science : toute science est vérité, donc toute vérité est science. Notre environnement social, politique, intellectuel nous condamnait à cette confusion très réconfortante pour notre moral, pour notre manière de penser, pour notre être en son entier. Il nous condamnait à confondre axiologie, dans laquelle on se noyait, et axiomatique dont on ne soupçonnait pas même l'existence en cette matière, en matière sociale, en matière d'objets sociaux. Il fallait découvrir tout cela, il fallait apprendre cela". (Histoire et recherche identitaire, Paris, Editions Bouchene, 2002, p. 65).

Et, cependant, dans une « Algérie 60 » où le sacre des martyrs pour la lutte de l'indépendance nationale fait déjà courir après les honneurs et les gratifications matérielles et symboliques⁵, il quitte l'Algérie en 1963 pour « sauver sa tête » ainsi

⁵ L'écrivain et dramaturge Tahar Djaout s'est moqué du règne de la martyrologie et du privilège qu'a donné lieu l'indépendance algérienne : « chercheurs d'os », c'est en ces termes que Tahar Djaout raille les familles algériennes en recherche de légitimité à travers leurs morts et leurs martyrs réels ou prétendus, pour pouvoir accéder au statut social envié de familles des Moudjahidine. Dans les noires années algériennes des années 1990, le parler frais et vrai des intellectuels algériens devenait insoutenable pour une sombre nébuleuse islamiste et Abdelmalek Sayad a exprimé son soutien et sa solidarité avec les intellectuels algériens assassinés, véritables martyrs non reconnus en tant que tels, dans deux textes émouvants, le premier, "Intellectuels à titre posthume", *Liber 17, Revue européenne des livres*, supplément à *Actes de la recherche en sciences sociales*, 101-102, mars 1994 et le second en hommage

qu'il l'a confessé lui-même plus tard. Il n'y retournera qu'en 1971, puis à l'occasion de visites familiales ou de travaux de recherche...

S'il est aussi un nom si significativement attaché à la sociologie de l'immigration, et non seulement à celle de l'immigration algérienne, c'est aussi celui d'Abdelmalek Sayad, qui aura consacré toute sa vie intellectuelle à l'analyse d'un acte fondateur qui aura bouleversé, et continu de le faire, la vie de plusieurs millions de personnes. Acte dont il convient en effet de rendre compte sur un registre discursif et analytique autre que le registre livré par la littérature d'exil- tout en partageant néanmoins une part de cette vérité. Cette vérité, Mohamed Dib, à sa manière, la révèle dans son roman *Habel* (1977), du nom de son héros, un émigré parti pour l'Europe : En d'autres termes, Caïn aujourd'hui ne tuerait pas son frère Habel mais il le pousserait sur les chemins de l'émigration !

Si la littérature d'exil met en lumière le déplacement de l'acte sacrificiel de la mort vers la tragédie de l'émigration, Abdelmalek Sayad a lui aussi su rendre compte - sans misérabilisme et sans pathos - de ce qui s'apparente effectivement à une tragédie au sens le plus théâtral du terme, à savoir la perte de l'unité de temps, de lieu et d'action pour l'émigré-immigré jusqu'à devenir cet être a-topique : un être d'aucun temps parce que d'aucun lieu, une sorte d'être suspendu, déplacé (au sens aussi de ne jamais se sentir à sa place (légitime)) au sens moral du terme). Autant donc d'inversions (dans tous les sens), symptomatiques de "*la double absence*"⁶ qui caractérise plus fondamentalement la « condition immigrée »⁷.

Et si hier, les héros de la tragédie grecque s'en remettaient à Zeus, Dieu tout puissant, pour apaiser le courroux de quelques autres Dieux de l'Acropole, aujourd'hui, les immigrés, anti-héros des temps modernes, s'en remettent, en quelques lieux qu'ils soient, à la protection ou à la clémence du puissant et omniprésent Dieu- fait "Etat"...

Un sociologue engagé

Si le nom d'Abdelmalek Sayad est attaché plus particulièrement à l'immigration algérienne, c'est que son œuvre témoigne sur ce sujet précis de l'empreinte d'un homme et d'un chercheur qui a manifesté tout au long de sa vie, un souci de vérité et de justice qui témoigne de son engagement : un engagement scientifique dans le sens indiqué par Norbert Elias, à savoir un « engagement dans la distanciation »⁸. En effet, alors que l'engagement implique fondamentalement l'affect (s'engager pour une cause, c'est engager tout son être social, mettre une part de soi et l'idée que l'on se fait du monde social, hors de soi), la distanciation traduit le travail

au dramaturge Abdelkader Alloula, « Alloula. On a tué un juste », *Transition*, 42, décembre 1997. Comme l'écrivait A. Sayad à propos du dramaturge : « On a tué Abdelkader Alloula. Ce n'est pas seulement un homme qu'on a tué. À travers lui, on a assassiné l'idée même de vérité et avec elle, celle de liberté et de culture »...

⁶ SAYAD, Abdelmalek, *La Double absence*, Paris, Seuil, 1999.

⁷ En dépit de la constitution semble-t-il, d'une « bourgeoisie » qui n'en fait pas moins l'expérience de la tolérance des limites et des limites de la tolérance, même au sommet de la réussite dans leurs carrières professionnelles, notamment politiques.

⁸ ELIAS, Norbert, *Engagement et distanciation*, Paris, Fayard, 1996.

constant d'autonomisation par rapport à ces affects et aux jugements de valeurs qui ne manquent pas d'en dériver, et de biaiser le travail scientifique.

Par ailleurs, si certains analystes veulent voir en Abdelmalek Sayad, la figure emblématique de « l'intellectuel organique » telle que proposée par Antonio Gramsci, la formulation utilisée par Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant, à savoir, "*l'ethnologue organique de la migration algérienne*"⁹ nous paraît plus appropriée dans la caractérisation du savant-analyste que fut Abdelmalek Sayad tout comme la portée politique de son travail sociologique. Si pour Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant, Abdelmalek Sayad fut en effet, un "*observateur-témoin du drame silencieux de l'exode massif des paysans berbères de Kabylie vers les bas-fonds industriels de leur ancien maître colonial*"¹⁰, la connaissance ainsi produite est aussi pertinente que significative, au-delà de l'objet d'étude car véritablement "*incarnée*" (sic) par celui même qui en est le producteur. Abdelmalek Sayad n'en fut pas moins conscient en effet, en considérant que "*(sa) position, (ses) origines, (ses) investigations antérieures (lui) permettent, peut-être plus facilement qu'à un autre, de tenir les deux bouts de la chaîne*"¹¹, et que de ce fait même, l'engagement implique d'autant plus une distanciation par rapport à l'objet que le chercheur appartient au groupe (et s'en réclame) dont il se fait l'observateur. C'est donc la nature du lien organique qui détermine la tension entre engagement et mise à distance. Outre la division du travail auquel le schéma organiciste renvoie dans la tradition durkheimienne, c'est la manière dont le chercheur s'engage dans la distanciation qui rend possible "*la solidarité*", "*la complicité sans naïveté*", et "*la compréhension sans complaisance et sans condescendance*" ainsi qu'évoquées d'ailleurs par Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant à propos d'Abdelmalek Sayad. Nombre d'anthropologues ont consacré une grande partie de leur vie scientifique à restituer l'univers de groupes méconnus ou en voie d'extinction, et le fait que leurs noms soient attachés à ces groupes, les instituent d'une certaine façon, en tant qu'hommes du groupe, voire dans certains cas, la relation s'inverse puisque seule la volonté ethnographique de l'anthropologue fait exister et connaître ce même groupe au-delà des frontières du groupe et leur assure une postérité.

Un écrivain public, solidaire du mode de génération de l'émigration

Si le nom d'Abdelmalek Sayad est attaché à l'immigration (algérienne), c'est bien parce que les émigrés-immigrés, longtemps personnages délaissés, comme en quête d'auteur, pour paraphraser Luigi Pirandello, ont pu trouver en lui, leur écrivain public, un « scribe » dont l'empathie et la sensibilité à leur sort se traduisent dans un style sans concessions, à la fois rigoureux et sans emphase; L'écriture d'Abdelmalek Sayad est rythmée par une scansion, celle imprimée par la vie des émigrés-immigrés toute faite de complexités et de paradoxes. Un tel positionnement du sociologue l'aura prémuni contre toutes sortes de « vanités » qu'implique toute position de domination symbolique, car lui-même profondément

⁹ BOURDIEU, Pierre, WACQUANT, Loïc, "Abdelmalek Sayad, l'ethnologue organique de la migration algérienne", *Revue Agone*, n°25, 2001, p. 67-78.

¹⁰ BOURDIEU, WACQUANT, *op. cit.*, p. 75.

¹¹ SAYAD, Abdelmalek, *Histoire et recherche identitaire*, Paris, Bouchene, 2002, p. 88.

attelé au dévoilement des ressorts et des manifestations de la relation de domination qui, justement, définit le rapport des émigrés-immigrés au monde social. Abdelmalek Sayad aura cultivé tout au long de sa vie, une « vigilance épistémologique » nourrie par le doute, le scepticisme et une sincère modestie quant à l'apport de sa propre contribution scientifique dans le champ académique, ou encore, quant à l'impact de son œuvre sur les intéressés eux-mêmes.

Propriétaire de rien et encore moins de "ses" immigrés, Abdelmalek Sayad aura tenu à distance, les tentations du scientifique volontiers démiurge, celles de l'observateur dont la compassion le dispute à la charité et reproduit de ce fait, la relation de domination au cœur même de la mission scientifique ; ou encore, les tentations du pouvoir, caressées par le Conseiller du Prince, et qu'il raillait avec verve ; le dit conseiller cultivant sa légitimité par l'artifice d'une doxa tantôt à droite tantôt à gauche, selon les moments et les lieux ! Si ces postures un tant soit peu impostures sont inconnues du sociologue, c'est qu'il s'est maintenu toute sa vie dans une attention au monde, une sorte d'émerveillement désenchanté propre au « *miraculé social de l'école* », ainsi qu'il se qualifia lui-même, et autre transfuge de classe : la position sociale occupée par le miraculé social implique de fait, une posture pour le moins inconfortable mais propice à une lucidité sociologique qu'elle contribue à développer chez un individu particulièrement sensible comme l'était Abdelmalek Sayad ; posture qui est une *épistémé* en elle-même puisqu'elle place l'individu dans une ambivalence structurale et une relation dialectique du dedans et du dehors, du Même et de l'Autre, de la distance et de la proximité par rapport aux « siens » et à soi-même, par les épreuves de la singularité et de la communion avec ces Autres aux destins improbables.

De ce point de vue, l'on peut dire qu'Abdelmalek Sayad est solidaire du « *mode de génération de sa génération* » et qu'il est resté un homme de la communauté tout en éprouvant la singularité de son parcours, singularité renforcée par un travail de distanciation qui vise au fond à devenir étranger à son propre groupe et à soi-même. Et il n'est pas jusqu'à son objet d'étude qui n'ait accentué la tension entre l'intériorité et l'extériorité car comme le souligne Georg Simmel, "*bien que ses attaches ne soient pas de nature organique*"¹², l'étranger est néanmoins membre du groupe. Mais cette dialectique du dedans et du dehors est enrichie dans le cas d'Abdelmalek Sayad par le fait qu'il a incarné par sa position et sa posture épistémologique, une figure de « *l'homme-frontière* ».

Si le personnage de « *l'homme frontière* » a été développé abondamment en littérature (et significativement, dans le moment colonial)¹³, ce sont les multiples variantes incarnées par la diversité de ces personnages (le semblable, le frère, le cousin, le voisin, le camarade, l'autre, le marginal, l'étranger, l'hôte, l'ennemi, etc.) ou certaines variantes condensées en un seul personnage, qui présentent un intérêt heuristique pour comprendre les rapports complexes qui peuvent se nouer entre le

¹² SIMMEL, Georg, « Digressions sur l'étranger ». In GRAFMEYER, Yves, JOSEPH, Isaac, *L'école de Chicago*, Paris, Aubier, 1984, p. 59.

¹³ HENRY, Jean-Robert, "Les frontaliers de l'espace franco-maghrébin", *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 30, 1991.

chercheur, son objet et l'environnement social qui constitue une toile de fond déterminante. *L'homme-frontière* est de fait en interrelation constante avec différents groupes (ou sociétés) en présence et cette situation posée comme condition d'existence éclaire d'autant plus les traits saillants qui se dégagent des manières d'être, d'agir, de penser de « *l'homme-frontière* » : la posture de l'homme-frontière éclaire « *les paradoxes de l'altérité* »¹⁴ en se soumettant radicalement à l'exercice de l'altérité. Comme la première démarche du psychanalyste, A. Sayad s'est interrogé sur lui-même. Une manière d'être qui lui est propre, sans jamais « céder sur son désir ».

Un déplacé, un émigré-immigré algérien

Ainsi, s'engager implique une distance aux Autres, et que celle-ci induit un rapport distant à soi, aboutissant en quelque sorte à un relatif "désintéressement" qui force à lever le voile sur la nature des intérêts en jeu dans l'activité scientifique : c'est une manière de rappeler la condition, pour ne pas dire la nature, fondamentalement réflexive des sciences humaines. Abdelmalek Sayad savait parfaitement combien les travaux de recherche reflètent bien souvent les interrogations qui travaillent le sociologue voire trahissent l'homme ou la femme qui se cachent derrière le chercheur en sciences sociales : les travaux retracent un itinéraire épistémologique en ce que la maturation intellectuelle de l'observateur se réfléchit sur l'objet observé. Par ailleurs, les terrains d'étude choisis tendent souvent le miroir de la mise en abîme du chercheur lui-même. Et l'on peut dire de ce point de vue que la connaissance intime de la migration pour Abdelmalek Sayad trahissait le fait qu'il a vécu lui-même cette vie là (comme on dit), voire qu'il s'est considéré à bien des égards, comme un "immigré"¹⁵, un "déplacé", à un moment où d'autres engagés de la « cause ouvrière » jouaient à « l'établi » pour mieux saisir, semble-t-il, le « vécu » immigré au travail. Il n'est donc pas étonnant que nous avons là une œuvre elle-même inclassable, car à nulle autre pareille.

C'est sans doute pour conjurer cette « mauvaise foi » qu'il en appelait à un indispensable travail réflexif, gage d'une sociologie objectivement honnête ou honnêtement objective, particulièrement lorsque le sujet d'étude parle doublement au chercheur (un intérêt professionnel et personnel à le choisir) et que cet intérêt double opérant en quelque sorte comme une doublure, risque de le conduire à "parler de soi à son insu" selon l'expression de Gérard Mauger. Pierre Bourdieu a formalisé cette position particulière du chercheur engagé/dégaré dans sa formule de "*l'objectivation participante*"...

Une relation socratique

Être proche ou familier de son objet, tout en le tenant à distance et sans jamais le perdre de vue, ni oublier pourquoi l'on entreprend cette sociologie : ces éléments imbriqués définissaient bien la conception de l'engagement scientifique

¹⁴ SAYAD, Abdelmalek, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, De Boeck Editeurs, 1991.

¹⁵ Sigmund Freud ne disait-il pas à Jones, son biographe, « *que le patient qui le préoccupait le plus, c'était lui-même.* »

d'Abdelmalek Sayad. Quand le sujet « prend aux tripes », quand l'éthique porte au plus haut point le respect de son objet, il ne faut pas perdre de vue l'ambition qui doit animer le chercheur à savoir, faire de la sociologie avant tout et se plier aux seules exigences scientifiques de son métier !

Tout cela se traduisait d'ailleurs dans la relation qu'il entretenait avec les étudiants - particulièrement "les issus de l'immigration" selon la formule consacrée - qui venaient le consulter et qui avaient ambition de travailler « sur » l'immigration. L'attention qu'il leur portait, ses mises en garde et ses mises à l'épreuve de la motivation des étudiants, tout cela manifestait un souci sincère de ne pas embarquer des individus dans des mésaventures, particulièrement lorsque la vocation sociologique fait défaut et que le sujet d'étude- passionnel s'il en est, notamment pour un étudiant concerné personnellement - ne manquera pas de troubler et d'entraîner dans une quête à défaut d'enquête ; laquelle quête engendre en outre, un coût psychologique élevé pour ces enfants d'immigrés qui investissent tout leur être social dans cette entreprise, au risque de s'y abîmer.

Cependant, faut-il le préciser, pareil coût psychologique n'est pas consenti par bon nombre d'étudiants, lesquels manient mieux la langue et le jeu académique à travers le choix de sujets d'études valorisants pour eux car valorisés dans le champ académique. Abdelmalek Sayad avait pleinement conscience que la démocratisation scolaire n'effaçait pas les inégalités sociales qui se reproduisent à travers l'inégalité des titres scolaires et des diplômes et donc de leurs rendements sociaux, surtout pour des étudiants qui se destinaient à travailler sur un objet et un champ - la sociologie de l'immigration - situé au bas de l'échelle sociale et académique, et reproduisant de ce fait les rapports de pouvoirs globaux.

De l'intérêt des émigrés-immigrés

Son engagement dans la distanciation se traduisait ainsi dans le rapport à son objet et aux sujets rencontrés, les émigrés-immigrés. Si Emile Durkheim a pu écrire dans *La division du travail social*, l'assertion suivante : *"nous estimons que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif"*, Abdelmalek Sayad faisait écho à cette assertion en précisant que *"la sociologie ne vaudrait pas une heure de peine si elle ne servait en premier lieu les intéressés eux-mêmes"*. La nuance en complément apportée ainsi par Abdelmalek Sayad témoigne bien du fait qu'il ne perd jamais de vue son objet et la défense de ses intérêts, si l'on peut dire. Les textes d'Abdelmalek Sayad mettaient effectivement à lire au premier plan des entretiens d'immigrés (des vignettes ou cas cliniques) qui tournaient le plus souvent à l'auto-analyse et permettaient de placer les intéressés au rang d'analyste de leur propre histoire et pas seulement d'acteur ou de témoin. Ainsi la fonction de libération ou d'émancipation par l'auto-analyse était une des fonctions assignées par Abdelmalek Sayad à la sociologie, et témoignait avant tout chez lui du souci de l'Autre, celui là même au centre de ses préoccupations, et à qui il destinait son savoir : l'émigré-immigré.

Pierre Bourdieu disait qu'avec Abdelmalek Sayad, la sociologie se faisait *"science de service public"* tant il avait en effet la volonté de porter à la conscience de ceux qui subissent les bouleversements liés à la migration, ce savoir qui ne vient pas d'en

haut pour s'imposer aux autres sur le mode du "je vais vous dire ce qui vous arrive", mais bien plutôt sur le mode du partage. Il réalisait ainsi pleinement le sens étymologique du mot "*comprendre*", à savoir, "*être avec*" : si Abdelmalek Sayad était tout simplement un homme dans le monde, fréquentant les lieux de vie des immigrés, s'investissant pour eux dans des démarches administratives, leur prodiguant des conseils à la demande, c'est surtout dans le cadre de l'entretien sociologique et même clinique, qu'Abdelmalek Sayad montrait sa capacité particulière d'écoute et d'échange avec ses interlocuteurs, du fait d'une sensibilité, une empathie, et, au fond, sa capacité à être véritablement avec : interroger sur le mode du bavardage pour s'effacer progressivement, laisser son interlocuteur parler et nouer un dialogue avec lui-même.

"*Analyste de l'inconscient*"¹⁶, "*Socrate d'Algérie*"¹⁷, les hommages qui lui ont été rendus, ont bien mis en valeur l'idée selon laquelle pour Abdelmalek Sayad, la sociologie relevait aussi d'une *maïeutique*, d'un art d'accoucher les esprits. Il est d'ailleurs significatif que ses textes denses, longs, fouillés frappent par ses formules fortes qu'il a su précisément recueillir de ses interlocuteurs : "*Le village est mangé par la France*", "*La France nous pénètre jusqu'aux os, la France nous pénètre jusqu'aux ténèbres*", ou encore "*venir produire Français pour réaliser un jour qu'on est venu aussi produire des Français*"...

Abdelmalek Sayad avait pleinement conscience, faut-il le noter, que ce travail de réflexivité n'était pas à la portée de tous.

En dépit du nombre limité des entretiens qu'il a réalisés avec ses enquêtés, la densité exceptionnelle leur conférant une « valeur exemplaire » insondable par la science de la représentativité statistique. S'agissant plus précisément des entretiens, il serait erroné de croire qu'Abdelmalek Sayad prenait la parole de ses interlocuteurs comme vérité ultime; il ne nourrissait en aucun cas un fétichisme ou une idolâtrie de l'entretien, comme l'historienne Arlette Farge critiquait de son côté, l'idolâtrie des archives. De fait, son propos était de reconstituer un tableau le plus exhaustif possible des réalités sociales et psychiques, et son intention était précisément le dévoilement - en cela il était en accord avec Pierre Bourdieu - à savoir, fonder une dialectique entre réalités et vérités. La réalité disait Abdelmalek Sayad, est un phénomène qui se dérobe souvent face à l'analyse insistante du chercheur et le travail du chercheur précisait-il, lors d'une conférence, visait à restituer la réalité de ces réalités, c'est-à-dire la vérité autour de ces réalités que les intéressés eux-mêmes ont intériorisé...

II. QUE NOUS DIT L'ŒUVRE DE SAYAD ?

Une œuvre inclassable

Abdelmalek Sayad a publié une centaine de textes et d'ouvrages (recensés) entre 1960 et 1998 dont l'agencement ressemble à un puzzle. Chaque texte éclaire un

¹⁶ ABOUB, Mohammed Karim, « Il était un scribe de l'inconscient collectif ». In *Migrance*, n° 14, premier trimestre 1999.

¹⁷ CALOZ-TSCHOPP, Maric-Claire, « Sayad, un Socrate d'Algérie en mouvement ». In *Migrance*, n° 14, premier trimestre 1999.

autre texte, comme chaque nouveau texte approfondit une idée déjà évoquée dans un autre texte : on peut vraiment parler d'une pensée circulaire à son égard tout comme cette pensée met en œuvre le concept même de "*configuration*", chère à Norbert Elias. Une centaine de textes marqués par la diversité des thèmes, par une dynamique de va-et-vient de la focale sociologique balayant le bas et le haut de l'échelle sociale, et par des méthodes d'approche qui témoignent d'un regard sociologique et analytique qui embrasse, rassemble et approfondit les phénomènes d'émigration-immigration là où ils sont pensés séparément. La métaphore des lunettes revêtait une grande importance chez Abdelmalek Sayad : "*l'important, c'est les lunettes*" répétait-il tout en ajustant ses propres lunettes, et il ne faisait en effet pas bon loucher avec lui ! Le strabisme divergent équivalait pour lui à la duplicité et à l'illusion puisque celui qui louche, croit « investir » simultanément deux lieux¹⁸, tout comme celui qui louche, déforme, éloigne, crée en quelque sorte des artefacts...

Une sociologie du changement social

La construction de l'objet de recherche chez A. Sayad est inscrite dans sa démarche méthodologique et analytique : démarche qui traduit bien un ancrage dans une anthropologie réflexive. Sur ce sujet, il est permis de dire qu'il été à bonne école. Ses travaux menés en Algérie alliant ethnologie et sociologie, dépassaient ainsi la fausse dichotomie entre une ethnologie qui serait chargée de rendre compte de données stables, homogènes, et une sociologie devant elle rendre compte des discontinuités et des ruptures : le contexte historique dans lequel il évoluait, de même que son approche du terrain plaçaient d'emblée la sociologie d'Abdelmalek Sayad dans une sociologie du changement social. C'est un aspect important pour comprendre son rapport à l'objet d'étude et aux émigrés-immigrés qu'ils savaient pris, de gré ou de force, dans cette dynamique. Même si les acteurs bâtissaient un mur d'illusions autour d'eux, la dynamique du changement était entretenue par le fait même que l'émigration entraîne toujours plus d'émigration ; et la place prise par la stratégie des acteurs qui existe en réalité, à chaque âge de l'immigration, sous les formes les plus diverses (stratégie contrainte, dissimulée, différée, ouverte, affichée, stratégie collective ou individuelle, etc.) traduit précisément du point de vue des acteurs, la conscience de cette dynamique à l'œuvre. La restitution de cette dynamique sociale est rendue dans plusieurs textes et à la manière de Norbert Elias, les travaux d'Abdelmalek Sayad s'inscrivent dans une pensée dynamique, systémique, qui cherche à saisir les relations, les interdépendances, et les configurations sociales. Le texte "*les trois âges de l'immigration*"¹⁹ constitue de ce point de vue, un cadre programmatique à l'analyse

¹⁸ Emblématiques de cette duplicité étaient selon A. Sayad, les étudiants algériens inscrits à l'université pendant la guerre d'Algérie et qui « louchaient » en réalité, du côté du pouvoir ». Ou encore, à la même période, les professeurs de l'Université qui ne s'engageaient ni ne s'investissaient personnellement car « ils louchaient du côté de la Métropole »... Cf. *Histoire et recherche identitaire*, 2002.

¹⁹ SAYAD, Abdelmalek, "Les "trois âges" de l'émigration algérienne en France", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 15, juin 1977, pp. 59-79.

de cette dynamique, mais tous les textes portant sur les trajectoires des immigrés et analysant "le mode de génération des générations immigrées"²⁰ éclairent la dynamique induite pas seulement par la migration mais de façon plus générique, par "la dynamique de l'Occident" à l'œuvre en terrain colonial, et aux dynamiques propres et néanmoins interdépendantes de sociétés se faisant face de part et d'autre des rives de la Méditerranée...

Une sociologie vue d'en bas

Sa démarche repose sur des matériaux privilégiés qui renseignent sur les univers sociaux des immigrés : les récits de vie, les témoignages, les courriers et les cassettes adressés aux familles restées « là-bas », les généalogies, la sociographie de réseaux, mais aussi l'usage de données de seconde main (statistiques, ouvrages). Il faudrait surtout ajouter une grande attention aux données historiques impliquant une culture historique très vaste et approfondie chez Abdelmalek Sayad, qu'elle porte sur l'Algérie ou sur la France : les innombrables notices bibliographiques réalisées par l'auteur témoignent de sa curiosité insatiable. Son attention pour l'histoire s'apparente à une "archéologie" : le travail du chercheur consiste à explorer les processus de sédimentations sociales qui se déposent dans le regard que l'on pose sur le monde social, et dans les mots que l'on utilise, ce qui implique de partir de la racine des mots et faire l'histoire appliquée de ces mots. Cette archéologie rappelle celle du philosophe Michel Foucault²¹, et les voies tracées par ce dernier : partir d'un lieu (d'enfermement - l'hôpital psychiatrique ou la prison²²), rétablir la symétrie des rapports sociaux foncièrement dissymétriques en donnant la parole aux sans voix ou aux voix marginalisées face à une institution dont la parole est donnée pour seule légitime et (juste ?) vraie, et par ce travail archéologique, fonder une pensée critique qui permette de retracer une sociohistoire de ces institutions. Abdelmalek Sayad va procéder de même, en partant du point de vue des immigrés et des discours institués sur l'immigration et les immigrés, pour atteindre ainsi à l'institution étatique et à la question du pouvoir, à la fois pouvoir légitime de l'Etat mais aussi pouvoir diffus et diffusé dans la société (Michel Foucault use à ce propos de la métaphore de la toile d'araignée) à travers des actes et des normes sociales. Plus systématiquement, Michel Foucault souligne que le discours est un ensemble de pratiques qui règlent un rapport social : « *Le discours ne doit pas être pris comme l'ensemble des choses qu'on dit, ni comme la manière de les dire. Il est tout autant ce qu'on ne dit pas, ou qui se marque par des gestes, des attitudes, des manières d'être, des schémas de comportement, des aménagements spatiaux. Le discours, c'est l'ensemble des significations contraintes et contraignantes qui passent à travers les rapports sociaux* »²³.

Sur un autre registre d'analyse, ainsi que mis en évidence par le sociologue Howard Becker, c'est le groupe majoritaire qui postule la norme et désigne le

²⁰ SAYAD, Abdelmalek, « Le mode de génération des générations d'immigrés », Dossier « Générations et mémoire », *L'Homme et la Société*, 111-112, 1994, pp. 155-174.

²¹ FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard 1984.

²² FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

²³ FOUCAULT, Michel, *Dits et Ecrits II*, Paris, Gallimard, 2001, p. 123.

groupe déviant : aussi, pour les émigrés-immigrés, prendre place et s'y maintenir implique d'exister tout en se faisant oublier, c'est-à-dire, rester discret et vivre, penser "à discrétion" du groupe majoritaire. Abdelmalek Sayad a bien montré en quoi le lien entre politesse et politique traduit l'exigence de neutralité politique faite aux immigrés.

Plus que les immigrés, c'est le discours sur les immigrés qui a droit de cité et qui pérennise à l'envi toutes sortes de représentations sociales. Face à cela, les sujets subalternes (i.e. pauvres culturellement ou considérés comme tels), ce qui renvoie également à la question des pauvres ou des femmes, n'ont comme seule défense que le silence ou la parole en tant que capital. Il n'en articulait pas moins cette idée également à toute l'histoire des couches populaires, où la seule ressource disponible et mobilisable est la parole pour restituer un monde social de l'intérieur, d'où le lien privilégié entre récits de vie et groupes sociaux minorés. Gérard Mauger souligne, par ailleurs, de son côté, combien après 1968, la redécouverte de la méthode biographique et des récits de vie allait de pair avec le renouvellement des connaissances autour ou "sur" le monde ouvrier²⁴... Restitution d'un monde vécu pour les chercheurs, réhabilitation pour les militants de la cause ouvrière : un écart sémantique qui renvoie précisément à la fonction des uns et des autres, mais qui pointe le doigt sur une même chose, le manque, la vue partielle, partielle, tronquée jusqu'alors d'un phénomène. C'est, me semble-t-il, le même mouvement initié par Abdelmalek Sayad : la restitution du "*monde privé*" des immigrés tout en essayant de dépasser le recueil des récits du malheur, de la malédiction, de la fatalité, de la malchance. Les chercheurs qui travaillent sur la base des récits de vie savent combien ces récits tendent à s'organiser sur un schéma unique, au principe de toute intelligibilité, qui organiserait le sens de leur vie : le recours à ce qu'Abdelmalek Sayad appelle "*la pensée magique*" (le sort, la fatalité)²⁵ renvoie à la condition sociale des émigrés-immigrés interdits d'histoire : « *Les plus grandes victimes de cette discrimination dans le traitement devant l'histoire et par l'histoire, ce sont encore les premiers concernés par le mouvement migratoire, les émigrés de là, qui sont les immigrés d'ici (...). Ils sont, en définitive, les plus lésés par la réduction et plus souvent par la dénégation qui sont faites de leur histoire, c'est-à-dire, d'une certaine manière d'eux-mêmes, voire la partie la plus essentielle d'eux-mêmes* »²⁶.

Faire entrer les émigrés-immigrés dans l'histoire

Et tout le travail d'Abdelmalek Sayad va précisément consister à faire entrer dans l'histoire la parole de ces émigrés-immigrés, pour restituer de l'intelligibilité et du sens à leur parcours d'individus, de familles, histoires éminemment singulières

²⁴ MAUGER, Gérard, "L'approche biographique en sociologie : une démarche contestataire", *Les Cahiers de l'IHTP*, n°11, avril 1989.

²⁵ Ce qui n'est d'ailleurs pas le seul fait des émigrés-immigrés mais aussi de la société dans son ensemble comme le montre la société algérienne à propos de son propre avenir, "*s'en remettant au hasard, à quelque force bénéfique ou maléfique, seule capable de lutter contre les maléfices d'un monde désordonné*". In *Histoire et recherche identitaire*, Paris, Bouchene, 2002, p. 25.

²⁶ *Histoire et recherche identitaire*, p. 20.

mais qui s'inscrivent dans une Histoire globale : si Abdelmalek Sayad restitue une histoire des migrations vue d'en bas, à partir des trajectoires sociales des émigrés-immigrés, il montre combien ces derniers peuvent traduire dans leurs corps et dans leurs propos, une histoire sociale et politique ; de ce fait, les émigrés-immigrés en s'interrogeant sur leur histoire, interrogent l'Histoire²⁷. Interroger l'histoire pour Abdelmalek Sayad, c'est interroger certes, les premiers concernés mais c'est interroger aussi ceux qui les regardent à travers leurs longues vues, leurs lunettes, leurs outils, leurs dénominations, leurs catégories. Sur une centaine de textes, Abdelmalek Sayad fait une part belle à la déconstruction de discours produits dans le monde ordinaire, médiatique ou institutionnel : "*Discours de la domination et des contradictions*" écrivait-il dans un texte de 1987.²⁸ A fortiori quand le discours sur l'objet fait partie de l'objet. Il n'est pas indifférent de noter qu'il n'y a pas moins de cinq textes qui déconstruisent la notion de culture des immigrés, ou encore, que quatre textes traitent spécifiquement des catégorisations et des dénominations. Surtout, l'exploit majeur qu'il réussit à accomplir, c'est de n'utiliser qu'une seule fois dans un titre, et encore sous la forme interrogative, le mot le plus prisé, usé jusqu'à l'abus, pour parler des immigrés à savoir, l'intégration (cf. *Qu'est-ce que l'intégration ?*, 1994) ! C'est dire combien il pensait à contre-courant en ces années 1980 et 1990, là où les mots de la différence, de la distance culturelle et des formules euphémisantes, pour caractériser les populations immigrées, foisonnent. Et c'est précisément dans les années 1980 que la sociologie de l'immigration à faible légitimité institutionnelle, prend son essor et est sommée de s'exprimer sous la pression d'une forte demande sociale qui s'interroge sur la sédentarisation des populations immigrées issues principalement des territoires ex-colonisés, devenus Tiers-monde : et c'est au cours de ces années qu'Abdelmalek Sayad publie pas moins de quatre textes faisant « *la sociologie de la sociologie de l'immigration* »...

Le retournement du regard sociologique sur les producteurs de discours

Abdelmalek Sayad soumet le discours des sciences sociales à la question, là où d'ordinaire, ce sont les immigrés qui sont soumis à la question de la légitimité du lieu de leur enracinement et à une actualité incessante autour de problèmes sociaux imputables à leur mode d'insertion dans la cité, confirmant par ce procédé efficace combien l'immigration est, par définition, un fait divers et un événement en soi. A ce titre, le sujet de l'immigration ne cesse d'être traité en procès récurrent de qualification/disqualification, l'événement étant dégradé en fait divers, qui lui-même acquiert le statut d'événement, et ainsi de suite... Le retournement du regard sociologique sur les acteurs même de la recherche, est une contribution essentielle, me semble-t-il, dans l'itinéraire de recherche d'A. Sayad. A la manière d'ailleurs de Pierre Bourdieu dans sa tentative de déconstruction du champ académique²⁹ et

²⁷ Histoire et recherche identitaire, p. 11.

²⁸ SAYAD, Abdelmalek, « Le discours sur l'immigration : un discours de domination et de contradictions ». In *Transitions*, n° 23-24, 1987, p. 27.

²⁹ BOURDIEU, Pierre, *Homo Academicus*, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

d'autres champs de production du savoir, A. Sayad aura mis en valeur un rouage essentiel dans la construction d'un lieu de réflexion et d'intelligibilité de l'immigration. Pour comprendre l'apport épistémologique de son travail, il faut prendre la mesure d'un chercheur averti qui ne cessait de répéter qu'il ne fallait pas être dupe de ses propres discours et de ses propres mensonges (ou alors savoir pourquoi on recourt à ces procédés), d'où le souci pour A. Sayad de constituer un savoir sociologique sur l'immigration qui soit non seulement digne d'intérêt et qui profite au plus grand nombre, mais ce faisant, il ne se doit pas moins d'être un exemple de rigueur intellectuelle ; une vertu épistémologique dont témoigne ses textes où la recherche scrupuleuse du mot juste, une réflexion livrée à voix haute faite de compléments, de détours et de digressions qui n'en étaient pas telles en réalité, et rappelle, en tout point, la formule de Pierre Bourdieu selon laquelle "*pour être un savant légitimement engagé, il faut engager un savoir*"...

Un savoir institutionnel dépendant des rapports de force entre Etats

Abdelmalek Sayad rappelle avant tout que la constitution d'un savoir sur l'immigration se fait d'abord au sein de l'Etat et avec des organismes rattachés à l'Etat ; la science de l'émigration peu développée d'un côté et celle de l'immigration fortement développée de l'autre, renvoie d'abord à la dissymétrie des rapports entre Etats et illustre une dialectique du savoir et du pouvoir qui n'en produit pas moins des effets réelles sur la construction sociale dominante de l'immigration comme « objet controversé » (i.e « illégitime »).

Pour débattre du sujet même de l'immigration et pour défendre un point de vue propre, l'inégalité fondamentale dans la construction même du discours des acteurs, se traduit d'abord dans l'inégalité dans la production de données établis à son propos, corrélativement à l'inégalité de développement dans l'histoire des Etats et de leurs processus de rationalisation bureaucratique. En effet, il se trouve que c'est sur la base de production de données chiffrées que les Etats jouent leurs intérêts, d'où l'importance d'organismes phares chargés de produire des données quantitatives, à commencer par la démographie et l'économie (cf. *Coûts et profits de l'immigration*, 1986). Mais au fond, nous dit Abdelmalek Sayad, ce fétichisme du chiffre ne serait pas bien grave, si ce n'est que de toutes ces opérations comptables, les seuls acteurs lésés dans leurs intérêts, ce sont encore les émigrés-immigrés.

La part maudite de l'objet « immigration »

Son analyse de l'approche partielle et ethnocentrique de l'immigration, car tronquée du volet "émigration", tout comme de la confusion entre problèmes sociaux et problèmes sociologiques, s'agissant du savoir constitué jusqu'à lors sur l'immigration, peuvent être considérées comme autant de ruptures épistémologiques dans le processus même de constitution du champ des sciences sociales de l'immigration. Faut-il encore insister sur son profond attachement à un savoir décloisonné, ouvert sur une sociologie générale plutôt qu'une sociologie ressassant des spécificités et considérant, au fond, son objet comme un petit objet, honteux, dévalorisé socialement, qui n'aurait pour seule propriété que de justifier

son existence. Il reste que cette dévalorisation sociale se trouve reproduite dans le monde académique à travers la sociologie de l'immigration, elle-même condamnée à partager la part maudite de l'immigration, si ce n'est à la maintenir dans cette malédiction : la "*sociologie de l'immigration ne vaut que ce que valent les immigrés*" disait en effet Abdelmalek Sayad.

Il en appela donc ainsi constamment à la vigilance épistémologique sur des problématiques vaines à arrimer à l'immigration, lesquelles participent à certains égards, d'une tentative d'ennoblissement de l'objet. Il ne se méfiait pas moins de l'importation de problématiques sous couvert de comparatisme et aboutissant à des prophéties auto-réalisantes, héritées de notre oncle d'Amérique : ne dit-on pas que les faits et événements se déroulant aux États-Unis arrivent en différé dans la vieille Europe ?

Généalogie et filiation des objets de recherche

Le meilleur de la littérature sur l'immigration disait-il, au fond, se trouve précisément en dehors d'elle ! Boutade sévère que justifie la distance prise avec toutes sortes d'entreprises naïves ou péremptoires de "*graphie*" et autre "*logie*", à l'instar des critiques émises par Claude Grignon et Jean-Paul Passeron dans leur ouvrage, *Le savant et le populaire* (1989), sur le "*domino-morphisme*" et le "*domino-centrisme*" à l'œuvre dans le regard et l'écriture sociologique : leur dénonciation du couple piégé et inversé du misérabilisme et du populisme trahit en des inflexions différentes, l'ombre portée du chercheur lui-même sur son objet d'étude... En ce sens, Abdelmalek Sayad a le souci d'inscrire l'observation et la description du monde social des dominés dans une généalogie du regard porté sur ces derniers, restituant dans le temps et dans la conscience à l'œuvre, une filiation entre l'observation des indigents et l'observation des indigènes (cf. *L'immigration, une pauvreté exotique*, 2004).

Un chasseur de mythes et autres emprises idéologiques

La recherche sur l'immigration, loin de baigner dans le ciel pur des idées, est particulièrement confrontée à des considérations idéologiques. Pour se défaire de cette emprise idéologique, le sociologue doit se faire au fond "*chasseur de mythes*" selon la formule d'Émile Durkheim, et Abdelmalek Sayad était comme tout désigné pour cette fonction puisque son nom veut dire précisément en arabe, "chasseur" : démystifier les sciences sociales dans leurs prétentions au désintéressement, et interroger l'inconscient de chaque discipline sous le rapport de la relation à l'objet « immigration ». Le levier principal de ce travail de démystification s'appuie dans le cas d'Abdelmalek Sayad sur l'histoire: démystifier la construction de mythes autour de l'Unité nationale qui allie unité politique et unicité culturelle, tout comme les mythes de l'enracinement et de l'ancestralité sur le mode ontologique. Et c'est également par la médiation de la discipline historique ainsi que celle de la science politique que s'opèrent selon Abdelmalek Sayad, l'ennoblissement de l'objet "immigration" et sa reconnaissance sociale. Disciplines nobles en effet, ne serait-ce que parce qu'elles traitent de façon privilégiée, voire

enchantée, des objets sociaux qui culminent au sommet de la hiérarchie sociale des valeurs symboliques, à savoir, l'Etat et la Nation. En ce sens, l'immigration opère comme un analyseur de ces deux objets jusqu'à lui conférer le statut de meilleure introduction à une sociologie de l'Etat et... de la Nation, pourrait-on ajouter.

Si aujourd'hui, l'immigration en tant que sujet d'étude et domaine de recherche a fini par trouver sa place dans l'université, il paraît important de toujours rappeler la réserve d'Abdelmalek Sayad à propos des conditions de possibilité de la sociologie de l'immigration : de quel objet se saisit-elle donc vraiment ? Si l'immigration est un objet d'étude qui ne peut être saisi que dans la relation à d'autres objets, du fait de tenir la position privilégiée de fonction-miroir, le long et scrupuleux travail sociologique effectué sur l'immigration par Abdelmalek Sayad nous semble correspondre à la perspective de Max Weber à propos du métier et de la vocation de savant : « *De nos jours, l'œuvre vraiment définitive et importante est toujours une œuvre de spécialiste (...). Sans cette singulière ivresse dont se moquent tous ceux qui restent étrangers à la science, sans cette passion (...). Car rien n'a de valeur pour l'homme en tant qu'homme qu'il ne peut faire avec passion. Mais autre chose est également certaine : si intense que soit cette passion, si sincère et si profonde, elle ne suffit pas et de loin, à forcer le résultat. En vérité, elle n'est qu'une condition préalable de « l'inspiration » qui seule est décisive (...). Si l'inspiration ne remplace pas le travail, celui-ci de son côté ne peut remplacer ni forcer l'intuition, pas plus d'ailleurs que ne le peut la passion. Mais le travail et la passion la provoquent et surtout les deux à la fois (...). Dans le monde de la science, il est absolument impossible de considérer comme une « personnalité » un individu qui n'est que l'impresario de la cause à laquelle il devrait se dévouer, qui se produit sur la scène du monde avec l'espoir de se justifier par une « expérience vécue » et qui ne se pose que ces seules questions : « comment pourrais-je prouver que je suis autre chose qu'un simple spécialiste ? Comment pourrais-je m'y prendre pour affirmer, dans la forme et dans le fond, une chose que personne n'a encore dite ? ». Il s'agit là d'un phénomène qui prend de nos jours des proportions démesurées encore qu'il ne donne que de bien piètres résultats, sans compter qu'il diminue celui qui se pose ce genre de questions. Par contre celui qui met tout son cœur à l'ouvrage, et rien qu'à cela, s'élève à la hauteur et à la dignité de la cause qu'il veut servir »³⁰.*

L'œuvre d'Abdelmalek Sayad, référence désormais incontournable, car point de départ indispensable de tout « raisonnement sociologique » sur l'« objet » immigration et non de propos sur le « phénomène » de l'immigration, témoigne de l'engagement d'un homme et d'un chercheur qui a trouvé dans les sciences sociales, le lieu privilégié de son engagement. Et c'est par ce travail de rigueur mené au sein de la recherche en sciences sociales qu'Abdelmalek Sayad invite à combattre les représentations ordinaires comme savantes, à propos de l'immigration, qui fonctionnent comme autant de désignation d'un objet maudit, déclassé, voire inclassable, car extérieur à l'ordre national et social, et, en conséquence, insoluble en ces ordres : au fond, un objet qui porte comme en lui-même le désordre social total... là où A. Sayad l'a pensé en fait social total.

³⁰ WEBER, Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, Bibliothèque 10/18, 1963, p. 62-63 et 66-67.

III. ACTUALITE DE SA PENSEE

Pour qui travaille sur les migrations sous toutes ses formes et sous tous ses angles (travail, identité citoyenneté, famille, etc.) ainsi saisies par différentes disciplines de sciences sociales (sociologie, science politique, histoire, droit, anthropologie, psychanalyse, etc.), l'œuvre de Sayad produit du sens là où d'autres concluent facilement au déficit de sens, voire à l'insensé, tellement les contradictions et les paradoxes constituent la condition immigrée elle-même, elle n'en constitue pas moins un apport indéniable à toute entreprise d'intelligibilité du « chaotique » dont est fait l'univers immigré. De fait, A.Sayad se retrouve bien dans cette posture socratique de dialogue avec des contradicteurs différents, aux modes d'appréhension tout aussi différents du monde social et partant de l'immigration.

Quantité et qualité

S'il fallait mettre en valeur un élément particulier de la pensée de Sayad, c'est bien, nous semble-t-il, le rapport qu'il établit entre quantité et qualité. Comme il a été dit auparavant, A.Sayad soumet le discours des sciences sociales à la question de ses fondements, là où d'ordinaire, ce sont les immigrés qui sont soumis à d'incessantes questions de légitimité. Les critiques sévères formulées par le sociologue à l'encontre d'une *"science de la présence"* qui se constitue et participe à la vision partielle, voire partielle, car tronquée d'une partie constitutive du fait migratoire lui-même, placent précisément au centre de l'analyse la manière dont les observateurs de toutes sortes, notamment les sciences sociales, participent, dans une certaine mesure, de la méconnaissance de l'objet observé et semble-t-il, étudié, à *"cette science qu'(elles) ne possède(nt) pas"* pour reprendre la formule de V. Jankelevitch.

Le retournement du regard sociologique sur les acteurs même de la recherche, est une contribution essentielle du sociologue à l'histoire de l'immigration, et, donc, à la manière dont elle est appréhendée. Car si quantité et qualité en matière d'immigration *"recouvre le partage entre le travail et l'économie d'une part, et la cité, le politique et la politique d'autre part"* (1990 : 14), on comprend d'autant mieux la vigilance épistémologique du sociologue quant à la nature et à la qualité des connaissances produites dans le champ des études de l'immigration, tout comme l'enjeu essentiel des luttes pour sa reconnaissance au cœur même de la cité, du politique, de la politique et de l'Histoire.

Il n'est pas jusqu'aux thèmes comme celui des femmes ou des familles immigrées, où ne s'éprouvent, plus particulièrement, les statuts minorés des objets "immigration" et "femmes" (femmes dans l'immigration comme dans la société globale), ainsi que les effets croisés et cumulés de l'idéologisation des polémiques et des problématiques imposées autour de ces questions.

A.Sayad n'a pas manqué de relever l'analogie pertinente évoquée par les immigrés eux-mêmes avec le statut et la condition subalterne des femmes, précisément celles partant vivre, travailler chez les autres et assurer leur postérité (2001)... L'emprise idéologique se vérifie à la manière dont les discours et les écrits

sur les femmes immigrées les sacrifient bien souvent aux totems et tabous de la société d'accueil. Il n'est ainsi de paradoxe qu'apparent dans le fait que les femmes immigrées constituent à l'évidence un sujet mineur, combien même le sujet de l'« émancipation » des femmes immigrées (i.e musulmanes) tend à dominer les débats de société de manière récurrente sur le mode du sujet "chaud", cependant, sujet pensé hors de toute rationalisation scientifique, car soumis à une instrumentalisation du fait de son haut rendement symbolique dans les débats publics.

Pour le psychanalyste, la femme immigrée n'est considérée comme « intégrée » que si elle récuse tout haut son géniteur, père ou mari : tout se passe en effet comme si la « République » n'aimait que les femmes « immigrées » qui se sont données des postures de laïques, cultivées, et pour tout dire, assimilées, dont la haine de leur origine et donc de leur filiation symbolique est à elle seule la démonstration suffisante des effets émancipateurs de la République. Il n'est pas sans signification d'évoquer à ce propos les tableaux de Delacroix ou de Courbet : la musulmane courtisane, objet de plaisir et de jouissance dans la désappropriation de l'indigène rustre et frustré ? Il reste que nous savons depuis Freud et Lacan que la sexualité est, universellement, une menace de l'altérité. Ironie de l'inconscient, les femmes immigrées ont fini par signifier l'altérité... dans l'altérité, incarnant de ce fait, une position supposée antinomique à celles des femmes « d'origine immigrée », cependant « émancipées ».

Bien que dévalorisé et déclassé socialement, le sujet des femmes immigrées interroge pourtant une classe d'objets sociaux qui culminent dans la hiérarchie sociale des valeurs symboliques, à savoir l'État et la Nation. La politisation des débats autour de l'immigration familiale soulève, au fond, la question, autrement longtemps refoulée, de la qualité du peuplement : question confinante à l'angoisse et à l'hystérie identitaire à mesure que les migrations proviennent d'aires géographiques et culturelles jugées "éloignées", à savoir, principalement, les migrations issues des ex-colonies devenues pays du Tiers-monde. La « visibilisation » (i.e porter à nu) des familles immigrées dans le débat public à travers le registre à la fois exclusif, réducteur et aliénant de la culture (i.e d'origine) pose sous l'apparence de faits divers ou de débats mineurs ("l'interculturel") des questions éminemment politiques et atteste du traitement discriminatoire envers les familles immigrées. Les femmes immigrées issues des pays tiers (et avec elles, leurs progénitures) supportent, de fait, le choc des effets d'assignation et de naturalisation des rapports sociaux induits par le prisme déformant du culturalisme et le poids des polémiques autour des conceptions idéologiques divergentes entre un "*Faire France*" et un "*Faire société*".

L'actualisation incessante des problèmes sociaux que poseraient les immigrés, confirme par l'efficace sociale combien l'immigration est comme « naturellement » un fait divers et un événement en soi : Le fait divers/événement semble ainsi avoir pour fonction manifeste de rappeler la déviance ontologique attachée à l'immigration et une fonction latente, celle de démontrer combien les immigrées, "*ces hérétiques*" selon la formule de A. Sayad (2001) relèvent d'un autre ordre

national et social et d'une histoire résolument exotique et exogène... Le traitement inégal des populations immigrées devant l'histoire entretient en outre "*un historiocentrisme*", selon la formule de Sayad, à savoir, accréditer l'opinion communément partagée dans le monde ordinaire selon laquelle les immigrations européennes du passé témoignèrent d'une "intégration heureuse", attestant ainsi, de la validité indiscutable d'un modèle français d'intégration, cependant mis à mal par une intégration, prétendument particulièrement difficile, en ce qui concerne les populations contemporaines issues des pays tiers. Cette opinion trouve sa formulation politique de plus en plus explicitement (i.e assumée publiquement et politiquement) en termes de populations culturellement assimilables et admises dans l'histoire nationale d'un côté, et de populations culturellement inassimilables et candidates illégitimes à revendiquer une histoire et un patrimoine national de l'Autre.

Qu'est-ce qu'un immigré ?

Le partage entre « qualité » et « quantité » détermine la frontière entre la citoyenneté (celle qui va de soi) et ce qui pourrait se présenter dans le monde ordinaire comme l'envers de la citoyenneté, « le non national », « le non naturel » selon les mots de Sayad.

Si Sayad n'a eu de cesse d'appeler à la vigilance sur la conception socialement et historiquement construite de la citoyenneté en fonction des histoires nationales, le partage simple qu'il effectue entre « qualité » et « quantité » tout comme la question désarmante de simplicité qu'il pose en 1979, à savoir « *Qu'est-ce qu'un immigré ?* », constituent autant de questions fondamentales que son œuvre n'a cessée de creuser à travers de nombreux textes qui n'en continuent pas moins d'être tout aussi pertinents aujourd'hui, notamment sous le rapport des débats sur des thèmes aux statuts apparemment aussi différents que les descendants d'immigrés (« les secondes générations »), les sans-papiers, les réfugiés, etc. Si pour les sociétés d'accueil et d'origine, l'immigré et l'émigré ne peuvent se concevoir qu'en rapport avec le travail, si leurs justifications à être là pour la société d'accueil ou à être absent pour la société d'origine, l'œuvre d'A. Sayad va s'attacher à donner une épaisseur et à reconstituer la trame complexe des rapports de dépendance qui attache l'émigré-immigré aux sociétés d'accueil et d'origine.

Une figure incarnée

Pour répondre à cette question simple, « *Qu'est-ce qu'un immigré ?* » (In *Peuples Méditerranéens*, 1979, n°7, avril-juin 1979, p. 3-23), il n'est pas indifférent de rappeler que Sayad va dans un premier temps, donner chair à cette figure, et explorer la naissance des figures multiples dans le temps de l'immigré algérien : ainsi que mentionné auparavant, les premiers textes fondateurs d'A. Sayad visent à rendre compte de la genèse sociale et historique de la figure de l'immigré algérien. Naissance et évolutions inscrites dans une histoire exemplaire : l'exemplarité de l'immigration algérienne est en effet, à considérer sur le plan d'une configuration socio-historique singulière dans le temps et dans l'espace, et également, sur le plan

de la mise en évidence d'idéaux-types de figures de migrants qui enrichissent les théories des migrations.

Ainsi, d'un point de vue historique, l'émigration algérienne fut dans sa genèse aussi exemplaire que fut exemplaire la colonisation de l'Algérie : « *colonisation totale, systématique, intensive, colonisation de peuplement, colonisation des biens et des richesses, du sol et sous-sol, colonisation des hommes (corps et âmes), surtout colonisation précoce ne pouvant qu'entraîner des effets majeurs* » (2001, p.103). L'histoire sociale de l'émigration se confond entièrement avec l'histoire sociale de la paysannerie algérienne, elle-même liée à l'histoire des lois foncières qui en permettant les dépossessions, ont ruiné les fondements de l'économie traditionnelle et désintégré toute l'armature de la société originelle. Après la dernière insurrection paysanne de 1871, s'ouvrit à jamais une émigration exceptionnelle ou exemplaire par sa précocité, son intensité, son importance numérique, sa continuité, sa systématité, ses formes d'organisation. L'immigration algérienne a dès ses débuts été « *une entreprise délibérée* » (la conscription, les engagements dans l'armée française, la réquisition des travailleurs pour l'industrie de guerre, pour le creusement des tranchées durant la Première guerre mondiale). Les conditions de possibilité impliquait que ces hommes soient rendus disponibles, c'est-à-dire qu'ils aient été transformés en émigrés potentiels attendant de se réaliser dans l'immigration...

La transformation dans les modes de génération des émigrés-immigrés (transformations du rapport des migrants avec leur groupe, les sociétés d'origine et d'accueil) permet, à travers l'exemple algérien, de proposer des types-idéaux de configuration migratoire. La sociologie qu'A.Sayad en a fait, rend caduque la dichotomie factice entre « immigration de travail » et « immigration de peuplement », distinctions érigées, en effet, en critères pertinents dans les catégories de l'entendement étatique. A. Sayad aura mis en évidence le contresens qui consiste à les ériger en réalités autonomes et séparées, voire à les opposer : l'émigration algérienne témoigne de leurs relations de continuité et de filiation.

L'émigration algérienne est ainsi scandée en trois phases migratoires, temporalités successives mais aussi trois modes de génération différents. Ces trois phases, ces trois contextes migratoires peuvent être considérés comme le fondement d'un schéma migratoire dans lequel se retrouvent de nombreuses migrations, aussi bien externes qu'internes : des historiens des migrations internes comme Laurence Fontaine reprennent à leur compte, le schéma des « *Trois âges de l'émigration algérienne* » :

* Le premier âge de l'immigration est caractérisé par une immigration d'hommes seuls, « *d'hommes communautaires* », marqués par l'empreinte du groupe, de l'état et de l'ethos du paysan. Seul un intense travail psychique³¹ de justification et de légitimation rend acceptable l'acte migratoire pour l'émigré et pour le groupe. De là, le caractère ordonné de cette émigration : l'émigré est mandaté par le groupe et pour la survie du groupe ; de là, toute l'attitude de l'immigré visant à montrer

³¹ ABBOUB, Mohammed- Karim, « Travail psychique de l'immigré maghrébin, In Revue Transitions n° 23-24, 1987, p. 123.

qu'il n'a pas trahi, ni fait défection à la morale du groupe. Du point de vue historique, cette phase migratoire fut exemplaire en ce qu'il n'y eut peut-être pas selon A. Sayad, une aussi longue période de noria migratoire « *pour le plus grand bien* » à la fois de l'émigration (les hommes ne s'absentant pas longtemps) et de l'immigration (les hommes ne restant pas trop longtemps).

* Le déracinement, l'exode rural vers les villes algériennes rendent incontrôlable l'émigration des hommes : le second âge de l'émigration consacre le passage d'une entreprise collective à une entreprise individuelle. Emancipée des contraintes du groupe, cette forme d'émigration s'avérait être une « *aventure* » fondamentalement individualiste, donnant lieu à l'apprentissage de comportements nouveaux parmi « *les paysans dépayonnés* ».

* Le troisième âge de l'émigration rendu possible par l'entropie qui gagne les campagnes et les villes algériennes, éclaire une évidence selon laquelle l'émigration entraîne encore plus d'émigration et combien l'émigration devient une fin en elle-même : le temps est venu en effet, pour l'émigration des familles. Amorcée dès la Seconde guerre mondiale dans les régions fortement perturbées, ce n'est que 20 ans plus tard que s'établit le réel courant d'émigration familiale. Les années de guerre en Algérie (1955 à 1959) ont été pour l'émigration des familles; ce qu'a été la Première guerre mondiale pour l'émigration des hommes seuls : les contraintes de la guerre (l'insécurité, le regroupement de la population rurale surtout montagnarde dans les centres sous contrôle de l'armée française) ont fourni le prétexte à l'accomplissement de cette forme d'émigration, dont les conditions de possibilités étaient (rendues) présentes.

L'émigration algérienne fournit le cadre à l'exploration des figures de l'immigré, c'est-à-dire de l'univers de représentations et de contraintes dans lequel les immigrés sont plongés à chaque âge migratoire. A partir de cette exploration historique d'une émigration historiquement située, A. Sayad n'en dégage pas moins l'exemplarité de l'émigration algérienne : non pas en référence à un modèle sur lequel toutes les autres migrations se calqueraient. Il faut insister sur le mot « *exemplarité* » employé par Sayad, à savoir dans son esprit, un idéal-type qui permet précisément d'être déconstruit dans ses composantes. Et l'idéal-type proposé par l'émigration algérienne est riche puisqu'il assure une continuité entre des temporalités et des cadres historiques : une émigration qui prend naissance dans un cadre colonial puis qui se réalise dans le cadre d'Etats indépendants, emblématiques des émigrations des pays du Sud.

Inégalités et complicités des acteurs

Les figures de l'immigré algérien sont contenues dans le cadre des relations entre deux Etats dont les rapports se caractérisent par leur dissymétrie, reflet de rapports de domination et de la position respective de chaque pays : pays inégalement développé (condition de possibilité de l'émigration), pays appartenant, pour tout dire, à des systèmes socioéconomiques distincts. Les positions et les relations inégales sont masquées sous des accords bilatéraux entre deux partenaires égaux. La théorie des coûts et des avantages de l'immigration vient rappeler ici

l'inégalité des acteurs, du fait qu'il revient au pays dominant de poser les termes du débat. Ainsi, bien que l'immigration algérienne présente « le meilleur dossier », ironise Sayad (possibilité de contrôle du processus migratoire et d'ajustement des besoins quantitatifs et qualitatifs pour le pays d'accueil), le discours dominant sur les coûts de l'immigration plutôt que ses avantages, s'impose néanmoins sur le mode du fait établi.

Les rapports dissymétriques entre États sont par ailleurs, dissimulés par l'entretien de l'illusion du provisoire et de l'alibi du travail, éléments indispensables voire consubstantiels de l'émigration et de l'immigration. Des deux côtés de la rive, on assiste en effet, au même travail de dissimulation de la vérité de l'émigration et de l'immigration auquel se prêtent pays d'émigration et d'immigration, ainsi que les émigrés-immigrés eux-mêmes : absence/présence étrangère, absence/présence provisoire, absence/présence pour raison de travail. Trois caractéristiques solidaires qui instituent respectivement le même individu en immigré et en émigré. Ces partenaires « complices » ont porté au plus haut la culture des illusions collectives. Travail « intellectuel » pour les pays d'émigration et d'immigration, ce travail de dissimulation est vécu dans la chair même de l'émigré-immigré qui, lui, tente de manière désespérée de surmonter les contradictions inhérentes à sa condition : contradiction fondamentale du provisoire qui dure ; contradiction de l'ubiquité impossible ; contradiction entre un habitus d'origine et un ordre individualiste que l'on découvre en immigration. Durement confronté à toutes ces contradictions qui constituent son univers social, l'émigré-immigré est contraint, faute de pouvoir les résoudre, de les redoubler parfois au péril de son équilibre social ou psychique et au prix d'une double absence (ni d'ici ni d'ailleurs). Le zèle avec lequel ce travail de dissimulation est entrepris, est d'autant plus efficace que les partenaires en présence (pays d'émigration, d'immigration et émigrés-immigrés) ont intérêt à cette fiction.

Cependant, dans ce travail de connivence, en dépit de l'inégalité des acteurs, celui qui, comme on dit, paie le prix fort, notamment en termes de santé mentale et d'équilibre social, n'est autre en fin de compte que l'émigré-immigré lui-même. Sayad va démontrer, avec une colère retenue, combien la complicité et la dénégation qui caractérisent les relations entre la France et l'Algérie sur ce sujet, sont exemplaires d'un traitement de l'émigration-immigration, pensée hors de toute histoire ; à moins, souligne A. Sayad, que ce soit cette histoire combien chargée qui rejaillisse à ce point sur le phénomène migratoire pour qu'un individu demeure coûte que coûte, au mépris de toutes les évidences, un perpétuel émigré et un perpétuel immigré, selon l'un ou l'autre bord de la rive... Ainsi les États vont concourir à l'autonomie d'une catégorie, l'émigré d'un côté, l'immigré de l'autre : les discours, les lois vont ériger ces catégories en existence virtuelle au mépris de la réalité des intéressés et au mépris souvent de leurs intérêts : il procède à un procès en règle du cynisme et de l'instrumentalisation dont ont fait preuve les États des deux côtés de la Méditerranée. Cette analyse trouve toute sa pertinence dans la réalité de la globalisation.

La distinction opérée entre immigration de travail et immigration de peuplement mérite d'être analysée selon A. Sayad dans ses non-dits et ses implicites. L'attachement à cette distinction révèle en effet, la question du choix *"entre immigration de « qualité » qui est à encourager et à naturaliser et l'immigration de « quantité » qui est à cantonner dans la charge et la logique du travail"*. Quantité et qualité recouvre *« le partage entre le travail et l'économie d'une part, et la cité, le politique et la politique d'autre part »* (1990, p. 14). De ce point de vue, si l'empilement des textes législatifs témoigne de l'existence d'une réglementation ayant trait à tous les pans de vie des travailleurs immigrés (logement, formation, action sociale, regroupement familial), la question de l'immigré devenant un national ne procède pas de la même logique ni de la même « légèreté ». C'est sur ce plan que l'immigration opère comme un dévoilement de la pensée d'État au point de conférer à la sociologie de l'immigration, la vertu de la meilleure introduction possible à une sociologie de l'État.

La fonction première de l'État rappelle Sayad, est celle de discriminer, de procéder à une distinction fondamentale entre nationaux qu'il reconnaît dans la communauté nationale, et les autres. Les critères juridiques établis entre nationaux et étrangers constituent la distinction la plus communément admise. L'immigration qui s'inscrit dans le cadre juridico-politique de l'Etat-Nation, soulève cependant un ensemble de considérations (sociales, culturelles, politiques, éthiques) qui sont le produit et en même temps, l'objectivation de la pensée d'État, et, plus systématiquement, l'objectivation des structures mentales d'ordonnancement du monde. De ce fait, *"penser l'immigration, c'est penser l'État (...) qui se pense lui-même en pensant l'immigration"* (2001, p. 395-396). L'immigration interroge la fabrique de l'histoire de la Nation et de l'État et cette interrogation a une portée subversive pour un État-nation dont la construction contingente se pose comme naturelle (*"un objet donné de lui-même, par nature", "de toute éternité", "indépendant de l'Histoire et de sa propre histoire"* 2001, p. 398).

Sayad emprunte des accents harendtiens pour dénoncer le fantasme de pureté et les possibles dérives nationalistes d'un Etat-National versé dans *« l'intégrisme national »* (1990). En dépit du travail de dissimulation du pouvoir que l'État exerce sur notre façon de penser le monde, Sayad révèle combien, en effet, *"nous pensons tous l'immigration (...) comme l'État nous demande de la penser et en fin de compte comme il le pense lui-même"* (2001, page 399).

Cette intériorisation est d'autant plus forte que nombre de considérations ayant trait à la représentation sociale des immigrés, relève de l'impensé, tant l'immigration vient à être entachée des idées de faute, d'anomalie, voire d'anomie. La question de la double peine démontre pleinement combien le délinquant immigré est doublement coupable (délinquant et immigré). Avant même d'être codifiée, la double peine existe objectivement, de façon consciente ou inconsciente, dans notre façon de penser : *"tout procès d'immigré délinquant est un procès de l'immigration, essentiellement comme délinquance en elle-même et secondairement comme source de délinquance"* (2001, page 401).

Cette pensée exprime l'illégitimité fondamentale de la présence de cette immigration, perçue comme atteinte à l'ordre public, soumise à une suspicion et à un contrôle permanent (la criminalisation des migrations témoigne de cette inclinaison). Ainsi, l'immigré est-il toujours suspect puisqu'il est déjà coupable de se trouver dans un pays qui n'est pas le sien.

Les questions de la légalité et de la légitimité des immigrés dans l'accès au territoire et dans l'accès à la naturalisation (à la fois en tant que forme juridique et en tant qu'acceptation d'un individu comme membre « national » et « naturel » du pays) se posent sans cesse, quelque que soient les conjonctures. Le lien établi par l'auteur entre politesse et politique particulièrement en matière d'immigration, vise à traduire précisément l'exigence de neutralité politique faite aux immigrés (« *rester à sa place* »). Or exister, c'est exister politiquement souligne Sayad. De fait, l'immigré ne saurait exister que sous la forme d'un "*homme abstrait*" : l'ordre national fait des immigrés des êtres « *sans berceaux* », exclus du droit de citoyenneté en France et exclus de leurs droits de nationaux du pays d'origine par une absence indéfinie. Cette situation explique que l'immigré condense en lui, potentiellement ou réellement, les figures du clandestin et de l'apatride³² : à travers elles, sont exprimés les principes au fondement des rapports entre Etats et "allogènes" de toutes sortes, à savoir la condition d'expulsabilité, c'est-à-dire la possibilité pour les Etats souverains de contester à tout instant *la légalité, voire la légitimité* de jouissance du droit commun en arguant de leur extranéité ou de leur différence.

Conclusion

Les rapports complexes qui régissent l'immigration, se fondent ainsi sur des rapports de pouvoir entre Etats qui placent la précarité au cœur même de la régulation juridique. Les politiques migratoires convergentes à l'échelle européenne quant à la restriction et à la sélection des flux migratoires, la prédominance (de droit ou de fait) accordée aux ministres chargés de la sécurité intérieure pour tout ce qui touche l'immigration, l'accroissement des pouvoirs discrétionnaires de l'administration s'agissant de l'entrée, du séjour ou l'emploi des immigrés, enfin, les conceptions « nationales » du statut de réfugiés au regard de la Convention de Genève, viennent ainsi illustrer le pouvoir parfois exorbitant des Etats dont leurs souverainetés et leurs prérogatives demeurent aussi jalousement gardées ? En bref, en se souciant en premier lieu du droit des Etats, les Etats de droits n'apportent-ils pas la preuve de la pertinence de l'analyse d'A. Sayad en termes de « droit d'avoir

³² A. Sayad a pris part à un groupe de travail sur les réfugiés et les sans-papiers, en montrant comment l'immigration intervient comme argument à charge dans le procès intenté à l'asile notamment les discours sur l'abus du droit d'asile : dans ces conditions, le candidat au droit d'asile tend à être considéré comme un immigré, « un réfugié économique » selon les taxinomies officielles ou officieuses. En ce sens, politique d'immigration et politique sur le droit d'asile sont étroitement mêlées voire confondues (les mêmes considérations sur le marché du travail, le traitement du provisoire, la précarité des conditions d'existence), d'autant que les pays de provenance des candidats au droit d'asile reproduisent l'axe Nord-Sud. Voir CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire « Sayad, un Socrate d'Algérie en mouvement » in *Migrations*, n°14, premier trimestre 1999.

des droits », tant les droits de l'Etat ne laisse qu'une marge limitée aux droits des immigrés ainsi consignés dans le « droit de l'immigration ».

Loin de consacrer une approche selon laquelle l'acte de migration serait l'effet de décisions individuelles (i.e rationalité du choix), A. Sayad va s'attacher à rendre compte des mécanismes complexes de la migration, et d'en éclairer les tenants et les aboutissants dans des contextes historiques particuliers et des déterminismes sociaux et historiques toujours à l'œuvre. Ce faisant, il a contribué à la mise en valeur de l'existence de figures multiples de l'immigré qui évoluent au fil du temps, voire coïncident dans le même temps. Si les rapports que les immigrés entretiennent avec leurs sociétés d'origine et d'accueil expliquent en partie les évolutions sociologiques de l'immigration. Ce n'est sans doute pas un hasard si ses derniers écrits auront été consacrés à dévoiler les relations entre État, Nation et Immigration. Ainsi, A. Sayad suggère qu'une figure peut en cacher une autre : à savoir que l'analyse de la figure de l'émigré/l'immigré opère comme une fonction miroir de la figure de l'Etat, et au-delà, de l'inconscient de la pensée d'Etat. Par un renversement de problématique, toute son œuvre peut être lue comme une approche empirique et théorique de l'Etat, sorte de "*Dieu caché*" vers lequel convergent les passions humaines et sur lesquelles s'appuie l'Etat (demandes de protection diverses : protection nationale du travail, préférence nationale, etc.).

En somme, se dessine une figure étatique complexe chez A. Sayad : pas seulement celle d'un « monstre froid », extérieur aux individus et qui s'impose à eux, mais un Etat en réalité plus intime, plus proche, au point de prendre en charge les passions qui habitent les hommes (désir de protection qui implique l'exclusion et ce dont témoigne la relative indifférence au sort des déshérités ; on peut se demander d'ailleurs en quoi l'exigence de sécurité des citoyens ne produit pas un surcroît d'insécurité comme le suggère R. Castel). De ce point de vue, il ne saurait y avoir de différences étatiques fondamentales entre Etats développés ou Etats « sous-développés », si ce n'est l'inégalité des acteurs étatiques, particulièrement face à un objet perçu et institué comme objet en dehors des classements sociaux et nationaux, et ce faisant, soumis à un traitement différencié. En somme, l'Etat, ce n'est pas seulement eux, les monstres froids de la bureaucratie, mais, « *l'Etat, c'est nous* », en quelque sorte, le « nous » au principe des exigences démocratiques et catégorielles, ou la dernière ruse que nous réserve A. Sayad !

Le Dieu « Etat » est un tigre en papier par ces temps de globalisation et de désymbolisation dans le « pire des mondes possibles ». Aujourd'hui l'œuvre de Sayad pose la question du statut des Etats nations interpellées, aujourd'hui comme demain, par l'ampleur et le rythme des flux migratoires sans précédent et, directement, par leurs effets sur les représentations de l'Etat et de la nation et de ceux qui les fondent et les légitiment historiquement – les peuples et les migrants. En somme la mondialisation met à l'épreuve l'altérité. Dans le lien social, le réel -la différence- est marquée par l'ordre du même, l'idée du « Un ». « *Pourtant, je suis citoyen de la grande ville du Monde* », disait Diderot, ajoutant « je suis nécessairement homme et je ne suis français que par hasard ». Ainsi la question de l'altérité qui est au centre de la pensée de Sayad, n'en est pas moins au cœur des enjeux

fondamentaux liés à la dérégulation et à son corollaire des logiques sécuritaires, liberticides et sans gardes fous efficaces. Nul doute que Sayad aurait préféré la réponse d'Achille à Ulysse, qu' « il vaut mieux être un valet de bœuf au service d'un pauvre fermier, que de régner sur un peuple mort » (Homère, *Odyssée*, Chant XII-488-491)

Paris, Mars 2010

Bibliographie des auteurs

Sabah Chaïb :

- « Abdelmalek Sayad, « Un noble, un juste et un généreux ». In BRESC, Henri, VEAUUVY, Christiane, *Mutations d'identités en Méditerranée*. Paris : Editions Bouchene, 2000, p. 41-44.
- « Réseaux transnationaux et acteurs économiques : l'exemple du Club 92, club d'entrepreneurs algériens ». In CESARI, Jocelyne (dir.), *La Méditerranée des réseaux : marchands, entrepreneurs et migrants entre l'Europe et le Maghreb*. Paris : Maisonneuve et Larose, MMSH, 2002, p. 63-96.
- « Femmes immigrées, entre méconnaissance et (re)connaissance ». In *Revue VEI-Diversité*, 2007, n°149, « Dossier Enseigner l'histoire de l'immigration », p. 63-69.

Mohammed Karim Abboub

- « Au devant des institutions, l'immigration maghrébine parle... ». In *Transitions* n° 23-24, 1987.
- « L'ultime geste « d'intégration ». In NOIRIEL, Gérard, FERRY, Vincent, GALLORO, Piero-D. (dir.), *20 ans de discours sur l'intégration*, Paris, l'Harmattan, 2003 p.305-310.
- « L'idéologie de la santé comme idéal du droit des migrants » (co-auteur Antoine Lazarus). In Actes du colloque international de Genève : *Mondialisation, Migration et droits de l'homme*, M.C.CALOZ-TSCHOPP, P. DASEN, Edition BRUYLANT 2007, p. 331.

A. Sayad (1933-1998) : Un passeur, une figure aux frontières obscures de la citoyenneté¹

Marie-Claire Caloz-Tschopp

Professeur titulaire Université de Lausanne

Introduction

Le postulat du passeur renvoie à la question : *Qui est Sayad ?* Ou si l'on veut : Comment a-t-il vécu sa vie, comment a-t-il évolué sur la scène du monde et comment a-t-il été affecté par son époque ? En quoi et comment nous aide-t-il à mieux comprendre, à décrire, à interpréter, à nous situer, à agir dans les expériences fondamentales de notre époque ? Caché au-dessus de son épaule, le *daimon* de Sayad apparaissait par intermittence dans son humour et sa malice. Comme on le sait, Sayad lui-même ne connaissait pas son visage². Le temps est venu de convoquer ce *daimon* au-devant de la scène pour tenter de répondre à la question qui n'a pas fini d'être posée, *Qui est Sayad ?* La question est d'autant plus difficile qu'il y avait chez Sayad une présence authentique qui excédait le discours institué, les codes admis, les repérages conceptuels. C'est précisément ce qui, d'une certaine manière, a fait symptôme, alors que je réfléchissais à l'homme et à l'œuvre.

Ce qui m'intéresse à propos de la vie et de l'œuvre de Sayad et du thème du passage³, à propos de mon domaine de compétence – la philosophie – et de ma propre pratique de recherche et de citoyenneté, c'est de comprendre à la fois en quoi ses recherches sont une remise en cause radicale de la théorie politique appelée académiquement "philosophie politique". On assiste à un retournement du positif en négatif et du négatif en positif où Sayad déplace le travail d'activité de la pensée de la domination qui circule par le marché et le système d'État-nation vers le rapport à la liberté et à l'égalité des acteurs, donc à leur possibilité de lutte pour une existence politique en tant que sujets conscients dans des rapports sociaux. En quoi m'est-il apparu comme un PASSEUR et, peu à peu, après-coup

¹ Voir le site sur A.Sayad, Acte colloque (internet)

² " Il est probable que le "qui", qui apparaît si nettement, si clairement aux autres demeure caché à la personne elle-même comme le daimon de la religion grecque qui accompagne chaque homme tout au long de sa vie, mais se tient toujours derrière lui en regardant par-dessus son épaule, visible seulement aux gens que l'homme rencontre " (Arendt 1983, 236).

³ J'ai pris acte qu'il ne s'agit pas d'un colloque de spécialistes sur l'éc/immigration appelé à situer les travaux de Sayad dans l'ensemble des recherches de ce domaine.

comme une FIGURE en rapport à l'objet qui l'a passionné et en rapport à sa propre activité de chercheur, et surtout à sa manière de la pratiquer et aux résultats que l'on voit apparaître ?

Je me propose de montrer comment l'homme et l'œuvre me sont apparus dans la réflexion, tout en me soumettant à un travail de mémoire mêlé à la lecture de l'œuvre. Je pense que Sayad a été un PASSEUR intuitif, plein d'humour, de tendresse et d'obstination curieuse, qui après sa mort apparaît peu à peu comme une FIGURE de résistance positive contenant la possibilité d'existence " héroïque " au sens grec du terme, pointant par l'objet choisi, par son action et sa manière d'agir ce qu'Arendt a appelé le " droit d'avoir des droits " aux frontières obscures de la citoyenneté dans une tragédie où il a occupé une des places dans le chœur de la tragédie historique jouée par les travailleurs é/immigrés algériens des trois premières générations. Et cela pour plusieurs raisons conjuguées dans une cohérence que l'on retrouve après coup entre la vie et l'œuvre.

L'enjeu du postulat de la figure est de montrer comment Sayad construit en creux de sa vie une pensée du/de la politique qui interroge non seulement la pensée de la souveraineté étatique et nationale, mais aussi ce qui est appelé à propos d'e/immigration la " démocratie ", la " citoyenneté " " aux frontières " (*mots tant surdéterminés, condensant tant de contre-sens qu'ils en deviennent suspects et presque inutilisables*) dans les points nodaux du mouvement. Ou, en d'autres termes, de montrer en quoi, l'activité de pensée choisissant des objets classés comme mineurs dans le monde académique, les politiques scientifiques et aussi le monde politique, le fait de les aborder d'une certaine manière est intrinsèquement réel (existant) et politique et donc lié à la fois à ce qui est appelé la construction de la vérité et de la citoyenneté en tant que construction du/de la politique.

Les passages, les frontières obscures, les illusions, les ambiguïtés, les dissimulations, les soupçons, les mensonges, les dénis, les non-dits de la condition humaine et donc de la citoyenneté deviennent des contradictions, c'est-à-dire qu'ils deviennent visibles et même lumineux dans les luttes lorsque l'on se donne pour tâche de dépasser les apparences pour explorer les conflits, les recoins obscurs et inconscients de la pensée d'immigration, du droit d'asile⁴ et des droits l'accompagnant, qui est essentiellement une pensée d'État et du droit⁵ prisonnière des catégories de la souveraineté nationale et territoriale, nous montre Sayad dans son œuvre.

⁴ Il montre comment à l'occasion de la mise en place des Accords de Schengen, une " rupture historique " avec, précisément, toute la philosophie qui est au fondement du droit d'asile, depuis son énoncé dans la Constitution de 1793 (art. 120 : le peuple français " donne asile aux étrangers bannis de leur patrie pour la cause de la liberté. Il le refuse aux tyrans ") jusqu'à sa réitération dans les Préambules des Constitutions de 1946 et 1958 (à l'exception peut-être de l'intermède de la Convention de Thermidor qui, en 1795 (Sayad 1991, 202) revint sur un grand nombre de droits dont celui de l'asile), est intervenue à partir des exigences machiavéliques de la " liberté de sécurité " (201).

⁵ Dans son texte de réflexion sur l'espace Schengen, il montre par exemple les tenants et les aboutissants de la contradiction du droit et du fait. D'un côté, l'État se réclame de principes juridiques et moraux et, de l'autre, il s'accommode de leur déni dans la pratique au nom de l'efficacité, de l'ordre, de la sécurité nationale, au risque de perdre le droit (Sayad 1994, 200).

Nous savons tous comment Sayad a reconstitué pas à pas et ensemble le processus d'émigration (colonisation, Première Guerre mondiale, Indépendance) et d'immigration (émigration de passage et d'installation), du pays d'origine au pays "d'accueil", de trois générations de travailleurs migrants algériens, en prolongeant sa réflexion du travailleur migrant au réfugié, de l'espace Algérie-France à l'espace Schengen et même, par exemple, au Brésil.

En bref, par l'objet, l'ampleur de l'énigme que Sayad ne cesse de poursuivre en décrivant la condition é/immigrée comme un passage des ténèbres à la lumière dans une époque historique d'exploitation qui se conjugue en termes de survie. Dans le mouvement de passage, tapie au creux de l'histoire, la mémoire humaine est habitée par deux tragédies humaines toujours non sues, déniées : la découverte de la mortalité par les Grecs, la découverte de l'autodestruction possible de l'humanité par les déportés d'Auschwitz et par les bombardés de Hiroshima et de Nagasaki, qui ont leur racine dans la Conquista, l'esclavage, la colonisation. On va voir comment Sayad découvre peu à peu et nous montre que la condition é/immigrée concentre en elle les deux tragédies et l'interrogation centrale de survie du monde (planète Terre, cosmos ?) incertain d'aujourd'hui. Par un mouvement entre sa place de "grain de sable" détaché de la "roche-mère" dans l'histoire et une position inscrite dans la passion de la liberté et de l'égalité, il cherche à se maintenir à tâtons dans une place qui est une absence de place. Il construit le travail de recherche pour tenter de répondre au plus près à une exigence de lucidité et de liberté qui se pose dans des termes nouveaux depuis le XX^e siècle (Caloz-Tschopp 2000b).

En observant son travail de recherche, on pourrait appliquer à Sayad la formule que Freud s'était appliquée à lui-même pour qualifier son travail de création : "*La succession d'un jeu audacieux de la fantaisie et une impitoyable critique au nom de la réalité*". Il y a chez Sayad une unité entre l'objet, l'activité de pensée et d'écriture. Sayad empoigne un objet redoutable qui lui glisse sans cesse des mains. Il nous invite à le suivre dans son exploration en le jalonnant de concepts continuellement discutés et déconstruits, de références aux savoirs, en alignant de longues phrases et paragraphes, en passant par des développements en zigzag au risque de nous perdre dans les libres associations de nos propres démons, lui qui ne se perd jamais en marchant dans le noir. On constate seulement après coup combien ses détours sont logiques. Il y a chez lui une curiosité intacte, un mélange de profondeur théorique, de richesse des références de la tradition et une attention aux faits matériels les plus anodins de la vie quotidienne.

Son processus d'écriture en lui-même est la preuve de l'ampleur des résistances de l'inconscient individuel et social qu'il rencontre chez tous les partenaires (y compris chez lui) dans des formes différentes qu'il décrit et qu'il parcourt avec intrépidité et obstination pour les mettre incessamment à jour. Pour Sayad, écrire, c'était une nécessité intérieure et politique. C'était écrire pour pouvoir vivre, pour pouvoir exercer sa propre pensée. C'était décrire et aussi inventer le monde, vaincre la domination par les mots. On mesure l'ampleur et la difficulté de la tâche en suivant le corps à corps vécu avec l'objet dans la pensée et l'écriture de Sayad.

Le mouvement dialectique de création d'une position de résistance dans le travail de recherche

Sayad part d'une question fondamentale redoutable de simplicité : "*qu'est-ce qu'un immigré ?*". Il part de là où le dominant a posé la contrainte centrale du rapport de domination : la définition étatique (juridique) de l'Autre, du dominé. Par son travail, il réussit à nous montrer le processus central d'aliénation et de domination, de fausse conscience et d'illusion qui consiste à définir l'Autre en le faisant disparaître en tant qu'Autre du/de la politique tout en le définissant. Mais en décrivant le mouvement de domination et d'émancipation à l'œuvre dans la construction de la définition de l'é/immigré, comment Sayad réussit-il à montrer que la résistance à la domination est immanente à la définition, son objet, au sens où toute instance définitoire suscite une résistance pour exister, celle-ci étant un fait et non un droit, comme l'explique bien Françoise Proust dans son essai sur la résistance (1997) ? Comment Sayad réussit-il à mettre en marche la résistance dans son propre travail de chercheur ? On constate un mouvement dialectique de création d'une position de résistance dans l'action et la pensée qui rend lisible les dilemmes, les conflits de la domination tant pour le dominant que pour le dominé, dévoilant les différentes positions possibles de construction de la liberté, y compris dans l'activité du chercheur. Celui-ci, pour que le réel soit connaissable, devrait pouvoir rendre visibles toutes les positions, en les vivant tour à tour dans ce qu'il reçoit des acteurs tout en assumant lui-même un ancrage à une position de résistance (position très éloignée de la neutralité scientifique ou même de la simple empathie).

Le mouvement dialectique de création d'une position de résistance de Sayad dans le travail de recherche est un déplacement correspondant au mouvement de l'activité de pensée et de description du réel en tension avec sa propre place et position. Le mouvement dans ses déplacements incessants est un fil rouge qui permet de voir les dilemmes, les conflits, les contradictions intimes, invisibles du travail de recherche concernant un objet qui n'est pas n'importe quel objet⁶, la construction incessante d'un mouvement entre des alternatives de positions, où la position de liberté n'est pas n'importe quelle position. Dans la recherche, elle contient à la fois l'exigence de construction de la connaissance et l'exigence éthique liée à la "passion démocratique", selon les mots de Sayad.

Sayad s'attache à dégager le lieu et les données du conflit en choisissant de se situer pour travailler au centre de la contradiction fondamentale qui traverse la réalité sociale et le travail scientifique sur l'é/immigration. Il la décrit en ces termes : "À l'évidence, il est plus facile de faire la science de l'immigration et des immigrés (*i.e. la science de la société d'immigration*) que la science de l'émigration et des émigrés (*i.e. la science de la société d'émigration*). À cela, plusieurs raisons : les unes,

⁶ "On ne peut écrire innocemment sur l'immigration et sur les immigrés : on ne peut écrire sans se demander ce que c'est écrire sur cet objet, ou, ce qui revient au même, sans s'interroger sur le statut social et scientifique de ce même objet" (Sayad 1991, 20).

techniques et sociales, sont d'ordre pratique ; les autres, idéologiques, sont d'ordre politique. Mais au principe des uns comme des autres se trouve un fait majeur : *l'immigration se solde par une présence, l'émigration se traduit par une absence*. La présence s'impose, l'absence se constate sans plus ; la présence se règle, se réglemente, se contrôle, se gère, alors que l'absence se masque, se comble, se nie. Ces différences de statut déterminent des différences dans le discours qu'on peut tenir sur l'une et l'autre, la présence (l'immigration) qui est justiciable de discours et l'absence (l'émigration) dont il n'y a rien à dire sinon qu'elle appelle une suppléance. L'immigration, c'est-à-dire la présence des immigrés comme corps étrangers (à la société, à la nation), est l'objet d'une problématique qu'on peut dire totalement *imposée*, extérieure à l'objet dont elle traite. Le discours explicite sur l'immigration et, notamment, le discours scientifique ont pris l'habitude, pour répondre à l'exigence d'*ordre* à laquelle ils doivent sacrifier, d'"accoupler" les immigrés aux différentes institutions auxquelles ils sont nécessairement confrontés en raison de leur immigration : les "immigrés et le travail" (ou le chômage), les "immigrés et le logement", etc. et de poser à leur propos des questions concernant, en dernier ressort, *l'ordre public*, et imposées par des considérations d'ordre public" (Sayad 2000, 177-178).

Il faut s'attaquer aux réflexes de pensée, aux préjugés qui figent ou détournent le mouvement, nous dit Sayad, pour commencer à pouvoir penser : "qu'est-ce qu'un é/immigré ?", "qu'est-ce qu'un réfugié ?" autrement qu'en terme d'absence, de "problème", c'est-à-dire dépasser une pensée de l'apartheid, du clivage, de la scission du réel (Abécassis 1998) s'articulant aux rapports de pouvoir, à la domination et "*parler de la société dans son entier*" (Sayad 1991, 15).

La naissance de l'é/immigré en tant que catégorie de domination est l'histoire de la genèse de sa définition. La naissance de l'é/immigré n'est pas la possibilité automatique de la spontanéité, du commencement de la liberté, de l'action humaine, de l'illusion de l'immortalité pour faire face à la mortalité⁷ dans les termes où Arendt l'a expliqué dans *Condition de l'homme moderne*. La naissance sociale de l'é/immigré est un conflit politique douloureux de dominé confiné par la scission sociale dans une extériorité radicale. Commencer à naître, c'est commencer à se battre pour quitter la place où il est confiné et exister dans l'intériorité du politique, s'arracher à la dissymétrie, à l'inégalité, à la définition négative – la non-définition politique par la définition étatico-juridique d'une sujétion transformée par la force en assujettissement de départ – où le confine le dominant : "L'immigré avant de "naître" à l'immigration est d'abord un émigré. [...] L'immigré n'existe, pour la société qui le nomme comme tel, qu'à partir du moment où il franchit les frontières et en foule le territoire, l'immigré "naît" de ce jour à la société qui le désigne de la sorte. [...]" (Sayad 1991, 15).

Que fait alors l'é/immigré ? "Condamnés à se référer simultanément à deux sociétés, les émigrés rêvent de cumuler, sans s'apercevoir de la contradiction, les avantages incomparables de deux choix opposés", écrit Sayad dans *la Double Absence*.

⁷ "Seule la natalité peut échapper aux illusions de l'immortalité de la part des mortels qui pensent l'éternité", (Ricoeur, in Arendt 1983, 32).

Sayad interroge dès lors la condition é/immigrée en tant que double absence, ambiguïté, fausse et double conscience.

Que fait alors le chercheur Sayad ? On le voit décrire la complicité objective – non sue par les intéressés – des trois partenaires avec le système de domination et ses propres dilemmes (trouver le juste équilibre de la dynamique entre la distance et l'implication). Il apparaît dans une position réflexive de spectateur actif, attentif et discret rivé à l'étude des résistances, des conflits et des échecs. Il est en perpétuel mouvement, se déplaçant dans les positions diverses des acteurs et les confrontant à la sienne. On voit le mouvement d'ébauche toujours recommencé de construction d'une position incertaine d'équilibre provisoire, prêt à basculer dans un autre lieu pour tourner autour de l'objet. On perçoit une souffrance dans le passage jamais achevé de l'ombre à la lumière et de la lumière à l'ombre. On constate le dévoilement des faces cachées de la fausse conscience conjointe de l'émigration et de l'immigration qui apparaissent clivées chez les migrants pour pouvoir être ignorées. On le voit, habité par la passion de l'égalité, se débattre avec les mensonges et illusions fondatrices du système, partagées, consenties, refusées par les e/immigrés. Il assiste au dévoilement de l'étrange dialectique entre l'absence refoulée dans le pays que l'on quitte et la présence problématique dans le pays que l'on rejoint.

Sayad nous montre que le chercheur doit identifier les dilemmes et accepter de vivre les conflits (ceux des acteurs et les siens) constants, ballotté dans le mouvement entre sa double place d'é/immigré, de chercheur et sa position de "passionné de l'égalité", pour qu'il puisse accueillir la réalité, les conditions, les intérêts de tous les acteurs, assumer les conflits et construire la connaissance de la réalité de l'é/immigration. On le voit donner la parole et accompagner les é/immigrés⁸ – comme si le chœur dans la tragédie s'était transformé en chœur actif dans sa fonction de récitant – pris dans l'action et l'activité de penser sur l'action. Une telle position d'accompagnement fait apparaître un dialogue visant à la fois la connaissance dans la recherche et la lutte pour la prise de parole, la réappropriation d'une pensée, la reconstruction positive d'une prise de conscience de la situation de "double absence" pour la transformer en présence conflictuelle et en mots... (métamorphose, malédiction, désenchantement, trahison, solitude, je ne sais pas comment je me suis trouvé là, etc.). Ainsi se vivent les dilemmes, les conflits du chercheur. Ainsi s'effacent et se nomment ou ne parviennent pas à être nommées les conditions d'existence, se prononcent ou de perdent les mots du langage de la liberté.

Qu'est-ce qu'un immigré ? Qu'est-ce qu'un persécuté politique ? Ces questions fondamentales sont des questions récurrentes, permanentes et indispensables dans l'histoire de l'é/immigration et des sociétés. La seule réponse qui puisse être apportée de manière honorable est la réponse qui laisserait cette question toujours ouverte, toujours susceptible de se reposer, jamais définitivement réglée, dit encore Sayad. On est très éloigné du travail classique essentialisant de définition de concepts dans une certaine philosophie. Pour que la question reste ouverte (*que la définition ne soit pas essentialisée, mais actualisée*), il s'agit de voir, de décrire les

⁸ Son entretien précédé d'un commentaire est un modèle du genre (Sayad 1993).

dilemmes, d'assumer le conflit, de dépasser un clivage qu'il décrit très bien pour devenir ce que les Grecs ont appelé des figures de héros.

Dans un tel travail, tant l'é/immigré que celui qui l'interroge deviennent, en effet, non pas des porte-parole, des vedettes d'une société du spectacle éphémère, mais des héros, qui acquièrent une individualité, qui s'arrachent à l'assujettissement en luttant pas à pas pour devenir encore et toujours des sujets lucides et conscients, construisant un état fragile et jamais acquis. Ils ne sont pas confinés à être un *quoi* (chose, assujettissement) mais ils deviennent un *qui* en reconstruisant indéfiniment "le fait social total" des rapports sociaux où ils sont insérés tous deux à des places et dans des positions en mouvement.

"L'histoire vraie dans laquelle nous sommes engagés tant que nous vivons n'a pas d'auteur, visible ni invisible, parce qu'elle n'est pas fabriquée. Le seul "quelqu'un" qu'elle révèle, c'est son héros, et c'est le seul médium dans lequel la manifestation originellement intangible d'un "qui" unique et distinct peut devenir tangible *ex post facto* par l'action et la parole. *Qui* est ou *qui* fut quelqu'un, nous ne le saurons qu'en connaissant l'histoire dont il est lui-même le héros – autrement dit sa biographie ; tout le reste de ce que nous savons de lui, y compris l'œuvre qu'il peut avoir laissée, nous dit seulement *ce qu'il* est ou *ce qu'il* était" (Arendt 1983, 244)⁹.

Ainsi, tant l'acteur que le spectateur chercheur rendent manifeste la place de l'action et la parole, en d'autres termes, ce qu'est le/la politique dans l'existence de la condition é/immigrée :

"[...] La qualité spécifique de révélation de l'action et de la parole, la manifestation implicite au sujet qui agit et qui parle, est si indissolublement liée aux flux vivant de l'agir et du parler qu'elle ne peut être représentée et "réifiée" qu'au moyen d'une sorte de répétition, l'imitation ou *mimèsis* qui, selon Aristote, règne dans tous les arts, mais qui ne convient vraiment qu'au *drama* dont le nom même (du verbe grec *dran*, "agir") indique que le jeu dramatique n'est en fait qu'une imitation de l'action¹⁰. Or l'élément d'imitation, comme Aristote le dit justement, dans la composition ou l'écriture de la pièce, dans la mesure du moins où le drame ne s'épanouit que lorsqu'il est représenté sur le théâtre. Seuls les acteurs qui

⁹ "C'est ainsi que, beaucoup moins renseignés sur Socrate, qui n'écrivit pas une ligne et ne laissa aucune œuvre, que sur Platon ou sur Aristote, nous savons mieux et de manière plus intime qui il fut, parce que nous connaissons son histoire, que nous ne savons qui était Aristote dont les thèses nous sont parfaitement connues. Le héros qui dévoile l'histoire n'a pas besoin de qualités héroïques ; le mot héros à l'origine, c'est-à-dire dans Homère, n'était pas un nom donné à chacun des hommes libres qui avaient pris part à l'épopée troyenne et de qui l'on pouvait conter une histoire. L'idée de courage, qualité qu'aujourd'hui nous jugeons indispensable au héros, se trouve déjà en fait dans le consentement à agir et à parler, à s'insérer dans le monde et à commencer une histoire à soi. Et ce courage n'est pas nécessairement, ni même principalement, lié à l'acceptation des conséquences ; il y a déjà du courage, de la hardiesse, à quitter son abri privé et à faire valoir qui l'on est, à se dévoiler, à s'exposer. Ce courage originel, sans lequel ne seraient possibles ni l'action ni la parole, ni par conséquent, selon les Grecs, la liberté, ne sera pas moindre, peut-être même sera-t-il supérieur, au cas où par hasard le héros est un lâche" (Arendt 1983, 244).

¹⁰ "Aristote dit déjà que le mot *drama* fut choisi parce que les *drontes* (les "agissants") sont imités (*Poétique*, 1448 a 28). D'après le traité, on voit que le modèle de l'"imitation" en art est pris dans le drame ; la généralisation du concept pour l'appliquer à tous les arts paraît forcée."

représentent l'intrigue peuvent exprimer pleinement le sens non pas tant de l'histoire elle-même que des "héros" qui s'y révèlent¹¹. Dans la tragédie grecque, cela voudrait dire que la signification, immédiate aussi bien qu'universelle, de l'histoire est révélée par le chœur qui n'imité pas et dont les commentaires sont purement poétiques, tandis que les identités intangibles des agents de l'histoire, échappant à toute généralisation et par conséquent à toute réification, ne sont exprimables que par une imitation de leurs manières d'agir. C'est aussi pourquoi le théâtre est l'art politique par excellence ; nulle part ailleurs la sphère politique de la vie humaine n'est transposée en art. De même, c'est le seul art qui ait pour unique sujet l'homme dans ses relations avec autrui " (Arendt 1983, 246).

Arendt explique bien la notion de héros :

" L'histoire vraie dans laquelle nous sommes engagés tant que nous vivons n'a pas d'auteur, visible ni invisible, parce qu'elle n'est pas fabriquée. Le seul "quelqu'un" qu'elle révèle, c'est son héros, et c'est le seul médium dans lequel la manifestation originellement intangible d'un "qui" unique et distinct peut devenir tangible *ex post facto* par l'action et la parole. *Qui* est ou *qui* fut quelqu'un, nous ne le saurons qu'en connaissant l'histoire dont il est lui-même le héros – autrement dit sa biographie ; tout le reste de ce que nous savons de lui, y compris l'œuvre qu'il peut avoir laissée, nous dit seulement *ce qu'il* est ou *ce qu'il* était " (Arendt 1983, 244)⁹

Ainsi, tant l'acteur que le spectateur chercheur rendent manifeste la place de l'action et la parole, en d'autres termes, ce qu'est le/la politique dans l'existence de la condition é/immigrée :

" [...] La qualité spécifique de révélation de l'action et de la parole, la manifestation implicite au sujet qui agit et qui parle, est si indissolublement liée aux flux vivant de l'agir et du parler qu'elle ne peut être représentée et "réifiée" qu'au moyen d'une sorte de répétition, l'imitation ou *mimèsis* qui, selon Aristote, règne dans tous les arts, mais qui ne convient vraiment qu'au *drama* dont le nom même (du verbe grec *dran*, "agir") indique que le jeu dramatique n'est en fait qu'une imitation de l'action¹⁰. Or l'élément d'imitation, comme Aristote le dit justement, dans la composition ou l'écriture de la pièce, dans la mesure du moins où le drame ne s'épanouit que lorsqu'il est représenté sur le théâtre. Seuls les acteurs qui représentent l'intrigue peuvent exprimer pleinement le sens non pas tant de l'histoire elle-même que des "héros" qui s'y révèlent¹¹. Dans la tragédie grecque, cela voudrait dire que la signification, immédiate aussi bien qu'universelle, de l'histoire est révélée par le chœur qui n'imité pas et dont les commentaires sont purement poétiques, tandis que les identités intangibles des agents de l'histoire, échappant à toute généralisation et par conséquent à toute réification, ne sont

¹¹ " Aussi Aristote parle-t-il habituellement de l'imitation non de l'action (*praxis*) mais des agents (*prattontes*) (cf. *Poétique*, 1448 a 1 *sq.*, 1448 b 25, 1449 b 24, *sq.*). Toutefois cet emploi n'est pas constant (cf. 145 à 29, 1447 à 28). La question décisive est que la tragédie ne traite pas des qualités des hommes, de leur *poiotès*, mais de ce qui est arrivé les concernant, de leurs actions, de leur vie, de leur bonne ou mauvaise fortune (1450 a 15-18). Le contenu de la tragédie n'est donc pas ce que nous nommerions caractères, mais l'action, l'intrigue. "

exprimables que par une imitation de leurs manières d'agir. C'est aussi pourquoi le théâtre est l'art politique par excellence ; nulle part ailleurs la sphère politique de la vie humaine n'est transposée en art. De même, c'est le seul art qui ait pour unique sujet l'homme dans ses relations avec autrui ” (Arendt 1983, 246).

L'objet – l'é/immigration – et ses enjeux potentiels pour penser la politique

À l'image du promeneur W. Benjamin, intensément curieux des soubassements du Paris du XIX^e siècle présent dans le début du XX^e, Sayad déambule dans les couches inconscientes des conditions d'existence des travailleurs é/immigrés et des réfugiés “ politiques ” inscrits à partir de la genèse d'un passé colonial, impérialiste, dans le présent ouvert sur un futur en profonde mutation. Au seuil du XXI^e siècle, Sayad nous invite à une attention flottante et soutenue pour connaître après-coup, et dans ses implications pour le futur, le monde du XX^e siècle en observant l'é/immigration. En poursuivant inlassablement un objet avec “ le même schème de pensée qui est à la fois à l'œuvre dans les différentes opérations de construction de l'objet ” (Sayad 1991, 21), il nous invite à comprendre, à la lumière de l'action de pouvoir du système de domination, dans des étapes historiques qu'il a dégagées (les âges de l'é/immigration) ce que deviennent jour après jour, non seulement les é/immigrés, mais aussi et surtout le/la politique, la citoyenneté, c'est-à-dire le “ vivre ensemble ” dans l'histoire et le cosmos de l'humanité.

Voyons de plus près l'objet et ses enjeux. En s'intéressant à l'é/immigration, Sayad embrasse en fait la totalité de l'expérience humaine, dès lors qu'il s'inscrit dans des rapports de dominants-dominés où les conditions de l'é/immigré – comme c'est aussi le cas pour la place des femmes – sont surdéterminées dans les rapports sociaux. Il ouvre un passage étroit et pourtant infini à l'histoire humaine en s'engageant avec une question à première vue particulière, un “ problème ”, vers un des seuils fondamentaux de l'histoire humaine, celui qui est décrit dans la tradition philosophique grecque en termes d'obscurité (Être) et de lumière (Apparence). Cela est d'autant plus étonnant en considérant que Sayad a vécu à la croisée de deux cultures avec des exigences divergentes à propos de la paire Être/Apparence, l'exigence de non-figuration de l'Islam qui le tirait vers l'abstraction, les symboles et l'exigence de la culture judéo-chrétienne occidentale poursuivie par la question de l'apparence et du visible et de l'existence de la pensée dans et par le discours et les images.

Hannah Arendt réfléchissait à propos de l'Être et du Paraître quelque temps avant sa mort¹² pour ouvrir ses réflexions sur *la Vie de l'esprit*, et en particulier la

¹² “ Le monde où naissent les hommes renferme un grand nombre de choses, naturelles et artificielles, vivantes et mortes, provisoires et éternelles qui ont toutes en commun de paraître et par là même d'être faites pour se voir, s'entendre, se toucher, être senties et goûtées par des créatures sensibles dotées de sens appropriés. Rien ne paraîtrait, le mot “ apparence ” n'aurait aucun sens s'il n'existait pas de tels récepteurs des apparences – êtres vivants susceptibles de relever, de reconnaître, de répondre par la fuite ou le désir, l'approbation ou la désapprobation, la louange ou le blâme à ce qui n'est pas bonnement là mais leur apparaît et est destiné à être perçu par eux. Dans ce monde où

pensée. Ce qui m'intéresse ici en rapport à Sayad, ce n'est pas tant le rapport épistémologique entre l'imagination, la perception et la pensée – problème important pour la phénoménologie et pour la définition de l'imagination comme l'a bien analysé C. Castoriadis dans son œuvre – que le contenu de la dialectique à l'œuvre d'essence politique (ontologique) entre Être-Paraître socio-politique à propos de l'objet qui intéresse Sayad.

Ce qui est frappant quand on écoute, quand on lit Sayad, c'est l'omniprésence du paradigme de la présence et de l'absence de certains humains – les é/immigrés – qui est la forme politique, on pourrait dire la forme citoyenne, politique de la dialectique de l'Être et du Paraître. En faisant une lecture de la philosophie implicite du/de la politique à l'œuvre chez Sayad, on voit se dégager une souveraineté ontologique – existentielle, active –, non de l'État prisonnier de la nation, mais des humains confrontés à leur condition d'existence. C'est une philosophie active de l'Être s'inscrivant dans l'histoire.

L'Être et l'Apparence des é/immigrés dans leurs conditions d'existence, l'obscurité et la lumière sont devenus la présence et l'absence soumises à la dialectique de la dissimulation, de l'illusion inscrites dans la domination, c'est-à-dire se sont transformées en catégories politiques du cadre, du régime et aussi des sujets politiques lorsque Sayad les a traduites dans les catégories de dominant/dominé, dans les rapports de pouvoir qui sont des rapports de force dissymétriques. Il a montré tout au long de ses textes que le dominant se place d'autorité dans la lumière aveuglante et n'a pas besoin de se définir mais qu'il définit, confine le dominé dans l'ombre de l'extériorité, en plaçant les barrières de la clandestinité dans les rapports sociaux et la pensée. Ainsi, loin d'être une question abstraite de métaphysicien, c'est sur un terrain humain et politique majeur que Sayad a mis à l'épreuve l'interrogation ontologique fondamentale de Platon, de Leibniz, reformulée ainsi par Hannah Arendt : *"Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?"* devenue *"Pourquoi y a-t-il quelqu'un plutôt que personne dans le cosmos ?"* Le *quelqu'un*, le *qui* étant défini dans son essence par la liberté et la pluralité pour Arendt.

Le terrain de l'é/immigration apparaît ainsi dans l'œuvre de Sayad comme le paradigme matériel historique dans les rapports mondiaux du XX^e siècle d'une question ontologique et politique fondamentale pour notre civilisation, celle de la dialectique entre l'intériorité et l'extériorité, le privé et le public, la présence-absence des êtres humains au monde et de ses conditions matérielles, politiques, de la citoyenneté, de la liberté et de la pluralité aux frontières de la démocratie (Balibar), c'est-à-dire dans ce lieu où se joue, dans les luttes, la dialectique pour la

nous entrons, apparus de nulle part, et dont nous disparaissions en direction de nulle part, Être et Paraître coïncident. L'existence – c'est-à-dire la faculté de paraître – de la matière inerte, naturelle ou artificielle, soumise au changement, dépend de la présence d'êtres vivants. Il n'est rien au monde, ni personne dont l'être même ne suppose un spectateur. En d'autres termes, rien de ce qui existe, dans la mesure où cette chose paraît, n'existe au singulier ; tout ce qui est destiné à être perçu. Ce n'est pas l'homme, mais les hommes qui peuplent notre planète. La pluralité est la loi de la Terre" (Arendt 1981, 33-34).

possibilité de Paraître de l'Être, d'exister politiquement, socialement. C'est une question qui n'est pas tant celle d'une philosophie politique académique enfermée dans la question de la souveraineté et de la sécurité étatique nationale impliquant la violence de l'assujettissement et son corollaire la déshumanisation, la disparition dans l'ombre par une logique de force et de guerre, que celle d'une philosophie du/de la politique des sujets politiques, et l'on pourrait dire avec Sayad la question de la "passion démocratique" et ses avatars¹³ vécue par des sujets qui luttent pour l'arracher de l'ordre national obscur à force d'être visible, scindé, exclusif, où elle est prisonnière.

Sayad formule l'objet et ses enjeux dans son analyse des trois âges de l'é/immigration algérienne et aussi dans les tensions extrêmes à la fin du XX^e siècle du néolibéralisme, lisibles notamment dans la définition de ce que deviennent les e/immigrés, réfugiés dans le/la politique – l'économie étant devenue le/la politique – confiné au sys-tème d'État-nation. Il décrit le provisoire, dont l'expulsion en tant que potentialité ou réalité, comme une des suites logiques de la définition de l'é/immigration¹⁴.

Ses analyses se sont étendues dans ses derniers textes pour décrire des aspects de la mondialisation de l'exploitation, de la forme politique, de la pensée de l'État-nation

¹³ En 1991 il écrivait par exemple : " Comme il était à prévoir, la condition de réfugié se généralise (ou plus exactement le discours sur cet objet se généralise). Pour moi, c'est un signe que la démocratie vit toujours, grandit, ne se porte pas nécessairement bien, mais tend à réaliser sa vérité, c'est-à-dire s'universalise. Paradoxalement, au lieu de s'en réjouir, et d'aider à cette évolution, les pays "démocratiques" par une espèce de regard borné à l'horizon de leur personne se font aujourd'hui les complices objectifs (à leur insu sans doute) de toutes les forces de la démocratie ! On ne finira pas de décortiquer la tendance qui est de l'ordre du réflexe – et va, c'est l'instinct, faut-il parler d'un instinct national (?), contre la pensée, le réflexe contre la réflexion – à confondre volontairement (soupçonner les intérêts, même les plus désintéressés en apparence, qu'on arrive à cette confusion entre refuge et immigration au sens où on l'entend aujourd'hui. Plutôt que de travailler à démentir, à dénier cette confusion à coup d'arguments ou d'observations *a posteriori*, ... "Hume..., on va vous apporter la preuve du contraire" ; or précisément c'est cette preuve que les institutions attendent et ces preuves ne sont au fait que des stigmates homologués et certifiés que la torture a laissés sur le corps (et encore apporter que la "torture" a pour cause des intentions politiques), il faut s'attaquer au principe qui est en amont de cette confusion, c'est-à-dire à nos catégories mentales, à notre outillage intellectuel, qui est aussi un outillage social, moral et surtout politique, qui fait qu'on ne peut pas penser la chose autrement que comme nous le faisons ordinairement. Rentrer dans le jeu de l'argumentation pratique, c'est faire le jeu de ceux qui ont intérêt à la confusion : nourrir la confusion ou la démentir, les deux démarches aboutissent, contrairement à ce qu'on pense et contrairement à nos bonnes intentions au même résultat : confondre réfugié politique et immigré, soumettre le premier au soupçon qui pèse sur l'autre... " (lettre du 15 novembre 1991).

¹⁴ Il écrivait, par exemple, à propos des expulsions et des renvois forcés : " Cette conjonction implicite des fautes et aussi des peines, quand même elle ne se dénonce pas au grand jour, transparait à travers cette autre sanction qui s'ajoute aux deux premières : une sanction intrinsèquement liée à la condition de l'étranger, l'étranger étant par définition expulsable, même si l'on s'accorde, comme cela peut arriver, pour ne pas l'expulser. Qu'il y ait expulsion ou non, l'expulsabilité de l'étranger est le signe par excellence d'une des prérogatives essentielles de la souveraineté nationale ; c'est là aussi la marque de la pensée d'État, pour ne pas dire que c'est aussi la pensée d'État en elle-même : en effet, il est dans la nature même de la souveraineté de la nation d'expulser qui bon lui semble parmi les résidents étrangers (au sens de la nationalité) et il est dans la nature de l'étranger (nationalement parlant) d'être " (Sayad 2000, 412).

post-colonial et ses distorsions, ses effacements du/de la politique. Sayad est allé plus loin. Il a décrit certaines implications du démantèlement actuel de l'État-cadre prisonnier de l'État-nation. Je me réfère ici à certaines de ses analyses sur la contradiction entre l'aspiration à l'universalité et la falsification du droit dans les débats sur la Convention de Schengen. Au nom de la liberté et de la sécurité formulées dans le discours officiel, on assiste à un durcissement, à une "liberté de sécurité" (Sayad 1994, 201). J'en retiens encore la place confinée d'une politique du droit d'asile (*aspiration à la liberté qui s'universalise, donc qui est d'essence politique, qui fait en quelque sorte éclater par son existence même le cadre de l'État-nation*), à une politique de la "pitié", de la charité, c'est-à-dire à une privatisation perverse du/de la politique (cadre et dynamique du processus politique). Signalons qu'il ne s'est pas arrêté à étudier la situation des femmes¹⁵ et des femmes immigrées (ce qu'il a regretté) dans la nouvelle phase du développement capitaliste¹⁶.

Pour pouvoir imaginer, penser le danger pour l'humain qui s'ébauche derrière la philosophie d'exploitation d'une nouvelle étape de l'é/immigration dans de nouvelles conditions d'exploitation, de sécurité et de contrôle en arrière-fond du "laboratoire" Schengen, faut-il postuler que le danger existant est extraordinaire, qu'il se situe "hors de l'humain" (donc hors d'atteinte des humains) qu'il atteint et sur lequel il n'a pas prise, puisqu'en tant qu'humain il ne peut comprendre que ce qui est de l'ordre de l'humain ? L'imaginaire, la pensée, la volonté politique auraient-ils besoin d'une nécessité d'un autre ordre, d'une "*menace unificatrice*" extra-humaine pour que les humains puissent se construire en tant qu'humains un espace de citoyenneté assurant la survie de tous (Sayad, 1994, 237) ? Un tel paradoxe que Sayad inscrit dans le champ métaphysique n'est pas étranger à certaines analyses de la fin du travail. Aurions-nous besoin de nous éloigner sur une planète Mars quelconque et de nous plier à une cause métaphysique "naturelle" pour pouvoir envisager à distance les rapports sociaux dans ce qu'ils contiennent de politiquement "catastrophique", oubliant ainsi que la catastrophe n'est pas une catastrophe naturelle mais humaine et donc politique, se demande Sayad ?

Suivons-le encore pour saisir comment il transforme une question formulée métaphysiquement pour éveiller l'imagination en question politique. Il ouvre notre imagination par une métaphore centrale, me semble-t-il, dans son œuvre et qui y apparaît à deux reprises quant à la leçon de l'étape historique de l'é/immigration historique et à ses prolongements futurs, c'est celle du grain de sable emporté dans un mouvement brownien et se retrouvant sans point d'attache au lieu du retour où on le contraint à revenir après l'en avoir arraché. Je cite les deux passages :

"[...] Les immigrés, confrontés aujourd'hui à la vérité de leur condition, découvrent le tourbillon dans lequel ils sont pris, donnant à leur émigration une

¹⁵ "C'est au moyen de la famille que les femmes sont éliminées du marché du travail et de l'Université afin de remplacer les services sociaux qui sont désormais une affaire "privée" (O'Callagan 1994, 191).

¹⁶ "La crise actuelle n'est pas du tout la même chose que les crises précédentes. Elle menace tous les États, toutes les communautés, tout véritable libéralisme en même temps qu'elle détruit sa propre raison d'être : les traditions démocratiques", écrit un autre membre du GGE (O'Callagan 1994, 191).

allure de mouvement brownien : ils sont ces petits grains de sable (*i. e.* des individus épars) arrachés à la roche-mère (*i. e.* à leur société, à leurs communautés d'origine) par l'action d'un vent soufflant en une longue tempête (*i. e.* les effets destructeurs, perturbateurs déclenchés par l'imposition de l'économie monétaire), et qui, transplantés au loin, finissent par constituer, dès qu'ils rencontrèrent le premier accident de terrain (*i. e.* la première usine qui les attirait à elle et qui s'offrait à acheter la force de travail que les conditions nouvelles avaient libérée en eux), cette immense "dune" (le paradoxe du "tas de blé") que sont devenus aujourd'hui les immigrés. Ils découvrent aussi que, somme toute, la tempête initiale qui les avait emportés et l'élément qui les avait retenus dans leur course folle étaient une seule et même chose : l'économie capitaliste et ses effets de transfert d'un champ économique (l'agriculture, celle-là qu'on dit traditionnelle) à un autre (l'industrie, cette activité qu'on dit moderne), d'un pays à l'autre, d'un continent à un autre, qu'aujourd'hui, elle se saisisse ou se ressaisisse des immigrés pour les retransporter à leur point de départ sans pouvoir pour autant les ressouder à la "roche", laquelle d'ailleurs n'existe plus ?" (Sayad 1991, 77).

"Des grains de sable, minuscules individualités, se détachent les uns après les autres, sans que personne ne les voie, de la roche érodée et sont emportés par le vent jusqu'à ce qu'un accident de terrain, une embûche servent de prétexte pour les retenir et les faire s'agglutiner les uns aux autres ; ce n'est que lorsque des trous béants se seront creusés dans la roche-mère et, plus que cela, lorsque la dune se sera formée et commencera à être perçue comme énorme, gênante, disgracieuse, pour que se constitue le problème de l'immigration (et, accessoirement celui de l'émigration dans les pays partenaires), pour que ce qui n'était que comportements individuels et somme de comportements individuelle devienne réalité collective, pour que cela qui était tout à fait prévisible dès son commencement apparaisse comme devant nécessairement rester imprévu (et non pas imprévisible) pour pouvoir exister" (Sayad 1991, 306).

L'immigré est ce grain de sable détaché de partout (du pays d'origine, du pays "d'accueil") et de ce fait rejeté dans l'extériorité radicale, il est un grand danger qui, malgré le fait et peut-être d'ailleurs à cause du fait qu'il est nulle part, met en péril l'ordre politique dominant :

"L'immigré met en "péril" l'ordre national en forçant à penser ce qui est impensable, à penser ce qui n'a pas à l'être ou ce qui ne doit pas être pensé pour pouvoir être ; en forçant à dévoiler son caractère arbitraire (*i. e.* non nécessaire), à en démasquer les présupposés ; en forçant à révéler la vérité de son institution et à porter au jour les règles de son fonctionnement. En cela, l'immigré (et avec lui l'émigré) est un scandale pour tout l'ordre politique, l'ordre politique qui en fait un "immigré" tout comme celui qui en parle en tant qu'il est son émigré : il est, comme dit Hannah Arendt, "ce grand danger qu'engendre l'existence d'individus contraints à vivre en dehors du monde commun", le "monde commun" étant ici, le "monde" national qui est le seul monde politique car il est fait comme tel, il est politiquement politique. Si, en dépit de toutes les infractions, de toutes les violations et de toutes les dénégations, dont les démocraties se rendent coupables à l'égard d'elles-mêmes, la passion démocratique

est, au fond, la passion de l'égalité – égalité des conditions et, condition et résultat de cette égalité, égalité des droits car, dans une démocratie et pour une démocratie il ne saurait y avoir, sauf exceptions qu'il importe de réintégrer, d'inégalité devant la loi –, est-ce à dire que cet idéal égalitaire pourra et finira par avoir raison de l'"hilotisme" moderne qu'est l'immigration ?" (Sayad 1991, 300).

En poursuivant, à propos des é/immigrés, les réflexions d'Arendt sur les sans-État caractérisés par le fait qu'ils sont radicalement hors droit, qu'ils n'ont pas de place reconnue et de ce fait qu'en découvrant qu'ils n'ont pas de place dans le/la politique, ils découvrent l'importance du "droit d'avoir des droits" (Caloz-Tschopp 2000a), Sayad pose la question de l'existence qu'il avait posée à propos de la définition, à l'autre bout de la chaîne, c'est-à-dire au bout du processus incluant le retour forcé dans un lieu d'origine où il n'a plus de place non plus. En allant au bout de la logique à la base de la définition pratique de l'é/immigration, l'immigré se trouve hors de l'ordre juridique et politique dominé par le national tant dans le pays "d'accueil" que d'origine. Du fait de cette extériorité radicale où l'a installé la définition négative mise en œuvre à cette étape de l'histoire de l'é/immigration par le retour forcé, il est une menace, un scandale dans la mesure où il n'a plus de place nulle part. Il ne peut s'inscrire dans la compétition politique, dans les conflits, dans la lutte des classes et des places, ni ici, ni là-bas. Il n'est nulle part, il est hors droit, il est sans État au sens philosophique et non juridique du terme.

Alors, en poussant la logique dans ses extrêmes et selon les circonstances, "l'immigré pourrait finir, comme finit par exemple le déporté, par n'être plus rien : rien d'autre qu'une individualité singulière et corporelle, un corps biologique et technique, un "corps labeur" " (Sayad 1991, 298). En d'autres termes, la condition e/immigrée prisonnière d'une dualité fermée entre une intériorité et une extériorité orchestrée par la catégorie de la nation qui fige, essentialise l'identité en éliminant l'altérité¹⁷, contient dans la logique politique mise en œuvre dans les aléas de l'histoire la potentialité de ce que Arendt appelle la "superfluité humaine" (Caloz-Tschopp 2000a) ou d'un autre point de vue ce qu'un autre philosophe appelle de la production "d'humain jetable" (Ogilvie 1995).

En guise de conclusion

Est-ce la forme contemporaine du cynisme froid de l'exploitation liée intrinsèquement à la violence extrême qui prend de nouveaux visages de vie et de mort ? Est-ce la forme privilégiée de représentation poussée à l'extrême de la logique du provisoire dans les rapports entre les dominants du "laboratoire Schengen" et les dominés du reste du monde qui intervient à une certaine étape de l'histoire de l'é/immigration du XX^e siècle et de ses suites ? La nouvelle étape de mouvement de masse des migrations orchestrées dans le concert du capitalisme actuel par les passeurs et

¹⁷ "Les discours sur l'immigration ne portent pas sur l'altérité (sur ce qui n'est pas soi) mais sur soi, sur l'identité de soi qui est une des fonctions du discours sur l'immigration" (Sayad 1991, 20).

certaines gouvernements interroge et rappelle d'autres mouvements de masses dans les années vingt et trente, il est vrai dans un autre contexte historique, économique, politique. Le provisoire dans un mouvement chaotique, à cette étape, ne serait alors plus un statut, mais définirait l'essence politique dynamique de l'Être humain lui-même en tant qu'il définirait non seulement son statut, mais sa place en tant que vivant ou mort dans le monde et le cosmos. Les frontières séparant l'intériorité de l'extériorité ne se dessineraient plus uniquement sur le territoire et à partir de la catégorie de la nation.

En fait la condition d'existence assurée à une minorité et la condition de "superfluité" planifiée à une majorité jetée sur les routes de l'é/immigration dessineraient les nouvelles frontières obscures de la citoyenneté, celles que Foucault en analysant le bio-pouvoir "par des mécanismes de plus en plus généraux et des formes de domination globale" (Foucault 1997, 27) a appelé, dans la gestion guerrière de la vie et des populations, le "droit de faire mourir ou de laisser vivre" (Foucault 1997, 214). C'est la dissymétrie, non plus seulement inégalitaire mais du meurtre, que le néolibéralisme mettrait en œuvre activement aujourd'hui, en se situant non plus seulement au niveau de l'Être et de l'Apparence, mais au niveau, non plus du confinement dans l'absence mais de l'élimination physique de l'Être des dominés, avec le référent de la Vie et de la Mort distribué dans de nouveaux rapports de pouvoir. Cela reste à méditer et à discuter.

Sayad a ouvert la porte de l'arrière-fond de la salle d'un tel agencement de la nouvelle tragédie historique du XXI^e siècle. Il est passé sans s'arrêter... porteur d'infinitude pour comprendre le présent, réfléchir sur le futur à partir du passé colonial et celui de la Première et Deuxième Guerre dites "mondiales". Il se retire des possibles conséquences et continuations de ce qu'il a commencé. On pourrait dire à son propos ce que dit Arendt à propos d'Achille. C'est comme s'il n'avait pas seulement joué l'histoire de sa vie mais qu'il l'eût "faite" en même temps. Il laisse des actes, une œuvre, une histoire. "L'acte le plus modeste dans les circonstances les plus bornées porte en germe la même infinitude parce qu'un seul fait, parfois un seul mot, suffit à changer toutes les combinaisons de circonstances" (Arendt 1983, 249).

En parcourant le trajet de la Kabylie à la France avec un détour par la Grèce et la mondialisation avec Sayad, on le voit se dessiner comme une figure de héros grec par l'objet qu'il a choisi et sa manière de l'aborder. En mettant en œuvre l'exigence contenue dans l'objet d'un déplacement critique dans le travail de la pensée officielle des trois partenaires (État d'émigration, État d'immigration, é/immigré), il en montre les logiques perverses et les enjeux extrêmes. Il l'est aussi par la position de synthèse de "passion démocratique" au centre du conflit central qui est un refus des séparations imposées par la domination. Il apparaît comme un chercheur installé au point d'inconfort extrême, au cœur des résistances et des conflits souterrains pour y débusquer l'Être dans les conditions d'existence matérielles, politiques des é/immigrés.

L'enjeu pour lui a été de décrire le réel, de dégager, de critiquer les déterminismes économiques, sociaux, politiques, idéologiques, psychiques du/de la politique en arrière-fond de l'é/immigration et de décrire les dilemmes, les conflits où sont observables l'émergence d'une conscience critique des acteurs et la construction d'une position de création de la liberté (y compris celle du chercheur),

d'inscrire ses intuitions et ses analyses dans les deux tragédies dont on a parlé et dans ses improbables continuations et avatars... En cela il conjugue à la fois un travail scientifique et un travail de citoyenneté, tout en situant radicalement ces deux activités sur le terrain de la résistance et de la survie.

Pour continuer à pouvoir exister comme figure de la résistance aux confins des frontières obscures de la citoyenneté dans les zones interdites de la pensée officielle académique et de la citoyenneté, les actions, l'histoire de Sayad continuera à être racontée par des historiens, des poètes, des narrateurs.

Références bibliographiques citées

- Sayad A. : *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, De Boeck, Paris, 1991.
- Sayad A. : " La malédiction ", in Pierre Bourdieu, *La Misère du monde*, Seuil, Paris, 1993, p. 823-844.
- Sayad A. : " L'asile dans "l'espace Schengen" : la définition de l'Autre (immigré, réfugié) comme enjeu de luttes sociales ", in Caloz-Tschopp M.-C., Clévenot A., Tschopp M.-P., *Asile, violence, exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective*, co-éd. FPSE, Université de Genève et Groupe de Genève " Violence et droit d'asile en Europe ", Genève, 1994, p. 193-238.
- Sayad A. : *La Double Absence*, Seuil, Paris, 1999.
- Abécassiss E. : *Petite métaphysique du meurtre*, PUF, Paris, 1998.
- Arendt H. : *La Vie de l'esprit*, PUF, Paris, 1981, p. 33-34.
- Arendt H. : *Condition de l'homme moderne*, Agora, Paris, 1983, p. 244-246.
- Balibar E. : *Les Frontières de la démocratie*, La Découverte, Paris, 1992.
- Caloz-Tschopp M.-C. : *Les sans-État dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Payot, Lausanne, 2000a.
- Caloz-Tschopp M.-C. : " L'action humanitaire à l'épreuve du non-humain au centre de l'humain ", *Transeuropéennes*, n° 18, 2000b, p. 89-103.
- O'Callagan M. : " Fin des immigrants, création des réfugiés. Fin de l'État-nation, création du nettoyage ethnique ", in Caloz-Tschopp M.-C., Clévenot A., Tschopp M.-P., *Asile, violence, exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective*, co-éd. FPSE, Université de Genève et Groupe de Genève " Violence et droit d'asile en Europe ", Genève, 1994, 179-193.
- Ogilvie B. : " Violence et représentation. La production de l'homme jetable ", *Lignes* n° 26, 1995.
- Proust F. : *De la résistance*, Cerf, Paris, 1997.

Police ou Politique ? L'Europe face aux immigrés et aux réfugiés

Texte présenté par **Nicholas Busch**

*A l'occasion de la rencontre internationale
"Violence et droit d'asile en Europe",
à l'Université de Genève,
23-24-25 septembre, 1993*

L'ASILE ET L'IMMIGRATION - UN THEME REVELATEUR DES PRINCIPAUX DEFIS DE NOTRE EPOQUE

Le domaine de l'asile et de l'immigration peut être considéré comme une expression, particulièrement révélatrice et directement ressentie par un large public, des principales contradictions et potentiels de conflits auxquels notre planète se trouve confrontés en cette fin de siècle. Ceci explique peut-être en partie pourquoi le thème de l'asile/immigration, depuis le début des années 80, a pu à un tel point susciter les émotions, marquer le débat politique dans nombre de pays d'Europe occidentale, alors que d'autres phénomènes non moins inquiétants, comme p.ex. le démantèlement graduel de l'Etat-providence ou la progression du chômage semblent souvent être plutôt acceptés comme des fatalités hors de portée de la volonté politique.

En effet, dans le thème de l'asile/immigration on retrouve réunis de façon concentrée et immédiate, quasiment tous les autres problèmes de nos sociétés. Le débat sur l'asile joue ainsi un rôle de catalyseur psychologique de l'angoisse des populations face aux grands défis de l'avenir.

LES PRINCIPAUX POTENTIELS DE CONFLIT MONDIAUX

Parmi les principaux problèmes mondiaux de notre époque, on pourrait nommer les développements suivants :

1. L'appauvrissement continu et apparemment inévitable d'une majorité toujours plus jeune et croissante de la population mondiale, face à la concentration de la richesse entre les mains d'une minorité vieillissante et en pleine régression démographique.

Le fameux fossé entre le Nord et le Sud en est une expression, mais le phénomène dépasse ce cadre géo-politique, puisqu'il caractérise aussi de plus en

plus l'évolution en Europe de l'est et en ex-URSS, ainsi que dans les pays du système "vainqueur" eux-mêmes, c.à.d. les sociétés "nanties" des principales puissances industrielles occidentales.

2. L'inversion des flux de capitaux au détriment du tiers monde (depuis les années 80 les pays du tiers monde sont devenus exporteurs de capitaux), la crise de l'endettement et le diktat économico-politique des pays riches à travers des instruments comme le FMI. Ce diktat a des effets sociaux, économiques, environnementaux et politiques désastreux pour les pays endettés.

3. La pollution de l'environnement et l'exploitation excessive des ressources naturelles. Nous avons atteint, sinon dépassé dans certains domaines, le seuil de tolérance de l'environnement face à un système dont le moteur même est la croissance illimitée.

4. La conviction, de plus en plus répandue parmi les décideurs économiques/politiques que le "modèle" de développement économique et de "way of life" occidental ne peut pas être extrapolé "à discrétion" sans engendrer le risque de catastrophes écologiques. Autrement dit: les plus fervents défenseurs du modèle "vainqueur" savent que leur modèle n'est plus un modèle.

Dans le sens inverse force est de constater la perte de tout espoir, même théorique, pour les pays en voie de développement, de pouvoir un jour accéder, ne serait ce que par maints efforts et sacrifices, au cercle des sociétés riches. L'égalité réclamée ne pouvant être obtenue par l'extension graduelle du prétendu modèle de développement, il faudra obtenir une redistribution du "gâteau" par voie de fait, c.à.d. par la révolte (Le défi de Saddam Hussein face aux grandes puissances riches pourrait être interprété comme une expression parmi d'autres de cette nouvelle attitude de révolte).

5. La disparition de "l'ancien ordre mondial". L'écroulement du système du "socialisme réel" a entraîné le dérèglement du système international des rapports de force et de règlement de conflits imposé jusqu'alors par le souci d'équilibre des deux blocs. Les anciens cadres normatifs du comportement social et politique ont soudain perdu leur valeur, laissant un vide propice aux expériences aventuristes. Par conséquent, on assiste sur le plan de la politique internationale à un "jeu sans règles de jeu" (une sorte de Catch-as-catch-can mondial). La tentative de venir à bout de ce désordre généralisé par l'exorcisme, en incantant le "Nouvel ordre mondial", ne semble même pas convaincre les exorcistes à Washington.

LA REACTION DES EXCLUS

La conscience de la non-extrapolabilité du modèle de développement dominant ne peut - en dehors de la passivité fataliste - que conduire à une attitude de révolte chez ceux qui se sentent défavorisés ou exclus. Cette révolte peut s'exprimer de façons diverses. Mais quelle que soit sa forme, le but en est essentiellement toujours le même: affirmer son droit à la survie/une vie meilleure, s'approprier sa "part du gâteau".

On pourrait catégoriser - quelque peu schématiquement certes - les différentes expressions de révolte de la façon suivante:

1. Révolte apolitique, non-idéologique et individuelle

a) Certaines formes de délinquance individuelle.

b) La fuite par déplacement géographique devant une situation ressentie comme suffisamment insupportable pour abandonner son environnement social d'origine pour l'inconnu (Que cette appréciation soit subjective ne change rien à la réalité du phénomène). Les flux migratoires, qu'il s'agisse des immigrés ou des demandeurs d'asile, constituent une forme non-violente de révolte individuelle.

2. Révolte apolitique, non-idéologique de groupes

La criminalité organisée de bandes/clans se fondant sur la loyauté réciproque entre les différents niveaux hiérarchiques et offrant aux membres certains avantages matériels et une protection par le groupe, choses particulièrement attractives dans des systèmes sociaux déréglés (Exemple: Les "mafias russes").

3. Révolte collective politiquement/idéologiquement motivée

La formation d'identités de groupe à partir d'une volonté de lutte collective basée sur un but politique/idéologique commun, souvent à caractère exclusif. On pourrait inclure dans cette catégorie

- les mouvements de libération sociaux/nationaux;
- les mouvements religieux à caractère fondamentaliste/intégriste;
- les mouvements nationalistes, ethnistes, racistes.

Il s'agit là, je le souligne encore, d'une catégorisation très schématique de différentes formes d'expression de révolte. Dans la réalité, ces catégories peuvent se confondre (Ainsi, les menées des chefs de guerre locaux en Yougoslavie qui tous prétendent défendre les droits de leur groupe ethnique respectif, pourraient tout aussi bien être considérées comme des formes à peine voilées de crime organisé).

Une chose est pourtant certaine: Le phénomène de l'immigration et de l'asile est étroitement lié à toutes les formes de révolte décrites ci-dessus.

Tant que les causes de cette révolte continueront à exister et à s'aggraver, rien ne pourra empêcher l'augmentation continue et massive des flux migratoires.

Il n'y a pas de faux réfugiés

D'emblée, force est de constater qu'une différenciation juridique entre immigrés, réfugiés de convention, humanitaires, de facto, économiques, vrais et faux, ne fait pas disparaître le fait indéniable qu'un nombre toujours croissant de personnes voient la fuite comme la seule chance d'échapper à une situation inhumaine.

En effet, même si cette catégorisation répondait à des critères bien définis et objectifs (ce qui n'est souvent pas le cas), elle ne changerait rien à la réalité de l'ampleur de la "migration des peuples exclus". En déniant à neuf dixièmes de ces "réfugiés réels" un statut de droit correspondant à leur statut de fait, nous ne réduirons pas de 90% le nombre des réfugiés, mais nous augmenterons le nombre

des personnes sans droit. Qu'on les expulse ou qu'on les pousse dans la clandestinité, ils continueront à exister.

Il va de soi que celui à qui est dénié l'accès au droit, aura tendance à ne pas respecter le droit (sauf peut-être par peur de répression). Contrairement à une vue très répandue parmi les cercles décideurs de la pratique d'asile/immigration, le refus d'une existence légale aux réfugiés (dans le sens le plus large), loin d'empêcher les flux migratoires ne contribuera pas au maintien de l'ordre public et de la "sécurité intérieure" dans les pays d'immigration, mais au contraire à l'insécurité judiciaire et sociale, et à la naissance d'un climat de méfiance et de violence.

En créant une population grandissante de "hors-la-loi d'office" on creuse un fossé entre la société réelle d'une part et un cadre normativo-institutionnel de plus en plus fictif, d'autre part. A terme, cela ne peut que mener à l'écroulement de la fiction, c.à.d. au dérèglement total des comportements sociaux.

Le renvoi de réfugiés dans des "pays sûrs" aux abords de la "Forteresse Europe" érigée par les pays riches ne changera rien au fond du problème. Le potentiel de conflit est simplement déplacé géographiquement et temporairement. On ne résout pas des problèmes fondamentalement universels par leur exportation chez le voisin d'à côté. Cette politique "d'exportation" pourrait, à terme, se révéler comme suicidaire, puisqu'elle risque de contribuer à une déstabilisation des pays voisins de la "forteresse", désignés par diktat à porter une charge auxquels ils sont encore bien moins préparés que les pays riches de l'Europe de l'ouest. Il serait naïf de croire qu'une telle déstabilisation épargnera nos sociétés nanties.

Dans tout cela, nous n'avons pas encore pris en considération une augmentation massive et "imprévue" de la pression migratoire dans le cas de catastrophes environnementales (Si les prévisions devraient se confirmer, selon lesquelles, en raison de l'effet de serre, le niveau de mer pourrait monter d'un demi mètre ou d'un mètre, quel sera le nombre de personnes obligées à quitter leurs régions d'origine? 10 millions, 20 millions, 50 millions?).

LA REACTION DES NANTIS

Depuis le 19e siècle et jusqu'à la fin des années 70 de notre siècle, le libéralisme éclairé était l'idéologie mondialement dominante. Cette idéologie misait sur le "disciplinement consenti" des classes ouvrières du monde entier à travers la réalisation progressive du droit de vote général, de l'Etat providentiel et du développement national.

Simplement dit : On comptait pouvoir obtenir la loyauté des populations défavorisées vis-à-vis du système en leur accordant leur part (si modeste soit-elle) du "gâteau" de la croissance (voir: Immanuel Wallerstein: Who excludes whom? or the decline of liberalism and the dilemma of anti-systemic forces, juin 1991).

L'exclusion comme condition à la survie du mode de vie occidental

Mais à partir des années 70 cette croyance en la croissance illimitée avait touché à ses limites. Depuis, un nombre grandissant de décideurs économiques et politiques semblent se demander, si plus de concessions face aux revendications des défavorisés ne mettront pas en danger le système d'accumulation en tant que tel, et donc leurs privilèges.

Le nombre de ceux qui pensent que "l'American way of life" peut être graduellement étendu sur l'ensemble de la population de la terre diminue. En effet, si, aujourd'hui, tous les habitants de la planète vivaient selon ce modèle, l'effondrement du système écologique de la planète serait probablement déjà une réalité.

Cette prise de conscience relativement récente de la "non-extrapolabilité" du "modèle" dominant de société occidentale ne peut rester sans effets profonds sur le comportement des sociétés nanties.

Face au constat que le "modèle" n'est plus un modèle, ces sociétés se trouvent réduits au choix entre deux orientations pour l'avenir:

Choix un: Elles s'adaptent aux exigences d'une répartition juste et tenant compte du seuil de tolérance de l'environnement.

Cela impliquerait le renoncement à un modèle de société basé sur la croissance illimitée et le gâchis (L'American way of life se mesure dans le fait qu'un habitant des Etats Unis consomme 52 kilos de ressources (nourriture, pétrole, matières brutes, produits finis, etc.) par personne et jour, tandis qu'un paysan aux Indes ou en Afrique en consomme 2 kilos). En déclarant à la veille de la Conférence de Rio en 1992 que l'American way of life n'était "pas négociable", le président George Bush a signalé, sans la moindre élégance diplomatique, le refus total de la première puissance occidentale de considérer l'éventualité d'une telle réorientation des sociétés nanties.

Sur le plan idéologique, un tel programme de redistribution impliquerait une reformulation du principe de la valeur égale de toute vie humaine et des Droits de l'Homme, en accord avec une nouvelle définition des objectifs de développement. Car l'idéologie traditionnelle des Droits de l'Homme, issue de la révolution française, perd beaucoup de sa raison d'être, une fois privée de son "Unterbau" économique qui est le progrès par la croissance illimitée.

Choix deux: Les sociétés nanties tentent de maintenir leurs privilèges basés sur la sur-exploitation et le gaspillage. Par conséquent, l'exclusion délibérée des populations "excédentes" par rapport à la viabilité du système, devient une nécessité.

Le retour du "conservatisme agressif"

Tout indique que, pour l'instant du moins, c'est vers ce deuxième choix que s'orientent les sociétés nanties. La renaissance, dans les années 70, d'un

"conservatisme agressif" (Wallerstein) sous le nouveau label du "néo-libéralisme" en est l'expression idéologique et politique.

Avec Margaret Thatcher et Ronald Reagan à la tête de deux grands pays industrialisés, les "conservateurs agressifs" mettent en cause le principe même du "disciplinement consenti". C'est là un changement qualitatif de la situation politique.

Les conservateurs agressifs estiment, et cela probablement à raison, que l'économie de libre marché, basée sur l'accumulation et la compétition, ne souffre plus de plus amples concessions, qu'il s'agisse de redistribution économique ou de participation politique. Donc, l'objectif politique principal des "conservateurs agressifs" consiste en l'abolition des mécanismes de redistribution de l'Etat-providence ressentis comme entraves au bon fonctionnement du système économique.

Le "moins d'Etat" mène à l'Etat fort

Le fameux "dérèglement" prôné par les "conservateurs agressifs" en vue d'ouvrir la voie aux plus "compétitifs" ne se limite pas au seul secteur économique et aux mécanismes de redistribution.

Il est accompagné de ce qu'on pourrait qualifier d'une "dérèglementation" des cadres normatifs et institutionnels de l'Etat visant le règlement de conflits sur une base d'arbitrage consensuelle et démocratique.

Une telle politique, non seulement crée des inégalités sociales, mais sape la crédibilité du système de droit. Ainsi, un climat propice à la violence et la révolte est créé.

Il semblerait que les décideurs politiques "néo-libéraux" en sont parfaitement conscients, puisque leur politique de dérèglementation va toujours de pair avec le renforcement de l'appareil de contrôle administrativo-policiier.

La politique de concessions (disciplinement consenti) est remplacée par une politique de contrôle et de surveillance des populations. Cela ne peut se faire sans Etat fort. Le "moins d'Etat" des néo-libéraux est donc trompeur.

En effet, la dérèglementation des cadres normatifs et institutionnels de l'Etat ne signifie pas affaiblissement du pouvoir d'Etat, mais au contraire son renforcement par une transformation de son caractère. L'abolition des cadres normatifs et institutionnels permettant le *contrôle constitutionnel du pouvoir d'état par les citoyens* ouvre la voie au *contrôle "informel" et arbitraire des citoyens par le pouvoir d'état*.

Le grand juriste allemand, Rudolf von Ihering, disait que "La forme est l'ennemi juré de l'arbitraire, la soeur jumelle de la liberté". Ces mots ont retrouvé, aujourd'hui, toute leur actualité.

Quand le policier remplace le politique

La politique de l'intérieur du conservatisme agressif est composée de deux éléments: la dérèglementation des institutions démocratiques d'une part, et la mise en place d'un appareil de contrôle à caractère répressif de l'autre.

L'objectif essentiel des conservateurs agressifs étant le maintien, à tout prix, d'un système non viable au niveau mondial - et donc condamné, à long terme, à la disparition, leur politique ne peut être que réactive et inimaginative, à un point que l'on pourrait dire que la vision politique tend à être remplacée par la réaction policière.

Avec la progression de cette attitude politique fondamentalement réactionnaire dans l'ensemble des classes politiques européennes (y compris une partie de la social-démocratie), le fameux "maintien de la sécurité et de l'ordre public" (dans le sens de la défense du système établi) devient le souci politique prioritaire, qu'il s'agisse du domaine de l'intérieur ou des affaires étrangères.

Paradis fortifiés et ghettos surveillés

On érige des "paradis fortifiés" des nantis capables de braver les assauts (ou sursauts) revendicateurs des démunis par leur contrôle et, si nécessaire, par la force. On confine les exclus dans des ghettos contrôlés par une politique de "containment" à caractère policier.

L'image des "paradis fortifiés" et des "ghettos" s'applique autant au fonctionnement intérieur des pays riches qu'aux rapports internationaux. Dans les zones métropolitaines américaines, les nantis ont bâti leurs paradis fortifiés dans des zones d'affaires ou dans des banlieues luxueuses, relativement bien protégées de la violence sévissant dans les centres. Quant aux pauvres, ils vivent ségrégués dans des zones plus ou moins abandonnées par le système. Dans ces zones, l'Etat a tendance à se retirer. Il ne combat plus ni la misère, ni le crime. Sa présence se limite souvent aux mesures purement préventives d'un "débordement" de la violence au delà des ghettos (Ainsi l'administration Reagan refusait une augmentation du budget de la police de New York destinée à renforcer la présence policière dans les ghettos. Les ghettos étaient considérés comme des terres brûlées et le taux de criminalité importait peu, tant qu'il restait intra muros).

Au niveau international, nous assistons à la création, simultanée d'une "Forteresse Europe" et d'une zone ghetto comprenant une large partie des pays africains notamment, jugés économiquement et stratégiquement inintéressants et donc abandonnés à leur sort. Les pays nantis ne colonisent plus, ils contrôlent, en intervenant ponctuellement, à coup d'opérations militaires punitives à caractère 'police anti-émeutes', pour étouffer préventivement tout potentiel de révolte. Comme dans les villes américaines, il ne s'agit plus que de prévenir les débordements.

L'UNION EUROPEENNE COMME PRETEXTE POUR LA MISE EN PLACE DE L'ETAT DE CONTROLE

La métamorphose de l'Etat constitutionnel démocratique en un Etat sécuritaire est une chose difficile à justifier publiquement dans des sociétés européennes encore largement stables. Certes, il existe, depuis les années 70, un climat

d'angoisse diffuse, mais croissante, parmi les populations ouest-européennes. Mais avec la disparition soudaine du spectre du communisme international, cette peur avait, pour ainsi dire, perdu son sens d'orientation. Pour justifier un réarmement répressif aux yeux du grand public, il fallait donc définir des nouveaux scénarios de menace, à fort effet symbolique et psychologique.

Cette justification, on l'a trouvée dans le "triple spectre" drogues/ terrorisme international/ immigration. Ces trois sujets se prêtaient de façon idéale à une symbolisation de sentiments diffus de peur et de rejet, justifiant la mise en place graduelle d'un appareil sécuritaire.

Or, loin d'avoir contribué à la suppression des phénomènes visés, et encore moins à une solution des problèmes économiques, sociaux et politiques à leur origine, le réarmement massif des appareils administrativo-policiers, s'avère aujourd'hui être un outil dangereusement efficace non contre les terroristes et les trafiquants de drogue, mais pour la surveillance "préventive", la mise en fichier informatisée, l'intimidation et même la criminalisation de vastes groupes de la population considérés comme futur potentiel de "désordre" ou de "dissidence".

Le réarmement répressif et l'abolition graduelle et sournoise de libertés et droits fondamentaux qui l'accompagne, sont largement ignorés (sinon acceptés) par le public, puisque, à première vue, ils ne visent que des groupes sociaux marginaux et déconsidérés ("faux réfugiés", "drogués", "terroristes", "criminels organisés"). Peu de gens semblent être conscients du fait que les nouveaux pouvoirs policiers, une fois introduits dans un domaine, tendent à se répandre dans d'autres.

C'est pourtant ce qui se passe, dans l'ensemble des pays d'Europe, toujours sous prétexte du combat nécessaire contre le nouveau "triple spectre". La nécessité de mettre en place des nouvelles structures d'Etat supra-nationales dans le cadre du processus de l'unification européenne semble avoir fourni l'occasion souhaitée pour accélérer la dérèglementation des cadres normatifs et institutionnels qui pouvaient encore gêner le fonctionnement efficace de l'Etat fort administrativo-policiers au niveau national.

Les exemples suivants en sont la preuve.

LE POUVOIR MEFIANT

C'est le domaine de l'asile qui a été le principal laboratoire de la politique de dérèglementation au profit du pouvoir administrativo-policiers. Toutes les pratiques législatives, judiciaires et politiques introduites dans ce domaine, ont ensuite graduellement débordé dans d'autres domaines du droit. L'élément commun à toutes ces pratiques est qu'ils expriment la méfiance du pouvoir d'état face à la personne, qu'il s'agisse d'un réfugié, un chômeur ou un malade.

Parmi ces pratiques on pourrait nommer:

-Une tendance à l'abolition du bénéfice du doute et, par conséquent, à l'inversion de la charge de la preuve. Dans le domaine de l'asile, cette tendance se révèle déjà dans l'introduction, au début des années 80, de la notion du "requérant d'asile" (face au "réfugié" reconnu). Le requérant d'asile est soupçonné d'avance,

d'être un "faux réfugié", un imposteur. Il lui reviendra de prouver que la méfiance de l'Etat n'est pas justifiée dans son cas particulier.

-L'accélération et la simplification des procédures aux seuls dépens du requérant/de l'accusé, et la réduction sournoise des droits de la défense. Dans le domaine de l'asile, cela s'est traduit par la suppression d'instances de recours, le refus du droit d'être entendu, les rejets de demandes basées sur l'application sommaire de règles à interprétation extensive comme "manifestement non fondé", "pays sûr", etc).

-L'introduction de lois cadres de plus en plus vagues à caractère de clause générale et donc prêtant à une interprétation arbitraire par les pouvoirs exécutifs, par la voie d'ordonnances, de décrets et de directives administratives, et donc, soustraite au contrôle du législateur.

-Une tendance générale à transférer des pouvoirs vers le domaine administratif et policier, aux dépens du pouvoir législatif, judiciaire et d'organismes indépendants.

-Des mesures administratives punitives ou de surveillance contre des personnes non-coupables selon la loi. Dans le domaine de l'asile, on pourrait citer le refoulement ou la détention sans motif, le refus d'asile justifié par un prétendu refus de coopération de la personne concernée ou par une prétendue menace à la sécurité intérieure, sans possibilité de recours devant un tribunal.

-L'utilisation abusive du secret administratif. Influence de plus en plus importante des services secrets sur les décisions administratives et même judiciaires. Des décisions sont fondées sur de prétendus dossiers secrets ou témoignages protégés par l'anonymat.

-Le minage sournois du droit à la protection des données privées. Dans le domaine de l'asile: l'échange informatisée de données personnelles de réfugiés entre polices, services douaniers et services secrets, y compris ceux des Etats d'origine des réfugiés concernés.

On retrouve toutes les tendances décrites ci-dessus dans des domaines tels que les législations dites "anti-terroristes", contre "le crime organisé", sur les drogues illicites, etc. Et, depuis un certain temps, certaines d'entre elles doivent être constatées aussi dans des domaines tels que l'assistance sociale et la santé publique.

Le contrôle systématique et pro-actif des classes "non compétitives", marginales et exclues du système se généralise comme un cancer.

LA DEREGLEMENTATION CREATRICE D'UN CLIMAT DE VIOLENCE

L'espace judiciaire et sécuritaire européen se met en place, alors qu'il n'existe même pas une conception commune du droit.

Europol et le Schengen Information System (qui va devenir le European Information System) sont en voie d'établissement, alors que les conventions qui devraient créer au moins un semblant d'encadrement légal et institutionnel de leur rôle n'existent pas.

Nous assistons à la mise en place "ad hoc", à coups de faits accomplis "pragmatiques", d'un super-pouvoir exécutif auquel on donnera un semblant de forme à posteriori.

A long terme, cette façon de procéder des cercles décideurs européens ne peut que porter un coup fatal à la crédibilité démocratique et à la légitimité du système.

Confrontés à un système aux normes de comportement déréglés, les gens commenceront à "faire justice" eux-mêmes. De peur d'être exclu, on exclura soi-même. C'est la logique des mouvements racistes et fascistes.

La méfiance omniprésente du pouvoir d'Etat donnera naissance à un climat de peur, de désolidarisation et de dénonciation. Un sentiment, de plus en plus généralisé parmi les citoyens, d'impuissance et d'exclusion produira des comportements agressifs qui pourront facilement mener à des explosions de révolte spontanée et non-organisée.

Dans ce cas, des aventures militaires extra-territoriales serviront-elles de "soutapes de sécurité" pour le maintien de l'ordre intérieur ?

Est-ce pour cela que l'on recrute des jeunes chômeurs est-allemands comme soldats en mission de guerre "humanitaire" en Somalie?

LA LOI DE L'INERTIE

En considérant ce qui est dit ci-dessus, on me soupçonnera peut-être de m'adonner aux théories simplistes de complot. Avons-nous affaire à un complot politique visant la mise en place délibérée d'un système d'Apartheid à dimension globale?

Je ne crois pas à l'importance stratégique et historique du complot en tant que tel. Certes, il a été un élément important de l'action politique à travers l'histoire de l'homme, et il continuera à l'être. Mais c'est un élément avant tout tactique et opérationnel *au service* d'objectifs politiques et de perceptions de la réalité déjà présentes dans la société. Sans l'existence préalable de tels objectifs et perceptions, il ne peut y avoir complot. Et celui-ci ne peut avoir l'effet souhaité par ses auteurs que dans un climat politique qui lui est propice.

La "chasse aux comploteurs" risque donc de dévier l'attention de la question fondamentale: pourquoi telle politique, telle perception de la réalité rencontre-t-elle un climat qui lui est favorable dans telle société? Ou, pour revenir au sujet de nos réflexions, pourquoi les sociétés d'Europe de l'ouest sont-elles actuellement un terrain propice pour les idéologies et projets politiques à caractère réactionnaire (au sens primaire du terme) et basé sur une idéologie de la supériorité des nantis et de l'exclusion des populations défavorisées?

Il me semble que, beaucoup plus qu'à un complot délibéré, nous avons affaire à l'absence de stratégies, au manque dramatique de réflexion innovatrice, à la non-politique, puisque le comportement européen quasi général est de ne pas chercher une solution dynamique et d'avenir face aux grands défis de notre temps et de se borner, à la place à la défense, peureuse et à court terme, de privilèges

économiques et d'un mode de vie dont on sent - consciemment ou non - que le déclin est programmé pour cause de non-viabilité.

Il semblerait que la loi de l'inertie ne s'applique non seulement à la physique, mais aussi à l'histoire et la politique. Tant qu'une partie suffisante de la population estime encore profiter, ne serait-ce que très relativement, de l'ordre établi, elle n'est pas prête à abandonner la défense du statut quo en échange d'un changement fondamental qui risque de se traduire par une perte de privilèges. Même le comportement des classes défavorisées à l'intérieur des sociétés européennes est profondément marqué par cette attitude de "confort relatif". Celui qui s'estime encore bien assis (même très relativement), tend à défendre sa place. C'est vrai, même pour la plupart de ceux qui se réclament de l'opposition radicale. Et on peut le comprendre. Il est évidemment bien moins confortable de protester dans une période de crise, où toute opposition risque de se solder par des sanctions économiques. Alors, on se trouve toutes sortes d'excuses pour éviter d'affronter les défis fondamentaux de notre temps. On baisse les bras et ferme les yeux devant ce qui paraît trop compliqué pour être maîtrisé.

Quand la défense des droits de l'homme devient une religion

Cette attitude d'inertie intellectuelle pourrait être une explication pour une attitude de plus en plus défensive, conservatrice, apolitique et quasi-religieuse d'un large secteur des mouvements de défense des Droits de l'Homme. On défend désespérément une idée de justice que l'on sent plus irréalisable que jamais dans le contexte politico-économique mondial actuel. Cela mène à un comportement de "retraite dans l'ordre des vaincus d'avance". L'incantation des Droits de l'Homme, sans la recherche d'une vision de société offrant une chance à leur maintien et évolution, accélère le processus de leur "muséification" (exemple: la célébration du bi-centenaire de la révolution française). De là, il n'y a plus qu'un petit pas à franchir pour en arriver à la justification d'interventions militaires "punitives" des puissances occidentales, présentées comme les nouvelles croisades de l'occident, non pas au nom du Christ, mais au nom des Droits de l'Homme (Guerre du Golf, Somalie).

Le climat de paralysie généralisée bénéficie évidemment à la remontée de vieilles idéologies justifiant le maintien du statut quo, c.à.d. basées sur des idées de la supériorité et du droit du plus fort et de l'exclusion, sinon l'annihilation tout court des "faibles". Le fait que dans certaines de ces vieilles idéologies "néo" la valeur des hommes n'est plus basée sur leur race, mais sur leur compétitivité économique ne change rien à leur caractère.

QUELLES REPONSES ?

(Quelques réflexions en forme d'esquisse)

Les années de consommation et de croissance ont fait de nos sociétés ce que le compositeur et chanteur portugais José Mario Branco a appelé des "démocraties

digestives". Il est vrai que l'avancée de l'Etat providence a eu ses effets négatifs de déresponsabilisation et de désolidarisation. Cela est particulièrement vrai pour les pays où le modèle de l'Etat social a été poussé à l'extrême. Pourquoi être responsable, solidaire et revendicateur en Suède, où une administration publique tellement compétente gèrait efficacement le bien-être de tout le monde?

Il pourrait s'avérer qu'avec la disparition du modèle social-démocrate (une conséquence nécessaire de l'abandon de la stratégie du "disciplinement consenti"), c'est justement dans les pays modèles de l'Etat-providence moderne qu'une opposition radicale-démocratique et anti-système aura le plus de difficultés à se former. Car il s'agit aujourd'hui de recréer une alternative solidariste et donc anti-système de comportement face au modèle dominant de la compétition et de l'exclusion.

Dans un environnement social marqué par la consommation passive et les sentiments d'impuissance et d'incompétence face à tout ce que l'on sent être les vrais défis de l'avenir, le premier pas à faire dans nos sociétés de consommation relève peut-être plutôt de la pédagogie que de la politique. Il s'agit de réapprendre et faire redécouvrir que l'engagement actif dans des réseaux solidaristes peut créer un sentiment de force et de sécurité de groupe d'une importance vitale dans une situation de déclin dans le désordre et l'insécurité sociale.

Une condition pour que ce sentiment puisse naître, est toutefois que l'action de telles structures solidaristes se solde, sinon par des succès immédiats, au moins par une expérience commune ressentie comme enrichissante et motivante par les participants.

C'est là un des principaux points faibles des nombreux réseaux d'opposition qui, certes, s'attaquent aux contradictions fondamentales de notre système et de notre planète, mais à un niveau hors de la portée des gens. Leur opposition risque alors d'être rapidement déconsidérée comme gesticulation fondamentaliste et impuissante. A terme, une telle activité risque de démobiliser plutôt que de mobiliser.

Alors, peut-être faudra-t-il se réunir et agir d'abord sur des niveaux plus réduits, et donc plus influencables par les citoyens. Je pense là à l'action au niveau communal, de quartier, de banlieue. Dans ce cadre là, l'action déterminée d'un groupe, si petit soit-il, peut encore produire des résultats tangibles rapidement.

Il ne s'agit pas de prêcher le "small is beautiful", en réduisant la portée d'un engagement solidaire à la politique du clocher dans le cadre d'une gestion municipale. Bien au contraire, il s'agit d'affronter les contradictions fondamentales de la société, mais telles qu'elles se présentent de façon immédiatement tangible au niveau des petites entités locales. Car ces contradictions sont là, bien à notre portée. Dans chaque commune il y a des réfugiés, des immigrés, témoins des situations dans leurs pays d'origine. Dans chaque commune, le problème de l'environnement se pose. Dans chaque commune, les programmes gouvernementaux d'austérité sont douloureusement ressentis: dégradation du système scolaire, des services sociaux et de santé, chômage, jeunesse sans perspective, et troisième âge marginalisé.

En abordant ces problèmes au modeste niveau communal, les militants des réseaux solidaristes découvriront à travers leur propre expérience locale qu'ils ont affaire à des problèmes d'ordre global, étroitement liés les uns aux autres.

Bibliographie

Kenneth Hermele: Vem skapar flyktingar? Article paru dans le livre "Miljoner på flykt", World House Paper, Göteborg, 1992.

Immanuel Wallerstein: Who excludes whom? or the decline of liberalism and the dilemma of anti-systemic forces; conférence, juin 1991.

Aubrey Meyer/Anandi Sharan: Equity and Survival; Global Commons Institute, London, 1993.

Ingo Müller: Rechtsstaat und Strafverfahren; Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M., 1980.

Detlef Krauss: Sicherheitsstaat und Strafverteidigung; "Der Strafverteidiger", Nr.7, 1989.

Lode van Outrive: International organised crime an European police co-operation; interview published in 'Fortress Europe?' No.17, July/August 93.

Groupe Ad Hoc 'Immigration': Description et planification des travaux préparatoires nécessaires en vue de l'harmonisation du droit d'asile matériel; rapport SN 35775/91 WGI 897, du 5.11.91

-European Parliament: Report of the Committee on Civil Liberties and Internal Affairs on cooperation in the field of justice and internal affairs under the Treaty on European Union (Title VI and other provisions) and Resolution, rapporteur: Carlos Robles Piquer, 1 July 1993, A3-0215/93.

Copyright: N. Busch, Blomsterv. 7, S-791 33 Falun

Pouvoir, Espace, Lieu

Les réflexions spatio-politiques de Nicholas Busch

revues sous l'angle de pratiques et de politiques langagières

Brigitta Busch

Prof. à l'Institut de linguistique, Université de Vienne

Thomas Busch

Editeur-publiciste, Vienne

Résumé

L'action et la réflexion de Nicholas Busch auxquels se réfère notre contribution ont été centrées de manière très conséquente autour d'un complexe de thèmes que l'on pourrait définir ainsi: la politique d'asile et de migration comme champ d'essai pour les mécanismes d'exclusion juridique et sociale ; le combat contre l'immigration illégale, le terrorisme et la criminalité organisée comme prétexte au démantèlement des garanties de procédure de l'Etat de droit ; la coopération inter- et supra-étatique à huis clos pour contourner la séparation des pouvoirs et le contrôle démocratique ; la mutation progressive de l'Etat providence vers l'Etat (ou le Super-Etat) sécuritaire à caractère néolibéral. Cette focalisation thématique résultait de la conviction que, « dans le thème de l'asile/immigration on retrouve réunis, de façon concentrée et immédiate, quasiment tous les autres problèmes de nos sociétés. Le débat sur l'asile joue ainsi un rôle de catalyseur psychologique de l'angoisse des populations face aux grands défis de l'avenir. » (1994, 1) Nous proposons dans notre contribution une relecture de quelques-uns de ses textes, une relecture à rebours en quelque sorte, puisque nous juxtaposerons en contrepoint à son axe de réflexion une deuxième voix, la nôtre, qui s'inspire d'un centre d'intérêt autre, mais très complémentaire: celui des langues, des pratiques et expériences langagières dans la vie quotidienne autant que des politiques et des idéologies à leur égard.

Mots-clés : Nicholas Busch, mondialisation, migrations, langues

„Ce qui était un rêve unitaire ou universalisant chez le poète traditionnel devient pour nous une plongée difficile dans un chaos-monde“ (Édouard Glissant, Introduction à une Poétique du Divers)

Une approche spatiale

Nicholas Busch¹ s'est lui-même défini comme praticien ; la plupart de ses écrits sont liés à l'action: soit l'action de solidarité pour regrouper des gens face à des cas

¹ Né en 1948 à New York, mort en 2005 à Falun (Suède), éditeur de la Lettre Circulaire « Fortress Europe? »

concrets d'injustice soit à l'action journalistique destinée à l'explication, la démystification, la persuasion, la dénonciation. C'était une manière d'être très proche des gens et des choses. Mais en contrepartie il était pareillement capable de prendre du recul, de jeter un regard extérieur sur ce à quoi il était lui-même impliqué (parfois jusqu'aux limites de ses forces), de replacer la pratique de tous les jours dans un contexte plus large pour la soumettre à un examen critique et autocritique. Ce sont avant tout les colloques organisés par Marie Claire Caloz-Tschopp qui, depuis le début des années 1990, lui ont fourni l'occasion pour mettre sur papier ce type de réflexion plus vaste en dehors des urgences du moment. Les quatre textes² auxquels nous nous référons par la suite ont tous été écrits dans le contexte de ces colloques, soit à titre d'intervention, soit en conclusion aux débats auxquels il a participé.

Si l'on cherchait à savoir pourquoi cette dialectique entre proximité et distance, entre l'immédiat et le recul lui était si familier, on tomberait peut-être sur une caractéristique liée à sa biographie: il pouvait écrire et écrivait ses nombreux textes selon les besoins tout naturellement en allemand, en français, en anglais ou en suédois, toutes ces langues étaient à sa portée, trois depuis son enfance. Il entrait dans une langue et il en sortait à volonté – mais jamais tout-à-fait. Il y avait toujours co-présence des autres. Plutôt que cosmopolite il était pluri- ou trans-local: chez lui dans plusieurs bouts de l'Europe, à tour de rôle ou simultanément, mais jamais de la manière de ceux qui peuvent tranquillement prétendre: ici, je suis chez moi. A la fois dedans et dehors il avait la vocation de l'interprète, presque une obsession d'expliquer sans se lasser les uns aux autres.

Rapprocher les gens les uns des autres et rapprocher des choses ou des phénomènes qui normalement sont perçues comme n'ayant pas de rapport entre eux, comme faisant parti de mondes vécus différents – c'est ce refus de laisser les choses 'à leur place' qui caractérise peut-être le mieux ses analyses et les réflexions politiques.

Ces remarques préliminaires – sur proximité et distance, plurilinguisme et plurilocalisme, placement et remplacement – n'ont qu'un but: mettre en avant les

2 Nicholas Busch :

– Police ou politique (1994). In Caloz-Tschopp M.-C., Clévenot A., Tschopp M.-P. (éd.): *Asile – Violence en Europe. Histoire, analyse, prospective*. Cahiers de la Section des Sciences de l'Éducation de l'Université de Genève, GGE, Genève 1994, 391-409.

– Sommes-nous en train de devenir des Sans-Etats? (1998) In: Caloz-Tschopp, M.C. (éd.), *Hannah Arendt, Les Sans-Etat et le «droit d'avoir des droits»*, GGE, Université Ouvrière de Genève, L'Harmattan, Paris 1998, 247-261.

– La mondialisation, la construction européenne et l'action humanitaire (1999 non publiée). Intervention à une Conférence. Genève, novembre 1999.

– Action tragique (2005 non publié). Texte resté inachevé suite au Colloque international de Genève, 15.-17. septembre 2004, *L'action 'tragique' des travailleurs du service publique*.

Dans les citations les indications de page se réfèrent à la publication en ligne des textes respectifs sur le site du Colloque: <http://www3.unil.ch/wpmu/ctp2010/textes-a-disposition/textes-de-reference/nicholas-busch/>

Les textes auxquels nous nous référons ont aussi paru en traduction allemande dans: Nicholas Busch: *Baustelle Festung Europa*. 2006 Klagenfurt: Drava.

notions d'espace et de lieu qui nous serviront comme fil conducteur dans notre approche à quelques-unes des idées maîtresses de Nicholas Busch. Nous essaierons de les faire ressortir comme des variations sur un même thème qu'on pourrait, avec un terme de Doreen Massey (Space, Place and Gender. 1994 Minneapolis: University of Minnesota Press), qualifier de nouvelle géométrie du pouvoir. Les quatre variations que nous passons en revue sont

- la désorganisation comme nouveau principe organisationnel
- l'exode comme forme de révolte
- la politique sécuritaire comme moyen de cloisonnement
- les personnes déplacées comme modèle généralisé

La désorganisation comme nouveau principe organisationnel

Au début il y a un constat, celui de « l'appauvrissement continu et apparemment inévitable d'une majorité toujours plus jeune et croissante de la population mondiale, face à la concentration de la richesse entre les mains d'une minorité vieillissante et en pleine régression démographique » (1994, 1). Ce constat est suivi d'une explication que nous ne pouvons ici (comme tout ce qui suit) que reproduire en grandes lignes: nous assistons, dit-il, à une révision fondamentale de l'idéologie mondialement dominante pendant deux siècles, qui est celle de la promesse d'une augmentation progressive et illimitée du bien-être et de sa dissémination successive du haut en bas et du centre à la périphérie. Le cadre politique correspondant à cette idée de développement est le modèle occidental de l'Etat nation qui devient un article d'exportation de premier ordre. Dans sa forme idéale et idéalisée l'Etat nation est conçu à fur et à mesure comme Etat de droit (en imposant des obligations et des droits applicables à tous les citoyens), un Etat démocratique (en accordant le droit de vote), un Etat-arbitre (en réglementant et modérant les conflits) et un Etat-providence (en redistribuant de manière plus juste les ressources). Nicholas Busch qui dans son analyse se réfère à Immanuel Wallerstein conclut: « Simplement dit: On comptait pouvoir obtenir la loyauté des populations défavorisées vis-à-vis du système en leur accordant leur part (si modeste soit-elle) du "gâteau" de la croissance. » (1994, 4)

Etat-nation et langue(s): idée de l'homogénéité, du/des monolinguisme(s), de la normativité; le caractère idéologique du concept de langue nationale (Bakhtine); la langue comme idéologie (selon le modèle d'Althusser)

L'idéologie de promesse qui avait une capacité énorme de faire patienter autant les couches sociales que les pays défavorisés était basée sur la croyance en la croissance illimitée. Or c'est précisément cette croyance qui depuis les années 1970 a perdu de plus en plus rapidement en terrain pour être remplacée par une nouvelle certitude: qu'il est et qu'il sera – pour des raisons écologiques et économiques – impossible d'extrapoler le modèle dominant de société occidentale sur l'ensemble de la planète. « Autrement dit: les plus fervents défenseurs du modèle "dominant" savent eux-mêmes que leur modèle n'est plus un modèle. » (Busch 1994, 1)

La « réaction des nantis » à cette prise de conscience subite est perçue par Nicholas Busch comme étant essentiellement dictée par l'acharnement angoissé de vouloir défendre à tout prix leur privilèges basés sur la surexploitation et le gaspillage. Cette réaction se traduit au niveau politique par un conservatisme agressif dit néo-libéral qui bientôt devient l'idéologie dominante prônant le démantèlement de l'Etat providence et la dérégulation de tout mécanisme institutionnalisé protégeant les moins compétitifs. Les politiques économique, sociale, internationale deviennent un « 'jeu sans règle du jeu' (une sorte de *catch-as-catch-can* mondial) » (1994, 2).

L'ancienne idée de l'augmentation et de la dissémination graduelle du bien-être est substituée par une double réponse: « On érige des "paradis fortifiés" pour des nantis capables de braver les assauts (ou sursauts) revendicatifs des démunis (...). On confine les exclus dans des ghettos contrôlés par une politique de *containment* à caractère policier. (...) L'image des "paradis fortifiés" et des "ghettos" s'applique autant au fonctionnement intérieur des pays riches qu'aux rapports internationaux. » (Busch 1994, 7) A l'intérieur des sociétés riches se créent des zones plus ou moins abandonnées par le système desquels se retirent les services publics autant que les investisseurs privés, alors qu'au niveau international de plus en plus de pays notamment en Afrique se retrouvent dans la catégories pratiquement sans issue des *failed states*. Dans l'ensemble, ce diagnostic publié en 1994 est assez proche de celui de Zygmunt Bauman (Globalization. 1998 Cambridge: Polity Press, 3) pour qui le processus de mondialisation est caractérisé par une ségrégation, séparation et exclusion spatiale accompagnée d'une rupture progressive de la communication entre les élites de plus en plus mondialisées et exterritoriales et le reste de plus en plus 'localisé'.

Mondialisation (aussi, peut-être avant tout) un phénomène discursif (Palan, Ronen P. / Cameron, Angus: The Imagined Economies of Globalization. 2004 London: Sage); langues hégémoniques, langues locales (et trans-locales); fragmentation et dislocation des espaces de communication; dé-centration des langues nationales (de l'écrit à une nouvelle oralité)

L'exode comme forme de révolte

Se rendre compte que le modèle occidental tant invoqué n'est pas ne sera jamais extrapolable au niveau mondial signifie pour les pays en voie de développement « la perte de tout espoir, même théorique, (...) de pouvoir un jour accéder, ne serait-ce que par maints efforts et sacrifices, au cercle des sociétés riches » (1994, 2). Ce serait précisément cette perte subite et presque totale de toute perspective, de toute possibilité de pouvoir concevoir ou imaginer un meilleur avenir à un niveau collectif ou de société, qui déclenche ce que Nicholas Busch appelle « la migration des peuples exclus » ou « la fuite par déplacement géographique » (1994, 3) et qu'il identifie comme une forme non-violente de révolte. En fait, il dresse un sorte d'inventaire de différentes formes de révoltes toujours face au même problème de base. Comme formes non-collectives il évoque à part l'émigration la délinquance

individuelle, alors que la criminalité organisée sous formes de bandes ou de clans est perçue comme phénomènes de révolte de groupe. La catégorie des révoltes collectives idéologiques comprend à part les mouvements sociaux aussi les mouvements nationalistes, ethnistes, racistes ou fondamentalistes religieux. Dans la réalité, ajoute-t-il, ces catégories se confondent, des *war-lords* locaux par exemple représentant souvent un amalgame entre la criminalité organisée et une idéologie ethniste. Mais quoi qu'il en soit, les phénomènes de fuite et de migration sont étroitement liés à toutes ces formes larvées ou ouvertes de révoltes violentes et guerrières autant qu'à leur cause fondamentale: le manque total de perspective – aggravé souvent par des crises ou catastrophe dites 'naturelles' (climatiques, écologiques, alimentaires pour la plus part du temps).

Quel que soit le motif immédiat, le tropisme du départ et du déplacement est le même. La différenciation entre « immigrés, réfugiés de convention, humanitaires, de facto, économiques, vrais et faux » (ibid.) n'a qu'un intérêt au niveau politico-juridique: « En déniait à neuf dixièmes de ces "réfugiés réels" un statut de droit correspondant à leur statut de fait, nous ne réduirons pas de 90 % le nombre des réfugiés, mais nous augmenterons le nombre des personnes sans droit. Qu'on les expulse ou qu'on les pousse dans la clandestinité, ils continueront à exister. »

Edouard Glissant (Introduction à une Poétique du Divers. 1996 Paris: Gallimard) dont nous avons mis une citation en exergue parle dans le contexte des mouvements migratoires à l'échelle mondiale d'une 'archipélisation' du monde qu'il oppose à un un système (ou systématisme) continentale qui pendant longtemps a dominé la pensée. Ainsi le processus d'archipélisation (lié à l'émergence d'une 'totalité monde' qui est en même temps un 'chaos-monde') engendrerait au niveau des langues un processus de créolisation qui (par opposition à toute idée de pureté monolingue) présage une co-présence de toutes les autres langues dans la pratique de la sienne.

Partir non des langues comme unités distincte mais des locuteurs/locutrices, de leur dispositions linguistiques façonnées par des biographies et des 'mondes vécus' disparates et plurilingues, de l'interaction qui a recours sur l'ensemble des ressources disponibles.

La politique sécuritaire comme moyen de cloisonnement

Refuser à la grande majorité des populations migrantes l'accès au droit et une existence légale en les poussant dans la clandestinité de « hors-la-loi d'office » (1994, 4) ne contribue pas au maintien de l'ordre mais au contraire à favoriser l'insécurité et les sentiments d'insécurité. C'est ce qui justifie ce que Nicholas Busch a décrit comme virement systématique et progressif vers un Etat ou un Super-Etat sécuritaire, qui n'est, selon lui, que le revers du démantèlement de l'Etat-providence. Nicholas Busch a sur une longue période minutieusement retracé la mise en place de tout un arsenal juridique et policier au niveau de l'Union Européenne sous prétexte de combattre ce qu'il appelait (longtemps avant 9-11) le 'triple spectre' composé de la criminalité organisée, du terrorisme international et

de l'immigration illégale – « ces trois sujet se prêtant de façon idéale à la symbolisation de sentiments diffus de peur et de rejet, justifiant la mise en place graduel d'un appareil sécuritaire » (1994, 7). Par rapport aux réfugiés il discerne quatre stratégies principales qu'on pourrait périphraser ainsi:

1) Refuser l'accès à la procédure d'asile: un ensemble de mesures visant à rendre de plus en plus difficile l'accès des réfugiés à la procédure d'asile (contrôle militarisé des frontières Schengen, politique de visa, introduction de concepts tel que 'l'application manifestement sans fondement', 'pays d'origine sûr', 'pays tiers sûrs' etc.)

2) mettre en place un outillage de surveillance policier à l'intérieur de l'UE: l'informatisation et l'échange de données personnelles au service du repérage et l'éloignement de ressortissant 'irréguliers'

3) Créer une ceinture de 'pays tampons': une politique menée par rapport aux pays voisins de l'UE (dans un sens géographique large) obligeant ceux-ci (à l'aide d'un ensemble de menaces et de faveurs) à jouer le rôle d'avant-poste dans la 'défense' contre l'immigration en direction de l'UE; comment ces pays font le 'sale boulot' est leur affaire

4) Empêcher les réfugiés de quitter leur régions d'origines: interventions militaro-humanitaires dans le seul but de devancer le départ massif de réfugiés en cas de crise, création sur place de soi-disant 'zones sûres' pour parquer les réfugiés en empêchant toute initiative individuelle

C'est en prenant l'exemple du Kosovo que Nicholas Busch (1999) a minutieusement décrit l'application de cette dernière stratégie de *containment* qui amène à confondre les politiques de sécurité intérieure et extérieure en vue d'une 'localisation' forcée des populations démunies et en détresse: les maintenir sur place, les tenir à distance, empêcher tout contact et toute solidarité immédiate.

Jonction avec les politiques de langues: Nicholas Busch trace le chemin en citant le ministre allemand de l'intérieur de l'époque (Otto Schily, *Süddeutsche Zeitung*, 8-4-1999) qui, en se référant aux camps de réfugiés du Kosovo en Albanie, a souligné que les réfugiés pourraient ainsi « utiliser leur propre langue et profiter des point d'attaches culturels et familiales. » La langue sert à identifier une personne, à la confiner à une région d'origine, une ethnie, une nationalité. Ceci également dans les procédures d'asile où on demande à des experts d'effectuer une identification de personnes à 'origine douteuse' par leurs pratiques langagières!

En contrepartie, les langues sont de plus en plus souvent érigées comme barrière supplémentaire à ceux qui désirent vivre dans nos pays. L'exemple de l'Autriche: maîtrise de la langue allemande requise d'abord comme condition au maintien du droit de séjour et de résidence, ensuite (en cours) comme pré-condition à l'application pour un visa de longue durée. Moyen de sélection: ces mesures ne sont applicable que pour les ressortissants de pays 'tiers' (non membres de l'UE ou de l'Espace Economique Européen ; en sont exempts les personnes en 'position-clé'.

Les 'personnes déplacées' comme modèle généralisé

Une des principales thèses de Nicholas Busch est que la politique d'asile et la politique à l'égard de l'immigration ont servi et continuent de servir comme laboratoire d'expérimentation pour mettre en place certaines pratiques qui sont ensuite étendues à d'autres couches de la population. Parmi ces pratiques il met l'accent d'une part sur la déréglementation du droit et l'abolition successive de la séparation des pouvoirs au profit d'un plein-pouvoir administratif et policier, d'autre part sur le renversement graduel de la charge de la preuve et l'installation d'un régime de méfiance généralisée justifiant toutes sortes de mesures 'pro-actives'. Au niveau de la terminologie il souligne l'émergence d'expressions comme *burden sharing*, désignant des personnes en détresse comme fardeau.

Tandis que l'Etat-providence avait, du moins théoriquement, le devoir de faciliter l'accès aux services et prestations publiques, les régimes d'austérité ont pour objectif principal de limiter l'accès et d'en exclure les 'fraudeurs' et 'parasites' potentiels. Cela va de paire avec une mutation fondamentale de la conception de la fonction des travailleurs dans les services publics et dans l'administration que Nicholas Busch place au centre d'un dernier texte (datant de 2005, se référant au Colloque organisé par Marie Claire Caloz-Tschopp en 2004 mais resté inachevé). Cette mutation de la fonction des services publics – qu'il s'agit du social, de la santé, de l'éducation, de la police – est souvent accompagnée par une délocalisation au moins partielle de ces services vers des organismes para-étatiques, des compagnies privées ou des organisations non gouvernementales – ces dernières (associées au 'troisième secteur' non-étatique et non-commercial représentant la 'société civile') étant ainsi embrigadées dans une action à double tranchant et à effets pervers: « Ainsi, la nécessité de s'attaquer au problème de société que pose la précarisation et l'exclusion peut servir de justification pour la création d'une industrie de l'humanitaire et de l'assistanat qui crée des emplois et des sources de revenu (si précaires soient-elles) pour beaucoup de professionnels de la classe moyenne dont l'utilité économique même de leur discipline académique ou formation est mise en cause par l'idéologie dominante du marché. » (Busch 2005, pp. 1) Le caractère précaire et temporel de la plupart des postes ainsi créés amène les professionnels à devoir sans cesse prouver leur utilité pour éviter leur propre exclusion. Obligés d'afficher l'image du gagnant inépuisable ils sont poussés à se démarquer des populations déjà exclues – une rencontre d'égal à égal devient de plus en plus improbable.

Les langues comme moyen de sélection. Exemple: l'interprétation arbitraire des résultats des études PISA dans plusieurs pays selon laquelle les enfants d'immigrés constituent un 'fardeau' pour les autres. Conséquence: renforcer la ségrégation réelle au niveau des écoles en différenciant d'avantage les types d'écoles et en renforçant la sélection – le degré de la maîtrise de la langue dominante étant un des moyens principaux de sélection.

Les discours et les pratiques langagières comme moyens d'exprimer son appartenance à ou de se démarquer de.

Flexibilité et mobilité – ces nouvelles qualités qu'on demande aux citoyens symbolisent pour Nicholas Busch (1998) l'impossibilité croissante de s'installer de manière durable (dans un environnement, un travail, un tissu social), la perte graduelle d'une existence à peu près prévisible et stable, le sentiment permanent d'être remplaçable, l'angoisse de devenir 'superflu'. Il emprunte à Hannah Arendt le chiffre des 'personnes déplacées' et des 'Sans-Etat' pour en faire un métaphore désignant non seulement le nombre croissant d'êtres humains en état de migration mais aussi ce qui d'une manière moins littérale représente une menace pour l'immense majorité des populations – même en situation privilégiée par rapport au 'reste'.

Créer des lieux de rencontres à effets imprévisibles

L'occupation continuelle et conséquente avec un sujet brûlant – celui de l'asile et de l'immigration – et son implication personnelle dans une action solidaire devenant de plus en plus difficile à vivre a amené Nicholas Busch à une vue extrêmement critique, souvent pessimiste du développement actuel. Pourtant il savait parfaitement qu'il ne fallait pas se laisser piéger par un catastrophisme quelconque, mais qu'il est essentiel de reconquérir le pouvoir d'agir, si limité qu'il soit dans un premier temps. Il a conclu son texte intitulé « Sommes nous tous en train de devenir des 'Sans-Etat'? » en disant : « (...) en nous limitant à un constat tragique nous risquons de nous figer dans une attitude d'impuissance à tel point intériorisée que notre capacité de penser et d'agir s'en trouverait paralysée. Ainsi, nous accepterions nous-mêmes ce "contrôle des âmes" sur lequel se fonde le totalitarisme poste-industriel. »

Ce qui lui semblait le plus important était de favoriser la genèse d'espaces libres, l'appropriation, la création, la multiplication de lieux qui (du moins temporairement) permettrait les rencontres 'inter-sectorielles' entre personnes et groupes de personnes qui selon la logique du cloisonnement ne sont pas sensés de se rencontrer, surtout pas d'égal à égal. De telles rencontres même conflictuelles et à effets toujours imprévisibles lui semblait le plus propices pour arriver à déclencher un dynamique pouvant conduire à un respect réciproque et une solidarité réelle. Des lieux, ajouterions nous, où se juxtaposent, s'entrecroisent et se mêlent langues, discours, idiomes et styles les plus divers en cherchant une entente qui ne sera pas monolingue mais hétéroglossique: caractérisée par une diversité de langues, de discours et de voix ; mieux encore, des hétérotopies, en employant ce terme que Michel Foucault a trouvé pour désigner des lieux rassemblant des éléments provenant de contextes extérieurs les plus divers faisant « scintiller les les fragments d'un grand nombre d'ordres possibles dans la dimension, sans lois ni géométrie, de l'hétéroclite » (Foucault, M. Les mots et les choses. 1966 Paris: Gallimard, 9).

Pour une révolution épistémologique

Rada Ivekovic

Philosophe, membre du Collège International
de Philosophie, Paris

Résumé

La révolution épistémologique est une chose de tous les temps et d'une certaine manière toujours en cours. On a toujours besoin d'adapter notre appareil conceptuel, d'élargir notre horizon cognitif, de nous donner de nouvelles méthodes et de déplacer, bouleverser les épistémés. Bref, nous avons besoin de traduction inter-contextuelle (plus que simplement textuelle) informée politiquement, historiquement, culturellement, économiquement. Ceci se fait aussi bien entre les langues que dans une « même » langue, si telle chose existe. La révolution épistémologique est plus pressante dans les grandes périodes de bouleversement historique et aux moments charnières des grands événements qui transforment le monde. La toute dernière révolution épistémologique, déjà enclenchée, mais encore à rendre évidente et à être approfondie, est celle qui est provoquée, au sein de la mondialisation, par la fin de la guerre froide, la fin des colonisations, par les mutations du capitalisme, par les changements de fonctionnalité de l'Etat national et une réarticulation de la souveraineté, par les migrations de populations, les migrations du travail ainsi que les migrations écologiques ou de guerre provoquées à grande échelle par les humains, des événements qui se rejoignent et se croisent aujourd'hui dans un certain aplatissement de la dimension historique. Certes, l'avenir apportera d'autres éléments qui imposeront d'autres changements de paradigmes dans les épistémés. Mais nous sommes déjà tout à fait pris par ceux-ci, dont les sources sont à chercher dans l'histoire de la modernité occidentale; de la relecture et déconstruction de cette dernière nous devons maintenant tirer des conséquences concrètes pour la traduction entre nos épistémés tout en sachant qu'il n'y a pas d'égalité et de démocratie entre les langues. Il y a une dimension cognitive et épistémologique dans la violence à prendre en compte, de même qu'une approche méthodologique et cognitive appropriée peut, sans garantir d'avance de résultats toutefois, être utile dans la négociation de la violence. Des chercheurs subalternistes avaient proposé le concept de violence épistémique pour parler du fait que le discours des « subalternes » n'est pas entendu dans le discours dominant. J-F. Lyotard, exactement en même temps, avait travaillé sur le différend, pour montrer qu'il ne pouvait pas l'être par principe (et a étudié ce principe), du fait de la géométrie politique du champ de pouvoir mis en scène par celui qui propose le « dialogue » à l'intérieur de ses propres coordonnées conceptuelles, qui sont non seulement historiquement dominantes, mais aussi limitées et limitantes. Des chercheurs de l'hémisphère sud et de la grande Chine, aujourd'hui, plaident pour une inter-référenciation réciproque et croisée qui sortirait du contexte colonial et même postcolonial (des gens aussi différents que Kuan-Hsing Chen, Wang

Hui, Aihwa Ong) pour construire des savoirs en échanges et comparaisons directs ne passant plus par les métropoles occidentales. En plus petit ce problème se pose aussi en Europe, et avait été annoncé de manière prémonitoire dès les années '90 par les guerres en ancienne Yougoslavie. Qu'en a-t-on appris pour persécuter les étrangers, criminaliser les migrants, fermer les frontières de l'Europe ou de l'Australie aujourd'hui, interdire les minarets en Suisse ou les drapeaux étrangers lors des mariages en France ? Nous allons essayer d'examiner la violence (un objet dont la théorie ne sait que faire à vrai dire) dans ses dimensions épistémologiques afin d'essayer de comprendre comment on pourrait, par cette approche là et sans l'illusion de pouvoir s'en défaire pour toujours, imaginer des manières de la désamorcer (pour « civiliser la violence », Balibar).

Modernité et violence de l'Europe

Je mets ici en préambule quelques idées simples que j'avais déjà présentées il y a seize ans dans un texte que Marie-Claire Caloz-Tschopp avait bien voulu me commander pour un recueil qui en dit long aujourd'hui sur sa prévoyance et sa clairvoyance politiques et philosophiques¹, ainsi que sur le remarquable travail du Groupe de Genève qu'elle avait fondé. Ma présente tentative de concevoir une révolution épistémologique repose en partie sur une critique de la manière de refondation de l'Europe que j'avais énoncée alors. On peut mesurer aujourd'hui combien le lien entre refondation, nationalisme(s), rejet de la violence sur le bord extérieur est resté le même. On le voyait alors mis en œuvre. À l'époque mon exemple en était la guerre en ancienne Yougoslavie, mais la rapide production d'un autre « islamiste » déjà prévu à cette époque est bien confirmée. Face au nœud Palestine-Israël, l'Europe ne s'est toujours pas constituée en sujet politique, pour les mêmes raisons pour lesquelles elle avait alors permis la précipitation des Balkans dans la guerre ; ce fut sa guerre de fondation ou de construction de cette étape-ci de l'Europe, de la première période d'après la guerre froide. Mais elle n'a toujours pas de peuple politique ou en a même de moins en moins, pour exactement les mêmes raisons qu'alors. Ou bien, la constitution de celui-ci semble désespérément lente face à la vitesse et à la facilité de la violence et de son institutionnalisation, et dans les conditions de la mondialisation ainsi que, de plus en plus, de la « gouvernance » : dépolitisation générale (en Europe, car ceci n'est pas encore la caractéristique du Sud global), épuisement des mécanismes de représentation, violence brute et directe des appareils d'Etat et du « communautarisme » qu'ils produisent etc.

Je pensais que l'Europe n'hésiterait pas à s'élargir toujours plus loin, si ce n'était par peur de la pauvreté et des guerres sur son territoire. Elle les circonscrit sur son bord extérieur. Elle ne parvient pas à prendre de décision pour arrêter les guerres sur son terrain (dont font partie aussi Israël-Palestine, guerre de « basse intensité ») parce que cela la touche de trop près. Si elle arrivait à s'exprimer à ce propos,

¹ R. Ivekovic, "Une guerre de fondation en Europe?" in *Asile - Violence - Exclusion en Europe*, M.-C. Caloz-Tschopp, A. Clevnot, M.-P. Tschopp (éds.), Groupe de Genève et Cahiers de la Section des Sciences de l'Education de l'Université de Genève, Genève 1994, p. 5-10.

paradoxalement ces guerres n'auraient pas lieu et l'Europe serait unie. La guerre ou la violence, et aujourd'hui le racisme, la xénophobie montants, l'islamophobie (mais aussi l'antisémitisme), la chasse aux sans papiers de plus en plus institutionnalisés, sont l'expression du fait que l'Europe n'est pas unie, qu'elle n'est point sujet. Elle n'est pas un sujet politique ou un sujet du point de vue international, elle n'a aucune volonté commune, y compris aucune volonté et aucun rempart ou garde-fou (sauf dans la mesure et sous condition de la construction de son ou ses peuples politiques, ce qui est en soi problématique) contre cette violence, ce racisme, cette xénophobie, chasse à l'étranger (Rosarno en Italie !) ou aux minarets (CH) qui la refondent. Paradoxalement, l'Europe ne semble pouvoir s'unir qu'en s'homogénéisant autour du rejet de l'autre. J'ai vu en Yougoslavie exactement les mêmes mécanismes, il y a vingt ans (déjà !), on les appelait alors « nationalisme », « ethnicisme », on les voyait au loin et on pensait que ce sont les autres. Je disais alors (excusez-moi de revenir sur mes propres pensées dont je vérifie ainsi l'efficacité) que l'on pourrait à l'avenir attendre encore beaucoup plus de bouleversements et beaucoup de violences dans la mesure où l'Europe refusait de voir dans les Balkans d'alors, comme dans le proche orient aujourd'hui, son propre visage.

Je liais le tout à la manière comment, dans la modernité occidentale (européenne à l'origine, devenue monde aujourd'hui), le sujet se constitue par le partage et la séparation, par une possible violence première et « fondatrice » (et d'autant plus si on recherche cette refondation). La refondation par le nationalisme ou par l'« identité nationale » comme aujourd'hui en France appelle un fondamentalisme qui n'est pas forcément religieux, qui peut même être républicain (il reste pourtant une forte odeur ecclésiastique jusque dans l'intégrisme républicain !). Il s'accomplit le mieux par la violence et par la guerre – tout en lui tend à la guerre. Il lui faut donc inventer des ennemis, on invente des « traditions » etc... Le processus peut être très rapide. Je pensais il y a quinze ans comme je le pense aujourd'hui – nous ne pourrions pas réfléchir à ces problèmes *sans mettre en cause notre propre identité et histoire européennes, ainsi que l'Europe elle-même*. Mais aujourd'hui, j'ajouterais plus clairement encore ceci, même si je retrouve cette même idée dans mon tout premier livre, un livre sur le bouddhisme. Nous ne pouvons pas réfléchir à la violence, à la guerre, sans mettre en question non seulement l'« identité » européenne, mais surtout sa construction du sujet, la subjectivation et les théories qui l'accompagnent. Tout en sachant que tout ce qui est européen est désormais mondial et universalisé par l'occidentalisation, pour compliquer la donne. Suit un travail épistémologique, donc. Alors comme aujourd'hui, l'Europe semble à la fois en construction et dans l'impossibilité de se faire, mais je dirais que c'est là l'aspect de *partage, la double allure* de tout sujet. Historiquement, c'est tragique. Théoriquement, je m'intéresse aux autres options, pour sortir de ça. Elles existent.

Je pars de la critique postcoloniale qui a son importance pionnière, avec le projet de la dépasser dans une relecture de la modernité. Car c'est précisément à cause de et grâce à la mondialisation que nous pouvons dire qu'un même univers

colonial a contribué à construire nos connaissances – nord et sud – même si c’est en asymétrie et sans justice ou justice cognitive. Si l’orientalisme ne peut rendre compte des discours inégalitaires qui le nourrissent sans condamner les autres approches et mondre ainsi ses limites, l’approche postcoloniale et par le genre elle-même ne suffit plus pour en rendre compte. Aujourd’hui, l’approche par les migrations nous conduit un peu plus vers l’au delà d’une critique postcoloniale pourtant toujours nécessaire. Il n’est pas sûr que ce soit le cas demain. Quand nous disons „migrations“, nous disons travail migrant et nouveau capitalisme. Il est à prendre en compte aussi 1989 et la fin du socialisme réel.

A l’horizon de ces questions, il reste aussi encore à comprendre le rapport entre le sujet individuel et le sujet collectif par rapport à la construction du commun, car il n’est pas le même selon les histoires.

Le concept de partage de la raison

Ce texte explore des questions méthodologiques d’approche qui se posent aux croisements des épistémès² mais aussi aux grands moments des ruptures historiques qui sont ainsi des fractures épistémologiques, telles que la modernité ou l’après guerre froide. La raison pratique mettrait en échec la raison théorique au moment des grands effondrements, en faisant intervenir la politique *avant et dans* le politique comme si l’aporie n’existait pas. Kant. Mais si l’on renversait, en faisant parler - non pas les "témoins" de l’histoire, non pas les "autres", mais le *politique lui-même, en tant que paradoxe existentiel* ? Ce serait l’auto hétéronomie ou la crise. Le bouddhisme (entre autres) s’intéresse à ce paradoxe existentiel, mais nous n’avons pas l’habitude de le lire en clé politique. C’est bien l’une des choses qu’il faudra apprendre. *Il s’agirait de dégager le partage de la raison en tant que non destin.* Le paradoxe existentiel c’est justement qu’il n’y a pas de destin et c’est aussi le fait que *l’individu, le sujet-devenant-citoyen, l’est en tant qu’être social construisant du commun avec les autres.* Ne pouvant vivre sa particularité qu’en la partageant *avec d’autres* (communauté en sens large, et orientée vers l’avenir). Le *corps même du paradoxe* est en question dans le rapport entre l’extérieur et l’intérieur : un *entre-deux* permettant les deux, qui est lui-même le corps de la personne humaine. Les deux ne se donnent qu’ensemble, et c’est par l’exercice (du) politique que le faux dilemme kantien est dépassé. Le dilemme kantien est toujours déjà résolu par l’action pratique et donc dans le politique. *Le politique* (le partage de la raison, ou la violence toujours possible mais non nécessaire) est cette tension qui est toujours là sans que sa forme, son contenu ou ses agents soient déterminés. Le théorique est ce qui en rend compte, ce qui prend acte du politique. Il n’est pas acquis que cela nous sorte de la circularité de la pensée qui n’arrive pas à saisir ce qui la lance (Lyotard, *L’Inhumain*). Mais la réponse est sans doute dans *l’inséparabilité de la subjectivation individuelle et de son aspect ou contexte forcément social et commun.*

² Voir aussi R. Ivekovic, "Politiques de la philosophie à partir de la modernité" : <http://www.transoeuropeennes.eu/fr/auteurs/30> (15-1-2010). Un article parent du présent a été rédigé en parallèle à l’intention de la revue *La Rose de personne* (2009-2010).

Dans les sociétés qui ne privilégiaient pas l'individuation, *ce n'est pas par hasard qu'apparaissait le critère de pureté*. Il passe en premier lieu par la limitation des libertés des femmes, détentrices de la clé des naissances. Les traces de telles histoires restent visibles dans les sociétés modernes. Cela recouvre les hiérarchies sociales et rituelles de sexe et d'ancienneté. Les hiérarchies sociales passant par la naissance et aux mains des femmes sont, *récupérées*. La naissance doit alors être pensée comme un venir au monde (grâce à un don de vie incalculable et sans dette, échappant à l'économie du sacrifice) *tourné vers l'avenir, construit en commun et en partage*. Non plus, comme la nation, l'invention a posteriori d'un passé, mais *l'invention hésitante et plurielle d'un avenir sans fondation du fait d'être (arrivés) ensemble dans la dispersion*. Il comprend le *karma*, la solidarité de toutes les formes de vie, et implique la solidarité entre différentes populations, générations, par delà les circonstances. Il y a à *repenser profondément le rapport de la naissance et de la nation* pour décroiser la première et désamorcer son détournement qui en fait un instrument – mortel !

Un possible avantage des philosophies proposant l'idéal de dépossession de soi est, en principe, *la déconstruction conceptuelle et par avance de la conjonction des notions d'ego, pouvoir, violence en hégémonie*. De telles philosophies de la dépossession de soi seraient considérées comme apolitiques en Europe, à cause d'une compréhension normative du politique, quand elles ne seraient pas soignées comme des maladies. L'impolitique ou le dépolitisé peut, néanmoins, être traduit dans le politique. Quelle que soit la manière comment le capital dépend de la subjectivité qui est incluse en lui, il reste dans cette relation (un dedans-dehors) *un manque de clôture définitive du discours* – qui apparemment ne peut être affirmé par le discours lui-même parce qu'il en est la condition, comme dans le bouddhisme. (Le « citoyen manquant » est alors une interruption dans la citoyenneté révélant ses limites.³)

De rupture historique en rupture historique

Les différentes grandes ruptures historiques prennent volontiers par inertie le pli de dislocations précédentes et s'appuient encore aujourd'hui en partie sur celle de la modernité qui n'a pas complètement disparu de l'horizon même si cette disparition est annoncée ou décrétée. La complexe rupture de l'an 1989, qui ramasse des phénomènes bien différents en les indifférenciant, vient s'y inscrire en redoublement et renversement des valeurs. Elle n'arrive pas à se dégager complètement du mode binaire. Pour la Chine, comme pour l'Inde, comme pour l'Europe de l'Est comme pour une partie de l'Amérique latine, c'est 1989 qui représente la rupture et le grand tournant d'engagement à la fois dans le projet (néo)libéral et de changement de paradigme de la souveraineté comme elle était construite jusque-là. Tiananmen fut ainsi un mouvement réagissant au choc de l'introduction brutale du tout-marché. En ex-Yougoslavie, la réaction à la déferlante néolibérale qui s'annonçait fut la guerre civile, avec quelques

³ R. Ivckovic, *Les citoyens manquants. Banlieues, migrations, citoyennetés et la construction européenne*, <http://www.ciph.org/direction.php?etAussi=27>

complications en plus. En général, cette guerre civile (ou ces guerres civiles) n'est pas reconnue comme telle car elle a été fondatrice de nations ; elle est donc vécue comme libératrice par les nationalistes de tous bords. Mais toute guerre est aussi civile. L'année 1989, ou les années '80-'90 furent décisives pour la planète et quelque chose aujourd'hui en vient à maturation qui fait la spécificité de notre époque et dévoile le changement des fonctionnalités de l'Etat et de sa souveraineté.

Dans ce type de grands moments de rupture fondatrice, des « modèles » historiques s'installent qui peuvent grever sur l'histoire politique de manière durable et en tout cas pendant longtemps. Les grandes révolutions produisent ainsi des modèles qui s'installeront comme des projets et idéaux politiques et culturels à suivre par des mouvements politiques, des Etats, des cultures politiques entières. La Révolution française, La Révolution mexicaine, la Révolution haïtienne, la Révolution d'octobre, la Révolution islamique en furent. Pour celles dont le projet s'est traduit en réalité, il est resté à jamais un écart incolmable entre l'idéal et la réalisation. L'existence de l'idéal est importante, car celui-ci peut représenter un instrument critique. Le modèle historique peut être tant un facteur de mobilisation que d'immobilisme. Aux mains du pouvoir constitué, il est dangereux. Combiné avec le nationalisme, il a été, en particulier dans le 20^e siècle en son origine européenne, désastreux. Appliqué aux « autres » comme instrument « universel », il est néfaste. Naoki Sakai montre bien par exemple, dans *Traces* n°14, comment le nationalisme surgit greffé en Asie, à partir d'une pression occidentale à double sens.

La rupture de la modernité *n'accorde de continuité cognitive et étymologique qu'à l'« Occident » qu'elle crée par là. Toute l'inégalité et l'injustice cognitive commence ici. Aux yeux de l'« Occident », in n'y a de continuité dans les idées depuis l'antiquité à la modernité – qu'occidentale.* « Occident » et « Orient » apparaissent ainsi comme une fausse symétrie dans la dichotomie, renforcée par l'agencement des langues. Le secret de l'hégémonie possible est en effet coulé dans le béton de la langue. D'autres fausses symétries comparables existent et font partie de la construction coloniale des savoirs. Mais le deux n'épuise pas ainsi la pluralité...

Bien que les formes de pensée voyagent, nous pouvons penser que les revendications identitaires en Asie et venant d'Inde en particulier, ne doivent rien à l'histoire de la construction politique européenne, et que nous pouvons faire crédit à une histoire particulière et autonome. Nous devons dégager l'histoire indienne de ses modèles occidentaux. Des auteurs tels qu'Aditya Nigam, Nivedita Menon (*op. cit.*) nous disent qu'en particulier en Asie les subjectivités politiques *collectives* sont plus que jamais, ou à nouveau, d'actualité par delà les désastres des idéologies développementistes⁵, les exemples européens et qu'elles passent surtout par le

⁴ « Specters of the West and the Politics of Translation » in *Traces*, n°1, « Introduction » p. IX.

⁵ Nivedita Menon écrit : « [T]he process of globalization can both hinder and further democracy, while development is a process that requires rethinking. Ecological and democratic pressures should force us to reconceptualize production and ways of living. 'Sustainable' development is not enough; development itself needs to be recognized as a 20th-century high-modernist fantasy, the achievement of which requires the end of life on this planet. » In « Globalization, Democracy and Development –

commun vécu et le commun à construire, peut-être dans la pratique d'abord plutôt que dans la théorie. Les revendications de justice sont souvent perçues et invitées comme « identitaires » et en tout cas collectives, ce qui est dû à un accès tardif à la modernité matérielle alors que la démocratie était en place et est déjà un concept bien acquis et établi depuis longtemps, au contraire de la situation à la Révolution française (Menon & Nigam) : étant en place, il n'y a pas à la construire, et la démocratie n'est par ailleurs pas liée à l'idée d'égalité que ce soit dans son origine lointaine ou localement⁶ comme on le pense a posteriori. Le commun ne serait pas, alors, l'« identité » renvoyant à la même naissance, comme la nation, même si en apparence il en prend parfois les traits. Il serait ce qui se construit dans le mouvement et les revendications. La greffe de formes et de termes politiques crée ainsi une inter-contextualité qui n'est pas transparente, si on ne se laisse pas dépayser. Il faut arriver à traduire les revendications politiques d'un contexte à l'autre.

Les subjectivités individuelles et collectives sont pensées en philosophie « indienne » ou « chinoise » comme étant sans substance et se soustrayant au binaire; en philosophie « européenne » elles sont l'apanage du prométhéisme historique moteur des choix de civilisation, articulé aux subjectivations fortes. C'est une ligne droite depuis l'antiquité occidentale, en l'occurrence au moins depuis Platon. Bien que les concepts de souveraineté et de sujet n'aient pas leurs origines en Asie, ils s'y enracinent en particulier depuis la modernité puis depuis la décolonisation par la subjectivation *nationale*. Par quels détours ?⁷ Certes, il y a l'histoire de l'empire du milieu. Mais les grandes philosophies d'Asie ont choisi de

Rethinking the Linkages », in *Democracy and Development in a Globalized World*, International IDEA Democracy Round Table in partnership with CSDS, New Delhi 17-18 June 2008, IDEA, Stockholm 2008, pp. 74-77.

⁶ « But there is something more that neither Kaviraj's view nor the Sanyal-Chatterjee view account for: the widespread *continuation* of supposedly pre-capitalist forms of production both in agriculture and in non-agricultural sectors. These are actually 'non-capitalist' rather than 'pre-capitalist' as both Sanyal and Chatterjee recognise but they are not a consequence of the reversal of a process of dispossession that has ostensibly already taken place. They in fact, represent the recalcitrant other of capital and capitalism (...). (...) [I] will not labour the point any further here but note that the reason why both Sanyal and Chatterjee are forced to take recourse to the 'governmentality' and 'development-discourse' route, it seems to me, is that they have already conferred the status of historical necessity to so-called 'primitive accumulation' and a totalising power to capitalism. (...) [M]y point is that this obsolescence is *externally imposed on such modes of being*, through an insertion into a larger global network of power and economy. That is to say, it is the rapid changes taking place elsewhere that now begin to determine the way these modes of life may or may not continue to live (...). Thus accelerated growth in the industrial sector led to a disjunction between it and the other (low-productivity agricultural) sectors. Thus 'disarticulation' rather than 'integration' was the result. » (Aditya Nigam, « Democracy and Development in the Global Era: Reflections on the Indian Experience », Background paper DEMOCRACY ROUND TABLE 2008, NEW DELHI, JUNE 17-18, CSDS - IDEA. Incédit.) V. Nivedita Menon, Aditya Nigam, *Power and Contestation. India since 1989*, Orient Longman 2008 and Zed Books 2007.

⁷ Voir Sakai, *Traces* n°1; Vidar Helgesen, « Sri Lanka: Conflict Resolution the Post-American Way », manuscrit (V. Helgesen est secrétaire général de International IDEA, Stockholm, et ancien négociateur norvégien pour le Sri Lanka.)

ne pas privilégier ou théoriser le sujet : celui-ci est présent par son absence méticuleusement construite, par sa psychologisation (bouddhisme), par son esthétisation, sa déhistorisation. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de sujet politique en Asie, mais simplement que nos instruments conceptuels sont incapables à les traduire en termes politiques, ce qui nous rend aveugle aux résistances réellement existantes, mais traduites autrement que par le politique.

Peut-on voir un lien entre la tendance historique à la déidentification des grandes philosophies classiques d'Asie et une moindre revendication d'autonomie pour l'individu ? Y a-t-il un lien entre les philosophies de la dépossession de soi, celle de l'anātma (du « non soi »), de la déidentification systématique et culturellement érigée en modèle historique, et l'approche philosophique qui dévalorise toute ontologie ? Pourrions-nous être amenés à reconnaître cela comme étant du politique, étant donné que le concept de politique est normatif, comme d'autres concepts des sciences sociales ? Il doit y avoir un lien intrinsèque entre la normativité des concepts, la pensée souverainiste et celle de la fondation d'un sujet. De toute manière, les modèles individualistes et collectivistes occidentaux ont échoué à réaliser la paix, le bonheur, la justice ou l'égalité.

Le tournant linguistique précoce en Inde fait peut-être toute la différence : sachant qu'on ne peut contourner la langue pour en parler, les « Asiatiques » n'ont jamais rêvé non plus de pouvoir éradiquer toute la violence (avec tout le reste : les injustices, les inégalités etc.). Divers courants de pensée en « Inde » relèvent de cette évidence. Ils n'ont pas construit d'utopies. Ils privilégient les thérapies, les techniques appliquées, les divers *yoga* : s'il est question de violence, alors, en diminuer le niveau tout en sachant qu'on ne peut pas en supprimer le principe. Fondamentalement, on ne théorise pas le politique, ou bien sa théorisation relève d'un registre qu'on ne perçoit lui-même pas comme politique. L'arbitraire de poser le politique (ou n'importe quelle fondation) comme premier *est transparent* dans cette perspective. Dans la même série, avec la thérapeutique de l'action et de la pensée, il y a par exemple le légalisme chinois ou bien le *dharma* (ordre) extrême de l'hindouisme – une réglementation formalisée et même cérémonieuse de l'agir balisé – qui laissent complètement libre le champ *personnel* de la croyance, de l'idéologie, de la pensée, de la philosophie (tout au contraire du cliché occidental). Mais on est incapable de saisir cela si on travaille à partir d'une séparation qui n'a pas de sens en Asie, *celle de la rupture de la laïcité*. Là où cette rupture n'existe pas, il s'agit d'un principe de multiplicité du devenir plutôt que de l'être. La distinction radicale entre le pré politique et le politique est ainsi rendue incongrue, s'il était encore nécessaire de le démontrer : mais ce constat désactive aussi la force du concept *du* politique.

En Europe la laïcité, qui défie la multiplicité, qui rend aussi possible la distinction entre un « pré politique » et le « politique », qui maintient fermement le deux et s'appuie sur le pouvoir étatique, est venue avec la modernité. La rupture entre une pensée théologique et une pensée philosophique ne s'est pas produite en Asie et n'est pas revendiquée de manière générale (même si elle peut apparaître ponctuellement). D'une part elle est largement fictive ou arbitraire en Occident même et, à l'encontre du stéréotype, cela n'implique justement pas que la religion

préside à la philosophie en Asie. Et d'autre part, la laïcité n'étant pas elle-même d'origine laïque et laissant un *hors-champ* insondable, sa limite relève en dernière analyse de la décision non fondée. Ce à quoi, en Asie, on palie par l'orthopraxie des techniques et thérapies concrètes attachées/appliquées à *chaque* théorie, et qu'il serait bon d'appeler simplement *disciplines* en traduction, si le mot n'était déjà pris.

Un problème de sujet

Ce texte tient compte de la forme de la mondialisation contemporaine dans sa phase d'épuisement des formes connues de la représentation politique, celle des grandes migrations, des généalogies multiples des concepts et théories désormais globalisés, et dans une inter-contextualité au-delà de l'intertextualité de lectures universitaires pourtant engagées. Voici ce qui dans l'appel à contribution de notre colloque peut concerner notre approche, approche qui souhaiterait surtout éviter un vocabulaire trop galvaudé où des concepts philosophiques, tels que « biopolitique », sont devenus des labels et des tickets d'entrée) alors que des termes politiques incertains tels que le « communisme » sont écartés de l'horizon, noyés dans le bain généralisé de l'état du monde postcolonial, postindustriel et postsocialiste. Qu'il existe des philosophies et pratiques sociales, culturelles, politiques, qui n'ont historiquement pas choisi de développer un concept de sujet, de souveraineté ou une orientation prométhéenne comme c'est le cas en Asie depuis l'antiquité, représente un véritable défi. Le « protagonisme » n'est pas valorisé. Dans ces manières de penser, tout change au moment de la modernité occidentale quand les pratiques ainsi que les théories politiques sont brutalement importées par le colonialisme, déchirant l'Eurasie, un continent un, par un miroir qui renvoie des images réduites et opposées, incommunicables et intraduisibles, entre les deux. C'est donc que notre question fondamentale est celle de la traduction. Comment traduire sans rester sur le propre terrain ferme géopolitique et culturel, et construire un nouveau monde transnational ensemble dans une vision que l'on pourrait alors seulement, peut-être, et dans le meilleur des cas, espérer un jour communiste, c'est à dire construisant du commun ? Une chose est certaine : les formes de subjectivation correspondent à des époques historiques, des espaces culturels, des conditions politiques matérielles ainsi qu'à des modes de production bien précis : à chacun les siennes ! Je souhaiterais éviter l'angle d'attaque par l'exception et la seule biopolitique, et ceci afin de donner accès à des modes de pensée (comme des modes de production) où on ne s'appuie plus sur le rapport souveraineté/exception.

La *svatantra* – autonomie – ne renvoie pas à la souveraineté de l'Etat ni même aux rapports de production enrégimentés par celui-ci. Elle est en quelque sorte sublimation. D'où vient cette sublimation, ce dépassement des rapports réels de discipline, de répression etc., qui pourtant, existent ? Quel peut être la passerelle entre un système où la « conscientisation » des rapports se base sur, ou prend prétexte dans le réel des conflits matériels, et un autre système qui fait abstraction de, et qui sublime cette répression réelle pour inventer ses catégories d'analyse et

ses théories de libération? Ce dernier est à la fois sans illusion et plein d'imagination. Ici non plus, comme dans Foucault relu par Urs Marti⁸, la distribution du pouvoir économique n'intéresse pas vraiment. Et ne produit pas de politique. Cela reste donc invisible à grille d'analyse politique. Mais, cela nous dévoile le caractère normatif du politique : le politique est donc une forme négative pouvoir. En face, en « Inde », il y a le déplacement et la création d'un autre espace – champ de libertés, qui n'a rien à voir avec le politique comme nous l'entendons. Cet espace est également individualisant, mais sans auto théorisation. Il ne s'agit pas de le réduire à l'individualisme paradoxal des renonçant évoqué par Louis Dumont dans *Homo hierarchicus*. Il s'agirait plutôt de remodeler nos instruments conceptuels et épistémologiques pour envisager des réalités en dehors de notre aire culturelle et historique.

Penser le sujet comme figure centrale de toute action et de la vie politique, que ce soit un sujet individuel ou collectif, présuppose une histoire des idées et de la philosophie spécifique, locale même si désormais universalisée, géographiquement circonscrite, centrée, ainsi qu'un choix de civilisation. Historiquement, ce choix a son origine en Europe, devenue Occident par les processus (au pluriel) consécutifs de la mondialisation. Cette mondialisation c'est faite petit à petit, sur les siècles, par l'universalisation du paradigme européen, grâce à l'hégémonie européenne puis occidentale sur les autres continents. Penser donc la dimension politique et penser politiquement renvoient à une histoire régionale successivement mondialisée. Quand on cherche le « sujet » et que l'on privilégie la dimension « politique », on se situe sans s'en rendre compte forcément, dans une perspective qui a façonné le monde par le côté du pouvoir associé à la fois à la domination et à l'hégémonie. *La production de nos connaissances a pris cette forme là, en fabriquant de l'inégalité cognitive qui concorde avec les autres aspects de l'inégalité et parfois les guide (inégalités économiques, de genre, politiques, sociales, racialisées, ethnicisées etc.)*⁹ Il est évident que « nous » nous attribuons le politique et attribuons le pré politique aux autres¹⁰. Poser la question du sujet, de la subjectivation et du politique veut alors dire procéder à partir d'une *perspective* qui reconnaît déjà ces questions comme légitimes.

Ce n'est d'ailleurs pas par hasard si on est incapables, à partir de la tradition de transmission de l'histoire de la philosophie en « Occident », de traduire/lire, par exemple, la philosophie indienne en termes politiques. Ceci n'a même pas été fait par les chercheurs des *Subaltern studies*, qui sont arrivés, cependant, à politiser l'histoire et partiellement la sociologie de l'Inde en les libérant du cadre politique réducteur de l'Etat et de la société civile, c'est-à-dire, dans les deux cas, des formes politiques relevant de la représentation. Les chercheurs subalternistes ont, en effet,

⁸ Urs Marti, texte présenté au colloque: "Philosophie politique universelle?"

⁹ Brett Neilson, *Free Trade in the Bermuda Triangle ... and Other Tales of Counterglobalization*, Minnesota UP, Minneapolis 2004; "Opening Translation" in *Transeuropéennes* en ligne n°1 "Traduction ouverte", 2009 www.transeuropennes.org

¹⁰ R. Iveković, *The Politics of Philosophy*, manuscrit de livre à la recherche d'un éditeur; v. présentation : <http://www.reseau-terra.eu/article783.html> et <http://www.ciph.org/direction.php?etAussi=27>

puisé de manière critique aussi bien dans le marxisme, dont ils sont issus au moins en partie, que dans la science politique étatique-nationaliste de l'après indépendance. Peut-être les *Dalit studies*, les études sur/par les dalit ou les « intouchables », montrent-elles des pistes dans cette direction, encore à défricher. En général les penseurs politiques aussi bien que les sociologues indiens évitent d'aborder les catégories des philosophies indiennes et des sciences sociales et humaines anciennes, ainsi que les concepts « traditionnels ». Mais ils aiment aussi éviter l'écueil de la notion occidentale de caste qui les met dans une situation de double contrainte. Indicative par comparaison, la disjonction de significations des termes « orientation » et « occidentalisation » - un renversement que nous devrions examiner, et dont la ligne de partage se situe à la modernité.

Il s'agit de *traduire* entre les épistèmes. En chinois et japonais, la traduction était autrefois vue plutôt comme un genre littéraire, comme ce que Brett Neilson appelle « dérivation » plutôt que comme reproduction, ou comme ce que Kuan-Hsing Chen¹¹ nomme « production des savoir par la dé-impérialisation ». La traductrice/traducteur s'inscrit alors dans la généalogie du texte, un peu comme la qualité (im)personnelle d'auteur (*authorship*) dans la littérature orale transmise au travers des générations (par exemple dans les écoles de pensée indiennes « traditionnelles », mais également en Occident depuis l'antiquité jusqu'au Moyen Âge). Il y a un aspect de « commun » ici, bien que non nécessairement de communautaire, non nécessairement de territorialisé ou d'étatique, qu'au moins certains amis indiens¹² pensent pouvoir récupérer en le liant au *nouveau commun* d'une philosophie politique radicale en faisant un pont avec l'« ancien commun » (dépourvu de toute naturalisation) pour en faire un point de départ. (Je reste vigilante par rapport à ce terme non seulement en raison de ses possibles connotations nationalistes même involontaires, mais aussi parce que des termes devenus labels - sont rendus inutilisables). Ces chercheurs le font afin de ne pas être limités par l'histoire de la modernité occidentale et afin de retisser un lien avec d'autres « modernités » précoces, autres et alternatives. Ceci peut à la fois être vu comme du régionalisme ou du localisme c'est-à-dire ou comme une ethnicisation, et ne pas être vu ainsi. Je fais ce deuxième choix.

Dans la continuité sous l'égide de la modernité occidentale, il y a les devenirs du sujet, ainsi que, en parallèle, leurs théorisations. L'un peut très bien prospérer sans l'autre. C'est un constat que toutes les langues ou modes de pensée n'ont pas historiquement développé le concept de sujet, et certains, tels qu'en Inde, y ont très fermement résisté sans que cela puisse être considéré ni comme un hasard ni comme un manque. C'est à partir de la modernité occidentale que cette réticence est vue comme une défaillance de ces manières de penser. Dans cette résistance depuis l'antiquité, il y a une indéniable continuité, même si la modernité est venue se greffer par dessus avec des effets de déplacement mais aussi d'inscription surplombante dans les courants de la modernité occidentale entre-temps devenue

¹¹ Kuan-Hsing, Chen, *Asia as Method. Toward Deimperialization*, Durham, Duke University Press 2010.

¹² Nivedita Menon & Aditya Nigam, *Power and Contestation. India since 1989*, Delhi, Orient Longman 2008 et Londres, Zed Books 2007.

universelle. La multiplicité et la diversité ainsi obtenues donnent cours à une généalogie plurielle des concepts traversant les épistémés (et ceci ne manquera pas d'évoluer) et des formes sociales. Une multiplicité traversée de traductions à tous les niveaux, dans tous les sens, et qui prend de l'essor en particulier aujourd'hui dans la mondialisation, en un univers de migrations à très grande échelle, de capitalisme « liquide », en partie postindustriel et en grande mesure « cognitif », de guerres brutales « pour la démocratie » où on ne distingue plus entre guerre et « terrorisme », alors que les formes de vie et les formes du travail ont tellement évolué qu'on ne les reconnaît plus. Dans la dégradation générale des formes de politique représentationnelle où les relations, la sociabilité, le politique qui passent par des réseaux ne correspondant plus aux formes de politique connues, les subjectivations se font et se défont selon ces nouvelles failles de l'espace public et des Etats. Des institutions autres dont nous avons du mal à prendre la mesure parce que notre cadre conceptuel et nos normes cognitives habituelles nous y empêchent se construisent autrement. Voir le nouveau est ce qu'il y a de plus difficile quand ce nouveau est un changement de paradigme social et politique et un changement d'épistème¹³.

D'une épistème à l'autre

Le renoncement à soi, la crise du sujet, peuvent certes être vus comme une perte, mais aussi comme le salut ou comme un triomphe. Ce cas de figure, à part des courants méditatifs ou d'inspiration religieuse qui ont toujours existé, est possible en Occident aussi depuis l'effondrement du politique qui verse maintenant dans le biopolitique. La perturbation du sujet, signe de la postmodernité, est aussi une atteinte grave au politique et à l'espace public. Le pouvoir biopolitique s'étalerait dès lors directement sur les corps, sur la vie nue, à fleur de peau, sans ou avant même de donner lieu à une socialisation politique. Et si certaines de ces lectures peuvent sembler, selon les cas, liquider le politique en introduisant une limite ou une prédétermination, certainement non voulue, cette dimension (biopolitique) paraissait rester encore ouverte chez Foucault et pourra être « sauvée » pour une éventuelle « histoire alternative » toujours possible¹⁴.

Des philosophes tels que Hannah Arendt¹⁵, Sarah Kofman, Lyotard¹⁶ et autres, quoique diversement, privilégiaient une lecture de Kant voulant dépasser l'opposition sujet-objet. Lyotard s'intéressait au concept de *sensus communis*. Pour lui, le sens commun était juste suffisamment universel car, en tant que faculté, il

¹³ Ned Rossiter, *Organized Networks. Media Theory, Creative Labour, New Institutions*, La Haye, NAI Publishers 2006; Brett Neilson, *op. cit.*

¹⁴ E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'Etat, le peuple*, Paris, La Découverte 2001 ; *La proposition d'égalité. Essais politiques 1989-2009*, Paris, PUF 2010

¹⁵ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Harvest/HBJ 1981; *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, Univ. of Chicago Press 1989.

¹⁶ Jean-François Lyotard, *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris, Galilée 1986; *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Galilée 1991.

était directement communicable, à défaut d'être théorisable. L'un de ses principes spécifiques est explicitement – se mettre à la place de l'autre en pensant. Il s'en suit que l'a priori d'un certain Kant est la communauté, dépendant du langage et de la communication. Mais Sarah Kofman montre que la communauté est pour Kant d'emblée biaisée par l'appartenance sexuelle, alors que G. Chakravorty Spivak¹⁷ montre qu'elle est en plus (de même que le sujet) géographiquement et racialement enracinée en « Occident ». Ceci paraît comme une sorte de contradiction interne à la pensée de Kant. L'autonomie que d'une part il lie simplement à la volonté, serait néanmoins, selon lui¹⁸, tout comme les Lumières elles mêmes, une « maturation » : l'usage de sa raison sans l'aide d'un maître. Ce vers quoi l'élève doit tendre, et le maître le mener. Bien que la volonté que Kant décrit soit sans doute individuelle, elle n'empêche pas de s'élever vers l'universel *en se mettant à la place de l'autre*¹⁹. L'autonomie s'obtient alors au mieux par *un processus d'apprentissage*²⁰ et elle reste strictement relationnelle. La volonté ne serait alors plus tant opposée au désir (ou la raison à l'irrationnel). Par conséquent, sortir de la minorité vers l'autonomie, de l'enfance vers la maturité, du féminin vers l'humain, ou s'échapper de captivité (la fameuse caverne philosophique) doivent être entendus comme *des processus transformant une relation depuis son intérieur*. La bonne intention du maître ne peut être interrogée car invérifiable de l'intérieur et ceci nous rapproche de la relation *guruya* (maître-élève) dans l'acquisition des connaissances historiques dans le Sous-continent indien. Il est clair que l'autonomie de l'un, du maître, peut signifier la prison de l'autre, l'étudiant. Voilà d'emblée la relation, et la relativité de l'autonomie de chacun. Combien de dépendance coûte une autonomie ? Cela pose la question de la relation face à l'autonomie et à la souveraineté. Cette question honnêtement posée signifierait se soucier de *tous*. Dès lors que l'on s'intéresse à certains et non à tous (communautarisme), dès lors qu'on se préfère aux autres, et que le pouvoir « dévolue » (de « dévoluer », « dévolution »), on peut être amenés à penser l'autonomie de l'un sans l'indépendance totale de l'autre. La hiérarchie entretient la relation (elle n'exclut pas, elle subordonne !) et n'a jamais été pensée comme contraire à la démocratie. Démocratie n'est pas égalité. Quand l'autonomie de l'individu est interrogée dans le contexte de *la dépendance et de la relation*, cela fait remonter en surface la question de la justice. C'est donc la *contextualité* de l'autonomie dans la relation qui permet de la voir ainsi se contredire en elle-même. L'autonomie

¹⁷ Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present*, Cambridge Mass., Harvard University Press 1999.

¹⁸ Immanuel Kant, « Réponse à la question qu'est-ce que les Lumières », in : Kant, *Vers la paix perpétuelle Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ? : Et autres textes*, adaptation Fr. Proust et J.F. Poirier, Flammarion 2006. Voir aussi Michel Foucault (l'un de ses derniers textes) au sujet de Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, éds. Bréal 2004.

¹⁹ Immanuel Kant, *Critique du jugement*, Vrin 1960, § 40 et suite, cité par Alfonso M. Iacono, "Intorno al concetto di autonomia", in l'abrizio Meroi (ed.), *Con l'ali de l'intelletto. Studi di filosofia e di storia della cultura*, Firenze, Leo S. Olschki Editore 2005, pp. 365-376. Je remercie A.M. Iacono de ces lectures.

²⁰ V. R. Ivkovic, « l'aut il enseigner pour apprendre de l'échec de son enseignement ? Le paradoxe maître-élève » dans *Philosophie et Education*, UTCP Booklet 1, The University of Tokyo Center for Philosophy 2008, et mes séminaires au Collège international de philosophie en 2004 et 2008.

ainsi conçue en société et par le commun, relativise l'exigence de liberté, modère les rapports et revient à l'interdépendance.

Faut-il espérer une révolution épistémologique ?

Identifier les sujets du politique signifie entreprendre un exercice de traduction. Le sujet, ce sont aussi des manières de *voir* le sujet. Toutes les épistèmes n'ont pas théorisé le sujet. Les sujets (du) politique viennent de là d'où et quand on ne les attend pas. Aujourd'hui ils viennent nombreux du Sud global, des niches d'humanité, des migrants, des déplacés et réfugiés, des réseaux de savoir, des sub-citoyennetés, et aussi de tout ce qui est dit « apolitique ». Ils sont contemporains de la fin annoncée du salariat, de l'épuisement ou la mutation de la souveraineté d'Etat, de la globalisation, de la disparition de l'exotisme (apanage du colonialisme) et de l'enchantement. Mais ils viennent *par la traduction*, c'est-à-dire la mise à disposition, par la translation, des *contextes* sans lesquels rien n'est traduisible. Les agents du changement ne sont pas toujours visibles ; dans ce sens ils sont affectés par l'invisibilité comme les traducteurs. Toutes les épistèmes ne partagent pas la priorité ou la valeur politique, mais la traduction partielle en et du politique est possible et n'est pas en elle-même illégitime. Mais il s'agit d'une forme de traduction dont la politique doit être soumise au scrutin du critère politique pris en compte (lui-même un parti-pris issu d'une expérience et pratique politiques). *Traduire les politiques*²¹, traduire les systèmes, les mouvements, les institutions, les frontières, les obligations des Etats, les engagements envers les institutions internationales, la coopération régionale, les diverses revendications etc. sont ici de la plus grande importance, car cette traduction désamorce la violence.

Des sentiments de justice et d'injustice les plus variés s'expriment mais ne s'entendent pas forcément. La traduction doit donc saisir également les partages dans la tête, les partages de la raison par delà les clivages sociaux, économiques, politiques, et par delà le statut de propriété qui n'épuise pas la condition humaine (« partitions of the mind »)²². Il ne peut pas y avoir de justice sociale globale sans justice cognitive globale ni dans l'hégémonie des langues et discours dominants. Mais il n'y aura pas non plus d'égalité des langues. Les revendications des sujets (du) politique iront donc dans cette direction, vers une révolution épistémologique inévitable, annoncée et déjà en cours. L'anthropologue Boaventura de Sousa Santos explique que l'épistémologie ne peut elle-même être expliquée en termes épistémologiques et que ses choix politiques dépendent de son contexte historique et situé.²³ Il place également historiquement le partage de la planète à la modernité.

²¹ Noémi Lendvai & Paul Stubbs, Policies as Translation: situating trans-national social policies, manuscript; also: Social Policy And International Interventions In South East Europe, ed. by Bob Deacon, Paul Stubbs, Cheltenham 2007.

²² S. Bianchini, S. Chaturvedi, R. Iveković, R. Samaddar, Partitions. Reshaping States and Minds, Londres, Routledge 2005 ; Delhi, Routledge India 2007.

²³ Entretien: Giuliano Battiston, « Incontro con Sousa Santos – Passaggio epistemologico al Sud globale », il manifesto 28-1-2009, p. 13.

Nous sommes sans doute définitivement sortis de cette modernité-là, mais elle traîne encore. Dans la révolution épistémologique, il s'agira de garantir la continuité de toutes les généalogies et étymologies et des raccordements et ponts construits ; de toutes les lignes de pensée ainsi que de se rendre capables de lire leur enchevêtrement. Les multiples enchainements sont interrompus, partiels, superposés, enchevêtrés. Il s'agira de désamorcer par la traduction un élément mortel de la modernité occidentale – le privilège qu'elle se porte, afin d'organiser les conditions de justice cognitive dans la pluralité (et l'inégalité) des langues et des épistèmes. La justice cognitive sera elle-même paradoxale. Le réexamen des concepts normatifs désormais universalisés est nécessaire mais n'est pas le but le but, comme le but n'est pas de rétablir des étymologies ou « origines » perdues et essentialisées²⁴.

On peut se construire à partir d'échecs, de pertes, de défaites, de souffrances ici comme ailleurs. La plupart des cultures d'Asie ont cultivé par le passé une recherche individuelle de liberté intérieure et de tranquillité, par delà de très divers contextes politiques, en décentrant l'ego et rejetant un concept de sujet. Des philosophies asiatiques élitistes ont souvent cru qu'aucune quantité de réformes sociales ou de révolutions ne serait capable d'assurer le bonheur individuel (et, par extension, collectif) et la liberté. Par delà le partage construit de l'Europe-Asie, les bienfaits d'une libération de l'espace intime semblent évidents, ainsi que ceux de l'apprentissage d'une lecture simultanée et en traduction par la dimension politique libérée de son emprise normative. Il faudra désormais accepter de lire dans des registres divers simultanément, apprendre à traduire de l'un à l'autre, une translation inhérente à la lecture elle-même. La révolution épistémologique n'a aucune chance tant qu'elle reste le privilège de la seule élite savante. Elle doit créer et investir un espace inter contextuel transnational où tous seront déplacés, de même que dans la mondialisation, tous sont touchés par celle-ci. Les savoirs, l'éducation ne peuvent plus être nationaux. Aucune éducation nationale – ni les éducations nationales fédérées dans un effort commun bureaucratisé soutenant les méritocraties et la quantification évaluatrice au service du nouveau capitalisme transnational – ne peut amorcer cette révolution là. Il faudra donc, derrière, un mouvement résistant.

²⁴ Des critiques aussi péremptoires et disqualifiantes des Postcolonial et des Subaltern studies telles que celles de Jean-François Bayart dans *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Karthala 2010, restent aussi impuissantes qu'insuffisantes, car elles ne sont pas en mesure de d'envisager un rapport constructif entre théories et conditions historiques en devenirs interdépendants.

Les migrations, l'Europe et la philosophie

Dialogue sur la guerre, le racisme, le sexisme avec Rada Ivekovic¹

Marie-Claire Caloz-Tschopp
Prof. titulaire Université de Lausanne

Prologue

Tout en suivant depuis plus de trente ans les politiques migratoires et du droit d'asile en Europe, en Suisse, je lis les écrits de Rada Ivekovic portant sur le sexe de la nation, la guerre de fondation, la guerre et la violence sexuelle, une approche critique de la culture, les partitions, les pays divisés et les villes séparées, le sexe de la philosophie, J.-F. Lyotard et le féminin. Je ne suis pas spécialiste de l'opposition non nationaliste de la Croatie, de la critique du post-modernisme, de la philosophie indienne, terrains des compétences pointues de l'auteur dont il faudrait parler pour comprendre la cohérence d'ensemble de son projet philosophique.

Le dialogue est constitutif de l'activité de penser et de lutte. Un court texte de Rada Ivekovic a été et reste avec ses deux derniers livres parus, l'objet d'un dialogue, d'une sédimentation dans l'ombre de l'agir. Je partirai donc du texte de R. Ivekovic écrit pour l'Appel du Groupe de Genève « Violence et droit d'asile en Europe » (GGE), prolongé par son livre *Le sexe de la nation*, puis j'en arriverai à présenter deux références (Guillaumin, Arendt) en les mettant en discussion avec les travaux de R. Ivekovic. La situation des étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps² est à l'arrière-fond de la scène. L'enjeu est la construction d'une pensée critique, optimiste, en *tenant*, en inventant pas à pas une *position* selon le terme de P. Derrida pour créer une autre Europe, une autre philosophie et transformer radicalement notre regard sur la société, et en particulier sur la migration.

1. Le lien entre violence et droit d'asile

En septembre 1993, R. Ivekovic a transmis au Groupe de Genève un texte très important intitulé : « Une guerre de fondation en Europe ? » où la question du *partage de la raison* était déjà la colonne vertébrale philosophique de sa réflexion.

¹ Paru dans la revue *Contretemps*, no. 20, 2007, p. 145-160.

² Caloz-Tschopp M.C. (2004) : *Les étrangers en Europe et le spectre des camps*, Paris, La Dispute.

C'est réseau souple d'échanges et de réflexion critique sur la violence constatée dans les politiques du droit d'asile en Europe, entre chercheurs de divers domaines, militant.e.s et professionnel.le.s fondé en 1993. La déclaration de Genève, lieu du HCR, du 25.9.1993 en sept points publiée avec 42 textes de participant.e.s³, visait d'une part à développer une réflexion critique interdisciplinaire sur les concepts fondamentaux (Etat, nation, peuple, souveraineté, mode de pensée national, frontières, réfugié, travailleur immigré) et une prise en compte spéciale des réflexions émanant de celles et ceux qui vivent sur le terrain le non accueil des réfugiés pour formuler une série de déplacements à intégrer dans les actions et la recherche.

Rappelons deux faits pour comprendre le contexte de l'époque. Concernant « l'externalisation » des migrants, Tony Blair demandait au HCR de chercher des terres d'asile proches du pays d'origine, en clair d'organiser les renvois forcés. Sa demande faisait suite à celle de membres du parti conservateur qui cherchaient une île où exporter les réfugiés européens. Ces propositions intervenaient dans un cadre où le droit d'asile était vidé de sa substance par les Etats, processus qui continue de nos jours. L'hospitalité n'est pas un thème pour Sarkozy et Blocher, ministres de l'intérieur en France et en Suisse.

En 1993, R. Ivekovic a donc collaboré à la réflexion du GGE par son texte, *Une guerre de fondation en Europe ?* qui a posé des bases incontournables pour la réflexion sur la paix, la guerre en Europe et sur la place des migrations. Nous l'avions jugé si important à l'époque, que nous l'avions mis au début du volume des textes d'auteurs répondant à l'appel. A partir de sa réflexion, comment qualifier la violence d'Etat dans le droit d'asile? Jusqu'à quel point, la réflexion de R. Ivekovic rend compte de la violence présente dans les politiques d'immigration et de droit d'asile en Europe depuis les années 1980 ?

2. Une guerre de fondation en Europe ancrée dans la partition de la raison

Que nous disait R. Ivekovic de si important en 1993 en nous présentant le conflit de Yougoslavie comme une guerre de fondation en Europe ? Elle s'interrogeait sur le « fondamentalisme nationaliste » (re)fondeur par la guerre qui semble être narratif, mythifiant et en ce sens créateur », qui « a les yeux braqués sur le passé et non sur l'avenir, qui marche à reculons ». Le fondamentalisme n'est pas forcément religieux, il peut être politique, historique, national, soulignait-elle.

Sa perspective est précieuse devant les discours sur l'immigration qui se targuent de ne pas laisser au Front National le monopole du patriotisme, du nationalisme, de la nation, du droit du sang, de la préférence nationale, etc., des analyses sur les Talibans en Afghanistan, la prolifération de nouvelles ONG dans l'humanitaire étrangères, les activités de l'Opus Dei en Europe ou encore des analyses sur le créationnisme aux Etats-Unis se limitant à opposer Dieu à Darwin.

³ Pour des informations sur le GGE, voir Caloz-Tschopp M.C., Clévenot A., Tschopp M.-P. (eds), *Asile, violence, exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective*, co-éd. Cahiers des Sciences de l'Education de l'Université de Genève et GGE, Genève, 1994, 463 p.

En fait, écrivait-elle, « Il est impossible de réfléchir à ces problèmes sans, tôt ou tard, mettre en cause notre propre identité, ainsi que celle de l'Europe. L'Europe se constitue par ses frontières vers l'Orient ». Elle soulignait un paradoxe au centre de la construction européenne de Maastricht, que l'on pourrait résumer en terme d'une auto-centration a-relationnelle :

« Le paradoxe européen (et occidental) réside dans le fait que l'Europe donne elle-même le cadre de ces débats dans lesquels elle voudrait faire intervenir les autres, surprise de les voir continuer à y garder le silence. L'Europe (l'Occident) dans la globalisation de son modèle par le pire, veut représenter à la fois soi-même et l'autre, en même temps le pôle universel et le pôle particulier. Elle apparaît ainsi par deux fois là où toutes les autres différences se manifestent une seule fois en tant que particularités. La guerre yougoslave est aussi une guerre européenne, tandis que l'Europe veut prétendre à la fois à l'unité et à la multiplicité. Mais l'Europe reste difficile sinon impossible à définir, car elle voudrait se définir d'elle-même et à partir d'elle-même, et parce qu'elle a globalisé son type de rationalité et refusé aux autres types de rationalité le même statut. Le fait que l'Europe soit (pour elle-même) un problème relationnel nous fait perdre de vue que cette relationnalité n'implique point de symétrie avec les autres, au contraire ».

Elle signalait une caractéristique de la philosophie dominante européenne, occidentale de la modernisation une véhiculant « l'occidentalisation », qui a fragmenté le réel et aplati l'histoire, et dans laquelle « (...) le sujet se constitue d'emblée comme scission et séparation. Les différents historicismes (dont le nationalisme est une forme contradictoire) tentent de reconstituer la totalité du monde. Ils pratiquent en même temps l'appropriation du monde par le sujet dominant ». Elle écrivait en 1993, bien avant « le choc des civilisations » de S. Huntington, mais dans un sens très différent et combien prémonitoire : « Nous ne pouvons plus être fiers de ce que le modèle européen, occidental a gagné. Il y a fort à parier qu'il rétablira un nouveau clivage binaire, et que le terme considéré négatif portera le nom d'Islam (d'Orient) » (p. 8). On pense au débat « antiterroriste », au « choc de civilisation » avec le monde musulman, au débat sur l'adhésion de la Turquie à l'Europe.

Pour R. Ivekovic, « le nationalisme et la guerre sont des cas-limites de constitution du sujet occidental, ainsi que le stade suprême de la crise ». En même temps. L'Autre, « de simple stéréotype culturel est transformé en archétype du mal » (p. 9). Elle soulignait à juste titre, que « la critique des nationalismes contemporains implique une critique de la modernité occidentale », les deux phénomènes étant différents mais se rejoignant dans « l'effondrement général de l'Europe de l'est » et du tiers monde. Elle soulignait encore, en prenant l'exemple du nationalisme postcommuniste, que « la refondation historique » s'appuyant sur des mythes présentés comme des « preuves irréfutables » exprimait une peur, une souffrance, la perte collective de mémoire. Le porteur du discours se présentant comme le « père de la nation » - et donc comme un sauveur de l'identité collective - « masculinise complètement le fonctionnement de la société et de l'Etat ». Ces formes de nationalisme sont « l'expression d'un bouleversement » bien plus

profond que l'économie globalisée actuelle, avec une capacité à la fois destructrice et créatrice.

Elle terminait son article par un postulat prémonitoire: «Le grand bouleversement qui ne fait que commencer. Il touchera l'Occident de plein fouet prochainement. Il pourrait être d'autant plus terrible que l'Europe refuse de voir dans cet événement son propre visage». Ce visage est celui d'une Europe divisée, fragmentée: «La guerre est l'expression du fait que l'Europe n'est pas une, qu'elle n'est pas une identité déjà définie, qu'elle n'est pas sujet, qu'elle n'a donc pas de volonté. Il est inutile de le lui reprocher, car l'Europe se construit et se fait seulement par cette guerre. Si elle ne préexistait pas, elle sera là après la catastrophe, après les génocides, comme leur résultat».

C'est l'image de l'Europe, de la raison occidentale que R. Ivekovic dessinait devant nos yeux en 1993 à Genève. Pour empêcher, freiner, résister à la guerre, pour bâtir une citoyenneté européenne «il faudrait sortir du mécanisme dichotomique», concluait-elle. Pour nommer la violence des politiques étatiques en matière sur le droit d'asile qui préoccupait les participant.e.s du GGE, elle parlait de guerre et de guerre de fondation en Europe. Elle impliquait directement la raison occidentale. Elle partait d'une interrogation sur l'échec de la raison occidentale en postulant que l'échec reposait en fait sur la réussite de la globalisation. Elle nous montrait que la question politique et militaire de la citoyenneté était en fait une question philosophique.

3. Le sexe de la nation: un des nœuds du conflit

Arrêtons-nous sur *Le sexe de la nation* (dont on a de plus courts développements dans un court article sur la guerre et la violence sexuelle dans *Lignes*) en lien direct avec les migrations.

Il nous faut partir d'un constat: «la construction de toute identité, qu'elle soit pensée comme religieuse, culturelle, linguistique, sociale ou autre, s'appuie sur une définition préalable des rapports sociaux hétérosexuels des sexes. Il en va de même de l'identité dite ethnique et/ou nationale ainsi que de l'Etat» (p. 20). «Le rapport des sexes précède toujours l'ordre établi et apparaît comme sa condition de possibilité», résume C. Malabou (p. 20). Voilà ce qui est central. Peut-être faut-il ensuite tenter de maintenir l'écoute sur la couche prépolitique (selon, C. Malabou) ou plutôt ontologico-politique au sens d'un arché-type – il faudrait dire d'un cadre, d'un *holding* – de l'Etre social-historique (ce qu'a bien montré Gaële Rubin aussi) pour le faire «résonner» (au sens de résonnance) avec la philosophie, la politique, pour entendre en quoi l'approche des migrations, de l'Europe et la pensée en sortent bouleversés. S'il y a un socle universel aujourd'hui dans les rapports de pouvoir, ce sont les rapports sociaux de sexe. C'est le «fondement secret du nouvel ordre mondial» d'un patriarcat élargi qui subordonne les Etats imbriqués dans le binôme sexe-nation.

En résumé, le rapport des sexes est pensé par R. Ivekovic comme pré-politique par rapport à l'ordre politique étatique. Il précède et contraint à la fois la pensée et

l'ordre politique étatique. Cette antériorité apparaît comme la condition de possibilité de l'ordre politique en tant que tel. Il faut dès lors penser non seulement le statut de la raison, de la nation, mais aussi la conception de l'Etat et la politique que cela implique. R. Ivekovic nous montre le lien étymologique et fluctuant existant entre nation et naissance : le terme (*narod* – en serbo-croate ce qui est né par la suite –) est à la fois *ethnos* et *demos*, tantôt c'est peuple, tantôt population, tantôt nation. Toute fondation nationale, dans les textes qu'elle analyse de la Yougoslavie, implique donc une filiation (pensée exclusivement masculine), dont le mode de gouvernement dominant est un patriarcat fondamentaliste qui (ne reconnaît pas l'appartenance des femmes à la polis, et qui donc) exclue les femmes de la citoyenneté. La globalisation économique s'articule à la globalisation patriarcale fondamentaliste, qu'elle adapte aux besoins du capitalisme dans sa phase historique actuelle. Le rapport hiérarchique patriarcal fondamentaliste soumet les femmes, mais pas seulement : « le patriarcat est un ordre social qui est loin de subordonner seulement les femmes. Il soumet au patriarcat réel ou symbolique aussi bien les hommes que les femmes et les enfants et structure la hiérarchie sociale en son ensemble » (p. 21), écrit-elle encore. Il est donc urgent de « dénoncer la complicité de l'inscription de la nation-ethnie dans le projet de l'Etat et de l'universalité de la subordination des femmes, car la « subordination des femmes est un important moment de cohésion pour la nation ». (p. 21).

En synthèse, pour R. Ivekovic, la « guerre de (re)fondation » est un prisme où apparaissent à la fois les transformations du politique, de la raison, de la philosophie mise en œuvre dans des rapports de pouvoir de l'Occident. Le rapport d'Altérité est biaisé. La place des femmes et des étrangers sont les deux lieux de conflits les plus significatifs aux frontières non seulement de la démocratie, mais de toute société. Nicole Loraux a montré que ces deux conflits ont une histoire de longue durée. Ils construisent le/la politique de toute société, son rapport à la violence. D'un point de vue épistémologique, les femmes migrantes⁴ confrontées à la violence guerrière condensent l'altérité et la violence, ce qu'a montré R. Ivekovic dans l'ensemble de ses travaux. De brèves remarques peuvent être utiles pour tenter d'articuler ses travaux à mes observations sur les politiques migratoires dans le laboratoire Schengen et mes propres recherches philosophiques sur les migrations.

La première remarque concerne le débat Lumières-anti-Lumières franco-kantiennes à propos de la nation. Rada Ivekovic évoque une conception de la nation qu'on peut situer dans le courant des « anti-Lumières ». Z. Sternhell, par exemple, rappelle qu'il existe diverses conceptions dans les traditions de la nation en Europe et aux USA. Très brièvement, d'un côté, il s'agit d'individus vivant dans un Etat (modèle français évoqué dans une courte période de la Révolution française) et de l'autre, il s'agit d'un corps commun où l'individu disparaît, où la filiation, le sang, l'ethnie, etc. deviennent déterminants (Herder, Taine) pour définir

⁴ A ce propos, voir Caloz-Tschopp M.C. (2006) : « Clandestinité des femmes migrants. Apartheid de sexe, violence, globalisation », in *Vivre en clandestinité*, Université des femmes, Bruxelles, aicha@universitedesfemmes.be

l'appartenance dans un tout. Le sentiment d'appartenance irrationnel, la force priment alors sur la raison et le droit. Une telle conception « anti-Lumières » de la fin du XVIII^e siècle en Europe, éclate au XX^e siècle, notamment dans le néo-conservatisme allemand, le national-socialisme en Allemagne, et en France avec Vichy en 1940. On la retrouve sous d'autres formes dans diverses parties du monde aujourd'hui (ex-Yougoslavie et aussi chez les néoconservateurs américains).

La deuxième remarque concerne la qualification d'un régime/système de pouvoir. Je ne vais pas discuter ici le concept de patriarcat à partir des études féministes dont des chercheuses se demandent s'il est apte à désigner l'état pré-politique antérieur aux principes, à l'organisation politique. J'en reste à la théorie politique classique, du patriarcat que définit R. Ivekovic comme étant un type de régime politique sexiste et fondamentaliste. Je note en passant, seulement qu'en discutant l'antériorité des rapports de sexe à ceux de la nation, des travaux féministes comme ceux de Gayèle Rubin obligent à repenser la genèse du politique. En ce sens, il n'y a pas de *pré* ou de *post*. Il y a du/de la politique dès le moment où la pensée pense l'Etre social-historique, les rapports de pouvoir, les rapports sociaux de sexe, avant même que les questions de principe, d'organisation politique, de lois, de droits se posent.

La troisième remarque concerne le patriarcat national fondamentaliste et les migrations. A propos des migrations, l'auteur avance un paradoxe qui n'est qu'apparent et demande à être dépassé pour comprendre la nouvelle guerre. En résumé, écrit-elle, les Etats issus de la colonisation et les Etats postsocialistes ne sont pas les seuls à être sous la domination d'un patriarcat national fondamentaliste. Les Etats providence occidentaux sont travaillés par la même logique. Ils se voient contraints « d'interroger les limites de leurs démocraties », face aux nouveaux migrants de l'est et du sud, les nouveaux postulants à l'entrée dans l'Europe et les marchés mondiaux, « d'interroger les limites de leurs démocraties ». Ils en arrivent à limiter drastiquement les libertés et l'égalité, en appelant dans certains cas à une pureté nationale et ethnique, une mémoire fantasmatique du sol et du sang (même si ces termes sont censurés en tant que tels).

Une telle limitation se traduisant par un durcissement des frontières (Balibar) s'accompagne d'une ouverture supranationale (les discours de Ch. Blocher, fondateur de l'UDC, Conseiller fédéral en Suisse, en sont un bon exemple). Les discours nationalistes se mêlent aux discours d'intégration au marché européen et du total-libéralisme triomphant. D'un côté on assiste à une dissolution de la citoyenneté du peuple d'en bas par l'appel à des visions, pratiques communitaristes, de l'autre à une recomposition de grands ensembles économiques, technocratiques européens et intercontinentaux. D'un côté on a un renforcement du national-républicanisme et de l'autre des « zombies apolitiques », la démission de l'Etat de protection et le durcissement de l'Etat policier et même militaire.

Pour dépasser l'ordre patriarcal fondamentaliste, en s'appuyant sur les *Postcolonial Studies* et les *Post-socialist Studies* en n'entérinant pas une fin de l'histoire en 1989, une perte de mémoire, R. Ivekovic dessine une philosophie de la multiplicité, du partage articulée à une révision de la représentation de l'espace. A

la suite d'un chercheur indien (des travaux de Arjun Appadurai), elle montre que le concept de *région* permettrait une géographie imaginaire plus souple, qui permet de construire un puzzle composant un territoire ouvert. Sa proposition concerne la vision de la souveraineté territoriale de la nation en priorité. Les austro-marxistes autrichiens des années 1920 ont pris la question par un autre bout, en se situant dans l'histoire et une position d'anthropologie philosophique et non dans l'espace. Ils proposaient au début du XX^e siècle d'attacher les droits à l'individu et non à l'Etat, (les droits subjectifs et pas les droits étatiques) en renversant la question de la souveraineté sans la repenser radicalement.

La quatrième remarque concerne la transformation de la guerre. La violence génocidaire liée aux transformations de la guerre, de la violence d'Etat nihiliste à l'œuvre dans les politiques à l'égard des étrangers et d'autres catégories de population précarisées avec le démantèlement de l'Etat-providence, ne peut être comprise uniquement à partir de la nation et d'un redécoupage territorial de la souveraineté étatique en régions. Il est certain que d'autres guerres de fondation ont eu lieu dans l'histoire européenne, en particulier au XX^e siècle. Ce que nous appelions *violence*, Rada l'appelait « *guerre* ». Elle avait raison. Elle prenait acte de la réalité politique de la Yougoslavie aux frontières de l'Europe. Elle prenait une distance critique avec l'universalisation de la notion de victime, figure centrale de l'idéologie humanitaire présente dans les mouvements de défense des étrangers et du droit d'asile. Elle connaissait la violence d'Etat en Europe en matière de droit d'asile à partir des politiques de dissuasion instaurées au tournant des années 1980. Depuis les années 1980, les politiques d'immigration et du droit d'asile de l'hémisphère nord surtout, nous montrent que c'est bien de *guerre* qu'il s'agit.

Des historiens comme E. Traverso, des analystes des transformations des conflits et des limites du droit international humanitaire (DIH) - qui est pourtant un « droit de la guerre » comme le rappelle le Comité International de la Croix Rouge (CICR) -, ont montré par d'autres voies qu'on assiste à une transformation de la guerre et de la violence. Quel est donc le lien entre violence interétatique, para-étatique, construction des « nations-ethnie » et un certain racisme d'Etat violent, cruel et que l'on trouve à l'œuvre dans les guerres et les politiques migratoires contemporaines ? La violence constatée a-t-elle quelque chose de commun avec des guerres génocidaires (Cambodge, Srebrenica, Ruanda, Burundi, Grands Lacs, etc.) ? Un retour à l'histoire, avec un souci épistémologique de périodisation et de ruptures historiques s'impose pour déplacer le regard et redéfinir des objets, une position dans le travail intellectuel et politique. Il nous faut une histoire de moyenne et de longue durée (précapitaliste, capitaliste, coloniale, impérialiste, phase de globalisation actuelle) qui tienne compte en tout cas de deux fractures de l'histoire, à la fin du XVIII^e s et au XX^e siècle⁵.

⁵ Voir, Caloz-Tschopp M.C. (2007) : « Philosophie, Migration et Droits de l'homme », M.-C. Caloz-Tschopp & P. Dasen (dir.), *Mondialisation, Migration et Droits de l'Homme*, vol. I : *un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté / Globalization, Migration and Human Rights*, vol. I, éd. Bruylant, Bruxelles.

4. Elargir la périodisation l'histoire de la modernité pour penser les migrations

Pour saisir l'ampleur du travail de R. Ivekovic je m'appuierai sur les travaux de deux femmes qui ont passé leur vie autour de questions liées au XX^e siècle. L'une est sociologue. Elle a travaillé sur le racisme et le sexage Il s'agit de Colette Guillaumin. L'autre, Hannah Arendt, est philosophe et théoricienne politique. Elle a travaillé sur un régime politique de domination totale, le régime nazi, qui a conduit des groupes désignés à l'expulsion radicale, à leur extermination de masse par la *Solution finale*. J'ai lu les travaux de C. Guillaumin et aussi ceux d'Arendt à la fin du XX^e siècle depuis les politiques migratoires, les dispositifs d'expulsion, les sans-Etat en m'éloignant résolument d'une forme d'essentialisation, de marché des victimes pour tenter de saisir la spécificité d'un système de domination qui a pratiqué de manière planifiée et délibérée, le massacre industriel de masse. En bref, ces deux approches impliquent de s'éloigner d'une « condamnation morale convenue » (Guillaumin), pour s'attacher à un travail de description en travaillant sur les résistances face à l'idéologie raciste et à un travail de « compréhension » face au traumatisme de la *Solution finale* (Arendt).

4.1. L'idéologie raciste, rupture dans la modernité

« Le racisme nous force à remonter au-delà du meurtre et de la ségrégation pour tenter de retrouver les racines axiologiques qui sous-tendent toute « mise à part ». Mise à part qui est le début de la chaîne logique qui, à son terme, aboutit au meurtre ».

C. Guillaumin

En résumé, ce qui m'a particulièrement intéressée en confrontant R. Ivekovic et C. Guillaumin, c'est l'invention de la race, l'idéologie raciste qui s'articule à une certaine idée « communitariste » de la nation au XX^e siècle décrite par C. Guillaumin. Je m'en tiens ici à son livre *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, écrit en 1968 (réédité). Cette idéologie qui comme elle l'a précisé ailleurs s'est institutionnalisée dans deux Etats : l'Etat nazi et l'apartheid en Afrique du sud. Je ne discute pas ici, son deuxième livre : Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de nature (Côté-femmes).

« De la fin du XVIII^e à nos jours, le lien se noue entre le système perceptif essentialiste – l'idéologie raciste – et la systématisation concrète de cette idéologie ; au moment même où les pétitions égalitaires et individualistes prennent leur essor » (p. 20). Selon C. Guillaumin, « Le caractère particulier du racisme, en Europe occidentale, à partir du XIX^e siècle, est corroboré par la naissance durant ce même siècle de la théorie raciste, c'est-à-dire de la forme explicite de l'idéologie raciste. (...) La théorie, renvoie par le biais de la « science » à l'ordre de la nature. » ? C. Guillaumin décrit le passage de justifications religieuses renvoyant à un ordre sacré à des justifications de la science, qui auront des conséquences précises au XX^e siècle.

Pour C. Guillaumin qui trace l'histoire de la notion de *race* en mettant en exergue comment une forme de naturalisation, d'essentialisation nouvelle fixée dans cette notion fixée sur la construction de la notion de race est la première rupture historique, une « mutation idéologique » qui intervient à la fin du XVIII^e siècle et donne naissance à l'idéologie raciste du XIX^e siècle. Elle montre que l'idéologie raciste se forme sur la base d'un syncrétisme bio-social (entre divers domaines de connaissances de l'époque (évolutionnisme, positivisme) et se base sur une construction de la société en groupes possédant une essence figée, séparés entre eux, et en posant ces différences comme infranchissables et irréversibles :

C'est un univers fermé, des murs infranchissables, les groupes « sont » (essence). Ils n'ont plus de statut mouvant. Ils sont enfermés dans l'irréversibilité. La garantie d'Etre qui se trouvait auparavant dans la transcendance divine, se déplace vers des « essences figées ». « Si le massacre, l'exploitation, l'agressivité, l'hostilité ne sont pas du tout des exclusivités des XIX^e et XX^e siècles, le type de justification où il se situe a changé de sens. (...) Désormais le monde est clos, garanti par les différences internes de nature, et la nature transcende les entreprises humaines. La rigidité des appartenances de groupe, fatalité biologique, est maintenant inamovible, « intouchable » » (p. 41).

Le rapport d'altérité change profondément. Il est ancré dans la race et reste profondément connecté à la question du *sexage*. C. Guillaumin montre comment le *sexage* s'articule à l'histoire de la race, ce que je ne reprends pas ici. Il faudrait prolonger les travaux de C. Guillaumin en reprenant des analyses sur le néo-conservatisme en Europe et même aux Etats-Unis, ses rapports au racisme, au sexisme, à l'antisémitisme, à la xénophobie, à l'épuration ethnique, dans les textes historiques d'Etats comme l'Etat allemand et suisse, et notamment dans le champ philosophique, pour en dégager d'autres syncrétismes. Je pense aussi aux travaux de E. Faye sur Heidegger.

4.2. La *Human superfluity* (Arendt), rupture au XX^e siècle

La notion de *Human superfluity* élaborée par Arendt est complexe et mériterait une approche très nuancée et approfondie de l'ensemble de son l'œuvre. En partant des apports de R. Ivekovic sur la domination, la partition de la raison, la mise à l'écart de l'Autre, en les approfondissant à l'aune de l'idéologie raciste articulée à l'histoire du XX^e siècle, à partir des travaux d'Arendt mis en perspective pour le XXI^e siècle, il est possible de renforcer la qualification des enjeux philosophiques et politiques majeurs du « grand bouleversement » dont parle R. Ivekovic.

Le mot *Vernichtung* – néantisation – utilisé par les nazis pour nommer l'extermination, dit explicitement ce dont il est question à propos de la *Human superfluity*. C'est un condensé du système. La philosophie nazie est très concrète, pratique. La pensée, le mot, les discours collent à la volonté de néantisation. En bref, la rupture historique décrite par Arendt concerne un régime politique sans précédent qui, en se basant sur une idéologie raciste construite pour Arendt, au moment du colonialisme et de l'impérialisme, a procédé à l'extermination de masse

dans des chambres à gaz. (à quoi nous pouvons ajouter Hiroshima... et Tchernobyl en affinant les descriptions des événements précis). Cela a eu lieu non pas dans un pays de barbares mais au centre de la civilisation occidentale, rappelle Arendt. Le renversement de la *Human Superfluity*, de la néantisation en liberté, en pluralité, doit alors se fonder sur un socle de l'action politique redéfini à partir du « droit d'avoir des droits », c'est-à-dire de droits de l'individu qui ne sont plus dépendants de son appartenance à la nation, qui fondent une universalité ouverte, en construction. Très brièvement⁶, Arendt redéfinit le socle de l'action politique quand elle réfléchit contre E. Burke au « droit d'avoir des droits ». On peut en effet interpréter son approche du « droit d'avoir des droits » comme un renversement de la *Human Superfluity*, de la néantisation en même temps qu'elle nous montre le travail de la conscience, de la pensée individuelle et collective (perte, récupération, désir) et qui fonde l'universalité de l'appartenance, de la citoyenneté politique, une universalité ouverte, en construction. La description, la résistance, la reconstruction s'interpénètrent dans l'œuvre d'Arendt.

4.3. Que retenir de la mise en lien des trois approches théoriques ?

Une lecture croisée de l'œuvre d'Ivekovic, Guillaumin et Arendt permet une synthèse intéressante. En partant des apports de R. Ivekovic sur la domination, le partage de la raison, la mise à l'écart de l'Autre, et en les approfondissant à l'aune de l'idéologie raciste articulée à l'histoire du XX^e siècle, ainsi qu'à partir des travaux d'Arendt mis en perspective pour le XXI^e siècle, il est possible d'enrichir ce que nous dit R. Ivekovic sur enjeux philosophiques et politiques majeurs du « grand bouleversement ».

Nous ne sommes plus sur des champs de bataille napoléoniens mais dans la continuation de la première guerre industrielle totale (1914-1918) et de la seconde guerre d'anéantissement. La guerre dite de haute ou basse intensité est une réalité mondiale aujourd'hui. Les lieux de conflits ouverts (Irak, Moyen-Orient, Népal, Soudan, Sri Lanka, Tchad, etc.) sont les plus visibles, mais pas les seuls à prendre en considération au « suds » comme au « nords », aux frontières de l'Europe, bon lieu d'observation de la guerre, surtout en matière de migrations. La prise en compte d'une périodisation élargie qui intègre les ruptures évoquées posent en tout cas trois questions :

1) comment penser le passé du XX^e siècle qui ne passe pas ? Comment maintenir une relation à l'histoire de l'Europe nihiliste, exterminatrice, pour penser l'Europe contemporaine et les politiques migratoires et du droit d'asile ? Quelle connexion entre le passé de l'Europe et la philosophie aujourd'hui, en sachant que des génocides ont eu lieu (Arméniens, Juifs, Tziganes) ont lieu aujourd'hui en Europe (Srebrenica, Tchétchénie) et aussi ailleurs (Grands Lacs, Ruanda, Burundi, cône sud d'Amérique latine, Pérou 90.000 disparus, morts de la guerre d'Irak, etc.) ?

⁶ Je renvoie le lecteur au chapitre V de L'impérialisme d'Arendt sur le « droit d'avoir des droits » à partir d'une critique des Droits de l'homme.

2) en articulant l'histoire à l'actualité, comment intégrer l'ensemble des éléments d'un long processus historique qui a commencé avec la révolution industrielle, le capitalisme, la raison instrumentale, pour culminer au XX^e siècle à ce qu'Arendt a appelé un régime politique sans précédent de domination totale ?

3) en quoi, l'histoire du XX^e siècle d'une Europe, d'un Occident colonisateur, impérialiste, dominateur et destructeur aboutissant aux guerres totales et d'anéantissement, aux camps d'extermination, a-t-elle une portée universelle et non une portée continentale limitée, notamment quand on le met en rapport avec les génocides d'après 1945 ?

Pour réfléchir à la fois à l'histoire et à l'actualité de la globalisation, saisir ce qui a lieu, voici ce que l'on peut donc retenir de ces trois approches. Premièrement, dans l'histoire, la position de « hors-la-loi » peut conduire, non seulement à l'exclusion mais à « l'expulsion » (Arendt n'utilise jamais exclusion) d'une dualité dedans-dehors qui conduit au jetable, à l'acosmie (avec la nécessité de revisiter le concept de dignité, sa signification aujourd'hui). On ne se trouve plus seulement devant des faits que K. Marx décrivait à l'aide du concept de la main-d'œuvre de réserve, mais devant un processus qui renvoie à la fois à l'exploitation, au jetable, à la superfluité humaine. La négation de l'individualité et la nécessité d'un cadre politique, que l'on voit à l'œuvre dans des formes diverses de « communitarismes » (à qualifier chaque fois), peut conduire jusqu'aux confins de la néantisation, de la « déappropriation »⁷ de la vie, de la mort et même du culte des morts, à des dispositifs mettant en œuvre la superfluité humaine.

Deuxièmement, il faut réfléchir aux formes contemporaines du racisme. Au XX^e siècle, une nouvelle idéologie raciste s'appuyant sur des théories « scientifiques » qui essentialisent des groupes humains dans un monde clos a été mise en œuvre historiquement et, comme le souligne Arendt, a rendu possible une politique de génocides (dans d'autres Etats génocidaires depuis lors) où l'on voit s'articuler race, ethnie, nation. Arendt écrira qu'après la chute du nazisme dans un monde fini, clos, un système politique peut décider démocratiquement d'éliminer des groupes humains. Si l'on considère le nouveau racisme depuis les travaux de R. Ivekovic, on ne se trouve plus seulement dans une pensée binaire, une partition de la raison à la base du patriarcat fondamentaliste, mais dans une pensée, une idéologie qui mêle catégorisation binaire basée sur le bio-social, la hiérarchisation, l'essentialisation figée et le nihilisme dont la figure historique et philosophique majeure est la *Human superfluity*. On voit combien une critique sur la « nation », ou se situant dans une dénonciation de l'utilitarisme migratoire, des discriminations au sein du marché du travail est insuffisante pour décrire ce qui a lieu. On voit combien les ruptures historiques du XVIII^e et du XX^e siècle qui ont abouti à l'expérience de la domination totale impliquent à la fois une intégration du patriarcat fondamentaliste nationaliste, du racisme et une transformation de la pensée, du rapport de la pensée et de l'Être social-historique, des transformations de la domination totale guerrière.

⁷ Benslama F. (2002) : La psychanalyse à l'épreuve de l'islam, Paris, Aubier.

Troisièmement, il convient de prendre une double distance critique vis-à-vis de théories proches de la « raison instrumentale » dont j'énumère quelques exemples brièvement. Ce que nous pourrions appeler des métaphysiques déterministes, essentialistes de la catastrophe ; des théories utilitaristes sur les migrations ou de leur critique qui se confinent sur ce seul terrain, ainsi de celle qui restent dans la théorie politique classique. Ces approches ne permettent pas de rendre compte de ce qui a lieu dès lors que l'on considère l'exploitation, la surexploitation et même la culture des « humains superflus » dont parle Arendt ou encore du « jetable » dont parle B. Ogilvie⁸. L'enjeu est de tenter une approche du pouvoir qui prend en compte à la fois ce qui dépasse l'Etat, le système d'Etat et ce qui lui résiste. La situation de *guerre* n'est pas explicable par « l'état d'exception » (ce concept lié à la notion de dictature développée par C. Schmitt au moment du nazisme n'en rend pas compte). Il s'agit d'approfondir des conceptions classiques de la guerre en reprenant les réflexions sur la guerre de fondation (Ivekovic), le racisme (Guillaumin), la « guerre totale et d'anéantissement » (Arendt) et en réfléchissant aux articulant les liens entre la guerre « moderne », les modalités de partition de la raison et le nihilisme. A partir de là, il nous reste à confronter ces trois approches au lien entre violence et droit d'asile, les faits guerriers, les génocides mondialisés après 1945 à requalifier.

5. Déplacer le regard

Le rapide parcours permet de mieux saisir les liens entre sexe-nation, nation-ethnie, racisme, néantisation nihiliste de la globalisation. Les trois apports théoriques mis en lien invitent à un déplacement radical à partir de la partition de sexe et de la raison basée sur le différend, ainsi que d'une périodisation élargie et de ruptures historiques intégrées. Dès lors, que pouvons-nous voir dans les dispositifs et les outils des politiques migratoires aux frontières de l'Europe bordés de camps ?

Certes, nous nous trouvons dans une Europe fragmentée, éclatée, plongée dans l'incertitude, mais où les luttes durent sur le terrain du droit d'asile et s'élargissent dans d'autres secteurs (jeunes, travail, santé, délocalisations). L'Europe fragmentée est bordée de camps aux frontières de l'Europe et partout en Europe. Un indice pousse à aller au-delà de la fragmentation et du nouveau mur. En fait la notion d'apartheid guerrier, raciste rend mieux compte des politiques migratoires en Europe que la métaphore du mur. Les mots d'ordre des manifestations montrent qu'au-delà des atteintes à la liberté, à l'égalité, les atteintes sont plus profondes (dignité, superfluité). Pour n'en donner qu'un exemple sur le clivage des frontières de l'Europe, je renvoie à un article de Ch. Tafelmacher, avocat, membre de *Solidarités sans Frontières*, fin observateur de la politique d'asile en Suisse, qui - face aux renvois forcés des réfugiés bosniaques et kosovars - a montré que le fil rouge de l'épuration ethnique⁹ était le fait non seulement de persécutions décrites dans

⁸ Ogilvie B. (1995) : « Violence et représentation. La production de l'homme jetable », Lignes, 26, 113-142.

⁹ Tafelmacher Ch. (2002) : « Quand la protection provisoire et les renvois forcés du droit d'asile en Suisse rejoignent l'épuration ethnique », Cultures et Sociétés, 16-17, 155-173.

les dossiers d'asile subies dans les pays d'origine, mais aussi des pratiques de la police fédérale suisse dans la mise en œuvre du droit d'asile.

L'Europe du droit d'asile est une des figures des partitions, des dichotomies, de l'apartheid guerrier qui la définit. C'est une logique de séparation, de *guerre* où dans un engrenage articulé, se tissent nationalismes, populismes autoritaires, racisme dans les pays sans tradition démocratique, nous dit R. Ivekovic, dans les pays à l'Ouest comme à l'Est de l'Europe. La boîte de Pandore de la guerre, de la fragmentation, de l'apartheid a bien éclaté des deux côtés (en Occident et à l'Est). Et elle continue aux frontières et dans les *camps*, les commissariats de police, les prisons, les dispositifs découlant des accords de réadmission, etc. des politiques migratoires.

En parcourant les travaux de Rada Ivekovic qui a interrogé radicalement la partition à la base de la nation et de la pensée, l'objet n'est plus la migration, mais bien l'Europe et la philosophie occidentale réduite à une partition de la raison et à un conflit interne entre une philosophie de la vie, de la relation et une philosophie nihiliste de l'isolement, de la destruction, de la mort. Ce qui dans son courant dominant demande à être remis en cause par les philosophies souterraines du multiple, du traumatisme, de l'exil, de la résistance et de la lutte, pour revisiter le politique et, la politique, le pouvoir, l'Etat et transformer les frontières en *passages*.

Philosophie, labyrinthe, engagement

Entrer dans le labyrinthe

Cornelius Castoriadis

*Philosophe, psychanalyste, co-fondateur du
groupe Socialisme ou Barbarie*

« Dans le monde de la vie, nous pouvons demander, et nous demandons : *pourquoi...?* ou : *qu'est-ce que...?* La réponse est souvent incertaine. Qu'est-ce que cet objet blanc, là-bas? C'est le fils de Cléon, dit Aristote, « ...il se trouve que cet objet blanc soit le fils de Cléon¹ ». Mais nous ne demandons pas ce qu'Aristote demande : qu'est-ce que voir, qu'est-ce que *ce* que l'on voit, qu'est-ce que *celui qui voit*? Encore moins : qu'est-ce que cette question même et la question ?

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

Penser n'est pas sortir de la caverne, ni remplacer l'incertitude des ombres par les contours tranchés des choses mêmes, la lueur vacillante d'une flamme par la lumière du vrai Soleil. C'est entrer dans le labyrinthe, plus exactement faire être et apparaître un labyrinthe alors que l'on aurait pu rester « *étendu parmi les fleurs, faisant face au ciel*² ».

¹ Aristote, *De anima*, III, I, 425a, 26-27.

² Rilke, *Immer wieder*.

C'est se perdre dans des galeries qui n'existent que parce que nous les creusons inlassablement, tourner en rond au fond d'un cul-de-sac dont l'accès s'est refermé derrière nos pas - jusqu'à ce que cette rotation ouvre, inexplicablement, des fissures praticables dans la paroi. Assurément, le mythe voulait signifier quelque chose d'important, lorsqu'il faisait du labyrinthe l'œuvre de Dédale, un homme » (...) ³.

³ Castoriadis C., « Préface », *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978, p. 7-8.

Voyez-vous, je sortais d'une activité purement universitaire...

Arendt Hannah, philosophe et théocienne politique

«Voyez-vous, je sortais d'une activité purement universitaire et à cet égard, l'année 1933 me laissa une impression durable : positivement d'abord, négativement ensuite - mais peut-être devrais-je dire premièrement négativement et deuxièmement positivement. De nos jours, on croit volontiers que le choc ressenti par les Juifs allemands en 1933 s'explique par la prise du pouvoir de Hitler. Or, en ce qui me concerne moi et les gens de ma génération, je puis affirmer qu'il s'agit là d'une étrange méprise. C'était naturellement, très inquiétant! Mais il s'agissait là d'une affaire politique et non pas personnelle. Grands dieux, nous n'avons pas eu besoin qu'Hitler prenne le pouvoir pour savoir que les nazis étaient nos ennemis! C'était une évidence absolue, depuis au moins quatre ans, pour n'importe quel individu sain d'esprit.

Nous savions également qu'une grande partie du peuple allemand marchait derrière eux. C'est pourquoi nous ne pouvions pas être, à proprement parler, surpris comme sous l'effet d'un choc, en 1933 (...). Tout d'abord, ce qui était en général de l'ordre du politique est devenu un destin personnel dans la mesure où l'on quittait le pays. En second lieu, vous savez ce que c'est qu'une mise au pas. Cela signifiait que les amis aussi s'alignaient. Le problème, le problème personnel n'était donc pas tant ce que faisaient nos ennemis mais ce que faisaient nos amis. Ce qui se produisit à l'époque dans cette vague d'uniformisation qui était d'ailleurs assez spontanée et qui en tout cas ne résultait pas de la terreur, c'était qu'un vide s'était en quelque sorte formé autour de nous.

Je vivais dans un milieu d'intellectuels, mais je connaissais également des tas d'autres personnes et je pouvais constater que suivre le mouvement était pour ainsi dire la règle des intellectuels, alors que ce n'était pas le cas dans d'autres milieux. Je n'ai jamais pu oublier cela. Je quittai l'Allemagne avec cette idée, bien sûr un peu exagérée : plus jamais! Jamais plus aucune histoire d'intellectuels ne me touchera. Je ne veux plus avoir affaire à cette société. (...) mon opinion était que cela faisait partie intégrante de ce métier de l'intellectualité. (...). Les intellectuels se sont laissés prendre au piège de leurs propres constructions : voilà ce qui se passait en fait et que je n'avais pas bien saisi à l'époque. »¹

¹ Arendt Hannah, « Seule demeure la langue maternelle », *La tradition cachée*, Paris, Ch. Bourgois, (l'entretien avec G. Gaus, extrait), (1964), 1987 p. 237-238.

Si l'on ne peut pas se débarrasser de la politique...

Arendt Hannah, philosophe et théoricienne politique

«La politique a-t-elle finalement encore un sens? Il existe une réponse si simple et si concluante en elle-même en ce qui concerne la question du sens de la politique que toutes les autres réponses semblent complètement superflues. Cette réponse est la suivante: le sens de la politique est la liberté.

(...)

Si la politique est source de désastre et si l'on ne peut pas se débarrasser de la politique, il ne reste justement plus que le désespoir ou, à l'inverse, l'espoir que les plats sortis du four ne nous seront pas servis brûlants, espoir quelque peu déraisonnable en notre siècle car, depuis la Première Guerre mondiale, nous avons bien dû manger chaque plat que la politique nous a servi considérablement plus chaud qu'aucun des cuisiniers ne l'avait préparé.

(...)

Si donc, compte tenu de l'impasse dans laquelle notre monde est parvenu, il convient d'attendre des miracles, cette attente ne nous renvoie nullement hors de la sphère politique originelle. Si le sens de la politique est la liberté, cela signifie que nous avons effectivement le droit d'attendre un miracle dans cet espace et dans nul autre. Non que nous croyions aux miracles, mais parce que les hommes, aussi longtemps qu'ils peuvent agir, sont capables d'accomplir et accomplissent constamment, qu'ils le sachent ou non, de l'improbable et de l'imprévisible. La question «*la politique a-t-elle finalement encore un sens?*» nous renvoie inévitablement, précisément lorsqu'elle aboutit à la croyance aux miracles - et à quoi d'autre pourrait-elle bien aboutir? - , à la question du sens de la politique »¹.

¹ Arendt Hannah, *Qu'est-ce que la politique*, Seuil, p. 53, voir tout le développement, 1993, p.50-53.

La tâche cruciale d'une nouvelle philosophie politique

Hannah Arendt, philosophe et théoricienne politique

« La tâche cruciale d'une nouvelle philosophie politique sera d'entreprendre une enquête sur la signification de la pensée, ce que veut dire sur la signification et les conditions de l'activité de penser pour un être qui n'existe jamais au singulier, mais dont la pluralité est loin d'avoir été explorée lorsqu'on a simplement ajouté la relation Je-Tu à la compréhension traditionnelle de l'homme et de la nature humaine (...). En fin de compte, une authentique philosophie politique ne peut pas surgir d'une analyse des tendances, des compromis partiels, de réinterprétations ou, au contraire d'une révolte contre la philosophie elle-même. Comme les autres branches de la philosophie, elle ne peut jaillir que d'un acte original du *thaumazein* (étonnement socratique), dont la puissance d'émerveillement et donc de questionnement doit cette fois-ci (c'est-à-dire contrairement aux enseignements des anciens) saisir directement le domaine des affaires et des actions humaines »¹.

¹ Arendt Hannah, « L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne récente », *Cahiers de philosophie*, no. 4, Confrontations, automne, 1987, p. 25-26.

Arendt, Césaire, Nkrumah, le racisme et l'impérialisme

Jean Peutetre Mpele

*Docteur ès Sciences Politiques des Universités de Lausanne (Suisse)
et Paris 8 (France), il enseigne l'histoire des relations Nord-Sud à la Faculté des
Sciences sociales et politiques de l'Université de Lausanne.*

Résumé

Hannah Arendt est l'une des premiers penseurs du XX^e siècle à avoir établi la relation entre le nazisme et la violence des puissances impériales européennes dans leurs empires ultramarins. Elle a considéré la violence nazie comme une application à l'Europe des méthodes éprouvées par l'impérialisme occidental en Afrique et en Asie, de la fin du XIX^e siècle à la première moitié du XX^e. Toutefois, le mérite d'Arendt est à relativiser, car sa lecture de l'impérialisme est encore tributaire de l'occidentalo-centrisme. Sa pensée foisonne de clichés sur les peuples colonisés et post-coloniaux. Par le fait d'une certaine négligence de l'histoire concrète, elle fait même preuve, dans les années 1960-1970 – de la guerre du Vietnam et autres faits – d'une certaine presbytie à l'égard de l'impérialisme et du racisme états-unis, selon une tradition bien enracinée. C'est ainsi que, confronté à l'analyse de l'histoire impériale par certains de ses contemporain/es, ressortissant/es des colonies et des post-colonies, Aimé Césaire (un critique acerbe du colonialisme, l'ayant aussi présenté, presque au même moment et indépendamment d'Arendt, comme un prodrome du nazisme) et Kwame Nkrumah (un analyste du néo-colonialisme des années 1950-1960) en l'occurrence, son humanisme réputé devient caractéristique de l'humanisme provincial dominant dans l'intelligentsia occidentale et qui n'a cessé de susciter la colère de nombreux/nombreuses intellectuel/les des colonies et des post-colonies.

Dans le cadre du colloque, il est intéressant d'envisager la question de la colère, de la soumission et de l'insoumission, depuis un axe important de réflexion d'un des auteurs pris en considération, - Hannah Arendt -. Dans son œuvre, ce qu'elle montre sur l'impérialisme colonial, qu'elle considère comme un laboratoire du totalitarisme nazi, est fondamental pour réorienter la pensée critique. Les apports de l'histoire contemporaine à la théorie politique du XXI^e peuvent contribuer à un déplacement critique pour envisager à la fois certains axes originaux de sa pensée qui n'ont pas forcément été mis en valeur et inviter à un dialogue critique avec d'autres auteurs africains : Césaire et Nkrumah. Un tel déplacement peut contribuer à un travail de réflexivité et de décentration utile.

Dans le deuxième livre de son triptyque *Les origines du totalitarisme*, intitulé *L'impérialisme*¹, Hannah Arendt, figure consacrée de la pensée politique contemporaine, évoque l'impérialisme colonial comme un laboratoire du totalitarisme nazi. La soixantaine de pages qu'elle y consacre légitime l'audience croissante récente de sa réflexion. Depuis quelques décennies en effet, la supposée « faillite du marxisme en tant qu'outil d'analyse et projet totalisant »², la restauration ambiguë des « droits de l'homme » et de la « philosophie du sujet »³, semblent remettre au goût du jour l'analyse de la généalogie de la barbarie nazie. Dans cette contribution, nous nous proposons d'envisager les écrits d'Hannah Arendt sur les phénomènes de l'impérialisme (colonial et postcolonial) et du racisme en fonction de ce qui peut se donner à lire chez certains de ses contemporains ; auteurs moins connus mais non moins intéressants. Il s'agit d'Aimé Césaire (1913-2008), poète, essayiste et homme politique français de la Martinique, auteur du *Discours sur le colonialisme*, ensuite Kwame Nkrumah (1909-1972), philosophe, essayiste et homme politique ghanéen, auteur de *Le néo-colonialisme, dernier stade de l'impérialisme*⁴.

Hannah Arendt et l'impérialisme colonial

Arendt a tenté de saisir le nazisme comme la figure du totalitarisme aux ambitions impériales ; dans cette optique, elle s'est intéressée au phénomène de l'impérialisme colonial européen, en particulier en Afrique. Cependant, elle ne prend en compte le phénomène qu'à partir de la fin du 19^e siècle, se collant ainsi à la compréhension dominante chez les économistes, les historiens et les politologues. Elle part d'ailleurs ouvertement de l'économiste libéral britannique John Atkinson Hobson, auteur du classique *Imperialism, a study* (1902), pour fixer le début de l'impérialisme colonial « à environ 1884 »⁵ ; l'année de l'ouverture de la Conférence de Berlin, connue comme le moment du partage de l'Afrique. Pourtant, ce continent, auquel Hobson consacre un article qu'elle cite⁶, n'est pas tout à fait une acquisition de « l'ère des empires » (Hobsbawm), car il participe aussi du cycle précédent de colonisation extra-européenne, initiée par le Portugal et l'Espagne, bien que les Provinces Unies, dont sont originaires les premiers colons, les paysans (Boers), ne l'aient pas comptée parmi leurs colonies.

Arendt ne choisit pas la longue durée coloniale ou impériale moderne, mais se limite au dernier cycle colonial dont l'Afrique est l'un des principaux théâtres et qui semble plus correspondre à la démonstration de son hypothèse sur les origines du totalitarisme nazi : l'impérialisme colonial a servi de banc d'essai aux massacres de

¹ *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*, Paris, Seuil, 2006 [1^{ère} édition : 1951].

² Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imaginaire politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris, 2000, p. 15.

³ Didier Eribon, *D'une révolution conservatrice et de ses effets sur la gauche française*, Paris, Léo Scheer, 2007, p. 93.

⁴ Cet ouvrage introuvable en librairie, pendant deux décennies, vient, avec trois autres du même auteur, d'être réédité en format de poche par les éditions Présence Africaine.

⁵ *Idem*, p. 5.

⁶ J. A. Hobson, "Capitalism and Imperialism in South Africa", *Contemporary Review*, 79, 1900.

masse en Europe et à l'impérialisme continental au XX^e siècle. Car c'est là-bas, en Afrique du Sud en l'occurrence, que la bourgeoisie européenne a inventé deux « nouveaux moyens » d'imposition de la domination, qui vont marquer l'histoire du XX^e siècle : la race d'où découle la politique aryenne des nazis et la bureaucratie à laquelle est identifié le stalinisme, tous deux présentés dans le chapitre 3 au titre éponyme (« Race et bureaucratie »).

En ce qui concerne la domination raciale de la bourgeoisie coloniale, la conception arendtienne est assez bien résumée dans le passage ci-dessous qu'il nous semble utile de citer in extenso :

« La race apportait une explication de fortune à l'existence de ces êtres qu'aucun homme appartenant à l'Europe ou au monde civilisé ne pouvait comprendre et dont l'humanité apparaissait si terrifiante et si humiliante aux yeux des immigrants qu'ils ne pouvaient imaginer plus longtemps appartenir au même genre humain. La race fut la réponse des Boers à l'accablante monstruosité de l'Afrique – tout un continent peuplé et surpeuplé de sauvages –, l'explication de la folie qui les saisit et les illumina comme "l'éclair" dans un ciel serein : « Exterminer toutes ces brutes ». Cette réponse conduisit aux massacres les plus terribles de l'histoire récente, à l'extermination des tribus hottentotes par les Boers, à l'assassinat sauvage perpétré par Carl Peters dans le Sud-Est africain allemand, à la décimation de la paisible population du Congo – de 20 à 40 millions d'individus, réduite à 8 millions ; enfin peut-être pire que tout le reste, elle suscita l'introduction triomphante de semblables procédés de pacification dans des politiques étrangères ordinaires et respectables. Auparavant, quel chef d'État civilisé aurait jamais prononcé cette exhortation de Guillaume II à un corps expéditionnaire allemand chargé d'écraser l'insurrection des Boxers en 1900 : "Tout comme les Huns, il y a mille ans, se firent, sous la conduite d'Attila, une réputation qui leur vaut de vivre encore dans l'histoire, puisse le nom d'Allemand se faire connaître en Chine de telle manière que plus jamais un Chinois n'ose poser les yeux sur un Allemand" »⁷. »

En ce début des années 1950, alors que le colonialisme sévit encore en toute auto-légitimité en Afrique et en Asie, le tableau que présente Arendt des crimes commis dans le cadre de la domination coloniale raciale en Afrique australe et orientale, de l'arrivée des Boers au XVII^e siècle à la fin du XIX^e siècle, est épouvantable. Ces références sont celles des militants anticolonialistes d'Afrique, d'Asie et des métropoles coloniales. On peut dire qu'elle apporte de l'eau à leur moulin, alors que le prétexte de la « mission civilisatrice » n'est pas encore considéré comme obsolète, eu égard aux opérations de pacification coloniale menées, en parallèle avec un certain réformisme colonial, par les États impériaux-coloniaux au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale.

Cependant, l'explication de la sauvagerie coloniale qu'elle propose est bien problématique. En effet, à en croire ce que nous avons ci-dessus souligné, Arendt attribue aux Africains la responsabilité de la violence qu'ils subissent de la part des Boers, car ceux-ci ne font que réagir « à l'accablante monstruosité de l'Afrique »⁸. Certes,

⁷ Arendt, *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*, Paris, Seuil – "Essais", 2006, p.120.

⁸ Si les Aztèques, les Incas, les Apaches, les Navajos et autres peuples avaient été sages face aux conquistadores, ils n'auraient pas été massacrés, semble-t-on lire dans ce passage. Cf. Las Casas, *Très*

elle ne présente pas les Boers comme des éléments parmi les plus raffinés des peuples européens au lendemain de la Renaissance, mais il semble néanmoins qu'un fossé ontologique les sépare des indigènes noirs. La suite aussi n'incline pas à penser qu'Arendt ne partage pas les préjugés raciaux coloniaux, puisqu'elle affirme, toujours sans quelque distance, la généralité continentale de ladite sauvagerie (« *tout un continent peuplé et surpeuplé de sauvages* »)⁹ et étend temporellement l'explication, par réaction, des premiers heurts entre les Boers et les indigènes, jusqu'à la violence du colonialiste allemand Carl Peters. Compte tenu de l'ambiance intellectuelle de l'époque, elle ne s'est pas intéressée à la perception des Boers et autres colons par les indigènes africains, dont la supposée sauvagerie n'est à aucun moment présentée comme réactive à l'expropriation de leurs territoires et autres pratiques conquérantes¹⁰.

Quant à l'autre produit de l'impérialisme colonial, la bureaucratie, elle se caractérise principalement, selon elle, par la conscience qu'acquiert le fonctionnaire colonial de l'impossibilité de respecter l'universalité des droits humains :

« Dès que Cromer se mit à gouverner l'Égypte pour l'amour de l'Inde, il perdit son rôle de protecteur des "peuples arriérés" ; il ne pouvait plus prétendre croire sincèrement que "l'intérêt personnel des races assujetties est le fondement primordial de toute la structure impériale" ».

Le détachement devint l'attitude nouvelle de tous les membres de l'administration britannique ; c'était une forme de gouvernement plus dangereuse que le despotisme et l'arbitraire, parce qu'elle ne tolérait même pas cet ultime lien entre un despote et ses sujets, fait de pillages et de présents. L'intégrité même de l'administration britannique rendait son gouvernement despotique plus inhumain et plus inaccessible à ses sujets que ne l'avaient jamais été les chefs asiatiques et les cruels conquérants. Intégrité et détachement furent les symboles d'une division absolue des intérêts au point que ceux-ci ne sauraient même plus s'opposer. En comparaison, l'exploitation, l'oppression et la corruption font figure de remparts de la dignité humaine, car exploiteur et exploité, oppresseur et opprimé, corrupteur et corrompu vivent encore dans le même univers, partagent encore les mêmes ambitions, se battent encore pour la possession des mêmes choses ; et c'est bien ce *tertium comparationis* que le détachement détruisit. Pire que tout, l'administrateur insensible n'était même pas conscient d'avoir inventé une nouvelle forme de gouvernement ; il croyait en réalité que son attitude était conditionnée par "le contact forcé avec un peuple vivant à un niveau inférieur"¹¹ ».

brève relation de la destruction des Indes, (1542) ; Eduardo Galeano, *Mémoire de feu. 1. Les Naissances*, Paris, Plon, 1985 [1982] ; Jean-Louis Rieucpeyrou, *Histoire des Apaches. La fantastique épopée du peuple de Geronimo, 1520-1981*, Paris, Albin Michel, 1987 et *Histoire des Navajos. Une saga indienne, 1540-1990*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 39-69.

⁹ On penserait de prime abord qu'est concernée uniquement la région subsaharienne, à population noire, mais il est par la suite question de l'Égypte dont la portion noire de la population n'est ni visible ni le plus en contact avec l'administration coloniale britannique.

¹⁰ Dans son *Voyage à l'intérieur de l'Afrique*, au cours des années 1795, 1796 et 1797, publié en 1799, Mungo Park rapporte aussi la perception diversifiée, y compris négative, des Européens/Blancs par les peuples qui l'accueillent.

¹¹ Arendt, *op. cit.*, p. 163-164.

Dans ce cas aussi, Arendt ne manifeste clairement aucune forme de critique à l'explication inter-raciale (confrontation entre les administrateurs européens, considérés comme supérieurs, et les colonisés « *peuple vivant à un niveau inférieur* », les Égyptiens en l'occurrence). C'est cette différence d'humanité qui justifie la « *forme hybride de gouvernement* »¹², dans lequel « *l'influence personnelle* », officieuse, joue un rôle important, ainsi que les services secrets ou plus généralement les services dits de sécurité, contrairement à ce qui est censé se passer en métropole. Ainsi à la différence de la situation en métropole, où sont institués des États de droit, ayant civilisé ou réduit la violence, la gestion des territoires coloniaux d'Afrique rend propices les « *massacres administratifs* »¹³.

Une telle interprétation est possible parce qu'Arendt, qui procède implicitement à une comparaison historique, limite le champ de cette « *forme hybride de gouvernement* » à l'espace extra-européen. L'élément européen de sa comparaison, plutôt implicite qu'explicite, ce sont les grands centres de l'Europe, non pas leurs périphéries (Corse, Irlande, Sicile...), dont elle semble ignorer le sort fait aux populations par les États centraux, considérés comme coloniaux par les mouvements nationalistes. Elle évacue, par exemple, l'histoire de la Sicile italienne où ce type de gestion de la population a non seulement existé, mais a été justifié dès l'Unité par un préfet originaire de l'Italie continentale, quasiment dans les mêmes termes que ceux utilisés par Lord Cromer, avant son expérience coloniale en Égypte, voire bien avant le début de l'impérialisme, selon la périodisation arendtienne :

« Gouverner des "peuples comme ceux-ci [les Siciliens] avec des lois et des ordonnances à l'anglaise ou à la belge, qui présupposent un peuple cultivé et moral comme là-bas ou, du moins, comme dans la partie supérieure de la Péninsule" signifie se lancer dans "une expérience hasardeuse et terrible", inévitablement destinée à déboucher sur le chaos et la violence. »¹⁴

C'est l'omission, assez courante dans les sciences sociale et politique occidentales, de ces pages de l'histoire européenne, qui fait qu'Arendt accepte la conception des colonies africaines comme des lieux ayant l'exclusivité de la forme corrompue de l'éducation politique civilisée. Corruption qui se manifeste aussi par la confusion des pouvoirs économique et politique, symbolisée en Afrique australe par Cecil Rhodes (homme d'affaires et Premier ministre), voire en Afrique centrale, par le roi des Belges, Léopold II, accessoirement le propriétaire de l'État indépendant du Congo, par la grâce de ses pairs européens réunis à Berlin

¹² *Ibid.*, p.165.

¹³ *Ibid.*, p.180. C'est l'esprit de ce qu'écrit Tocqueville dans sa *Deuxième lettre sur l'Algérie* (1837), disponible en ligne sur :

http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.

¹⁴ Cité par Salvatore Lupo dans son *Histoire de la mafia*, Paris, Flammarion "Champs", 1999, p.17-18. N'était-ce pas la même chose en Irlande ? Pour un bref résumé de l'histoire de l'Irlande coloniale, antérieur au texte de Arendt, cf. par exemple, A. Demangeon, « Les relations de l'Irlande avec la Grande-Bretagne », *Annales de Géographie*, 1923, vol. 32, n° 177, p. 227-239.

(Conférence de Berlin, 1884-1885) par Bismarck¹⁵. Cette confusion de l'économique et du politique, en Afrique du Sud et au Congo, semble bien plus intéressante que celle qui a lieu en Inde avant le passage de celle-ci des mains de la Compagnie des Indes orientales à celles de la couronne britannique. Ainsi, Arendt, qui partage la représentation dite moderne du pouvoir, établie par Montesquieu et que « l'idéologie démocratique »¹⁶ dénomme « *séparation des pouvoirs* » avec une exclusion non problématisée du pouvoir économique, en arrive à une définition de l'impérialisme, opposée à celle de Lénine :

« L'impérialisme doit être compris comme la première phase de la domination politique de la bourgeoisie bien plus que comme le stade ultime du capitalisme. On sait assez que, jusque-là, les classes possédantes n'avaient guère aspiré à gouverner, et qu'elles s'étaient accommodées de bon gré de n'importe quelle forme d'Etat pourvu que celui-ci garantît [à vérifier] la protection des droits de la propriété. Pour elles en effet, l'Etat n'avait jamais été qu'une police bien organisée.¹⁷ »

Avec une telle confusion du pouvoir politique et des intérêts économiques, il devient alors compréhensible que des populations hostiles au développement exponentiel du secteur industriel¹⁸, refusant les réquisitions de main d'œuvre, la livraison obligatoire de certains produits de cueillette, et autres exigences de l'ordre colonial soient prises en otage, internées, mutilées physiquement, enfumées, massacrées¹⁹. Ce sont ces pratiques quasi-ordinaires de la conquête coloniale, la « pacification » et sa conservation, de la fin du XIX^e siècle aux premières décennies du XX^e, que les nazis, par exemple, vont adapter en Allemagne et en Europe centrale au degré de développement industriel, des camps d'internement aux camps d'extermination où sont envoyés toutes celles et ceux qu'ils considèrent relever d'une humanité corrompue ou d'un « *niveau inférieur* » à celui des Aryens. Ainsi, comme le dit Jean Améry, le « *Reich d'Hitler* » n'apparaît plus comme « *un accident de travail historique* »²⁰. La filiation aurait même été reconnue par un expert des « *massacres administratifs* », Hermann Göring, dont le père, Heinrich Ernst Göring, avait précédé, comme gouverneur (1885-1890) de la colonie allemande du

¹⁵ Jacques Depelchin, *De l'État indépendant du Congo au Zaïre contemporain (1885-1974). Pour une démythification de l'histoire économique et politique*, Dakar, Codesria, 1992 ; Adam Hochschild, *Les fantômes du roi Léopold. Un holocauste oublié*, Paris, Belfond, 1998.

¹⁶ Nous empruntons cette expression à Geoffrey E. R. Lloyd (*Pour en finir avec les mentalités*, Paris, La Découverte, 1996 [1990]) qui l'utilise pour la société athénienne classique.

¹⁷ Arendt, *op. cit.*, p. 43-44. Cette présentation du rapport de la bourgeoisie au pouvoir s'oppose à celle de Marx qui dans la « Postface de la seconde édition allemande » du *Capital*, par exemple, écrit : « C'est en 1830 qu'éclate la crise décisive. En France et en Angleterre la bourgeoisie s'empare du pouvoir politique ».

¹⁸ Les descendants de colons hollandais sont devenus des Afrikaners, des Blancs affectés par l'« arriération » aux yeux de la bourgeoisie anglaise qui est aux commandes en Afrique du Sud.

¹⁹ Un bon connaisseur de la politique coloniale française affirme : « On ne se rend plus compte aujourd'hui des investissements économiques que représentaient les colonies. Bugeaud en Algérie, Blachette en Côte d'Ivoire, c'était le grand capital. », François Mitterrand cité par Laure Adler : *L'année des adieux*, Paris, Flammarion, 1995, p. 76.

²⁰ Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable*, Actes Sud, « Babel », 1995 [1966], p. 169-170.

Sud-Ouest Africain (actuelle Namibie), Lothar Von Trotha, le maître d'œuvre du premier génocide du XX^e siècle, celui des Hereros (1904). Comme le souligne Joël Kotek :

« Hermann Goering, le premier patron du système concentrationnaire nazi, qui a passé une partie de son enfance en Afrique du Sud, soutiendra, à Nuremberg, que l'idée des KZ lui est venue en repensant à des récits [relatifs à l'Afrique australe britannique et allemande] entendus dans sa jeunesse.²¹ »

Ce détail biographique, inconnu fort probablement d'Arendt, confirme relativement la pertinence de la généalogie qu'elle établit. Toutefois, sa définition de l'impérialisme ne peut être valide que dans le cadre de son exclusion de la première colonisation, ayant produit, presque en même temps que les Afrikaners, les Etats-Unis d'Amérique où dès l'origine la fortune ou le statut de "bourgeois" est un atout politique. Dans son *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*, l'historien états-unien Charles Austin Beard, démontre les liens des "pères fondateurs" de la nation aux couches sociales dominantes, mieux l'appartenance de ceux qui furent constitutionnalistes à la "classe" des propriétaires, plutôt qu'aux classes populaires²². Comme le rappelle Howard Zinn, qui s'inspire du travail de son prédécesseur :

« L'on ne peut ignorer la fortune de Benjamin Franklin qui s'élevait à 150 000 dollars, les liens familiaux unissant Alexander Hamilton aux intérêts des classes fortunées, l'énorme plantation esclavagiste de James Madison et les gigantesques domaines fonciers de George Washington.²³ »

Bien que la filiation, établie par Arendt, entre l'impérialisme colonial et les totalitarismes européens de la première moitié du XX^e siècle ne soit pas encore considérée comme un lieu commun par les historiens et les politologues, dans les cercles de l'humanisme académique se voulant cosmopolite et qui s'intéressent aux prémisses coloniales du nazisme, l'ouvrage d'Arendt est considéré comme plus référentiel, que celui d'Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*. Et pourtant..

Aimé Césaire et la barbarie coloniale

Une caractéristique déjà évoquée de la pensée impériale présente dans l'ouvrage d'Arendt, et dont elle semble ne pas se préoccuper, est l'absence de la parole des colonisés, considérés par elle comme des "sauvages", en cela dépourvus de subjectivité moderne et autres clichés de l'ethnologie coloniale régulièrement retouchés. Elle les relègue dans une sorte d'« objectivité » (Sartre), d'où l'évacuation

²¹ Joël Kotek, « Camps et centres d'extermination au XX^e siècle : essai de classification », *Les Cahiers de la Shoah*, 2003/1, n° 7, p. 67. J. Kotek se réfère à François Bédarida « Le phénomène concentrationnaire », in Bédarida et Laurent Gervereau (dir.), *La Déportation, le système concentrationnaire nazi*, Nanterre, BDIIC, 1995, p.16.

²² Charles Beard, *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*, New York, The MacMillan Company, 1972, 23^e édition [1^{re} édition : 1913], 330 p., particulièrement le chapitre V intitulé « The Economic Interest of the Members of the Convention » (p. 73-151).

²³ H. Zinn, *Une histoire populaire des Etats-Unis. De 1492 à nos jours*, Marseille, Agone, 2002 [1^{ère} édition anglaise (Etats-Unis) : 1980 ; traduit par Frédéric Cotton], p. 109.

logique de leur résistance discursive et pratique à l'impérialisme ou à la domination coloniale. Serait-ce par manque d'information ? En tout cas, au moment de la rédaction de l'ouvrage, les colonisés ne sont pas si silencieux. Dans l'Empire britannique, de façon générale, et en Afrique du Sud en particulier²⁴, circulent déjà des textes anticoloniaux produits par des colonisés. Il y a, par ailleurs, des colonisés africains qui sont en relation avec des Noirs de la diaspora, tels ceux qui, depuis 1900, organisent des conférences pan-nègres – dites par la suite panafricaines. Certains, à l'instar du Sénégalais Lamine Senghor, participent au congrès bien connu à l'époque de la *Ligue contre l'impérialisme et le colonialisme* organisé à Bruxelles, en 1926, par, entre autres, le célèbre physicien Albert Einstein. Peut-être n'en restait-il plus aucune trace dans le mémoire de l'intelligentsia occidentale au moment où, aux Etats-Unis, Arendt prépare et rédige son ouvrage.

En effet, quelques années avant le congrès de 1926, le prix Goncourt, prestigieux prix littéraire français, avait été attribué au roman *Batouala, véritable roman nègre* (1921) de René Maran, un Noir originaire de la Guyane française, administrateur en Afrique équatoriale française. La préface de cet ouvrage avait alors fait scandale, parce qu'il critiquait la barbarie coloniale et l'indifférence de l'administration métropolitaine à l'égard de cette violence que Frantz Fanon considérait comme « atmosphérique » dans la société coloniale²⁵ :

« Au cours d'une interpellation à la Chambre, le Ministre de la Guerre, M. André Lefèvre ne craignit pas de dire que certains fonctionnaires français avaient cru pouvoir se conduire en Alsace Lorraine reconquise comme s'ils étaient au Congo Français.

De telles paroles, prononcées en tel lieu, sont significatives. Elles prouvent, à la fois, que l'on sait ce qui se passe en ces terres lointaines et que, jusqu'ici, l'on n'a pas essayé de remédier aux abus, aux malversations et aux atrocités qui y abondent... C'est que pour avancer en grade, il fallait qu'ils [les administrateurs coloniaux] n'eussent "pas d'histoires". Hantés de cette idée, ils ont abdiqué toute fierté, ils ont hésité, temporisé, menti et délayé leurs mensonges. Ils n'ont pas voulu voir. Ils n'ont rien voulu entendre. Ils n'ont pas eu le courage de parler. Et, à leur anémie intellectuelle l'asthénie morale s'ajoutant, sans un remords, ils ont trompé leur pays.

C'est à redresser tout ce que l'administration désigne sous l'euphémisme "d'errements" que je vous convie. La lutte sera serrée. Vous allez affronter des négriers. Il vous sera plus dur de lutter contre eux que contre des moulins²⁶. »

Certes, l'anti-colonialisme n'intéressait que très peu d'intellectuel/les métropolitains dans l'entre-deux-guerres, mais l'affirmation d'une similitude entre d'une part le comportement aux colonies en temps normal et d'autre part le comportement en métropole, en période exceptionnelle (la guerre de 1914-1918 et ses lendemains) laisse songeur. Même si, ironie de l'histoire, ce sont des Allemands qui sont évoqués par Maran, comme les victimes de pratiques importées de l'empire français. La philosophe allemande n'évoque cependant jamais ce texte ni cet auteur ; elle lui préfère Charles Péguy dont les *Cahiers de la Quinzaine* ont publié

²⁴ Où l'ancêtre de l'ANC voit le jour en 1912, à l'initiative de quelques notables noirs...

²⁵ Fanon, *Les damnés de la terre* (1961).

²⁶ Maran, *Batouala, véritable roman nègre*, Paris, Albin Michel, 1921, p. 13-15.

la critique de la barbarie coloniale au Congo (*Le Congo français*, 1906) de Félicien Challaye, ex-secrétaire de Pierre Savorgnan de Brazza, devenu par la suite un fervent anti-colonialiste.

C'est entre autres sous l'influence de la préface de Maran que Césaire va établir, dans *Discours sur le colonialisme*, la comparaison entre la violence coloniale et la violence nazie. Certes, il n'en a pas l'exclusivité, car la comparaison entre le colonialisme et « l'hitlérisme » est déjà énoncée en France par Simone Weil et, plus loin, dans sa cellule de prison britannique en Inde, par le dirigeant nationaliste Jawaharlal Nehru qui rapproche, pendant la guerre, la politique impériale britannique en Inde, à celle des nazis ²⁷. Césaire avait-t-il lu les textes de Weil et de Nehru quand il publie en 1948, dans le journal parisien *Chemins du monde* ²⁸, « L'impossible contact » – première version de la partie du *Discours sur le colonialisme* apparentant la barbarie nazie à la violence coloniale ²⁹ ? Il est probable qu'il connaisse les textes de la première, l'une des rares humanistes conséquentes de la scène intellectuelle française, de cette période. Cependant, il n'y en a aucune trace dans les textes de Césaire. Par ailleurs, ni Weil ni Nehru n'ont développé la comparaison et la continuité entre ces deux moments de l'inhumanité européenne.

En effet, Césaire exprime clairement, sur plusieurs pages, sa conviction que la violence nazie est une extension aux peuples européens de la violence subie traditionnellement par les peuples colonisés extra-européens ³⁰ et que l'impérialisme colonial comme libre exercice de la violence sur les indigènes des colonies finit par « déciviliser », « abrutir » le colon. Ce cocktail de violence et d'abrutissement est en fait :

« Une régression universelle qui s'opère, une gangrène qui s'installe, un foyer d'infection qui s'étend ».

Mais le prétendu humanisme européen, compatible avec l'inhumanité coloniale, se considère hors d'atteinte d'une métastase de cette tumeur civilisationnelle. D'où la bénignité attribuée aux premiers symptômes du nazisme :

« Au bout de cet orgueil racial encouragé, de cette jactance étalée, il y a le poison instillé dans les veines de l'Europe, et le progrès lent, mais sûr de l'ensauvagement du continent », dit Césaire. Ainsi, « un beau jour, la bourgeoisie est réveillée par un formidable choc en retour : les gestapos s'affairent, les prisons s'emplissent, les tortionnaires inventent, raffinent, discutent autour des chevalets. On s'étonne, on s'indigne. On dit : " Comme c'est curieux ! Mais, bah ! C'est le nazisme, ça passera ! " ... »

²⁷ Simone Weil, « À propos de la question coloniale dans son rapport avec le destin du peuple français » (1943), *Œuvres*, 2, *Politique*, p. 126 ; Jawaharlal Nehru, *La Découverte de l'Inde*, Mas de Vert, Éditions Philippe Picquier, 2002 [édition anglaise : 1946], p. 565.

²⁸ Cf. Thomas A. Hale, « Les écrits d'Aimé Césaire. *Bibliographie commentée* », *Études françaises*, 14/3-4, octobre 1978, p. 317-317.

²⁹ *Ibid.*, p. 297. Si l'édition couramment citée de cet ouvrage est celle de 1955, sa première édition date de 1950, d'où sa citation par Fanon dans *Peau noire, masques blancs* paru en 1952.

³⁰ Césaire aussi n'est pas attentif au processus colonial intra-européen (Irlande, Corse, Sicile...).

Cependant, le colonisé et chantre de la négritude, Césaire, ne tombe pas pour autant dans une sorte de « concurrence des victimes »³¹ qui le rendrait insensible à la singularité de la barbarie nazie, avec la collaboration du régime français de Vichy et la relative indifférence du gouvernement états-unien de F. D. Roosevelt. En effet, même s'il n'est en aucun moment explicitement question du judéocide dans le *Discours sur le colonialisme*, les défenseurs de l'unicité de la Shoah ne peuvent l'accuser de banalisation de cette barbarie intra-européenne³²:

« Et on attend et on espère ; et on se tait à soi-même la vérité, que c'est une barbarie, mais la barbarie suprême, celle qui couronne, celle qui résume la quotidienneté des barbaries ».

Il est déplorable que le terme « juif » ne figure pas dans le pamphlet de Césaire, même s'il semble aller de soi que la suprématie de la barbarie nazie, évoquée, réside en l'adaptation de la barbarie au progrès technique, au degré de développement économique de l'Occident : la destruction industrialisée – dans des « usines d'extermination »³³ – de millions de détenus, essentiellement des Juifs, débarrassés, pour leur valeur d'échange, de leurs cheveux, dents en or... Par contre, dans son *Cahier d'un retour au pays natal*, dont la version définitive date de 1947, Césaire établit clairement un rapprochement entre le Juif et les autres victimes de la logique impériale :

« Comme il y a des hommes-hyènes et des hommes-panthères, je serais un homme-juif
un homme-cafre, un homme-hindou-de-Calcutta
un homme-de-Harlem-qui-ne-vote-pas
l'homme-famine, l'homme-insulte, l'homme-torture
on pouvait à n'importe quel moment le saisir le rouer
de coups, le tuer – parfaitement le tuer – sans avoir
de compte à rendre à personne sans avoir d'excuses à
présenter à personne
un homme-juif
un homme-pogrom
un chiot
un mendigot ».

Néanmoins, c'est plus l'identité que la différence qui l'intéresse dans le *Discours*, la démonstration de la continuité entre la banalisation de la violence coloniale – justifiée en métropole par la résistance des indigènes des colonies à la Civilisation, leur incapacité, au début, à comprendre un autre langage que celui de la violence – l'indifférence à l'égard de la montée du nazisme, fondée sur l'idéologie de l'Europe civilisée, et le choc produit par le démenti dramatique de cette croyance.

³¹ Jean-Michel Chaumont, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte, 2002 [1997], 381 p.

³² À titre de rappel : les Juifs victimes du nazisme sont ceux d'Europe, non pas ceux des sociétés dites arabo-musulmanes.

³³ Vladimir Jankélévitch, *L'imprescriptible*, Paris, Seuil, 1986, p. 18.

Au centre de cette Europe, fière de ses penseurs – dont Heidegger et Carl Schmitt –, ses poètes, ses musiciens et ses scientifiques³⁴, naît et se développe un projet impérial qui n'est pas principalement tourné vers les peuples exotiques, traditionnellement dominés, mais vise avant tout les métropoles impériales. Il ne s'agit plus de la dualité du maître (britannique ou français) et de l'assujetti/asservi (colonisé non européen), mais de la trinité de l'assujetti, du maître et du nouveau maître ou maître du maître (l'Allemand), avec une violence subie et partagée par le maître et l'assujetti traditionnel de la part du nouveau maître. Une violence techniquement avancée qui brise l'unité "raciale" de l'idéologie coloniale classique et rend amnésique sur sa genèse :

« C'est du nazisme, oui, mais qu'avant d'en être la victime, on en a été le complice ³⁵ »

Ainsi, il n'est pas superflu de rappeler que l'Anglais Winston Churchill, défenseur de la liberté contre le totalitarisme nazi pendant la Deuxième Guerre mondiale, ne considérerait pas indélicat, dans l'entre-deux guerres, l'usage des gaz asphyxiants contre les colonisés à l'humanité infériorisée ou considérés comme des superflus sur le chemin de l'Empire en expansion :

« On 19 February 1920, before the start of the Arab uprising, Churchill (then Secretary of State of War and Air) wrote to Sir Hugh Trenchard, the pioneer of air warfare. Would it possible for Trenchard to take control of Irak ? This would entail 'the provision of some kind of asphyxiating bombs calculated to cause disablement of some kind but not dead ... for use in preliminary operations turbulent tribes'. Churchill was not in doubt that gas could be profitably employed against the Kurds and the Iraqis (as well as against other peoples of the Empire) : 'I do not understand this squeamishness about the use of gas. I am strongly in favour of using poisoned gas against uncivilised tribes'. ³⁶ »

Ce n'était pas encore du Zyklon B qu'il fallait utiliser, avec un "excellent moral effect ³⁷", contre ces musulmans considérés comme superflus, ces « tribus non-civilisées » de l'ancien empire ottoman – accessoirement allié de l'Allemagne pré-nazie qui accomplissait alors ses premiers pas impériaux au début du XX^e siècle ³⁸.

³⁴ Les vainqueurs de l'Allemagne nazie, les États-Unis et l'Union soviétique en tête, ont massivement récupéré des savants ayant travaillé pour l'industrie militaire nazie.

³⁵ Césaire, *Discours sur le colonialisme*, p. 11-12. La complicité est, évidemment, celle des Européens, en l'occurrence des Français, soumis à la domination/colonisation allemande nazie, régulièrement accompagnée de répression meurtrière.

³⁶ Geoff Simons, *Iraq : From Sumer to Saddam*, London, Macmillan, 1996 [1^{re} édition : 1994], p. 213. Soulignons que c'est sous le gouvernement de Churchill que l'administration coloniale britannique refuse l'offre d'hospitalité faite par des notables ghanéens aux Juifs persécutés en Europe, cf. Anne Hugon, « Les colonies, un refuge pour les Juifs ? Le cas de la Gold Coast (1938-1945) », in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 84, octobre-décembre 2004, p. 23-41.

³⁷ *Idem*.

³⁸ Quel rapport entre ce cynisme de l'épopée coloniale dans l'ex-empire ottoman et l'usage, que ne comprend pas Primo Levi, du terme « musulman » dans son camp de concentration : « "Muselmann" : c'est ainsi que les anciens du camp surnomment, j'ignore pourquoi, les faibles, les inadaptés, ceux qui étaient voués à la sélection » ou encore « les "musulmans", les hommes en voie de désintégration, ceux-là ne valent même pas qu'on leur adresse la parole... », *Si c'est un homme*, chap. 9 : « Les élus et les damnés », Paris, Julliard "Pocket", 1987 [1958], p. 94-95. Cf. aussi Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris, Rivages poche, 2003 [1998], p. 43-92.

Dans la logique de la domination coloniale, la classification "ethnique" s'effectue aussi en fonction de la valeur d'usage des individus et/ou tribus dans le processus de production et de reproduction de l'ordre colonial. Ceux qui ne peuvent pas ou plus être exploités sont considérés comme des superflus ou des parasites que l'on peut par ailleurs gazer – équivalent chimique de l'enfumage civilisateur pratiqué pendant la conquête de l'Algérie par la France ou la collecte des produits de rente au Congo. Le statut de parasite des Juifs dits « *musulmans* » (Primo Lévi) est d'ailleurs attribué génériquement aux colonisés, avant le nazisme, comme le rappelle Césaire dans ces vers du *Cahier d'un retour au pays natal* :

« Et la voix prononce que l'Europe nous a pendant des siècles gavés de mensonges et gonflés de pestilences,
car il n'est point vrai que l'œuvre de l'homme est finie
que nous n'avons rien à faire au monde
que nous parasitons le monde »

Des parasites qui sont néanmoins ou paradoxalement rentabilisés par l'Europe moderne conquérante, dominatrice et soi-disant civilisée et civilisatrice.

La comparaison qu'établit Césaire entre le colonialisme et le nazisme se démarque de la datation arendtienne de la colonisation, de l'impérialisme dont nous avons déjà relevé la formulation ambiguë de la cause de la violence des Boers.

En effet, à la différence d'Arendt, Césaire, descendant d'esclaves aux Antilles, ne commence pas cette histoire « à partir environ de 1884 ». Ce qui reviendrait à effacer les traces d'une part de la purification ethnique dont ont été victimes les peuples autochtones de l'"Amérique", parfois réduits à servir de nourriture aux chiens – tel sur l'Île de la Tortue³⁹ – parce que considérés comme des parasites dans le processus d'accumulation des richesses et afin d'être remplacés par la canne à sucre ou le coton et les esclaves achetés en Afrique ; d'autre part celles de quatre siècles de martyre et de sa reproduction continue :

« Qu'on imagine tout cela et tous les crachats de l'histoire et toutes les humiliations et tous les sadismes et qu'on les additionne et qu'on les multiplie et on comprendra que l'Allemagne nazie n'a fait qu'appliquer en petit à l'Europe ce que l'Europe occidentale a appliqué pendant des siècles aux races qui avaient l'audace ou la maladresse de se trouver sur son chemin. »⁴⁰

Ce qui implique, une reconsidération de la généalogie arendtienne de la race, du racisme. Les Boers ne sont pas les seuls à avoir rencontré des peuples « sauvages », à s'être comporté sauvagement à leur égard et à instituer la discrimination raciale. Dès la première colonisation moderne de l'"Amérique" par l'Espagne, le Portugal, l'Angleterre, la France, la Hollande, donc longtemps avant Lord Cromer et Cecil Rhodes, être un Blanc est déjà un privilège, face aux autochtones et aux esclaves noirs importés d'Afrique. Sans nier le drame que constitue toute hétéronomie, l'asservissement indéniable des "migrants" européens très pauvres, les "*indentured servants*", est différemment considéré, jusqu'à son abolition au nom de la préservation de

³⁹ Eduardo Galeano, *Mémoire de feu. 1. Les naissances*, Paris, Plon, 1985 [édition espagnole : 1982], p. 317.

⁴⁰ Césaire, « Introduction », in Victor Schoelcher, *Esclavage et Colonisation*, Paris, PUF, 1948, p. 1-28.

l'aristocratie de la peau blanche dans toutes les Amériques. La naissance des Etats-Unis d'Amérique, contre la couronne britannique, ne change rien, fondamentalement, pour les non-Blancs. Il y a assimilation de l'héritage anglais en la matière. D'ailleurs, le statut d'esclavagiste ou propriétaire d'esclaves n'est pas rare parmi les Pères Fondateurs, qui l'accommodent bien à leur amour et défense inconditionnelle de la liberté. Avec l'aide de l'idéologie chrétienne, l'esclavage et de la hiérarchie raciale sont considérés comme naturels ⁴¹. De ce fait, il est de prime abord surprenant qu'Arendt ait exclu l'Amérique coloniale d'un texte où il est question de colonisation, d'esclavage, d'expansion, de massacres, d'impérialisme messianique. Quand elle en parle c'est de façon plutôt fallacieuse, en s'appuyant non pas sur des faits historiques indéniables, mais par exemple sur l'acte de contrition, au soir de sa vie, du Père fondateur et esclavagiste Thomas Jefferson :

« Pourtant, même l'esclavage, bien que fondamentalement établi sur une base strictement raciale, n'a pas éveillé de conscience de race chez les peuples esclavagistes avant le XIX^e siècle. Pendant tout le XVIII^e, les esclavagistes américains eux-mêmes l'avaient considéré comme une institution temporaire qu'ils voulaient abolir progressivement. La plupart d'entre eux auraient probablement dit comme Jefferson : "Je tremble quand je pense que Dieu est juste". » ⁴²

Il y a comme un vacillement de la raison chez Arendt, réputée comme une critique de la « banalité du mal », qui se sent obligée de violer l'histoire pour minorer la résistance des Pères Fondateurs à l'abolition de cette institution, même par opportunisme, pendant la Guerre de Sécession ainsi que l'âpreté du combat mené par les esclaves et les abolitionnistes contre l'esclavage. Ce n'est qu'en 1865 que le 13^e Amendement interdit l'esclavage⁴³, sans pour autant que soit du même coup interdit le racisme. Celui-ci est d'ailleurs consacré en 1896 par l'arrêt *Plessy vs Ferguson* : confirmation juridique de la discrimination raciale. Il semble difficile pour Arendt d'admettre, dans *L'impérialisme*, que les colonies d'Amérique, puis les Etats-Unis d'Amérique ont contribué à « l'ensauvagement du Vieux continent » ⁴⁴.

Aussi paradoxal que cela paraisse, l'intérêt d'Arendt pour le racisme dans *L'impérialisme* semble caractérisé par « l'obscurité et [les] brumes qui voilent le hic et nunc » ⁴⁵. Mais, il s'agit d'une attitude publique, car elle est bien consciente de l'importance de la dimension raciale, du racisme, dans la société états-unienne, comme le prouve le passage ci-dessous d'une lettre au philosophe Karl Jaspers :

⁴¹ Howard Zinn, *op. cit.*, p. 218-221, cite des propos d'Abraham Lincoln prouvant, malgré tout, son attachement, à la hiérarchie raciale.

⁴² Arendt, *op. cit.*, p. 105.

⁴³ Article 1^{er} : « Ni esclavage, ni servitude involontaire, si ce n'est pour le châtiment d'un crime dont le coupable aura été dûment convaincu n'existeront aux Etats-Unis, ni dans aucun des lieux soumis à leur juridiction. »

⁴⁴ Cette formule assez césarienne est empruntée à Georges Bensoussan qui intitule l'un des chapitres de son livre *Europe. Une passion génocidaire. Essai d'histoire culturelle* (Paris, Mille et une nuits, 2006) : « Le "laboratoire afro-américain" ou l'ensauvagement du Vieux continent ».

⁴⁵ Ernst Bloch, *Experimentum mundi*, (1975), Paris, Payot, 1981, (273 p.), p. 13-14. Cf. aussi Pascal Grosse sur l'hypermétropie d'Arendt concernant le racisme états-unien, "From colonialism to National Socialism to postcolonialism : Hannah Arendt's *Origins of Totalitarianism*", *Postcolonial Studies*, Vol. 9, No. 1, pp. 35-52, 2006, p. 47.

« La société s'organise et s'oriente de manière "raciale" et sans aucune exception, de la bourgeoisie jusqu'aux ouvriers. C'est le propre de ce pays d'immigration malencontreusement aggravé par le problème noir ; cela veut dire que l'Amérique connaît vraiment un problème "racial" et pas seulement une idéologie de cette sorte. Vous savez, bien sûr, que l'antisémitisme de la société est une chose qui ici va de soi... »⁴⁶ »

La quasi-absence, dans sa riche réflexion sur la domination, d'une étude consacrée à la discrimination particulière subie par les Noirs et les "Indiens" apparaît ainsi comme un choix délibéré.

En effet, à ce « problème noir » qui aggrave l'organisation raciale de la société, et malgré la persistance de la tradition des ces « étranges fruits pendus aux peupliers »⁴⁷, elle ne consacre exclusivement qu'un texte, « Réflexions sur Little Rock »⁴⁸ (1959). C'est une réaction à un fait d'actualité ayant défrayé la chronique : la tentative faite par une élève noire, sur l'instigation de ses parents et de leurs amis blancs, au nom de la lutte contre la discrimination raciale et pour la déségrégation scolaire, d'intégrer une école exclusivement blanche. Une action jugée irresponsable par Arendt, eu égard à la réaction prévisible de la population blanche, raciste, qu'elle considère traumatisante pour l'écolière noire qui a été effectivement accompagnée par les huées des Blancs racistes.

Cette obsession de la déségrégation scolaire, de la part des Noirs et des Blancs anti-racistes, est, selon elle, l'expression d'une confusion concernant l'égalité, car celle-ci relève de la sphère politique, non pas de la sphère sociale (éducation, santé, emploi, logement ...) où la discrimination et la ségrégation doivent être la règle, au nom de la liberté. Comme tout bon penseur libéral, elle exagère la distinction entre ces deux sphères, qu'elle développe dans son *Essai sur la révolution*. Ainsi, elle arrive à faire écho à la tradition raciste, au-delà des Etats-Unis, quand elle évoque l'inégalité naturelle, en procédant par une démonstration par l'absurde :

« le principe d'égalité, même sous sa forme américaine, n'est pas omnipotent ; il ne peut égaliser les caractéristiques naturelles, physiques. »⁴⁹ »

Vu que le texte ne porte pas sur la participation des handicapés moteurs aux mêmes épreuves sportives que les personnes dites valides, l'inégalité naturelle ou physique ne peut que porter sur les "races", à moins que ce ne soient sur les classes sociales. En toute logique, historiquement attestée aux Etats-Unis, les inégalités raciales déterminent souvent les inégalités sociales qui finissent comme par être naturalisées, ou comme l'on dirait aujourd'hui culturalisées.

Ce n'est pas le seul clin d'œil d'Arendt à la tradition raciste. Elle lui en fait un autre concernant la violence. Si, face à la sauvagerie des indigènes noirs, les Boers ont réagi par le racisme, elle ne conçoit pas que certains éléments des

⁴⁶ Hannah Arendt à Karl Jaspers, le 29 janvier 1946, in Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Correspondance (1926-1969)*, Paris, Payot, 1995 [1985], (p. 66-72), p. 70 pour la citation.

⁴⁷ Ce sont des mots de la chanson *Strange fruit* composée par Abel Meeropol et enregistrée par Billie Holiday en 1939.

⁴⁸ « Réflexions sur Little Rock » (1959), in Arendt, *Responsabilité et jugement*, Paris, Payot, 2005 [édition originale : New York, Schocken Books, 2003], (p. 217-236).

⁴⁹ *Idem*, p. 224.

“communautés” victimes de la discrimination raciale, en lutte pour les droits civils, et pour cela réprimées, emprisonnées, assassinées par le gouvernement, à travers ses polices et tribunaux, en soient arrivés à opter pour la violence réactive ou la contre-violence, considérée comme le seul langage que puisse comprendre le pouvoir dit blanc. C’est le sens du choix, à la mi-1960, de la panthère noire comme symbole du mouvement, et par la suite de la dénomination *Black Panther Party for Self Défense*⁵⁰. Ainsi, attribue t-elle, caricaturalement, la violence primordiale au « racisme noir », plutôt que de le considérer comme une réaction symétrique et non dialectique au traditionnel racisme anti-noir :

« la réaction des Blancs qui, contrairement à toutes les prédictions, n’a pas à ce jour revêtu un caractère de violence... Le racisme noir, qui apparaît avec une telle évidence dans le Manifeste de James Forman, est sans doute moins la cause des émeutes chaotiques de ces dernières années que la réaction à celles-ci. Il pourrait évidemment susciter une violente riposte de la part des Blancs, avec le danger que tous les préjugés existants se trouvent transposés en termes d’une véritable idéologie raciste... »⁵¹

En toile de fond d’un tel jugement, quel que soit d’ailleurs le contenu du texte “de” Forman (dirigeant de la Student Non-Violent [National, par la suite] Coordinating Committee, SNCC)⁵², il y a l’inexistence des lynchages du Ku Klux Klan et autres associations de défense de l’ordre racial, de brutalités policières racistes, avec des cas d’exécution sommaire, qui relèvent pourtant du « problème noir » évoqué dans la lettre à Jaspers⁵³. Il est certes question auparavant, dans le même texte et dans celui qui le précède (« La désobéissance civile »⁵⁴) des injustices raciales subies par les Noir/es, depuis l’esclavage jusqu’à la lutte pour les droits civiques, mais de façon presque allusive⁵⁵. Si elle exprime parfois, au détour d’un

⁵⁰ Le point 7 du Programme en dix points appelle à l’organisation des groupes de self-défense de la communauté noire contre « la brutalité policière et l’assassinat du Peuple noir ». Certes, il existe dans la direction des BP des partisans de la violence, à l’instar d’Eldridge Cleaver qui est opposé à la mention « for Self-defense » et finira par l’emporter...

⁵¹ « Sur la violence », in *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy/Presses-Pocket “Agora”, 1972 [1969-1972], (p. 105-187), p. 177 pour la citation.

⁵² James Forman/National Black Economic Development Conference, « The Black Manifesto » (April 26, 1969), in Gayraud S. Wilmore and James H. Cone, *Black Theology : A Document History, 1966-1979*, New York, Maryknoll, 1979, (657 p.), p. 80-89.

⁵³ Nous laissons de côté ce qu’on appellerait le « problème indien » évoqué à la fin de *L’histoire des Navajos* de Jean-Louis Ricupeyrou et dont certains épisodes sont assez bien résumés par Leonard Peltier dans ses *Ecrits de prison. Le combat d’un Indien*, Paris, Albin Michel, 2000 [New York, St. Martin’s Press, 1999], p. 75-82 ; 96-122.

⁵⁴ C’est l’un des essais de *Du mensonge à la violence...* p. 53-104.

⁵⁵ Dans « De la désobéissance civile », Arendt parle de « l’énormité du crime, non seulement de l’esclavage lui-même, mais de la conception faisant de l’esclave un bien mobilier — unique parmi tous les systèmes qu’ont connus les pays civilisés ». Cependant, elle juge nécessaire d’ajouter : « et qui parmi tant d’excellentes choses, nous viennent de l’héritage des ancêtres », p. 83. Elle en parle quelques pages après en terme de « crime originel » (p. 92), mais sans remettre en question l’idée de Tocqueville dont elle part dans la page précédente : « le plus redoutable de tous les maux qui menace l’avenir des Etats-Unis naît de la présence des Noirs sur leur sol » (nous citons l’intégralité de la phrase de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 1, deuxième partie, p. 169 de l’édition numérique disponible sur le site de Classiques des sciences sociales : http://www.uqac.quebec.ca/zonc30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html). Tocqueville

paragraphe, de la compréhension à l'égard des activistes des droits civiques du Sud états-unien, il semble qu'elle ne supporte pas que les Noir/es en général, les activistes noir/es en particulier, aient identifié le pouvoir des États fédérés et celui de l'État fédéral états-unien comme « *Pouvoir blanc* », un État de droit raciste, comparable *mutatis mutandis* à celui de l'Afrique du Sud en ces années-là. Comme le dit Jankélévitch, « *l'idée que des "sous-hommes" puissent se défendre remplit les surhommes d'une stupéfaction indignée* »⁵⁶.

Le fait de la violence raciste états-unienne lui semble mineur, à en croire les quelques lignes qu'elle consacre à la question dans « Sur la violence ». Ainsi, au blâme subtil qu'elle adresse, à la fin des années 1950, aux partisans de la déségrégation scolaire – considérée comme un pas vers la société post-raciale, vers l'égalité sociale principielle – s'ajoute, au milieu des années 1960, celui qu'elle destine aux activistes noir/es qui en ont assez de ne répondre aux coups portés à la communauté que par des marches pacifiques. Car celles-ci n'empêchent ni la violence policière étatique, ni celle des citoyens blancs et racistes (septembre 1963 à Birmingham ; mars 1965 à Selma ; avril 1968 à Memphis...⁵⁷). Des activistes établissent une relation, en ces années-là, entre la violence raciste qu'ils subissent dans l'espace national et la violence impériale des États-Unis au Vietnam où, par ailleurs, des Noirs sont envoyés disproportionnellement⁵⁸. Ce rapprochement entre la violence raciste locale et la violence impériale est présente même chez Martin Luther King Jr. dont la non-violence s'accompagne, en 1967-1968, d'une radicalisation de la conscience politique⁵⁹, signant peut-être ainsi son arrêt de mort dans cette grande démocratie assez portée, historiquement parlant, sur l'assassinat politique.

Il faut toutefois rappeler que *The Black Manifesto*, évoqué par Arendt, n'est pas un appel à la violence armée, mais plutôt aux réparations économiques concernant l'esclavage et le racisme subi pendant des siècles et au dépassement du système capitaliste auquel est lié le racisme. Acteur du champ religieux, Forman adresse son manifeste aux églises blanches et aux synagogues, en évoquant la possibilité de perturber les églises et synagogues racistes qui feraient la sourde oreille, voire de recourir à l'autodéfense, en cas de recours aux forces de l'ordre par les églises et les synagogues.

dont la conception inégalitaire des "races" est clairement exprimée : « *Je ne pense pas que la race blanche et la race noire en viennent nulle part à vivre sur un pied d'égalité* », *idem*, p. 172. Cf. aussi son *Premier rapport des travaux parlementaires sur l'Algérie en 1847*, dans la première partie : « Domination et gouvernement des indigènes », version numérique disponible sur le site des Classiques des sciences sociales.

⁵⁶ Jankélévitch, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁷ Hucy P. Newton, *War Against The Black Panthers: A Study Of Repression in America*, Doctoral Dissertation, University of California Santa Cruz, juin 1980, p. 17-19, 35-46, 60-69.

⁵⁸ Le point 7 du Programme des BP demande l'exemption des Noirs du service militaire afin aussi de ne pas participer aux guerres menées dans le monde par le gouvernement états-unien contre d'autres peuples de couleur.

⁵⁹ Cf. par exemple : Martin Luther King, Jr., « A Time to Break Silence », (sermon du 4 avril 1967, à la Riverside Church de New York), in James Melvin Washington (ed.), *A Testament of Hope. The Essential Writings of Martin Luther King, Jr.*, San Francisco, Harper & Row, 1986, (676 p.), p. 231-244 ; « The Trumpet of Conscience », *idem*, p. 634-653.

La référence au judaïsme exprime, malheureusement, l'amalgame du judaïsme et de la puissance économique-financière, ledit « lobby juif », pratiqué par certains membres/associations de la communauté noire états-unienne, en oubliant ces États-Uniens juifs et pauvres relativement proches de leurs compatriotes noirs et pauvres, ainsi qu'une certaine tradition d'unions conjugales intercommunautaires et de conversions de nombreux Noirs au judaïsme. Cette judéité qui a aussi été stigmatisée dans la société états-unienne, à certains moments, favorisant ainsi, entre autres, la présence de militants d'origine juive, dans le NAACP avec W. Du Bois ; la participation des musiciens juifs à l'essor du jazz, que symbolise assez bien la chanson anti-lynchage *Strange fruit*. D'ailleurs, Hitler et la science nazie – qui avaient parmi leurs alliés états-unien, le puissant industriel Henry Ford ⁶⁰ – avaient cru nécessaire d'établir un point commun entre les « races » juive et noire, entendues toutes deux comme polluées de la race aryenne.

Alors que la condition des Noir/es aux États-Unis semble ne pas préoccuper particulièrement Arendt⁶¹, Césaire, lui, s'en soucie. Antillais, autrement dit Noir d'Amérique, il met en garde, en juin 1950, le gouvernement français à l'Assemblée nationale contre les velléités états-uniennes d'invasion des Antilles⁶²:

« Après juin 1949 [...] on parla d'obtenir de la France la cession aux États-Unis des deux vieilles colonies de la Guadeloupe et de la Martinique en règlement des dettes de guerre... »⁶³

« Vous savez sans doute ce que représente l'Amérique pour nous. Pour nous, l'Amérique c'est le racisme le plus sauvage, les préjugés les plus éhontés... Vous n'avez pas le droit de livrer ces populations à l'Amérique, au lynch et au racisme »⁶⁴

Cette obsession de la prise états-unienne des Antilles françaises, qui signifierait soumission au même racisme que les Noirs états-uniens, est telle que Césaire en arrive à la fin de son *Discours sur le colonialisme* à se fourvoyer. En effet, il choisit

⁶⁰ Cf. par exemple, Michaël Löwy, « Henry Ford, inspirateur d'Adolf Hitler », *Le Monde diplomatique*, avril 2007 ou M. Löwy et Eleni Varikas, « Précurseurs et alliés du nazisme aux États-Unis », *idem*.

⁶¹ On peut rapprocher, *mutatis mutandis*, l'attitude d'Arendt à l'égard du racisme anti-noir aux États-Unis d'Amérique de son attitude à l'égard du fascisme italien, telle qu'analysée par Stéfanie Prezioso, « Du fascisme italien chez Hannah Arendt et de son usage », Cf. Marie-Claire Caloz-Tschopp (dir.), *Lire Hannah Arendt Aujourd'hui. Pouvoir, guerre, pensée, jugement politique*. Actes du colloque international de lausanne, 11-12 mai 2007, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 209-215.

⁶² Dans son intervention à la séance du 15 mars 1950, de l'Assemblée nationale, Césaire évoque les menaces d'invasion états-unienne qui pèsent sur les Antilles françaises en se référant à des propos d'officiels états-uniens et aux conséquences possibles de l'« Accord relatif à l'aide pour la défense mutuelle » entre la France et les États-Unis d'Amérique, signé le 27 janvier 1950 (disponible sur : <http://www.doc.diplomatic.gouv.fr/BASIS>), cf. *Journal officiel de la République française (J.O.R.F.). Débats de l'Assemblée nationale*, 15 mars 1950, p. 2077.

⁶³ Intervention de M^{lle} Gerty Archimède, députée de la Guadeloupe, *J.O.R.F. Débats de l'Assemblée nationale*, 20 juin 1950, p. 5072-5073.

⁶⁴ Aimé Césaire, Discours à l'Assemblée nationale, *J.O.R. F. Débats de l'Assemblée nationale*, 20 juin 1950, p. 5073-5074, extrait publié par Thomas A. Hale, « Les écrits d'Aimé Césaire », in *Etudes françaises*, 14/3-4, Octobre 1978, p. 328-329. Césaire a critiqué l'attitude du gouvernement états-unien sur la déségrégation scolaire, sa capitulation « devant les exigences discriminatoires des racistes du sud des États-Unis », dans « Relire Schoelcher », in *Le Progressiste*, 19 juillet 1958, cité par Thomas A. Hale, *idem*, p. 378.

implicitement comme un moindre mal l'état des choses, c'est-à-dire l'Europe impériale, la France en l'occurrence, considérée comme « *indéfendable* » au début de son pamphlet, plutôt que de refuser de choisir entre deux maux :

« *L'heure est arrivée du Barbare. Du Barbare moderne. L'heure américaine. Violence, démesure, gaspillage, mercantilisme, bluff, gréganisme, la bêtise, la vulgarité, le désordre... Alors encore une fois, attention ! L'américaine, la seule domination dont on ne réchappe pas tout à fait indemne.* »

Il y a aussi, dans ce jugement de Césaire, la marque de la Guerre froide sur celui qui est encore militant du particulièrement stalinien Parti communiste français. Une identité politique qui n'est pas celle d'Arendt, dont le parti pris pro-*establishment* états-unien est indéniable, en dépit de l'évocation par certains de ses commentateurs de sa sympathie pour Rosa Luxemburg, voire pour Karl Marx. Le militantisme pro-*establishment* états-unien d'Arendt, drapé publiquement d'esprit non partisan ou de cette prétendue neutralité politique, si coutumier dans une grande partie de l'intelligentsia soi-disant humaniste et démocrate, est clairement exprimé, malgré tout, dans une lettre à ce correspondant privilégié qu'est Karl Jaspers⁶⁵ au moment du maccarthysme triomphant⁶⁶, cette excroissance concurrente de la « doctrine Truman » :

« *Il me semble qu'il n'est plus possible d'intervenir en faveur de l'Amérique sans restriction, comme c'était encore le cas, il y a quelques années, et comme nous l'avons fait tous les deux. Cela ne signifie pas que l'on doit faire chorus au concert européen de l'anti-américanisme* », (New York, le 13 mai 1953).

Cependant, cet activisme, qu'il faudrait limiter, ne peut s'expliquer par la pression exercée sur l'intelligentsia par la chasse aux sorcières hystérique, organisée par le « *lobby McCarthy* » – une aubaine pour des anciens sympathisants états-uniens du nazisme de pratiquer l'amalgame du « *judéo-bolchévisme* ». Bien au contraire, c'est pour ne pas cautionner le maccarthysme, devenu symbole du patriotisme états-unien et pratiquant davantage l'amalgame, qu'Arendt envisage cette atténuation dudit activisme. Provisoirement, car après la déchéance de McCarthy (1954), jusqu'aux dernières années de sa vie et malgré *Du mensonge à la violence*, Arendt renoue avec son activisme pro-états-unien, « *sans restriction* », jusqu'à nier le fait impérialiste états-unien dans la préface qu'elle rédige en 1967 à une nouvelle édition de *L'impérialisme*.

Hannah Arendt, Kwame Nkrumah et l'impérialisme post-colonial

C'est en pleine guerre du Vietnam, mais avant la publication des *Pentagon Papers*, qu'Arendt rédige une nouvelle préface pour la réédition de *L'impérialisme*. Sur

⁶⁵ Le philosophe existentialiste et anticomuniste allemand, Jaspers a été un partisan de la Guerre froide en tant que membre, voire président d'honneur, du *Congress for Cultural Freedom*, financé par la CIA. Concernant le rôle dudit Congrès, cf. Frances Stonor Saunders : *Qui mène la danse ? La CIA et la guerre froide culturelle*, Paris, Denoël, 2003 [édition anglaise : 1999, Granta Books], 506 p.

⁶⁶ Le maccarthysme n'inaugure pas la chasse aux sorcières communistes par l'*establishment* politique états-unien. Cf. Michael Rogin, *Les démons de l'Amérique*, Paris, Seuil, 1998 [1987].

presque dix pages, elle procède à une brève mise à jour de sa lecture du colonialisme et de l'impérialisme. C'est ainsi qu'à la différence de la première édition, elle évoque la situation des Etats-Unis d'Amérique dans le concert des nations développées, mais de façon assez superficielle, voire confuse. En effet, s'y manifeste, une fois de plus, son mépris de l'histoire, au profit d'un formalisme juridique prisé par les analystes ayant une grande sympathie pour l'establishment états-unien.

Le constat déconcertant d'Arendt sur l'impérialisme colonial et la décolonisation est l'une des innovations majeures apportées à la préface de cette nouvelle édition :

« l'impérialisme colonial strictement européen... a pris fin avec la liquidation de la domination britannique en Inde. »

C'est comme si pour ne pas ternir l'image de l'Occident, dont participe l'Europe impériale critiquée dans l'ouvrage (*L'impérialisme*), elle choisit de passer à la trappe la persistance des colonies, attestée par l'ONU comme « *territoires non autonomes* » dans les années 1960, voire au-delà⁶⁷. Alors qu'elle n'ignore pas, par exemple, qu'après la perte de l'Inde, le Royaume-Uni a mené une guerre coloniale au Kenya contre les Mau-Mau, de 1952 à 1956, avec existence des camps d'internement, post-nazis et contemporains du Goulag, jusqu'en 1960⁶⁸. Ce que prouve ce passage d'une lettre à son compagnon, Heinrich Blücher :

« Il y a une chose que je voudrais encore te dire, parce que ça m'a beaucoup impressionnée. Hier à mon séminaire, j'ai eu le compte rendu habituel du monsieur du Kenya, sans doute un membre des Mau-Mau qui a dû se rendre à l'étranger. C'est le meilleur compte rendu fait jusqu'à ce jour dans mon séminaire. Ce gars a absolument tout compris, et ce avec une aisance du plan et de l'exposé qui fait que mes autres undergraduates ont l'air de petits pinschers. N'est-ce pas que c'est bien mon chéri ? Il est aussi noir qu'on pourrait le souhaiter, et en même temps si familier qu'il pourrait venir d'une quelconque contrée occidentale. Qu'arrive t-il donc au monde pour qu'une telle chose soit possible ? Monde merveilleux ! »⁶⁹

Passons sur l'émerveillement d'Arendt confronté au phénomène qui lui semble extraordinaire d'un Noir intelligent, un Noir d'Afrique de surcroît, car ne provenant pas « *d'une quelconque contrée occidentale* », à la différence des Noirs des Etats-Unis d'Amérique.

Ce n'est en effet qu'après la victoire de l'armée britannique sur les colonisés en résistance, les *Mau-Mau*, que commence la décolonisation britannique en Afrique subsaharienne, en 1957, avec le Ghana. La France, quant à elle, est passée, après l'indépendance de l'Inde britannique, de la Guerre d'Indochine à la Guerre d'Algérie et à la guerre contre l'Union des Populations du Cameroun et elle est

⁶⁷ L'ONU dénombre encore, après la fin de la domination britannique sur Hong-Kong, en 1997, une dizaine de territoires « *non autonomes* » administrés par la France, les Etats-Unis, le Royaume-Uni et la Nouvelle-Zélande.

⁶⁸ Cf. Caroline Elskins, *Britain's Gulag. The brutal end of Empire in Kenya*, Londres, Pimlico, 2005.

⁶⁹ Lettre du 19 mai 1955, Berkeley, in Hannah Arendt – Heinrich Blücher, *Correspondance, 1936-1968*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 345.

encore confrontée, de nos jours, à la revendication indépendantiste des Kanaks... Quant au Portugal, il n'a perdu ses colonies que dans les années 1970, après des guerres de libération nationale... en conservant son comptoir de Macao, restitué à la Chine en 1999, les Açores et les Îles Madères. L'histoire n'étant pas une simple succession de phases, il arrive très souvent, sinon presque toujours qu'une époque soit riche de plusieurs phases ou époques. Ce que le philosophe Ernst Bloch, contemporain d'Arendt, nomme la contemporanéité du non-contemporain, soit, en l'occurrence, la coexistence du colonial et du post-colonial. Alors que pour Arendt, il ne semble plus y avoir que du post-colonial, voire du post-impérialisme, pendant les années 1960-1970.

Cette négation de la persistance du fait impérial s'accompagne d'une réappréciation de l'importance du facteur économique dans le phénomène impérialiste-colonial – qu'elle avait néanmoins mis en avant concernant l'Afrique du Sud – ainsi que dans la phase impérialiste post-coloniale, sur laquelle elle insiste dans cette préface :

« le mobile du profit dont on a souvent surestimé, même par le passé, le rôle joué dans les politiques impérialistes a complètement disparu. »⁷⁰

Ce qui est bien plus qu'un clin d'œil à ceux et celles qui soutenaient et soutiennent encore, que la colonisation a plus coûté que rapporté économiquement aux puissances impériales. Autrement dit l'impérialisme relevait plutôt de la "mission civilisatrice" que de quelque motivation, directement ou indirectement, économique. Cette généreuse et désintéressée "mission civilisatrice" qui a continué après les indépendances sous forme d'« aide au développement », sur la lancée du deuxième discours d'investiture du président états-unien Harry Truman (20 janvier 1949). Cette « aide » ou « fardeau de l'homme blanc », les Etats post-coloniaux n'ont pas su, malheureusement, la gérer, à en croire Arendt, dans ce passage bien ambigu :

« L'aide extérieure, quand bien même elle serait dispensée pour des raisons purement humanitaires, est, quant à elle politique par nature, justement parce qu'elle n'est pas motivée par la recherche du profit. On a dépensé des milliards de dollars dans des régions politiquement et économiquement incultes où ils ont disparu en raison de l'incompétence et de la corruption, avant qu'on ait pu mettre sur pied une entreprise productive. Et cet argent n'est plus le capital "superflu" qu'on ne pouvait pas investir d'une manière rentable et lucrative en métropole, mais le trop plein miraculeux né de la seule abondance des pays riches, les nantis peuvent se permettre de perdre, contrairement aux pays déshérités. En d'autres termes, le mobile du profit dont on a souvent surestimé, même par le passé, le rôle joué dans les politiques impérialistes, a désormais disparu ; seuls des pays très riches et très puissants peuvent se permettre d'assumer des pertes immenses qu'entraîne l'impérialisme. »⁷¹

Relevons d'abord l'attitude méprisante à l'égard des sociétés post-coloniales, considérées comme des « régions politiquement et économiquement incultes », caractérisées

⁷⁰ H. Arendt, p. 12.

⁷¹ *Idem.*

par « l'incompétence et [...] la corruption ». Des phénomènes qu'elle évoque dans le langage pseudo-scientifique et moraliste colonial – intelligence et moralité déficitaires des colonisés – plutôt qu'après une analyse tant soit peu sérieuse, car à l'en croire la corruption – qui devrait normalement être comprise comme une relation – n'impliquerait dans ces sociétés que des autochtones et ne serait aucunement liée à la réalisation de ce qu'elle considère comme le « *trop plein miraculeux né de la seule abondance des pays riches* ». Elle évacue ainsi la part tragique vécue par les peuples des sociétés post-coloniales, le pillage de leurs ressources naturelles à travers des contrats léonins conclus – avec des régimes participant à l'alliance différenciée ou inégale des intérêts (publics et privés) des puissances impériales avec ceux des élites locales (politiques et économiques) des anciennes colonies. Ainsi, c'est avec plus d'une décennie d'avance sur Pascal Bruckner, mais sans avoir le passé tiers-mondiste de ce dernier, qu'elle réaffirme la fin de l'impérialisme :

« Le règne de l'impérialisme est à moitié oublié, si ce n'est que le mot sert maintenant d'injure. ⁷² »

Ou s'il survit c'est alors juste sous la forme d'une rivalité entre les Etats-Unis et l'Union soviétique.

Derrière cette affirmation de la disparition, sous couvert d'« oubli », de l'impérialisme en général, perce l'idée de l'inexistence historique d'un impérialisme états-unien.

En effet, si dans *L'impérialisme* Arendt critique le messianisme impérial anglais, « *L'Anglais est le Surhomme et l'histoire de l'Angleterre est l'histoire de son évolution* ⁷³ », il ne lui vient pas à l'esprit de procéder, ici aussi, à un rapprochement ou à la continuation dudit messianisme anglais avec celui des Pères fondateurs, leur évocation, dès George Washington, au XVIII^e siècle, d'une mission providentielle des Etats-Unis qui devient au siècle suivant la *Manifest Destiny*. Elle accomplit le prodige consistant à penser la politique états-unienne sans évoquer les doctrines de politique extérieure, à commencer par la « doctrine de Monroe » (1823) :

« Parmi les causes de l'accession de l'Amérique au rang de puissance mondiale ne figurent ni la poursuite d'une politique qui y conduirait, ni une quelconque prétention à la domination planétaire. Et il en va sans doute de même des quelques pas timides que ce pays a faits récemment, en direction d'une politique de puissance impérialiste à laquelle sa forme de gouvernement le prédispose moins que celle des autres pays. ⁷⁴ »

En toute logique, il n'y a aucune trace des opérations extérieures, de l'expansionnisme états-unien, bien effective dès le XIX^e siècle et dont le premier théâtre est la partie centrale et méridionale du continent, comme Hegel en avait déjà eu l'intuition⁷⁵. Une région du monde où, depuis le début du XX^e siècle, a été

⁷² *Ibidem*, p. 15.

⁷³ Arendt, *L'impérialisme*, p. 111.

⁷⁴ H. Arendt, « Préface », p. 13.

⁷⁵ « L'Amérique est donc le pays de l'avenir où dans des temps futurs se manifestera, dans l'antagonisme, peut-être, de l'Amérique du Nord avec l'Amérique du Sud, la gravité de l'histoire universelle », Hegel, *La Raison dans l'histoire*, Chap. IV, 2, Paris, U.G.E. "10/18", 1965, p. 242.

accentuée l'entreprise impériale du XIX^e siècle, de Cuba au Guatemala, en passant par Haïti, le Panama, le Nicaragua..., dénoncée par des intellectuels autochtones mais qu'Arendt préfère ignorer⁷⁶. Il n'est pas sûr que ce soient ces actes impériaux d'un type nouveau ayant, pendant des décennies, placé ces sociétés dans une dépendance structurelle, que la philosophe considère comme des « *pas timides* ». Des accidents de parcours, eu égard à l'essence pacifique qu'Arendt prête au fédéralisme états-unien, malgré le fait que la constitution de la fédération se soit aussi réalisée par l'annexion, aux dépens du Mexique. Sans parler de tous ces « *territoires non autonomes* » qui sont encore – de nos jours – sous administration des Etats-Unis, selon l'ONU⁷⁷. La lectrice attentive de Kant qu'est Arendt n'a pas relevé l'opposition pratique des Etats-Unis d'Amérique d'une part à la maxime kantienne :

« Je dois toujours me conduire de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle. »⁷⁸ »

D'autre part, à ce principe conditionnant la « *paix perpétuelle* » :

« Aucun État ne doit s'immiscer par la violence dans la constitution et le gouvernement d'un autre État. »⁷⁹ »

C'est ainsi que même le texte « Du mensonge en politique. Réflexion sur les documents du Pentagone » (1969) qui ouvre *Du mensonge à la violence*, et semble exprimer l'opposition d'Arendt à la domination impériale états-unienne en Asie, demeure marqué par une lecture particulièrement patriotique de l'histoire des Etats-Unis d'Amérique. Car son indignation est basée sur la croyance, exprimée dans ladite préface, en l'existence de « *freins constitutionnels de la République américaine* »⁸⁰ à la tentation impérialiste, qui auraient été violés pour la première fois au Vietnam – les « *quelques pas timides* ». La dénonciation du mensonge gouvernemental dévoilé par les *Pentagon Papers* s'accompagne ici aussi du déni habituel des faits historiques ou de cette tradition de mensonge et de violence impériaux états-unis qu'il ne faudrait pas évoquer sous peine d'être accusé d'« *anti-américanisme primaire* ». Ce n'est pas par hasard qu'elle préfère – dans la lettre à Jaspers, citée ci-dessus – localiser ledit « *anti-américanisme* » en Europe, plutôt qu'en Amérique centrale et méridionale. À la lire, ni le renversement du régime de Jacobo Arbenz au Guatemala (sous le régime du républicain Eisenhower), ni le

⁷⁶ Cf. par exemple Scott Nearing y Joseph Freeman, *La Diplomacia del Dolar. Un estudio acerca del imperialismo americano*, Mexico, Sociedad de Edition y Libreria Franco-Americana S. A., 1926, 391 p., qui contient en annexe une dizaine de documents du droit impérial états-unien (de 1902 à 1920), en Asie et surtout en Amérique centrale et méridionale (p. 321-386).

⁷⁷ Il s'agit de Guam, des Samoa américaines et des Îles Vierges américaines.

⁷⁸ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Le Livre de Poche, 1993, p. 69.

⁷⁹ Kant, « Vers la paix perpétuelle », in *Vers la paix perpétuelle. Esquisse philosophique. Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Flammarion, 1991, (p. 73-131), p. 79 pour la citation.

⁸⁰ Arendt, *Du mensonge...*, p.10. Arendt a été l'une des signataires de la déclaration des intellectuels dénonçant le financement par la CIA de la *Partisan Review* à laquelle ils/elles collaboraient, cf. Frances Stonor Saunders, *op. cit.* p. 411-412. Comme c'est souvent le cas dans l'intelligentsia des États dits démocratiques, un épiphénomène est dénoncé, tout en évitant de s'en prendre à ses racines, à l'essentiel. L'intelligence se limite alors à l'apparent ou à la surface des choses...

débarquement de la Baie des cochons (sous la présidence du démocrate John Kennedy) – postérieurs à la lettre à Jaspers – n'ont existé⁸¹.

La démarche généalogique qu'elle avait adoptée pour la compréhension du phénomène totalitaire en Europe n'est pas appliquée à l'acte impérialiste états-unien au Vietnam, car elle persiste à le penser comme une pure contingence. C'est ainsi qu'elle réitère, lors d'un débat en Allemagne, en 1971, l'idée d'une essence non impérialiste des Etats-Unis, alors que, dans l'entendement de la majorité de ses compatriotes, dont elle partage la blessure narcissique⁸², l'endigement du communisme au Vietnam s'est, depuis quelques années, transformé en enlèvement impérialiste :

« La constitution est l'obstacle qui empêche d'accomplir certaines choses – par exemple, une guerre impérialiste. L'armée, telle qu'elle est aujourd'hui s'est montrée totalement incapable tant sur le plan militaire que sur le plan moral. Le peuple lui-même – dans toutes ses couches – ne veut rien d'autre que sortir de la guerre. Si l'on voulait transformer l'Amérique en pays véritablement impérialiste, il faudrait abroger la Constitution... »⁸³ »

Comme dans l'exagération traditionnelle des théoriciens libéraux concernant l'autonomie du politique à l'égard de l'économique, il y a dans la deuxième phrase une exagération de l'autonomie du militaire par rapport au politique. C'est une négation de la nature politique de la guerre qui accompagne ici ce singulier entêtement à évacuer l'histoire concrète au profit d'un formalisme juridique qu'on attribuerait, plutôt qu'à une adhésion idéologique certaine, soit à l'abstractionnisme assez courant en philosophie, où les concepts finissent, en apparence, par mener une existence tout à fait indépendante du concret dont ils sont abstraits ; soit à la fétichisation du droit caractéristique de l'intelligentsia et de la société états-uniennes. Pourtant Arendt, en tant qu'analyste partisane de la liberté, n'aurait pas considéré le régime de Staline comme non totalitaire, du simple fait de la constitution soviétique, « la plus belle constitution du monde » selon certains. Son fétichisme constitutionnel est d'ailleurs opposable au réalisme exprimé par certains de ses compatriotes, parmi lesquels des analystes prestigieux, qui présentent la guerre comme vitale pour l'économie nationale :

« Loin de constituer une brèche de "gaspillage" dans l'économie, les dépenses de guerre, si on les considère d'un point de vue pragmatique, ont été un facteur positif dans l'accroissement du produit national brut comme dans celui de la productivité individuelle.

⁸¹ À l'époque est déjà publié l'ouvrage des journalistes d'investigation David Wise et Thomas B. Ross, *The Invisible Government*, 1964 (*Le gouvernement secret des U.S.A.*, Paris, Fayard, 1966, traduit de l'américain par Roland Garranel), portant sur les opérations extérieures politico-militaires des Etats-Unis.

⁸² La supériorité militaire des "boys" de l'US Army, une des expressions de la puissance des Etats-unis étant alors mise à mal par une armée de mal-nourris, en guenilles et à la technologie rudimentaire, Arendt évoque l'incompétence militaire et morale de l'armée. On peut penser que, selon elle, il n'y aurait eu rien à dire si les Nord-Vietnamiens avaient été vaincus, sans difficultés, sans mensonges, – sans atrocités sur les civils ? – par l'US Army...

⁸³ H. Arendt, « Assistons-nous à la seconde phase de la révolution démocratique ? Symptôme des crises de la démocratie occidentale. Exemple de départ : les Etats-Unis », in *Edifier un monde. Interventions 1971-1975*, Paris, Seuil, 2007, (p.15-49), p. 26, pour la citation.

Un ancien secrétaire à la Défense a exprimé cette idée avec précaution, en disant : "S'il existe, comme je le suppose, une relation directe entre le pouvoir stimulant que comportent de grandes dépenses d'armement et une augmentation substantielle du taux d'accroissement du produit national brut, cela provient simplement du fait que les dépenses militaires per se peuvent être favorisées exclusivement pour des motifs économiques [...] en tant que stimulant du métabolisme national".⁸⁴ »

La motivation économique, évacuée par la philosophe, est ici remise à l'honneur, contrairement à la conception courante de l'endiguement, qu'elle reprend sans discernement. Sa conception idéaliste ou idéologique libérale du politique l'empêche d'articuler l'économique, le politique et l'idéologique, comme si la progression du communisme en Asie n'aurait pas affecté l'accumulation du capital états-unien dans la région, la réduction du marché d'exportation états-unien, en plus des intérêts qui devaient être préservés au Vietnam et qui sont évoqués dans certains documents⁸⁵. La confidentialité de ceux-ci n'empêchait pas de relever les enjeux économiques directs ou indirects (caoutchouc naturel, charbon, étain, fer, pétrole, approvisionnement du Japon – sous surveillance militaire états-unienne à partir d'Okinawa...) de la domination impériale états-unienne en Asie du Sud-Est, source d'inspiration de la « *théorie des dominos* » d'Eisenhower.

La détermination arendtienne à éviter l'économisme la rend prisonnière du cadre de la pensée impériale moderne et de son traditionnel mensonge transcendantal, dont l'une des caractéristiques est une certaine résistance aux faits historiques, comme le rappelle le philosophe et théologien camerounais Eboussi Boulaga :

« Le mensonge est transcendantal au sens strict du terme, tel que Kant l'entend : "J'appelle transcendantale toute connaissance qui, en général, s'occupe moins des objets que de nos concepts a priori des objets... J'entends par exposition transcendantale l'explication d'un concept considéré comme un principe considéré capable d'expliquer d'autres connaissances..." (...). Le mensonge transcendantal est considéré comme le principe ou la condition de possibilité des mensonges donnés à se constituer en une totalité systématique. Il n'est pas comme le mensonge isolé, local, que l'on peut démasquer en montrant le disparate ou la faille qu'il introduit dans la régularité et la cohérence des choses ou dans leur enchaînement... Il ne disparaît pas quand on prend conscience de son imposture, comme il en va du mensonge "grossier" ou subtil. Pour paraphraser Kant, le mensonge transcendantal, au contraire, ne cesse pas, même après qu'on l'a découvert et que la critique en a clairement montré le néant. Il est invincible, contraignant, indépassable, même pour ceux qui en usent et à qui il profite. Ils sont eux-mêmes prisonniers de son

⁸⁴ J. K. Galbraith alias H. McAndrews (préface), Leonard C. Lewin (introduction) *La paix indésirable ? Rapport sur l'utilité des guerres*, Paris, Calmann-Lévy, 1968 [édition originale américaine : 1967 ; traduction de Jean Bloch-Michell], p. 96-97.

⁸⁵ Cf. par exemple la « Déclaration des USA sur les objectifs à atteindre dans le Sud-Est asiatique » (1952), in *Le Dossier du Pentagone*, Paris, Albin Michel, 1971, p. 54-59. En 1975, H. Arendt réitère cette conception de la guerre sans motivation économique, en la justifiant par « le besoin qu'avait cette superpuissance de se créer une image qui convaincrat le monde qu'elle était la "puissance la plus formidable sur Terre" », « Retour de bâton », in Hannah Arendt, *Responsabilité et jugement*, Paris, Payot, 2005 [édition originale : New York, Schocken Books, 2003], (p. 281-298), p. 287 pour la citation.

système, de son vocabulaire, de ses schèmes, des limites de sa conceptualisation et de son imaginaire.⁸⁶ »

Ce qui dans le cas d'espèce ne peut que s'accompagner d'un mépris pratique ou concret pour les dominés rendant problématique sa réputation de défenseure théorique des « *parias* », des « *superflus* » dont pourtant le Tiers-Monde constitue déjà un grand réservoir, et qui sont produits par la domination impériale dans laquelle s'inscrivent l'incompétence et la corruption qu'elle évoque de façon quasi essentialiste, comme nous l'avons relevé plus haut. Il est ainsi logique qu'Arendt ne se prive pas d'une autre sortie méprisante concernant le Tiers-Monde qui n'est pour elle qu'« *une idéologie, une illusion... Allez dire à un Chinois qu'il fait partie du même monde que le membre d'une tribu bantoue et vous serez surpris par sa réaction. Seuls ont un intérêt politique évident à affirmer l'existence du tiers monde les peuples qui se trouvent situés au plus bas niveau – c'est-à-dire les Noirs africains. Dans leur cas, la chose est compréhensible ; tout le reste n'est que paroles creuses.* »⁸⁷ »

Passons d'abord sur le rapport de compatriotisme qui pouvait aussi être établi, à l'époque, entre des *natives* dans leurs réserves et les messieurs de Wall Street. Ensuite, sur cette marque de l'évolutionnisme ethnologique qu'elle avait déjà exprimé dans l'appréciation de l'étudiant kenyan dont l'intelligence l'avait surprise et qui est repris ici, à la fin des années 1960, par les expressions « *membre d'une tribu bantoue* » et « *peuples qui se trouvent situés au plus bas niveau – c'est-à-dire les Noirs africains* ». Comme nous l'avons déjà relevé, la philosophe politique néglige l'histoire en attribuant aux « *Noirs africains* » le monopole de l'intérêt politique « *à affirmer l'existence du tiers monde* », alors qu'en dépit de la dénomination « *conférence afro-asiatique* » le processus ayant conduit à la Conférence de Bandoeng n'a pas connu une grande participation africaine – à cause du statut de colonisés de presque tous les peuples d'Afrique subsaharienne. Par la suite, la dynamique dudit Tiers-Monde, après les « *indépendances* » africaines, n'a pas plus été portée par les nouveaux États africains que par ceux d'Asie ou d'Amérique centrale et méridionale. C'est comme si Arendt ne pouvait comprendre que la pratique impérialiste des puissances occidentales et la Guerre froide ait pu être un facteur d'identification des trois continents, malgré la différence des niveaux de « *sous-développement* ».

Si l'idéalisme qui sous-tend cette construction d'un Tiers-Monde « *n'est que paroles creuses* » pour la philosophe, en dépit de la création, par exemple, de la CNUCED, il n'en est pas autant pour les stratégies impérialistes sensibles à toute manifestation de souveraineté nationale des États dudit Tiers-Monde – dont ceux

⁸⁶ F. Eboussi Boulaga *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993, p. 105-6. Par ailleurs : « *On n'est pas libre à l'égard de ses fétiches : ils vous possèdent plus que vous ne les possédez* », *idem*, p. 103.

⁸⁷ H. Arendt, « *Politique et révolution* », in *Du mensonge à la violence*, *op. cit.*, p. 218. Cette sorte de mépris arendtien à l'égard de l'Afrique est aussi exprimée dans un passage du même ouvrage, à propos du swahili dont la définition est citée avec une certaine assurance et méconnaissance eurocentriques : « *... swahili (forme de langage périmé du XIX^e siècle que parlaient des Arabes caravaniers trafiquants d'ivoire et d'esclaves, mélange hybride de dialecte bantou et de larges emprunts au vocabulaire arabe (cf. Encyclopaedia Britannica, 1961) »*, « *Appendices* », p. 199.

des « *peuples qui se trouvent situés au plus bas niveau* » – qu'ils étouffent par tous les moyens. Ce que prouve, entre autres, la mésaventure politique de l'auteur de *Le néo-colonialisme, dernier stade de l'impérialisme*, un philosophe⁸⁸ et président ghanéen Kwame Nkrumah. Ce dernier a été, de 1940 à 1960, le chantre réputé du panafricanisme et du tiers-mondisme (ou du non-alignement)⁸⁹. Ayant effectué sa formation universitaire principale aux Etats-Unis⁹⁰ et ayant séjourné longuement dans le pays, il a également constitué l'une des pièces maîtresse du dispositif politique états-unien en Afrique subsaharienne, de la fin des années 1950 (sous Eisenhower) au début des années 1960 (sous Kennedy)⁹¹.

Le Ghana nouvellement indépendant est, en effet, bien plus que la semi-colonie états-unienne du Libéria, la porte d'entrée diplomatique des Etats-Unis d'Amérique en Afrique subsaharienne (hors Afrique australe britannique) engagée dans le processus analysé *a posteriori* de décolonisation. Cependant, les bonnes relations entretenues avec Nkrumah (Premier ministre du Ghana en 1957, président en 1960) par les présidents Dwight Eisenhower – qui l'invite officiellement en 1958 – et John Kennedy – qui l'invite officiellement en 1961 – ne sont pas dépourvues d'ambitions de domination. En effet, l'establishment états-unien, obsédé par le communisme qui serait selon lui tapi dans toute affirmation de souveraineté nationale, ne tolère pas le non alignement de Nkrumah aux diktats de la guerre froide. Ainsi Nkrumah établit-il des relations diplomatiques avec les deux camps en présence.. Par ailleurs, son panafricanisme, à la différence du panarabisme de Nasser (diabolisé depuis la Crise de Suez), a un impact sur la politique interne états-unienne demeurée raciste à l'égard des descendants d'esclaves africains. En effet, depuis son séjour académique aux Etats-Unis, Nkrumah entretient des relations avec des activistes négro-états-uniens (W. E. Du Bois, Martin Luther King Jr., Malcolm X...) qui s'intéressent à l'autonomie, puis à l'indépendance du Ghana en particulier, de l'Afrique en général, et en font un stimulant pour la lutte contre les discriminations raciales et pour les droits civiques aux Etats-Unis.

⁸⁸ Le statut de philosophe est ordinairement accordé à Nkrumah qui est docteur en philosophie et auteur d'un ouvrage classé comme philosophique *Consciencism. Philosophy and Ideology for Decolonization*, New York, Monthly Review, 1964.

⁸⁹ Concernant le non-alignement de Nkrumah et son penchant pro-états-unien, on peut se fier à l'appréciation de la Conférence panafricaine d'Accra de décembre 1958 par l'ambassadeur de France au Ghana, cf. « M. de Guiringaud, Ambassadeur de France à Accra, À M. Couve de Murville, Ministre des Affaires étrangères. Accra, 1^{er} janvier 1959 », Ministère des Affaires étrangères, *Documents diplomatiques français*, 1959, tome 1 (1^{er} janvier – 30 juin), Paris, Imprimerie nationale, 1994, p. 2-11. Par ailleurs, une phrase de 1963 illustre ce non-alignement : « *Le grand barrage d'Akosombo est financé par le Ghana, la Grande-Bretagne, les Etats-Unis et la Banque internationale, tandis qu'un accord a été conclu avec l'Union soviétique pour les plans et la construction du barrage de Bovi* », Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, Paris, 2009 [Londres, 1963 ; Paris, 1964], p. 142.

⁹⁰ Nkrumah, *The Autobiography of Kwame Nkrumah*, Edinburgh, Thomas Nelson and Sons Ltd, 1957, p. 24-34, 157-168.

⁹¹ Cf. Cécile Laronce : *Nkrumah, le panafricanisme et les Etats-Unis*, Paris, Karthala, 2000, 325 p., bien qu'elle soit antérieure à la déclassification, en 2001, de certaines archives des *Foreign Relations of the United States* auxquelles nous allons nous référer.

Dès l'automne 1962, les relations se dégradent au fil de l'affirmation par Nkrumah de la volonté d'une souveraineté nationale effective du Ghana, en politique intérieure – contre l'emprise économique britannique, par exemple – et étrangère. C'est de cette expérience de relations internationales concrètes, également marquée par l'assassinat du Premier ministre congolais Patrice Lumumba (1961)⁹², articulée aux tensions internes à la « classe politique » ghanéenne, que résulte *Le néo-colonialisme, dernier stade de l'impérialisme*.

Dans cet ouvrage au titre léninien, malgré quelques illusions sur le « bloc socialiste », Nkrumah procède à une démonstration, très documentée, de la persistance du phénomène impérial en Afrique, au cœur de son analyse, en Amérique centrale et méridionale et en Asie ; son approche se distingue ainsi radicalement de celle d'Hannah Arendt dans la préface évoquée ci-dessus.. Cependant, selon Nkrumah, cette forme de domination est différente du colonialisme classique, tout en demeurant une domination multidimensionnelle ou globale :

« L'essence du néo-colonialisme, c'est que l'État qui y est assujéti est théoriquement indépendant, possède tous les insignes de la souveraineté sur le plan international. Mais en réalité, son économie, et par conséquent sa politique, sont manipulées de l'extérieur.

Cette manipulation peut revêtir des aspects divers. »⁹³

Cet avatar de la domination coloniale a des aspects « économiques ou monétaires »⁹⁴ dont « l'aide » conditionnée ne relève pas, quoi qu'en pense Arendt, de la générosité⁹⁵. Mais il revêt également des formes administratives (mise à disposition de fonctionnaires ou coopérants civils dans la haute administration), militaires (bases ou stationnement des troupes), syndicales⁹⁶, culturelles (cinéma⁹⁷, presse...) ou religieuses (évangélisme). Par ailleurs, la domination néo-coloniale peut être la perte par la puissance coloniale traditionnelle de son exclusivité :

« Dans le cas du Vietnam du Sud, par exemple, la puissance impériale était la France, mais le contrôle est maintenant exercé par les États-Unis. Il est également possible que le

⁹² Nkrumah, principal médiateur africain au début de la Crise du Congo, en 1960-1961, y a été confronté à la duplicité des puissances occidentales en général, des États-Unis en particulier, concernant le respect de la souveraineté nationale des États nouvellement indépendants et leur compréhension du rôle des Nations unies, de la « communauté internationale ».

⁹³ Kwame Nkrumah, *Le néo-colonialisme...*, p. 9. Nous nous référons à la dernière édition française (2009) qui est plus facile à trouver que la première.

⁹⁴ Cf. chapitre 16 sur les « Zones monétaires et banques étrangères », p. 225-232.

⁹⁵ Selon Nkrumah, « L'« aide » est donc pour un État néo-colonial simplement un crédit donné d'un mouvement de va-et-vient, payé par le maître néo-colonialiste, passant par l'État néo-colonial, et revenant au maître sous forme de bénéfices accrus », *op. cit.*, p. 14. Il ne s'en tient pas à la seule aide bilatérale, ainsi évoque-t-il les institutions de l'« aide multilatérale » : Fonds monétaire internationale, Banque mondiale, International Finance Corporation, International Development Association, p. 248.

⁹⁶ *Idem*, p. 249-251.

⁹⁷ « Même les scénarios des films d'Hollywood sont des armes. Il suffit d'écouter les applaudissements des spectateurs africains quand des héros hollywoodiens massacrent les Indiens ou les Asiatiques pour se rendre compte de la puissance d'un tel moyen. En effet dans les continents en voie de développement où l'héritage colonialiste a laissé une grande majorité d'illettrés, même le plus petit enfant est atteint par le message contenu dans les histoires de sang et de violence venues de Californie », *idem*, p. 251.

contrôle néo-colonial soit exercé par un consortium d'intérêts financiers qui ne s'identifient à aucune nation en particulier. La domination du Congo par de grandes sociétés internationales le prouve.⁹⁸ »

« Sous couvert de "liberté", ce « stade final » de la domination impériale est « peut-être le plus dangereux » par sa complexification. A la différence de sa collègue philosophe d'une envergure incontestable mais voguant plutôt dans l'empyrée, Nkrumah étaye sa thèse par des références historiques, faits et chiffres, qui démontrent que :

« Au premier rang des néo-colonialistes, on trouve les Etats-Unis, qui ont longtemps dominé l'Amérique latine. »⁹⁹ »

La même affirmation péremptoire mais exprimée sur le mode impersonnel avait été lancée par Nkrumah dans *L'Afrique doit s'unir* distribué à la Conférence des peuples africains du Caire (1961)¹⁰⁰. Les Etats-Unis y apparaissaient comme les tenants du néo-colonialisme ; Nkrumah étayait sa déclaration en se référant à un propos « cynique » de l'économiste du Département d'État, Walt W. Rostow¹⁰¹. Aux yeux de l'administration états-unienne, le texte de Nkrumah est tout fait intolérable, comme en témoigne cet extrait d'un télégramme du Département d'État :

*"In Oct Pres. Nkrumah of Ghana published book entitled Neo-colonialism—The Last Stage of Imperialism, and gave copies to African chiefs of state attending OAU conference at Accra. Book contains unmistakably hostile charges against USG motives, actions, and intentions and is clear and comprehensive statement of Nkrumah's fundamental anti-Western, anti-US bias."*¹⁰²

Une réaction tout à fait logique de la part de l'administration états-unienne, qui ne produit aucune déconstruction de l'étude de Nkrumah mais préfère recourir, de concert avec l'État britannique, à l'arme de l'asphyxie financière – le gel des prêts nécessaires au financement des projets en cours d'exécution – et au soutien actif de

⁹⁸ *Idem*, p. 10. Cf. aussi, ch. 3 : « La finance impérialiste », p. 53-65 ; ch. 15 : « Pressions économiques sur la République du Congo », p. 217-223. Concernant les Etats-Unis et l'assassinat de Lumumba, cf. le chapitre III « Assassinats Plannings and Plots. A. Congo », d'*Alleged Assassination Plots Involving Foreign Leaders. An Interim Report of The Select Committee to Study Governmental Operation*, (couramment désigné comme « Rapport Church », du nom du président de la commission sénatoriale, Franck Church), Washington, US Government Printing Office, 1975, p. 13-70, 255, 263.

⁹⁹ *Idem*, p. 245. Cf. aussi le chapitre 4 : « Le capitalisme de monopole et le dollar américain », p. 67-82.

¹⁰⁰ K. Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, p. 166-167.

¹⁰¹ *Idem*, p. 212-213.

¹⁰² Document 256 : Circular Telegram From the Department of State to Embassies in Africa, Washington, November 23, 1965, 7 : 26 p.m. Source : Department of State, Central Files, POL 15-1 GHANA. Confidential. Drafted by Officer in Charge Ghana Affairs Robert P. Smith, and Hendrick Van Oss of AFW ; cleared by Trimble, Donald J. Kent of AF/P, Robert F. Andrew of INR/RAF, and Ben Thirkeild of P/ON. Approved by Williams. Repeated to London... [Subject :] *Nkrumah's Book*. », *FRUS 1964-68*, Vol. XXIV: Africa, Ghana ; disponible sur :

http://www.state.gov/www/about_state/history/vol_xxiv, dernière consultation, février 2007. Tous les documents numérotés cités par la suite sont extraits de ce volume des *FRUS*. La lecture de ces documents complète celle du dernier chapitre (14) de l'ouvrage de S. G. Ikoku, *Le Ghana de Nkrumah. Autopsie de la I^{re} République (1957-1966)*, Paris, Maspero, 1971, (234 p.), p. 221-227.

l'opposition civile – persécutée par Nkrumah – et militaire ghanéenne pour mettre un terme au régime de Nkrumah. Ce qui contraint ce dernier à solliciter davantage l'aide – plus effective militairement qu'économiquement – du bloc communiste, comme l'avaient fait avant lui Nasser (pourtant anti-communiste) et Lumumba, dont les conséquences furent tragiques pour ce dernier... Les documents officiels états-uniens, déclassifiés au début des années 2000, confirment les craintes de Nkrumah – au-delà de sa paranoïa d'autocrate – concernant la préparation d'un coup d'État contre lui par la CIA ¹⁰³. Ainsi, par exemple, cet extrait du mémorandum d'une discussion, à Washington, sur la situation au Ghana, entre Dean Rusk, Secrétaire d'État du Président Lyndon Johnson, et John A. McCone directeur de la CIA ¹⁰⁴:

“Advised the Secretary that I felt the substantial aid programs, including the Volta Dam and the Aluminium Project should be reviewed in view of Nkrumah's attitude and that I thought that he might have a sensitive situation on the Hill unless this was done. The Secretary asked whether General Ankrah might not take over. I stated that we had no indication, observed the General had no political ambition and thought that if it was desired to develop something, we might work with the British on a joint program. No decision was reached. I suggested this be discussed with Home and Butler while they are here.”

La note 2 de ce document répond à une question relative aux ambitions politiques du Lieutenant-Général Joseph A. Ankrah, qui sera le co-auteur du putsch contre Nkrumah en février 1966 ¹⁰⁵ :

“McCone and Rusk had reviewed the Ghana situation on February 6. According to McCone's memorandum for the record, Rusk 'raised the question of the ability of General Ankrah to take over the government.' McCone replied that 'the General, in our opinion, was well respected in Ghana, but not inclined to accept responsibility.' Rusk asked McCone to explore this prospect fully and report to him.”

Les autres documents déclassifiés, postérieurs au renversement de Nkrumah et à son remplacement par une junte militaire – selon la méthode établie en Amérique centrale et méridionale et adaptée au Congo, avec l'accès au pouvoir du colonel Joseph-Désiré Mobutu – confirment l'analyse de Nkrumah. Il a été victime du néo-colonialisme, l'alliance américano-britannique justifiée par l'anticommunisme partagé par des fractions de l'élite civile et militaire ghanéenne, effrayées par son tournant socialiste. Dans l'élaboration de son panafricanisme, tel qu'il apparaît dans la première version du *Consciencisme* (1964), voire dans *Le néo-colonialisme...*, Nkrumah, encore attaché à l'idéologie d'une Afrique essentiellement communautaire, n'intègre pas la dimension de classe. Ce qu'il ne fera que plus tard, après son renversement, dans *La lutte des classes en Afrique* (1970), où toutefois le rapport de la « bourgeoisie indigène » au néo-colonialisme est encore compris de façon

¹⁰³ Le putsch s'est réalisé dans une ambiance qui rappelle celle préconisée par un officier de l'OTAN dans un article de la *General Military Review*, de 1957, cité par Nkrumah dans *L'Afrique doit s'unir*, p. 222.

¹⁰⁴ Document 236, *op. cit.*

¹⁰⁵ Nkrumah est renversé alors qu'il effectue un voyage en Asie (Chine, puis Vietnam) en vue de contribuer, en sa qualité de co-leader du Tiers Monde, à la cessation du conflit au Vietnam.

mécaniste, instrumentaliste, plutôt qu'en considérant, à l'instar de Frantz Fanon, ladite bourgeoisie indigène, comme une composante locale du néo-colonialisme, dont les intérêts sont structurellement liés, bien que différenciés, à ceux des bourgeoisies étrangères.

L'alignement pro-occidental du Conseil de Libération Nationale instauré par les putschistes est confirmé presque immédiatement par le Lieutenant Général Ankrah dans une lettre au président Johnson, datée du 24 mars 1966. Il y est question, avec une clause de style sur la souveraineté de son régime, d'allégeance au camp occidental et d'admiration pour le modèle états-unien :

"We are determined to remove all traces of alien ideological influence from our country and improve relations with our traditional Western friends, among whom we count the people of the United States... You can depend on me, my Government and the people of Ghana to support your democratic principles and your way of life. As a great Power, we know you do not want us to play the role of a puppet state, but at least following your example, we can re-educate our children to admire the glories of real democracy. To be able to do this, we definitely need your help and encouragement." (Document 261)

Ce que confirme W. W. Rostow, auteur référentiel, jusqu'à nos jours, de l'évolutionnisme économique et conseiller spécial de Johnson à l'époque, particulièrement intéressé par le Ghana :

"In terms of short-term politics, this government is very pro-American and it is very much in our interests to help it along. In the broader sweep, helping Nkrumah's successors to clear away the wreckage will go down very well in Africa and Throughout the less developed world." (Document 266)

Comme s'il fallait convaincre davantage le président états-unien, l'ambassadeur des Etats-Unis au Ghana ajoute :

"Ankrah is a great admirer of President, and during Under Secretary's visit General expressed once again his vigorous and strong support for President's Vietnam policy." (Document 267)

Pour preuve de cette opposition du nouveau régime ghanéen au non-alignement qui avait poussé Nkrumah à vouloir contribuer à l'instauration de la paix au Vietnam, le cadeau fait à l'US Air Force – par « le membre d'une tribu bantoue » hostile au Tiers-Monde et se considérant plutôt du même monde ou camp que les Etats-Unis d'Amérique :

"Ankrah might mention his personal gift to you of a Soviet ZU-23 aircraft weapon, a sizeable sample of Soviet ammunition, and other intelligence finds. These have been extremely valuable to us, particularly in Vietnam. Even if he doesn't mention it, you'll want to thank him for this extraordinary gift."

Mais, contrairement à la lecture anti-économique de l'impérialisme par Arendt, cet intérêt états-unien pour le Ghana, ayant entraîné une ingérence dans la politique intérieure de cet État souverain, violation indirecte de ladite souveraineté, n'est pas dépourvu de dimension économique. Le document 267 l'atteste ; il y est notamment question du barrage de la Volta, du cacao, en bref de la nécessité de mettre un terme à l'asphyxie financière en apportant de l'aide au nouveau régime.

Comme l'exprime assez clairement l'économiste Rostow, confirmant ainsi l'analyse faite par Nkrumah et qui avait été considérée comme inamicale :

"Ghana is the largest cocoa producer in the world. We are the largest consumer. We've been working for several years to get a cocoa agreement which will stabilize Ghana's foreign exchange earnings and head off the tendency to grow more cocoa than the world market will support. We had word last week that terms have finally been worked out in Geneva so that an agreement can be submitted for final negotiation next month."
(Document 271, secret, destiné au Président Johnson)

Ce putsch antérieur à la deuxième édition de *L'impérialisme* n'est pas le produit d'une simple querelle entre tribus ou ethnies africaines, ghanéennes en l'occurrence, comme le soutiendrait la pensée politique évolutionniste, courante chez les africanistes et à laquelle semble adhérer Arendt. Il s'inscrit dans une sorte d'offensive états-unienne contre les régimes nationalistes du Tiers-Monde voulant alors d'une véritable souveraineté nationale leur permettant de coopérer avec les deux camps protagonistes de la Guerre froide, en refusant la « corruption » maquillée sous la forme de l'« aide ». Tel peut être le sens du rapprochement établi entre la situation au Ghana et en Indonésie dans un autre document, un mois après le putsch contre Nkrumah :

"[Here follows a paragraph on Indonesia.]

The coup in Ghana is another example of a fortuitous windfall. Nkrumah was doing more to undermine our interests than any other black African. In reaction to his strongly pro-Communist leanings, the new military regime is almost pathetically pro-Western."
(Document 260, confidentiel, destiné au Président Johnson)

Le "another" se rapporte au début tragique¹⁰⁶, à l'automne 1965, du putsch rampant en Indonésie, du Général Suharto contre le président Sukarno (hôte de la Conférence de Bandoeng en 1955). Le soutien logistique apporté par l'ambassade états-unienne à Djakarta et la CIA à l'armée de Suharto pendant sa répression des communistes, puis dans l'éviction graduelle (1965-1968) de Sukarno, suivie d'une longue dictature militaire, ne fait l'objet d'aucun doute de la part des historiens avisés de la politique extérieure des Etats-Unis¹⁰⁷. Ce ne serait pas faire de l'économisme que d'alléguer l'intérêt états-unien pour le pétrole indonésien, d'ailleurs clairement évoqué dans la « Déclaration des USA sur les objectifs à atteindre dans le Sud-Est asiatique » de 1952¹⁰⁸. Arendt ne pouvait, à la fin des années 1960, ignorer l'emprise états-unienne sur l'Indonésie, un succès par opposition à sa mésaventure vietnamienne.

¹⁰⁶ Les victimes de la répression, des communistes indonésiens, par l'armée dirigée par Suharto se comptent par centaines de milliers.

¹⁰⁷ Cf. par exemple John Prados qui évoque l'Indonésie comme l'un des terrains d'opération de la CIA dès la préface et au chapitre 15 de son livre *Safe for Democracy. The Secret Wars of The CIA*, Chicago, Ivan R. Dee, 2006, 697 p ; Peter Dale Scott, « The United States and the Overthrow of Sukarno, 1965-1967 », *Pacific Affairs*, Vol. 58, N° 2 (Summer, 1985), p. 239-264, disponible en ligne : <http://www.jstor.org/stable/2758262>, dernière consultation le 9 février 2010.

¹⁰⁸ *Pentagon papers*, op. cit.

Conclusion

Qu'Hannah Arendt soit une grande penseuse du XX^e siècle est indéniable. Toutefois l'humanisme dont sa pensée est porteuse est assez relatif, lorsqu'on compare ses analyses sur le racisme et l'impérialisme coloniaux et post-coloniaux avec certains de ses contemporains jouissant d'un bien moindre prestige, sur la scène intellectuelle mondiale en général, et le monde académique en particulier ¹⁰⁹. Loin d'être des penseurs ou des acteurs politiques irréprochables, Césaire et Nkrumah¹¹⁰, dont les réflexions demeurent très liées à leurs vies concrètes, nous paraissent plus perspicaces pour tenter de saisir ces phénomènes ; alors que la pensée plus abstraite d'Arendt n'échappe pas à cette tradition qu'évoquait en son temps Alexis de Tocqueville :

« En Amérique, la majorité trace un cercle formidable autour de la pensée. Au-dedans de ces limites, l'écrivain est libre ; mais malheur à lui s'il ose en sortir. Ce n'est pas qu'il ait à craindre un autodafé, mais il est en butte à des dégoûts de tous genres et à des persécutions de tous les jours. La carrière politique lui est fermée : il a offensé la seule puissance qui ait la faculté de l'ouvrir. On lui refuse tout, jusqu'à la gloire. »¹¹¹

C'est ainsi que dans le contexte de la « Red Scare » ou de la Guerre froide, la pensée d'Arendt se conforme à la grille de lecture officielle qui assimile anti-racisme et communisme et nie l'existence d'une tradition impérialiste des États-Unis d'Amérique – identifiés à la Liberté. Ce que n'infirme pas sa critique du mensonge officiel sur la guerre du Vietnam, révélé par les *Pentagon Papers*. À quoi s'ajoutent sa reprise des préjugés drainés par la domination coloniale et postcoloniale des peuples non européens, participant ainsi à la reproduction d'une conception sélective ou réductionniste de l'humanisme ou du cosmopolitisme. Ceux-ci demeurent alors compris dans le cadre d'une humanité hiérarchisée, reflet de l'état de choses existant et pourvue comme d'une essentialité, qui aboutit à l'exclusion théorique d'une partie de l'humanité, en l'occurrence les postcolonisés/es du Tiers-Monde en général, les Africain/es en particulier, du cadre de l'élaboration conceptuelle. Comme si, l'humanisme pouvait être partiel, au tiers ou aux deux tiers, par exemple. Il s'agit d'un humanisme provincial, dans l'acception de Dipesh Chakrabarty :

« Provincialiser l'Europe, c'était justement découvrir comment et en quel sens des idées européennes universelles étaient également simultanément issues des traditions intellectuelles et historiques particulières qui ne pouvaient prétendre posséder une validité universelle. C'était poser la question du lien rattachant la pensée à son lieu. La pensée peut-elle

¹⁰⁹ En son temps, John Locke pouvait théoriser sur la liberté tout en étant actionnaire de l'entreprise de traite négrière *Royal African Company*.

¹¹⁰ Cf. C. L. R. James, *Kwame Nkrumah and the Ghana Revolution*, London, Allison & Busby, 1977, où l'auteur critique sans complaisance la dérive autoritariste de Nkrumah, après avoir été l'un de ses mentors.

¹¹¹ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I, deuxième partie, p. 85, édition en ligne : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

transcender ses lieux d'origine ? Ou ces lieux laissent-ils leur empreinte sur elle au point de remettre en question l'idée de catégories purement abstraites ? ¹¹²»

En effet, dans les post-colonies en général, en Afrique en particulier, cet humanisme à géométrie variable que reproduisent de nos jours les intellectuel/les organiques de la phase actuelle de la mondialisation, suscite toujours de la colère.

Bibliographie indicative

- Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*, Paris, Seuil, 2006 [1951].
Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Calmann-Lévy/Presses Pocket "Agora", 1972 [1969-1972].
Hannah Arendt, « Réflexions sur Little Rock » (1959), in Arendt, *Responsabilité et jugement*, Paris, Payot, 2005 [2003].
Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955.
Kwame Nkrumah, *Le néo-colonialisme, dernier stade de l'impérialisme*, Paris, Présence Africaine, 2009 [1965].

¹¹² Dipesh Chakrabarty, Préface à l'édition de 2007 de *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, éd. Amsterdam, 2009 [Princeton University Press, 2000, traduit de l'américain par Olivier Ruchet et Nicolas Vicillescazes], p. 20-21.

Les philosophes soutien du pouvoir

François Rigaux

Professeur émérite, Université catholique de Louvain (UCL)

Résumé

Le seul intitulé justifie son insertion dans un colloque sur « La pensée et l'action dans le pouvoir ».

Les théories philosophiques ne sont pas neutres face au détenteurs du pouvoir. L'exemple le plus typique est celui de Hegel, nommé professeur à l'Université de Berlin par le roi de Prusse et dont le système est une justification de la monarchie prussienne. Ni Hobbes, ni Descartes, ni Leibniz pour prendre trois exemples de l'époque classique n'ont jamais envisagé de jeter un regard critique sur l'ordonnement de l'Etat dans lequel ils vivaient.

Trois philosophes se singularisent à cet égard : Spinoza, Schopenhauer et Nietzsche. Aucun des trois n'était même professeur (Nietzsche le fut brièvement et pas de philosophie) et ils affirment fièrement leur indépendance.

Marx semble avoir été le premier philosophe notable (si l'on excepte Spinoza) dont la pensée contient une critique franche du pouvoir en place dans la société dont il était issu. Ce n'était certainement pas le cas de son maître Hegel, professeur nommé et appointé par le roi de Prusse et dont les *Principes de philosophie du droit* ont pour modèle non nommé désigné, la monarchie prussienne de 1821. Les circonstances dans lesquelles le philosophe accepta la charge d'enseignement qui lui était offerte à Berlin et la nature relativement modérée de la monarchie prussienne de cette époque, comparée aux autres régimes en vigueur en Allemagne, ont été bien documentées.¹ Nietzsche relève, en termes acerbes, que le devenir mondial selon Hegel prend appui sur « un Etat prussien obèse doté d'une bonne police » (*in einem fetten preussischen Staat mit guter Polizei*).²

Avant Hegel, Hobbes fut le théoricien de la monarchie anglaise restaurée et Locke celui du gouvernement issu de la glorieuse révolution de 1688. Descartes lui-même se pose en soutien inconditionnel de l'ordre établi :

¹ Voir notamment : Jean-François Kervégan, *Introduction aux principes de philosophie du droit* (Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 8 et s.). Sur le rôle prépondérant de la monarchie administrative prussienne dans le modèle de l'Etat hégélien, voir aussi : Jean Hyppolite, préface aux *Principes de philosophie du droit* (Gallimard, 1990, p. 19).

² *Nachgelassene Fragmenten* (1873), *Sämtliche Werke*, Bd 7, p. 650.

Car bien que je marquasse en ceci diverses difficultés, elles n'étaient point toutefois sans remède, ni comparables à celles qui se trouvent en la réformation des moindres choses qui touchent le public. Les grands corps sont trop malaisés à relever, étant abattus, ou même à retenir, étant ébranlés et leurs chutes ne peuvent être que très rudes. Puis, pour leurs imperfections, s'ils en ont, comme la seule diversité qui est entre eux suffit pour assurer que plusieurs en ont, l'usage les a sans doute fort adoucies et même il en a écarté ou corrigé insensiblement quantité auxquelles on ne pourrait si bien pourvoir par prudence. Et enfin, elles sont toujours plus supportables que ne serait leur changement.³

Descartes s'est également efforcé de justifier l'exploitation de la nature livrée à la rapacité des hommes :

Car elles [les notions générales touchant la physique] m'ont faire voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.⁴

La pointe du texte est dans les derniers mots. Que les hommes soient « maîtres et possesseurs de la nature » ne trace aucune limite à leur pouvoir d'en user jusqu'à en abuser, pouvoir qu'ils tiennent de l'acte créateur, le récit de la Genèse accréditant l'idée que la Terre et tout ce qu'elle contient ont été mis au service de l'homme. Un prédécesseur de Descartes, Francis Bacon, avait accompagné d'un *caveat* le pouvoir de l'homme sur la nature. Sans doute reconnaît-il à l'homme *imperium in res*, mais l'on ne peut dominer la nature qu'en lui obéissant : *Naturae enim non imperatur, sine parendo*.⁵

Montesquieu professe le même respect que Descartes pour les institutions du passé⁶, Kierkegaard aura été, avant Nietzsche, un des premiers critiques de Hegel : il est hostile à l'idéalisation de l'Etat et à l'alliance entre cet Etat et la religion chrétienne. Il compare les pasteurs de l'Eglise luthérienne danoise à des acteurs, à cette différence près que l'acteur « est un honnête homme », il annonce sur affiche que le soir entre 7 et 10 il jouera le père noble, tandis que le pasteur établit « cette confusion néfaste qu'il est lui-même ce qu'il représente ».⁷ La critique de

³ *Discours de la méthode*, 2^e partie (Œuvres et Lettres, Ed. de la Pléiade, 1992), p. 134-135.

⁴ *Discours de la méthode*, 6^e partie, op. cit., p. 168.

⁵ *Novum Organum, Aphorismi de interpretatione naturae et regni hominis*, I, vol. I, CXXI, *The Works of Francis Bacon*, collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis, and Douglas Denon Heath (London, 1858), vol. I, p. 222.

⁶ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, I, XXIII ; III, IX.

⁷ *Journal 1849-1950* (Gallimard, 1950), p. 239.

l'hégélianisme par Nietzsche s'oppose à la glorification de l'Etat. Zarathoustra est la bouche de Nietzsche quand il parle de « la nouvelle idole » :

L'Etat, c'est le plus froid des monstres froids. Il est froid même quand il ment, et voici le mensonge qui s'échappe de sa bouche : « Moi, l'Etat, je suis le peuple ».⁸

Kierkegaard et Nietzsche se démarquent de Hegel parce que, à l'instar de Schopenhauer (qui fut le premier maître à penser de Nietzsche), ils se sont, autant que faire se peut, affranchis de toute sujétion au pouvoir étatique. Kierkegaard et Schopenhauer mènent la vie indépendante de rentiers aisés, Nietzsche parant à des besoins très limités par le produit d'un petit héritage et la modique pension que lui verse l'Université de Bâle. Tous trois refusèrent la domination de l'hégélianisme, qui fut trop longtemps la philosophie officielle des universités allemandes.

Un exemple plus récent de penseur totalement affranchi de toute influence des pouvoirs établis est Günther Anders (Stern), le premier mari de Hannah Arendt. Très engagé dans la lutte contre les armes nucléaires, il évacue « le monstrueux corpus des philosophies passées ».⁹

On ne peut pas se contenter aujourd'hui d'interpréter *L'Ethique à Nicomaque* alors qu'on accumule les ogives nucléaires. Le comique de quatre-vingt-dix pour cent de la philosophie d'aujourd'hui est indépassable.¹⁰

Deux figures notables de l'intelligentsia allemande des deux premiers tiers du vingtième siècle se placent dans le droit fil de la tradition étatique hégélienne. Carl Schmitt et Martin Heidegger appartiennent, dès l'époque de Weimar, à la tendance la plus conservatrice de l'opinion éclairée et ils adhèrent le même jour, après la prise de pouvoir du dictateur, au parti national-socialiste. Jusqu'à ce moment, leur conservatisme méprisant les tenait à distance des agitateurs menés par Hitler. L'un et l'autre furent déçus dans leur ambition d'être reconnus, chacun dans son domaine, pour les maîtres à penser du nouveau régime, lequel exigeait plus de docilité et moins de finesse. Enfermés dans leur choix, ils ne se sont jamais désolidarisés des atrocités du pouvoir national-socialiste.

La position de Hannah Arendt est plus complexe et, surtout, plus nuancée. Aux Etats-Unis, elle s'est assez tôt adaptée à la langue (elle se met très vite à écrire en anglais), aux institutions et, dans une relative mesure, à l'idéologie de ses nouveaux concitoyens. Dans son livre le plus célèbre – *Les origines du totalitarisme*¹¹ – Hannah Arendt renvoie dos à dos les deux régimes qu'elle tient, à un égal titre, pour « totalitaires », l'Allemagne nazie et l'Union soviétique. Sans doute cette affirmation servait-elle bien la politique américaine à l'époque de la Guerre froide, mais elle néglige les différences radicales qui séparent les deux régimes ainsi dotés de la même qualification.

⁸ Ainsi parlait Zarathoustra, I, *De la nouvelle idole* (Paris, Flammarion, Le monde de la philosophie, p. 56).

⁹ « Le surarmement et les trois guerres mondiales », *Esprit*, mai 2003, p. 123 et s.

¹⁰ Gustav Anders, *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ?*, l'entretien avec Matthias Greffrath, réalisé en 1977 et traduit de l'allemand par Christophe David (Paris, Ed. Allia, 2001), p. 74.

¹¹ L'édition originale de langue anglaise, *The Origins of Totalitarianism*, date de 1951.

Ce que l'auteur écrit sur les origines du totalitarisme s'applique de manière plus adéquate à l'Allemagne qu'à la Russie. Elle distingue le peuple (*Volke*) de la populace (*Mob*). Commun à l'anglais et à l'allemand, le mot *Mob* a une connotation péjorative, il désigne le bas peuple, la canaille. Selon Arendt, le *Mob* est constitué de tous les déclassés¹² et il s'allie au capital : *das Bündnis zwischen Kapital und Mob*.¹³ Pareille alliance se laisserait observer à l'origine de toute politique impérialiste conséquente.¹⁴ Mais elle est étrangère à la formation du pouvoir en Union soviétique. En Allemagne, l'alliance du *Mob* et de l'élite¹⁵ ne cessa de gagner du terrain après la Nuit des longs couteaux, suivie du ralliement de la grande industrie, de l'Armée et des Eglises. Les élites traditionnelles adhèrent au national-socialisme qui protégeait leurs intérêts fondamentaux, notamment le droit de propriété et renforçait la tradition wilhelminienne de l'*Obrigkeitsstaat*. Les Eglises conservèrent la maîtrise de leurs biens et l'essentiel de leurs compétences en matière d'enseignement. Il n'y avait rien de pareil en Union soviétique dont le système était, si l'on veut pousser la comparaison, « plus » totalitaire que le régime national-socialiste. A vrai dire, mieux vaut s'affranchir de définitions tranchées : il existe diverses espèces d'Etats totalitaires comme se laissent observer plusieurs modèles de démocratie. La conjonction de deux autres éléments paraît commune aux deux sortes de totalitarisme retenues par Arendt, à savoir l'appui des masses à défaut duquel un régime totalitaire est inviable¹⁶ et la pratique de la terreur, qui persiste même après que les objectifs des détenteurs du pouvoir paraissent atteints.¹⁷ Dans un recueil d'articles publiés entre 1969 et 1972, Arendt écrit cependant que le régime soviétique n'est pas demeuré « réellement totalitaire ». ¹⁸

L'histoire ultérieure a démenti l'assimilation initiale. Alors que le régime nazi n'a été éliminé que par une force extérieure à la suite d'une défaite militaire écrasante, les citoyens de l'Union soviétique ont trouvé dans leurs propres institutions une voie de changement.¹⁹ Tandis que le livre appartient au début de la période américaine de la philosophe, elle semble avoir, par la suite, subi l'influence de courants de pensée moins traditionnels, notamment sous l'influence de son amie Mary McCarthy. A propos de l'armement atomique, elle écarte deux arguments assez populaires aux Etats-Unis, l'un que cette arme n'est pas menaçante quand elle est aux mains du gouvernement d'un « pays libre » (*a free country*), car on ne saurait faire de prévision sur l'exercice de la liberté. Elle écarte surtout l'argument selon lequel il vaut mieux être mort qu'esclave : les possibilités

¹² *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1^{re} éd. allemande, Europäische Verlagsanstalt, 1955, München, Piper, 1986), p. 188.

¹³ *Op. cit.*, p. 252-264.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 263.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 528-545.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 436, 489.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 549. Voir aussi p. 647-676 et, sur les camps de concentration, p. 670-702.

¹⁸ Hannah Arendt, *Crises of the Republic* (Harcourt Brace Jovanovitch, 1972), p. 242.

¹⁹ Voir en outre : F. Rigaux, Hannah Arendt, la violence, la bombe atomique et la guerre », in Marie-Claire Caloz-Tschopp (éd.), *Hannah Arendt aujourd'hui, Pouvoir, pensée, jugement politique* (L'Harmattan, 2008), p. 277-282, p. 279-280.

actuelles de destruction de vies humaines excèdent considérablement celles qui se laissaient observer lors des guerres antérieures et l'alternative entre la liberté et la mort a cessé d'être plausible face à la disparition de l'humanité entière de la surface de la terre²⁰. L'un des thèmes de l'article de 1964 était la « distance » (*estrangement*) qui avait éloigné les Etats-Unis de ses alliés européens à la suite du monopole atomique américain. Ecrite dans cette perspective, la conclusion est pour le moins étrange, sinon en contradiction avec ce qui précède : pareille distance s'effacerait si l'Europe disposait aussi d'un armement atomique.

A plusieurs reprises Hannah Arendt s'est préoccupée de la conformité au droit international de la guerre, des bombardements nucléaires de Hiroshima et de Nagasaki. Dans son reportage, au demeurant controversé, du procès d'Eichman à Jérusalem, elle a écrit que ces bombardements « constitueraient de toute évidence des crimes de guerre au sens des Conventions de La Haye ». ²¹ L'auteur adhère à une critique souvent faite, à savoir que la maîtrise de l'arme nucléaire « aurait pu être annoncée ou même démontrée par d'autres moyens ». Suit une conclusion en harmonie avec le ton provocateur de l'ouvrage, sur « l'utilisation d'armes nucléaires auprès desquelles les chambres à gaz de Hitler n'étaient que des jeux d'enfants ». ²²

Mais Arendt ne perd-elle pas de vue la différence qui sépare de l'utilisation d'armes, mêmes illicites, entre belligérants le sacrifice de victimes innocentes dans un territoire entièrement maîtrisé par les auteurs des assassinats ?

L'opinion définitive de la philosophe sur l'armement nucléaire est exprimée dans un texte posthume remontant à 1967 :

La bombe atomique : nous l'avons inventée parce que nous avions affaire à un démon (*a devil*) et craignons que le démon ne fût apte à l'utiliser contre nous. Nous l'avons utilisée contre un ennemi ordinaire. Nous souhaitons la conserver même s'il y avait encore des ennemis qui ne fussent pas des démons, mais aussitôt nous inventons un démon. Le danger est que nous devenions le démon. Le modèle de toute violence. ²³

Au XVII^e siècle le père de la philosophie politique est, selon Hannah Arendt, Hobbes lequel « a façonné l'homme moderne en le détournant de la tradition de l'Occident chrétien et de celle de l'Antiquité ». Le livre sur les origines du totalitarisme n'est guère favorable à la pensée de Hobbes, le seul philosophe sur lequel la bourgeoisie ait jamais pu s'appuyer et même s'il n'a pu adhérer aux doctrines raciales du XX^e siècle, il a conféré « à la pensée politique le préalable à

²⁰ « Europ and the Atom Bomb », *The Commonweal*, Sept. 17, 1954, reproduit dans : *Essays in Understanding 1939-1954*, Uncollected and unpublished works of Hannah Arendt (Harcourt Brace and Cy., New York, San Diego, London, 1994), p. 419. La traduction française du *Recueil* a paru sous le titre : *La philosophie de l'existence* (Ed. Payot et Rivage, 2000), mais la traduction de l'article avait déjà été publiée dans : *Penser l'événement* (Paris, Belin, 1989), p. 186-208.

²¹ *Eichman à Jérusalem*, Rapport sur la banalité du mal, édition revue et augmentée (traduite de l'anglais par Anne Guérin, 1966), p. 282.

²² *Op. cit.*, p. 300.

²³ Hannah Arendt, *Journal de pensée* (Paris, Ed. du Seuil, 2005), p. 866.

toute doctrine raciale, c'est-à-dire l'exclusion *a priori* de l'idée d'humanité qui constitue la seule idée régulatrice du droit international ». ²⁴

Suivant un texte de la même époque :

Hobbes apporte le meilleur fondement théorique possible à ces idéologies nationalistes qui maintiennent les nations à l'état de tribus, séparées par nature les unes des autres, sans nul contact possible et n'ayant en commun que l'instinct de conservation que l'homme partage avec le monde animal. ²⁵

On ne saurait clôturer ce bref examen de la philosophie politique de Hannah Arendt sans évoquer l'attitude négative qu'elle adopte à l'égard de la doctrine des droits de l'homme, tenue pour reposer sur un modèle abstrait du sujet humain. Les tentatives d'établir une charte des droits de l'homme furent l'œuvre de « personnalités marginales – quelques juristes de droit international sans expérience politique ou de philanthropes professionnels. » Et de reprendre, sur ce point, en l'approuvant, la doctrine de Burke à l'époque de la Révolution française. ²⁶ D'une manière générale, elle émet une opinion défavorable sur les révolutions qui aboutissent souvent à la terreur. Seule la Révolution hongroise de 1954 fut, au même titre que la Révolution américaine, un combat pour la liberté.

Nonobstant ses attitudes souvent fluctuantes, Hannah Arendt a le mérite – rare pour une philosophe – d'un franc-parler sur des sujets graves d'actualité.

François Rigaux, Bruxelles, janvier 2010

Bibliographie

F. Rigaux, *La loi des juges* (Ed. Odile Jacob, 1997).

F. Rigaux, *Guerres et interventions dans le sud-est européen* (Ed. Pedone, 2004).

F. Rigaux, Les situations juridiques individuelles dans un système de relativité générale, Recueil de cours de l'Académie de droit international, vol. 213 (1989-I).

²⁴ *Elemente...* (note 12), p. 241-242, p. 265.

²⁵ *L'impérialisme* (traduit de l'anglais par Martin Leiris, Paris, Fayard, 1982), p. 65-66. L'original anglais remonte à 1951.

²⁶ Hannah Arendt, *L'impérialisme* (note 25), p. 272, 286, 289. L'opinion de Burke coïncide avec celle d'un de ses contemporains, Joseph de Maistre, qui a écrit : « Je connais des Français, des Russes, des Anglais, je ne connais pas l'homme ». Pareille expression de nominalisme philosophique paraît cependant étrangère à la pensée d'Arendt.

Cornelius Castoriadis et la création politique comme invention de nouvelles façons de vivre

Nicos Iliopoulos

*Diplômé de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris)
docteur en sociologie de l'université Paris X (Nanterre)
Aux amis des séminaires de Castoriadis, 1986-1995*

Résumé

Notre point de départ est l'œuvre de Cornelius Castoriadis. Selon ce penseur politique, l'institution de la société est une création humaine. Le projet d'autonomie a été créé dans deux sociétés — la société grecque ancienne et la société occidentale — qui ont su reconnaître leurs institutions comme leur propre œuvre. Dans ces sociétés a été créée la politique en tant qu'activité collective réfléchie et lucide visant l'institution globale de la société. La démocratie est, elle aussi, création politique. La création de la démocratie est à la fois l'instauration d'un espace public et le peuplement de cet espace par certaines valeurs. Projet toujours ouvert, la société démocratique essaie de réaliser l'autonomie individuelle et collective, et le bien commun tel qu'il est conçu par la collectivité concernée. Elle est dotée d'un régime politique qui rend tout pouvoir explicite partageable par tous et effectivement participable pour tous.

L'insignifiance, l'absence de sens de la vie, étant la caractéristique principale des sociétés occidentales contemporaines — et non la crise, notre point d'arrivée est le constat de l'exigence absolue d'une création politique aujourd'hui et l'interrogation sur le contenu d'une telle création. Nous posons ouvertement la question du sens de la vie comme la question par excellence politique de notre époque. Cela nous conduit à proposer pour revendication immédiate, sur le plan « procédural », la reconnaissance de l'égalité politique absolue de tous les citoyens, autrement dit le droit de décision pour toutes et tous. Sur le plan substantiel, nous proposons la mise en question du sens de la vie, à savoir de la poussée centrale de la société actuelle vers le toujours plus. Sans être majoritaire, sans être non plus marginale, cette mise en question est déjà présente dans la société où nous vivons. Elle s'exprime à travers plusieurs tentatives exemplaires pour créer de nouvelles façons de vivre. L'invention de nouvelles valeurs de vie en commun constitue ainsi l'exigence qui concrétise la substance de la création politique en vue d'une société démocratique pleinement autonome.

Mots-clés : création, égalité politique, démocratie, valeurs, autonomie.

Approche de l'œuvre de Castoriadis

Je résumerai en quatre points les caractéristiques de l'approche de l'œuvre de Castoriadis dans cet exposé. Je présenterai les idées de Castoriadis en prenant en considération la *globalité* de son œuvre. Je considère Castoriadis comme un *penseur politique* très *original*. Je pense que son œuvre constitue un *tremplin*, pour aller plus loin. Enfin, je propose un regard *critique* sur certaines de ses positions. Une telle approche nous permettra de nous interroger, de manière fructueuse, je l'espère, sur ce que pourrait être la création politique *aujourd'hui*.

Nous abordons la pensée d'un auteur qui a toujours soutenu que, même quand nous jugeons la société présente, nous sommes dans celle-ci, et qui reconnaît explicitement que, dans une société en « crise », « notre pensée ne peut être elle-même qu'en crise ». « C'est à nous d'en *faire* quelque chose », ajoute-t-il.¹ Ce « nous » nous inclut nous-mêmes, nous tous, aujourd'hui. Toutefois – et c'est là ma première touche critique – nous devons désormais abandonner la notion de crise aussi bien pour une société en auto-altération continue, dont la « crise » dure trop longtemps pour être telle, que pour notre pensée qui doit, en raison de cela, être radicalement renouvelée. S'il fallait appliquer un mot à la situation sociale actuelle, ce serait le mot terrible, dans le double sens du terme. J'y reviendrai à la fin de mon exposé.

La globalité de l'œuvre

En préparant cette intervention, j'ai à nouveau survolé l'intégralité des écrits de Castoriadis ainsi que ce qui a été écrit sur lui. Et j'ai une fois de plus constaté que les lectures, les interprétations et les critiques de son œuvre sont dans la plupart des cas fragmentaires et oubliées, et donc insuffisantes, appauvrissantes par rapport à sa contribution, et surtout qu'elles occultent l'essentiel, à savoir son originalité, j'oserais dire absolue. Je prendrai donc en considération la totalité de l'œuvre de Castoriadis, éditée et inédite. Je signale par ailleurs que notre auteur écrivait des articles, et non des livres. La question se pose alors : cela constitue-t-il une nouvelle forme – une création – de présentation par écrit d'une pensée ?

Un penseur politique original

Avant de répondre à cette question, signalons que le travail même de Castoriadis constitue une nouvelle forme intellectuelle. C'est la raison pour laquelle je me refuse personnellement à donner un titre conventionnel à ce penseur, tel que philosophe, économiste ou psychanalyste. Il a été un *penseur global*, qui a créé la forme d'une pensée globale. Un penseur qui définit la philosophie comme « la prise en charge de la totalité du pensable puisqu'elle est requise de réfléchir toutes

¹ *Domaines de l'homme*, p. 247. Dans l'édition en collection de poche, p. 37. Désormais, la page indiquée entre crochets renvoie aux nouvelles éditions en collection de poche des ouvrages de Castoriadis. Tous les mots ou passages soulignés le sont dans l'original, sauf indication contraire.

nos activités »². Et si ma préférence va à la définition de Castoriadis comme *penseur politique*, c'est parce qu'il a créé la pensée politique, et la politique, comme la forme la plus architectonique. Autrement dit, la plus globale et la plus synthétique, pour *penser* la société et pour *agir* dans la société. Sans néanmoins prétendre que l'on puisse tirer de sa « philosophie » une politique ou que l'on puisse les dissocier absolument³. On sait bien que le commencement de la philosophie est l'étonnement (*thaumazein*) et que son objectif est la quête interminable de la vérité. Mais sans la passion pour les affaires communes et le bien commun, sans la colère – passion elle aussi – contre ce qui est, et sans la lutte pour ce qui pourrait et devrait être, l'œuvre de Castoriadis, sa propre création, est inconcevable.

C'est une erreur de rechercher les filiations intellectuelles de Castoriadis, parce qu'il a *créé*, tout d'abord, et surtout parce qu'il a créé *à partir de la réalité*, de l'observation et de l'élucidation, sa propre élucidation, de la lecture comme il le disait parfois, de cette réalité. Il a souligné à maintes reprises cet aspect de son œuvre. En effet, les passages dans lesquels il affirme cette idée sont fort nombreux et parmi les plus parlants⁴, ce qui me met en colère devant les contresens que l'on rencontre sans cesse dans les textes de ses exégètes. Probablement, cela irritait, jusqu'à l'humiliation totale Castoriadis lui-même, qui déclare dans un discours oral : « sans doute, je suis très mauvais dans l'explication de mes positions ». Dans le même discours, il se dit « vexé », parce que, pour la énième fois, on lui reprochait son « hellénocentrisme »⁵.

Castoriadis a incontestablement été un grand philosophe, un grand psychanalyste (à la fois théoricien de la psyché humaine et praticien du divan), un grand économiste, un grand helléniste, un créateur d'anthropologie politique, un fin connaisseur de la science moderne. Il a été militant, au sens plein et même... « clandestin » du terme – ce qui lui a valu 23 ans d'anonymat. Il est resté un *citoyen critique démocratique*. Ce qui explique pourquoi il a presque toujours préféré écrire des articles plutôt que des livres – les premiers étant plus adaptés aux besoins d'une intervention pointue et ponctuelle – et ce qui rend secondaire la question de savoir si l'article constitue une nouvelle forme de présentation par écrit d'une pensée, car c'est la pensée elle-même qui a créé la nouveauté en cherchant à être globale.

² « l'ait et à faire », dans le livre homonyme, p. 11. [l'ait p. 11.]

³ « Telles que je les ai depuis toujours vécues, les idées de philosophie et de politique (donc aussi du philosophe et du militant) ne se laissent pas séparer radicalement ; chacune conduit à l'autre », *Le contenu du socialisme*, p. 324.

⁴ « Ce que je sais, c'est que ce n'est pas la lecture d'Aristote ou de Kant qui m'a fait penser l'institution imaginaire de la société, mais la pensée de celle-ci qui m'a fait relire avec un autre regard Aristote ou Kant. Oserais-je ajouter que ces relectures m'ont convaincu de la pertinence de mes questions, et de l'insuffisance de leurs réponses ? » « l'ait et à faire », dans le livre homonyme, p. 24. [l'ait p. 28.]

⁵ Intervention au groupe du MAUSS, que j'ai transcrite moi-même et qui a été publiée dans la *Revue du MAUSS* ; voir respectivement, pour la première citation, n° 14, second semestre 1999, p. 201 et, pour la seconde, n° 13, 1^{er} sem. 1999, p. 25.

L'œuvre comme point de départ plutôt que point d'arrivée

Toute tentative d'extraire de l'œuvre d'un grand penseur les conclusions pour ce que l'on a à faire ici et maintenant est à rejeter catégoriquement. *La société nous invite toujours à l'analyser avec nos propres moyens*. En revanche, il y a dans la création de la pensée castoriadienne des points extrêmement importants que nous devons prendre en considération pour nous orienter politiquement. Cette création se résume en une phrase aussi simple que banale, que d'autres auteurs pourraient d'ailleurs avoir écrite et ont parfois écrite : « Il faut apprendre à penser autrement »⁶. Ce n'est cependant pas là une simple façon de parler : cette formulation se concrétise dans et par l'ensemble de son œuvre, comme nous tenterons de le démontrer brièvement. Cette création pose ses propres limites dans et par une autre phrase, l'une de plus belles phrases de l'un de ses textes les plus inspirés : « Tout peut être récupéré sauf une chose : notre propre activité réfléchie, critique, autonome. »⁷

L'examen critique de ses positions

J'ai considéré jusqu'à maintenant que la position que nous devons adopter devant son œuvre est indiquée par lui-même dans le passage suivant : « On n'honore pas un penseur en louant ou même en interprétant son travail, mais en le discutant, le maintenant par là en vie et démontrant dans les actes qu'il défie le temps et garde sa pertinence. »⁸

J'ai toutefois repéré un passage de Castoriadis, plus récent, beaucoup plus sévère « en sa défaveur » : « Il y a une chose qui depuis longtemps me frappe et même me choque. Il y a un paradoxe tragi-comique dans le spectacle de gens qui se prétendent révolutionnaires, qui veulent bouleverser le monde et qui en même temps cherchent à s'accrocher à tout prix à un système de référence, qui se sentiraient perdus si on leur enlevait ce système ou l'auteur qui leur garantit la vérité de ce qu'ils pensent. Comment ne pas voir que ces gens se placent eux-mêmes dans une position d'asservissement mental par rapport à une œuvre qui est déjà là, maîtresse de la vérité, et qu'on n'aurait plus qu'à interpréter, raffiner, etc. (en fait : rafistoler...). » Nous avons à créer notre propre pensée au fur et à mesure que nous avançons – et certes, cela se fait toujours en liaison avec un certain passé, une certaine tradition – et cesser de croire que la vérité a été révélée une fois pour toutes dans une œuvre écrite il y a cent vingt ans. Il est capital de faire pénétrer cette conviction chez les gens, et en particulier chez les jeunes. »⁹

⁶ *L'institution imaginaire de la société*, p. 393. [Et p. 424.] Dans un texte ultérieur, « Psychanalyse et politique », en spécifiant la capacité d'apprendre du sujet, Castoriadis écrit : « apprendre à apprendre, apprendre à découvrir, apprendre à inventer », *Le monde morcelé*, p. 146. [Et p. 180.]

⁷ « La révolution anticipée », texte sur Mai 68, *La société française*, p. 180.

⁸ « Les destinées du totalitarisme », texte d'une conférence lors d'un symposium sur l'œuvre de Hannah Arendt, le 3 octobre 1981, *Domaines de l'homme*, p. 201. [Et p. 249.]

⁹ « Marx aujourd'hui » (1983), *Domaines de l'homme*, pp. 82-83. [Et p. 101.]

Considérations générales

Comme la plupart des grands penseurs, tout au moins à partir d'Aristote, Castoriadis définit très précisément ses propres concepts. Et, ne pouvant bien évidemment changer le langage, il donne un *autre* sens à ces concepts. Cet autre sens est une nouvelle forme (de la pensée), et donc une création effectuée par l'auteur.

Appartient à la création de Castoriadis ce qu'il a appelé *élucidation*, à savoir une nouvelle forme de lecture de la société humaine, en tant que résultat de l'imagination du collectif anonyme qui crée les significations imaginaires sociales. Appartient aussi à cette création la découverte de la caractéristique principale de l'être humain qu'est l'imagination radicale de la psyché, ainsi que l'affirmation du besoin impérieux de la psyché humaine de sens et l'énonciation corrélatrice que les institutions de la société sont ainsi faites pour offrir ce sens. A la fois créateur politique et pédagogue, Castoriadis a également proposé une nouvelle définition de la praxis : « j'appelle praxis l'activité lucide dont l'objet est l'autonomie humaine et pour laquelle le seul "moyen" d'atteindre cette fin est cette autonomie elle-même. »¹⁰

Les idées mères de Castoriadis constituent une découverte. En effet, rien de ce qu'il a écrit sur le social-historique n'est controuvé par l'esprit d'un homme, mais tout est lu dans la réalité historique. Nous nous trouvons ici, je tiens à le souligner, devant un fait capital pour comprendre non seulement son œuvre mais également ce que doit être la pensée politique.

Nous nous trouvons devant l'exigence absolue d'une *création politique*, exigence qui est révolutionnaire d'un autre point de vue cependant que celui de Castoriadis il y a 30 ans¹¹. Pour satisfaire à cette exigence, nous trouverons de nombreux éléments dans la pensée politique démocratique de Castoriadis, qui est elle-même une création politique.

I. De la création en général à la création humaine en particulier : le projet d'autonomie

La création constitue l'une des idées mères de Castoriadis. Elle est apparue avec la nouvelle étape de son œuvre qui commence par l'élaboration des textes de *L'institution imaginaire de la société*, chronologiquement à partir du début des années soixante. Elle se trouve mentionnée comme la première de ses idées mères dans la Préface de cet ouvrage.¹²

¹⁰ *Le monde morcelé*, p. 146. [l'it p. 179.]

¹¹ Je me réfère à un entretien très important de Castoriadis donné après la parution de *L'institution imaginaire de la société*, qui porte le titre « L'exigence révolutionnaire » (1976) ; repris dans *Le contenu du socialisme*, pp. 323-366.

¹² « Les idées qui avaient été déjà dégagées et formulées dans la partie de "Marxisme et théorie révolutionnaire" publiée en 1964-1965 – de l'histoire comme création *ex nihilo*, de la société instituante et de la société instituée, de l'imaginaire social, de l'institution de la société comme son

Il est nécessaire de préciser le contenu exact de cette notion. Dans une autre Préface, consacrée essentiellement à la définition canonique de ses idées mères, après avoir défini le terme de *kairos* : « moment de décision, occasion critique, conjoncture dans laquelle il importe que quelque chose soit fait ou dit », qu'il emploie pour sous-titrer la première section de son ouvrage, la création est la première des notions définies par Castoriadis. Voici donc l'une des définitions les plus complètes proposées sous la plume de l'auteur : « *Création*. Dans l'être/étant (*to on*) surgissent des *formes autres* – se posent de *nouvelles* déterminations. Ce qui chaque fois (à chaque "moment") est, n'est pas pleinement déterminé – pas au point d'exclure le surgissement de déterminations *autres*. Création, être, temps vont ensemble : être signifie à-être, temps et création s'exigent l'un l'autre. »¹³ On a ici la pleine définition, la définition philosophique pourrait-on dire, de l'idée mère de création. La création est la caractéristique principale aussi bien de l'être, de tous les modes d'être, que de l'être humain en particulier.

Parmi les innombrables passages dans lesquels notre auteur définit ce que signifie sous sa plume l'idée mère de création, voici une autre définition qui précise en même temps la *signification de la création politique* : « l'essentiel de la création n'est pas "découverte", mais constitution du nouveau : l'art ne découvre pas, il constitue ; [...] Et sur le plan social, qui est ici notre intérêt central, l'émergence de nouvelles institutions et de nouvelles façons de vivre, n'est pas non plus une "découverte", c'est une constitution active. »¹⁴

S'il fallait insister sur un point, qui a été source de contresens et d'incompréhensions à propos de l'idée de création chez Castoriadis, ce serait l'idée que cette création est *ex nihilo* mais non pas *cum nihilo* et *in nihilo*. La création met en relief la *possibilité de l'émergence du nouveau*, de la nouveauté radicale, l'émergence de l'altérité, de quelque chose qui est *autre* et pas différent. « 34 diffère de 43, un cercle et une ellipse sont différents. L'*Iliade* et *Le Château* ne sont pas différents – ils sont *autres*. »¹⁵ Et dans tous les domaines, plus spécifiquement dans le domaine de la création humaine, le domaine social-historique, l'autre, le nouveau, ne peut être réduit aux éléments qui lui sont préexistants ni (re)construit à partir de ces éléments. Lorsque Castoriadis parle donc de création, il met l'accent sur la nouveauté radicale. Et lorsqu'il dit que cette nouveauté est *à partir de rien* (mais non sans rien ni dans le rien), il veut dire que l'événement historique, en tant que nouveauté, ne peut pas être réduit à la situation qui l'a précédé ni être entièrement expliqué par celle-ci. Beaucoup d'éléments préexistants (donc, non sans rien), qui constituent un contexte particulier (donc, non dans le rien), composent les

œuvre propre, du social-historique comme mode d'être méconnu par la pensée héritée – s'étaient entre-temps transformées pour moi de points d'arrivée en points de départ, exigeant de tout repenser à partir d'elles. » *L'institution imaginaire de la société*, p. 6. [Et p. 6.]

¹³ *Domaines de l'homme*, p. 8, Préface. [Et p. 9.] Il écrit un peu plus loin : « Création, imagination radicale, imaginaire social-historique et société instituante, magma, solidarité et distinction de l'ensidique et du poétique, idées mères interminablement fécondes, thèmes ignorés ou occultés par la pensée héritée. » *Ibid.*, p. 14. [Et pp. 16-17.]

¹⁴ *L'institution imaginaire de la société*, p. 187. [Et pp. 200-201.]

¹⁵ « Temps et création », *Le monde morcelé*, p. 267. [Et p. 333.]

conditions (et non les causes) d'un événement, mais ce qui arrive finalement ne peut être reconstitué par aucun de ces éléments, ni totalement déterminé par aucune de ces conditions, ni reproduit par aucune recombinaison de toutes ces composantes. Ce qui se produit finalement est *à partir de rien*.

Penseur profondément et décisivement irréligieux, Castoriadis déclare que l'institution de la société ainsi que l'histoire sont des créations humaines.¹⁶ À partir de cette base inébranlable, il constate une bifurcation historique capitale entre les sociétés humaines : celles qui croient que leurs institutions proviennent d'une source extra-sociale et celles qui savent que leurs institutions sont leur propre œuvre. Les premières sont les sociétés *hétéronomes*, les secondes les sociétés *autonomes* ou, selon une formulation plus rigoureuse, les sociétés dans lesquelles le *projet d'autonomie* a été créé. La bifurcation s'effectue donc à partir de la *création* d'un projet, le projet d'autonomie, qui est exigence de l'autonomie à la fois collective et individuelle. Autonomie : *autos-nomos*, signifie, littéralement et profondément, *se donner soi-même ses lois*. Avec la création, l'*autonomie* devient ainsi une autre des idées mères de l'œuvre de Castoriadis.

La première émergence du projet d'autonomie se réalise en Grèce ancienne et se présente indissociablement comme mise en cause des institutions sociales existantes, la création de la politique, et mise en question des représentations de la tribu, la création de la philosophie (qui est, de plus, une philosophie démocratique). La parenté et la simultanéité de l'apparition de ces deux créations humaines se confirment par les questions qu'elles posent. En effet, la première pose la question : Cette loi est-elle juste ?, la seconde pose la question : Qu'est-ce que la justice ? À la base des deux se trouve l'acceptation par les membres de la société de l'idée que *c'est nous qui faisons nos lois*, accompagnée de l'interrogation infinie sur ce qu'est la justice, ce qui exclut bien évidemment l'idée que la justice est un attribut de Dieu et de lui seul. Selon Castoriadis, le projet d'autonomie réapparaît, après une longue éclipse, dans les sociétés de l'Europe occidentale, à partir des XII^e-XIII^e siècles.¹⁷

¹⁶ « L'histoire est *création*, largement indéterminée. L'institution de la société ne découle pas de lois – “naturelles”, “rationnelles” ou comme on voudra. Elle est l'œuvre de l'imaginaire social instituant. La société s'institue chaque fois elle-même. Mais elle occulte cette auto-institution en se la représentant comme l'œuvre des “ancêtres”, des dieux, de Dieu, de la Nature, de la Raison – ou des “lois de l'histoire”, comme c'est le cas avec le marxisme. » *Domaines de l'homme*, p. 21. [Ibid. p. 24.]

¹⁷ La lecture de l'histoire des sociétés humaines par Castoriadis, ce qui constitue encore une création de pensée qui lui est propre, *exclut l'idée d'une philosophie de l'histoire*, et bien évidemment l'idée de progrès. Voici un passage parmi les plus forts, les plus clairs et les plus beaux : « Je pense qu'il y a toujours eu à cet égard [à l'égard de la philosophie de l'histoire et du “progrès”] une énorme confusion. On a confondu deux niveaux qui n'ont pas des rapports immédiats et simples. Le premier est celui de la dimension que j'appelle ensembliste-identitaire (*ensidique*, pour la brièveté), le niveau “techno-arithmétique” ou instrumental. Sur ce niveau, si l'on considère l'histoire de l'humanité dans ses grands traits, depuis l'humanisation, il y a un progrès immense : on est passé de 1, 2, 3 ... aux mathématiques contemporains, et des silex aux bombes H. L'autre niveau est celui de la création des significations imaginaires et en particulier des significations politiques et émancipatrices : ici on ne décèle pas, et à mon avis rien ne rend *a priori* probables, des mouvements uniformes de l'histoire. Toutes les cultures ont créé, en dehors de l'ensembliste-identitaire, des œuvres magnifiques, mais

Pour ce qui est du domaine social-historique, l'idée de création ne renvoie pas seulement à l'idée fondamentale selon laquelle la société et l'histoire sont des créations humaines. Elle est tout autant une idée qui renvoie à l'imagination radicale de la psyché de l'être humain, et à l'imaginaire social instituant, caractéristique capitale de l'anonyme collectif. En effet, imagination radicale (du sujet singulier) et imaginaire instituant (du collectif anonyme) sont ainsi caractérisés en raison de la capacité de l'individu et de la société à *créer* la nouveauté radicale, et à faire émerger l'altérité, *en raison de leur faculté de création*. On peut ainsi légitimement soutenir que, pour notre auteur, les sources principales de la création humaine sont l'imagination radicale du sujet singulier, capacité d'invention de nouvelles formes, et l'imaginaire social instituant, la faculté du collectif anonyme à créer des significations imaginaires sociales et des institutions qui les incarnent.

En ce qui concerne les significations imaginaires sociales, Castoriadis a expliqué à maintes reprises les termes « signification », « imaginaire » et « sociale ». Signification : « Lorsque l'homme organise rationnellement – ensidiquement –, il ne fait que reproduire, répéter ou prolonger des formes déjà existantes. Mais lorsqu'il organise poïétiquement, il donne forme au Chaos [...] Cette forme est le sens ou la signification. Signification qui n'est pas simple affaire d'idées ou de représentations, mais qui doit prendre ensemble, lier dans une forme, représentation, désir et affect. »¹⁸ Imaginaire et sociale : « J'appelle ces significations imaginaires parce qu'elles ne correspondent pas à et ne sont pas épuisées par des références à des éléments "rationnels" ou "réels", et parce qu'elles sont posées par *création*. Et je les appelle sociales parce qu'elles n'existent qu'en étant instituées et participées par un collectif impersonnel et anonyme. »¹⁹

A propos de l'idée d'imaginaire, je note un point qui prête bien souvent à contresens : l'imaginaire n'est pas du tout le fictif. Il est – il est vécu comme – plus réel que toute « réalité ». Citons une des définitions, parmi les meilleures, des significations imaginaires sociales, qui nous aide à comprendre le sens de l'imaginaire : « L'être-société de la société ce sont les institutions et les significations imaginaires sociales que ces institutions incarnent et font exister dans l'effectivité sociale. Ce sont ces significations qui donnent un sens – sens imaginaire, dans l'acception profonde du terme, à savoir création spontanée et immotivée de l'humanité – à la vie, à l'activité, aux choix, à la mort des humains comme au monde qu'elles créent et dans lequel les humains doivent vivre et mourir. »²⁰

pour ce qui est de la liberté humaine, il n'y a eu que deux cultures, comme deux grandes fleurs poussant dans ce sanglant champ de batailles, où quelque chose de décisif s'est créé : la Grèce ancienne et l'Europe occidentale. Cette deuxième fleur est peut-être en train de se faner, peut-être cela dépend-il de nous qu'elle ne se fane pas définitivement, – mais finalement, il n'y a aucune garantie que, si elle se fanait, une troisième fleur surgirait plus tard, avec des couleurs plus belles. » Ouvrage collectif, *De la fin de l'histoire*, Paris, éditions du Félin, 1992, p. 71.

¹⁸ La montée de l'insignifiance, p. 199. [Et p. 241.]

¹⁹ *Domaines de l'homme*, p. 225. [Et p. 280.]

²⁰ La montée de l'insignifiance, p. 223. [Et p. 269.]

II. La politique en tant que création

Définition ultime et définitive de la politique et de son objet par Castoriadis

Pensée en mouvement, consacrée à la recherche de « la vérité comme mouvement interminable de la pensée »²¹, la pensée de Castoriadis est passée par plusieurs définitions de la politique. Cela est absolument certain, mais dans le cadre de cet exposé, je dois me limiter à la dernière définition, définitive, qui se trouve dans « Pouvoir, politique, autonomie », son texte politique de loin le plus important²². Je m'empresse de noter que nous comprenons, par ce texte, combien la pensée politique de notre auteur est, finalement, *aisiodoxe*, mot du grec moderne que je préfère traduire par les deux mots qui le composent, c'est-à-dire « opinion de bon augure », plutôt que par le terme « optimiste ». En effet, pour le dire en une formule lapidaire qui a un rapport direct avec notre sujet : ce texte nous fait comprendre que la création politique, faite de la main des hommes, est toujours à la portée de nos mains : « Si nous voulons être libres nous devons faire notre *nomos* [loi]. Si nous voulons être libres, personne ne doit pouvoir nous dire ce que nous devons penser. » (p. 129). [Et p. 158.]

Apparaît pour la première fois explicitement, dans ce texte, une distinction capitale entre *le* politique et *la* politique, distinction qui correspond à celle entre pouvoir explicite et infra-pouvoir. Le politique est tout ce qui concerne le pouvoir explicite, à savoir l'instance (ou les instances) instituée pouvant émettre des injonctions sanctionnables. Ce pouvoir explicite existe nécessairement dans toute société, sans avoir la même forme (par exemple la forme de l'Etat). Ce qui existe donc nécessairement dans toute société, c'est *le* politique. Mais avant tout pouvoir explicite, l'institution de la société exerce un infra-pouvoir radical sur tous les individus qu'elle produit. Cet infra-pouvoir « est, en un sens, le pouvoir du champ social-historique lui-même, le pouvoir d'*outis*, de Personne. » (p. 119). [Et p. 145.] La création de *la* politique a affaire avec cet infra-pouvoir ou pouvoir instituant, la politique « est une *venue au jour*, partielle certes, de l'instituant en personne » (p. 127). [Et p. 156.]

Parmi les quatre principales formulations homologues proposées dans le texte comme définition de la politique, nous retenons les deux suivantes, qui sont pour ainsi dire complémentaires : « Aussi bien la politique grecque, que la politique *kata ton orthon logon* [selon la raison droite], peuvent être définies comme l'activité collective explicite se voulant lucide (réfléchie et délibérée), se donnant comme objet l'institution de la société comme telle. » (p. 127). [Et p. 156.] « La politique est

²¹ « Pouvoir, politique, autonomie », *Le monde morcelé*, p. 127. [Et p. 156.] Les pages entre parenthèses renvoient à cet ouvrage et celles indiquées entre crochets renvoient à la nouvelle édition du même livre en collection de poche.

²² Si besoin en était, on peut le constater par le seul fait que ce texte dense, de 27 pages, a été élaboré sur une durée de près de dix ans. Il s'agit de son texte peut-être le plus travaillé, et lors d'une période où il avait fixé ses idées principales, qu'il résume tout au long de ce texte.

projet d'autonomie : activité collective réfléchie et lucide visant l'institution globale de la société comme telle. » (p. 135). [Et p. 166.] Et « la vraie formulation » qui précise l'objet de cette politique, en faisant d'elle une politique de la liberté, une politique de l'autonomie, une politique fondée sur la *paideia* (éducation), se propose comme suit : « *Créer les institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société.* » (p. 138, souligné dans l'original). [Et p. 170.]²³

Conséquences directes de ces définitions synthétiques

Ces définitions nous font entrer pleinement dans l'invention de nouvelles façons de vivre, loin de la course pour « un niveau de vie toujours plus élevé ». En effet, lorsque nous acceptons que *la politique concerne l'ensemble des institutions de la société* (et « en principe, aucune institution de la société moderne ne peut échapper à la mise en question »²⁴, nous sommes pleinement dans la vie, « la vraie vie qui, elle, n'a pas de niveau », pour reprendre une belle formulation de Castoriadis²⁵.

En 1980, dans une intervention de nature explicitement politique, au cours d'un débat avec Daniel Cohn-Bendit et le public de Louvain-La-Neuve, Castoriadis affirme : « une autre société, une société autonome, n'implique pas seulement l'autogestion, l'auto-gouvernement, l'auto-institution. Elle implique une autre *culture*, au sens le plus profond de ce terme. Elle implique un autre mode de vie, d'autres besoins, d'autres orientations de la vie humaine. [...] Poser le problème d'une nouvelle société, c'est poser le problème d'une création culturelle extraordinaire. Et la question qui se pose, et que je *vous* pose, est : est-ce que de cette création culturelle nous avons, devant nous, des signes précurseurs et avant-coureurs ? »²⁶. Bien qu'il semble quelque peu étrange que Castoriadis pose la question de cette manière, nous nous demanderons, dans la dernière partie de cet exposé, si ce ne sont pas précisément ces « signes précurseurs et avant-coureurs » que le penseur n'a pas cherchés là où il fallait. (Encore faut-il se référer aux bons critères, selon les points de vue appropriés, pour avoir davantage de chances de déceler les « signes précurseurs ».) C'est l'une des raisons pour lesquelles Castoriadis ajoute : « Quant à moi, je ne me fais pas fort de répondre à la question : qu'est-ce qu'une société autonome considérerait comme étant pour elle la bonne vie et créerait comme bonne vie ? J'essaie seulement de lutter pour que cette

²³ Que cette définition de l'objet de la politique soit la définition finale est confirmé encore par l'auteur lui-même, dans son texte « Fait et à faire » ; voir le livre homonyme, p. 62. [Et p. 73.]

²⁴ « Imaginaire politique grec et moderne », *La montée de l'insignifiance*, p. 171. [Et p. 206.] Il est à noter que c'est Castoriadis, à qui certains reprochaient d'être « nostalgique de la Grèce ancienne », qui écrit cette phrase tout en ajoutant, dans le même texte, que les Grecs ne sont pas parvenus à créer l'universalité politique, pour en conclure : « il nous faut aller plus loin que les Grecs et que les Modernes. » ; voir p. 174. [Et p. 210.] Voir aussi, dans ce même livre, p. 193. [Et p. 232.]

²⁵ « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne » (1960), *Capitalisme moderne et révolution*, 2, p. 142.

²⁶ *De l'écologie à l'autonomie*, p. 45.

possibilité lui soit, nous soit donnée. C'est tout. »²⁷ Nous allons nous interroger, également dans la dernière partie de cet exposé, sur ce refus quasi obsessionnel de Castoriadis de proposer quelque chose de concret en tant que projet politique global pour aujourd'hui, refus qui, nous le constaterons également, n'est pas en cohérence avec ses positions antérieures.

Il est vrai que si la politique est, comme l'histoire, une création humaine, cette création est rare et fragile. Elle n'apparaît pas dans toutes les sociétés ni pendant toutes les périodes. C'est pourquoi ce qui nous importe ici et maintenant, c'est de souligner que cette politique a existé dans les sociétés où nous vivons et qu'elle les a transformées, ce que l'on oublie souvent. Rien n'est évident par définition, rien de ce qui existe devant nos yeux ne nous indique que la réalité présente aurait été la même sans les luttes de ceux qui nous ont précédés. La société instituée est toujours travaillée par la société instituant. Elle est en partie le résultat de la société instituant ainsi que des luttes collectives et individuelles, luttes explicites mais aussi implicites et informelles – Castoriadis lui-même, du reste, a autrefois fortement insisté sur cette forme de luttes ouvrières. On l'oublie très souvent, toujours pris dans l'idée que nous sommes dominés par une situation, par un « système », alors que ce n'est pas entièrement vrai, et parfois même nullement vrai.

Si la création politique présuppose la *création des institutions* qui favorisent autant que possible l'autonomie individuelle et collective, cela signifie clairement qu'elle exige de nous l'invention de nouvelles institutions, et donc de nouvelles façons de vivre. D'autant plus que les sociétés humaines ont été à l'origine des sociétés hétéronomes, ce qui signifie *aussi* que les institutions fondamentales des sociétés dans lesquelles nous vivons sont des institutions d'hétéronomie. De toute façon, les institutions existantes aujourd'hui, qui possèdent nécessairement la propriété de consolider et de perpétuer la société présente dans son ensemble, comportent une part considérable d'hétéronomie. C'est la raison pour laquelle une autre définition de la politique, plus radicale, avait déjà été proposée par Castoriadis dans les dernières phrases de *L'institution imaginaire de la société* : « l'instauration d'une histoire où la société non seulement se sait, mais *se fait* comme s'auto-instituant explicitement, implique une destruction radicale de l'institution connue de la société, jusque dans ses recoins les plus insoupçonnables, qui ne peut être que position/création non seulement de nouvelles institutions, mais d'un nouveau *mode* du s'instituer et d'un nouveau rapport de la société et des hommes à l'institution. »²⁸

²⁷ *Ibid.*, p. 107.

²⁸ Le fait qu'il s'agisse ici d'une définition de la politique, autrement plus radicale, est confirmé par les lignes suivantes, écrites en 1972 : « C'est cela le sens nouveau qu'il faut donner au terme tant galvaudé de politique. La politique n'est pas lutte pour le pouvoir à l'intérieur d'institutions données ; ni simplement lutte pour la transformation des institutions dites politiques, ou de certaines institutions, ou même de toutes les institutions. La politique est désormais lutte pour la transformation du *rapport* de la société à ses institutions ; pour l'instauration d'un état de choses dans lequel l'homme social peut et veut regarder les institutions qui règlent sa vie comme ses propres créations collectives, donc peut et veut les transformer chaque fois qu'il en a le besoin ou le désir. » Introduction générale de la publication en recueil des textes politiques de Castoriadis parus dans la revue *Socialisme ou Barbarie*, texte majeur en ce sens que l'auteur présente lui-même et de manière détaillée tout son parcours

Dans cette perspective, je considère, pour ma part, que la situation sociale actuelle rend nécessaire l'actualisation, voire la transformation, de la définition ultime de la politique par Castoriadis. Sans pouvoir m'attarder longuement, je proposerai trois corrections majeures. Tout d'abord, la politique ne peut être seulement considérée comme activité collective mais aussi comme activité individuelle. Corrélativement, on ne peut considérer seulement comme politiques les actions revendiquées explicitement comme telles mais aussi toutes les activités que Castoriadis appelaient luttes informelles et souterraines. Enfin, une nouvelle élaboration de la distinction entre le privé et le public s'impose par le fait même que la politique à affaire avec toutes les institutions de la société.

III. La création politique de la démocratie

Castoriadis est l'un des rares penseurs modernes et contemporains qui soit *pour la démocratie et contre la représentation*. Nous lui devons les analyses les plus approfondies et les plus justes sur ce qu'est vraiment la démocratie, en tant que régime, c'est-à-dire en tant que *forme de société*, et non pas seulement comme procédure. Malgré l'accord à ce propos avec Arendt, la seule avec lui à défendre la démocratie contre la représentation, les apports de Castoriadis inspirés de la démocratie athénienne, considérée comme un *germe*²⁹, sont de loin les plus justes et les plus stimulants pour penser les sociétés contemporaines, aussi bien dans leur forme que dans leur régime politique, et pour lutter afin que le projet d'autonomie fleurisse et ne se fane pas. La création de la démocratie est à la fois l'instauration d'un espace public (Arendt s'arrête ici, en repérant bien entendu les grandes paroles et les grands actes) et *le peuplement* de cet espace par certaines valeurs. Le grand apport de Castoriadis à ce propos, même en comparaison avec Arendt, est que la démocratie est indissociable de certaines valeurs substantives, qui doivent inspirer la vie en commun.³⁰ C'est la précision qu'il donne à plusieurs reprises, et qui apparaît dans le titre même de son texte « La démocratie comme procédure et comme régime ». Mais nous constaterons que, même sur le plan procédural, les exigences de la démocratie sont substantielles.

La démocratie en tant que procédure

Il convient de dissiper une confusion tenace. Il est faux d'opposer à la « démocratie représentative » la « démocratie directe ». Il faut opposer les principes

réflexif en grandes étapes. Voir *La société bureaucratique*, 1, p. 54.

²⁹ « Je n'ai cessé de répéter que la démocratie athénienne ne peut être pour nous qu'un *germe*, nullement un *modèle* », *Fait et à faire*, p. 65. [Et p. 77.]

³⁰ Castoriadis formule une critique contre l'insuffisance de l'analyse de Hannah Arendt : « Hannah Arendt avait une conception substantive de l'"objet" de la démocratie – de la *polis*. Pour elle, la démocratie tirait sa valeur du fait qu'elle est le régime politique où les êtres humains peuvent révéler ce qu'ils sont à travers leurs actes et leurs paroles. [...] Néanmoins, [...] la position de Hannah Arendt laisse de côté la question capitale de la teneur, de la substance, de cette "manifestation". » « La *polis* grecque et la création de la démocratie », *Domaines de l'homme*, pp. 303-304. [Et pp. 379-380.]

sur lesquels est fondé le régime représentatif aux principes sur lesquels est fondée la démocratie. Ce que l'on appelle couramment « démocratie directe » n'est qu'un moment de la démocratie grecque (ou athénienne), c'est l'un des dispositifs de cette démocratie. Il s'agit d'un « moyen ». Je m'explique. La démocratie est fondée sur l'égalité *politique* (et seulement politique) absolue de tous les citoyens. La démocratie a pour principe qu'en politique il n'y a ni science ni experts. En politique, il y a la *doxa*, l'opinion, des citoyens. En principe, toutes les opinions sont égales, c'est là le principe *substantiel* de la règle de la majorité. La démocratie présuppose à la fois la délibération de tous les citoyens en commun, réunis en assemblée générale, la prise de toutes les décisions par tous et par toutes, le tirage au sort pour la désignation des magistrats, révocables à tout instant. La prise de décisions n'est que l'une de ces trois présuppositions, même si elle est la plus importante. C'est d'elle *seule* que vient l'appellation « démocratie directe ».

J'abrège considérablement, mais je ne schématise et ne caricature nullement. Le principe fondamental du régime représentatif, si l'on tient compte aussi de son histoire jusqu'à présent, est que les citoyens *ne veulent pas* et *ne peuvent pas* s'occuper de la chose publique. On leur accorde donc une égalité politique *relative* : l'égalité de voix, l'égalité de voter tous (et toutes : bien longtemps plus tard !) pour élire leurs représentants. Principe de l'élection, principe clairement formulé et reconnu par tous les théoriciens de ce régime.³¹ Et les *représentants* décident.

Tout autre, et en opposition frontale, est le principe fondamental de la démocratie – en tant que procédure, je le répète. Ce principe est l'égalité *politique* absolue de tous et de toutes : le droit et la possibilité effective de décider de tous les sujets essentiels qui concernent la vie en société. On prend des décisions sans représentants. Et on tire au sort les magistrats nécessaires.

Sur les principes procéduraux, l'opposition fondamentale, frontale et irréconciliable, des deux régimes réside donc dans la question de savoir qui décide : *les citoyens ou les représentants* ? Et non pas, par exemple, comment on décide. Ce « comment » est lié avec le « qui », mais non pas de manière absolument univoque. On peut décider par un vote à main levée, dans l'assemblée du peuple (Athènes), on peut décider par consultation générale, nationale, une fois la bonne question posée à l'issue d'une large discussion (dans un Etat-nation contemporain).

Nous constatons que nous ne pouvons plus distinguer entre « démocratie directe » et « démocratie représentative ». L'une comme l'autre font partie d'un ensemble, d'un univers. La bonne distinction, la seule concevable, est la suivante : démocratie *vs* régime représentatif ou démocratie *vs* représentation. Cette distinction est absolue, les deux termes sont inconciliables. Les principes et les dispositifs du régime représentatif, appelé abusivement (et postérieurement à sa fondation) « démocratie représentative », sont radicalement différents de ceux de la démocratie énumérés précédemment. Le régime représentatif est fondé sur l'égalité des citoyens seulement en tant qu'électeurs. Le régime représentatif se fie aux

³¹ Première phrase d'un ouvrage par ailleurs remarquable : *Le sacre du citoyen* de Pierre Rosanvallon.

experts, en se fondant sur l'argument que les citoyens ne veulent pas ou ne savent pas s'occuper de la politique. Le régime représentatif a pour seul dispositif les élections et il rejette catégoriquement le tirage au sort. Une fois de plus, il faut rejeter la distinction entre ceux qui sont pour la « démocratie directe » et ceux qui sont pour la « démocratie représentative ». La seule opposition pertinente est entre ceux qui sont pour la démocratie (égalité politique absolue) et ceux qui sont pour la représentation (un citoyen, une voix, mais les citoyens ne participent pas à la prise de décisions, assumée par une oligarchie). Pour le dire brutalement : celui qui ne reconnaît pas l'égalité politique absolue de tous n'est pas un homme démocratique, il est un homme oligarchique.

Toute autre position reproduit l'immense aliénation que constitue l'idée – et la pratique – de représentation en politique, aliénation de la décision des « représentés » au profit des « représentants », aliénation que dénonce inlassablement Castoriadis. Je rappellerai que la formulation la plus dure, et l'expression la plus forte, que ce dernier ait employée contre l'idée de représentation se trouve dans l'un de ses meilleurs textes politiques : « La pensée politique ». La phrase la plus sévère, la plus révélatrice de son esprit, et la plus synthétique, est la suivante : « La démocratie "représentative", en fait négation de la démocratie, est la grande mystification politique des temps modernes. La démocratie "représentative" est une contradiction dans les termes, qui cache une tromperie fondamentale. Et de pair avec cette mystification va la mystification des élections. »³²

Si l'on déclare revendiquer la « démocratie directe », on ne dit pas tout, ce qui revient à ne rien dire. Le référendum, par exemple, tel que celui qui a été organisé récemment en Suisse, c'est peut-être la « démocratie directe », mais ce n'est pas la démocratie. La démocratie est la délibération en commun. C'est l'introduction par chaque citoyen de thèmes à débattre, c'est beaucoup d'autres choses. Si, moi, j'invente (je le dis littéralement) une question et si je vous invite à voter, pour ou contre, cela n'est pas la démocratie. Ce peut être n'importe quoi. Et pour éviter tout malentendu, Castoriadis nous prévient : « Dans une démocratie, le peuple *peut* faire n'importe quoi – et doit savoir qu'il ne *doit pas* faire n'importe quoi. La démocratie est le régime de l'autolimitation ; elle est donc aussi le régime du risque historique – autre manière de dire qu'elle est le régime de la liberté – et un régime tragique. [...] Et il n'y a aucun moyen d'éliminer les risques d'une *hubris* collective. Personne ne peut protéger l'humanité contre la folie ou le suicide. »³³ Il faudrait ajouter que Castoriadis reconnaît que cette dernière phrase est peut-être celle qu'il préfère parmi tout ce qu'il a écrit.³⁴

La vérité est une et claire : l'humanité occidentale n'est jamais entrée dans l'égalité politique des citoyens et, pourtant, elle pourrait le faire. Ce n'est nullement une exagération ni une exaspération ; la définition du citoyen par Aristote, que Castoriadis disait incontournable, attend toujours sa pleine réalisation : « Est

³² « La pensée politique », *Ce qui fait la Grèce*, p. 299.

³³ « La *polis* grecque et la création de la démocratie », *Domaines de l'homme*, pp. 296-297. [Et pp. 370-371.]

³⁴ *Revue du MAUSS*, n° 14, second semestre 1999, p. 205. Texte repris dans *Démocratie et relativisme*, 2010, p. 113.

citoyen celui qui est capable de gouverner et d'être gouverné ». Il est donc temps de revendiquer le droit de décision pour tous et toutes. Je pense que cette revendication constitue à l'heure actuelle la synthèse politique tellement nécessaire pour une société morcelée : nous voulons *tous*, indépendamment de toute autre division, le droit à la décision, et nous pouvons tous l'exercer avec la lucidité et la responsabilité requises.³⁵ Cette synthèse pourrait constituer en même temps un motif fort pour faire revenir les citoyens à la politique et faire naître chez les individus la passion pour les affaires communes. La conquête du droit de décision, outre qu'elle incarne la seule solution démocratique, est également la seule voie qui rende beaucoup plus probable la création politique nécessaire pour sortir de l'immense difficulté actuelle, dont l'une des caractéristiques principales est le manque de créativité politique de la collectivité et l'absence de projets politiques positifs et globaux.

La démocratie en tant que régime ou forme de société

Fidèle en cela à la pensée politique classique, Castoriadis ne conçoit pas la démocratie comme un simple ensemble de « procédures », mais comme « un *régime*, indissociable d'une conception substantive des fins de l'institution politique et d'une vue, et d'une visée, du type d'être humain lui correspondant ³⁶ ». C'est pourquoi il s'est beaucoup préoccupé de comprendre les valeurs substantives de la démocratie athénienne – plus encore que de comprendre celles des sociétés occidentales modernes et contemporaines. Et on connaît la conclusion de l'un de ses meilleurs textes : « Quand je dis que les Grecs sont pour nous un germe, je veux dire, en premier lieu, qu'ils n'ont jamais cessé de réfléchir à cette question : qu'est-ce que l'institution de la société doit réaliser ? ; et en second lieu que, dans le cas paradigmatique, Athènes, ils ont apporté cette réponse : la création d'êtres humains vivant avec la beauté, vivant avec la sagesse, et aimant le bien commun. »³⁷

Il ne fait aucun doute que Castoriadis s'est employé à repérer les valeurs substantives qui règnent dans les sociétés occidentales modernes et contemporaines. Et c'est peut-être le penseur qui est allé au plus profond : *la composante* appelée capitaliste de ces sociétés est celle qui pose comme projet l'expansion illimitée de la maîtrise rationnelle, pseudo-maîtrise et pseudo-rationnelle³⁸. Dans l'autre composante, qui est le projet d'autonomie collective et individuelle, Castoriadis reconnaît les luttes politiques et sociales émancipatoires,

³⁵ Nous sommes d'accord pour reconnaître que, dans la société actuelle, il n'y a pas de « sujet révolutionnaire », ce que l'on appelait autrefois ainsi. Nous sommes d'accord, du moins je l'espère, sur le fait qu'il n'y a pas non plus de fondement objectif à la recherche, à l'existence ou à la définition d'un tel sujet. Nous devons donc penser à l'ensemble de la population.

³⁶ « La démocratie comme procédure et comme régime », *La montée de l'insignifiance*, p. 221. [I]t p. 267.]

³⁷ « La *polis* grecque et la création de la démocratie », *Domaines de l'homme*, p. 306. [I]t p. 382.]

³⁸ Le capitalisme étant l'une des composantes des sociétés modernes et contemporaines, je ne comprends pas pour ma part l'insistance même de Castoriadis, qui reconnaît ce fait et qui définit ainsi cette composante, à appeler ces sociétés capitalistes. Le capitalisme tentant à ériger le travail en valeur suprême, elles sont plutôt des sociétés « travaillistes ».

mais il ne décèle pas, semble-t-il, dans la réalité sociale générale, une création analogue à celle de la Grèce ancienne, en ce qui concerne plus particulièrement le sens de la vie et la réponse devant la mort. Selon lui, l'Occident n'a pas trouvé de réponse satisfaisante à cette question capitale.

Le triptyque des valeurs substantielles, notamment politiques, qui ont inspiré les luttes démocratiques et révolutionnaires pendant la modernité, et que la démocratie affirme, est, selon Castoriadis : l'égalité, la liberté, la justice, étant précisé que l'égalité et la liberté sont intrinsèquement liées, et que la justice est une question à jamais ouverte. S'il n'a pas insisté pour repérer les valeurs substantives des sociétés « démocratiques » modernes, c'est peut-être parce qu'elles ne sont pas aussi facilement synthétisables. Ou parce qu'il voyait dans la création grecque un élément fondamental et constitutif : l'attitude face à la mort. Ou encore parce qu'il pensait que l'une des composantes de la modernité, le capitalisme, avait beaucoup poussé la société vers le projet de la maîtrise et de la possession de la nature. Et que ce projet a été nourri par les visées du progrès indéfini et de l'expansion de la prétendue maîtrise rationnelle, visées sur lesquelles les Modernes ont transféré « le fantasme de l'immortalité [...], même après le désenchantement du monde. »³⁹

Castoriadis considère que l'*éthos de mortalité* est l'élément décisif pour accéder à l'autonomie collective et individuelle. Il insiste sur le fait que « ce qui libère l'homme grec » (p. 115) est sa position à l'égard de la mort, et que « c'est cette première saisie imaginaire du monde comme a-sensé et cette absence de source transcendante du sens ou de la loi ou de la norme qui libèrent les Grecs et leur permettent de créer des institutions dans lesquelles les hommes se donnent, précisément, leurs normes. » (p. 56)⁴⁰. Et il aboutit à la thèse générale : « Ce n'est qu'à partir de cette conviction, profonde et impossible, de la mortalité de chacun de nous et de tout ce que nous faisons, que l'on peut vraiment vivre comme être autonome – et qu'une société autonome devient possible. »⁴¹. Or, précisément sur ce point, il trouve que l'« on ne peut manquer d'être frappé par l'énorme différence » des deux « réponses partielles qu'ont données à ce problème », le problème de l'attitude à l'égard de la vie et de la mort, « les deux sociétés où le projet d'autonomie a été créé et poursuivi – la société grecque ancienne et la société occidentale ».⁴² C'est pourquoi, dans le texte « La démocratie comme procédure et comme régime » qui est l'un de ses derniers, Castoriadis présente comme suit la *définition complète de la démocratie* à la fois comme régime : « le régime qui essaie de réaliser, autant que faire se peut, l'autonomie individuelle et collective, et le bien commun tel qu'il est conçu par la collectivité concernée » (p. 240), et comme procédure : le régime dans lequel le pouvoir explicite appartient à tous, est effectivement ouvert à la participation de tous (p. 229).⁴³

³⁹ « Imaginaire politique grec et moderne », *La montée de l'insignifiance*, p. 173. [Et p. 208.]

⁴⁰ Les pages entre parenthèses sont extraites de *Ce qui fait la Grèce*.

⁴¹ *Domaines de l'homme*, p. 418. [Et p. 523.]

⁴² Voir « Psychanalyse et politique », texte qui résume et élargit selon son auteur les conclusions d'un travail de vingt-cinq ans, dans *Le monde morcelé*, p. 154. [Et p. 190.]

⁴³ Les pages entre parenthèses renvoient à ce texte, cité à la note précédente 37. [Et respectivement p.

IV. Et maintenant ? Le projet d'autonomie n'est pas en éclipse !

Les sociétés contemporaines dans l'insignifiance

Une autre création politique que l'on doit à Castoriadis est l'élucidation (idée essentielle, comme nous l'avons déjà dit) des sociétés occidentales modernes, et contemporaines, élucidation qui, pour la période la plus récente, se résume en un seul mot : *insignifiance*.

Il n'est pas inutile de consacrer un paragraphe à préciser ce que signifie l'insignifiance sous la plume de Castoriadis, d'autant plus que je proposerai plus loin un début de critique de son constat de la situation de la société actuelle. (Cette critique, annoncée par le titre de cette partie de mon exposé, ne conteste pas l'absence de sens dans la société présente mais l'idée d'une éclipse du projet d'autonomie.) Le passage dans lequel Castoriadis parle le plus clairement de l'état de la société actuelle et ne laisse aucun doute sur le sens du terme « insignifiance » se trouve dans *La montée de l'insignifiance* : « l'individu moderne vit dans une course éperdue pour oublier à la fois qu'il va mourir et que *tout ce qu'il fait n'a strictement pas le moindre sens*. [C'est moi qui souligne.] Ainsi il court, il jogge, il achète dans les supermarchés, il zappe sur la télévision, etc., il se *distrain*. [Souligné dans l'original.] Nous ne parlons pas, encore une fois, des marginaux, mais de l'individu moyen typique. Est-ce la seule "solution" possible après la dissolution de la religion ? Je ne le crois pas, je crois qu'il y a d'autres fins que la société peut faire émerger en reconnaissant notre mortalité, une autre façon de voir le monde et la mortalité humaine, l'obligation à l'égard des générations futures qui sont le pendant de nos dettes à l'égard des générations passées, puisque personne d'entre nous n'est ce qu'il est qu'en fonction de ces centaines de milliers d'années de travail et d'effort humain. Une telle émergence est possible, mais elle exige que l'évolution historique prenne un autre tournant et que la société cesse de s'endormir sur un immense entassement de gadgets de toutes sortes. »⁴⁴

Mais on voit aussi le plus clairement, dans ce passage, l'aveuglement de Castoriadis devant bien d'autres aspects de la vie effective – et affective – de nos contemporains, non pas des marginaux, mais de tous les individus. Comme on le verra plus loin, le champ de l'auteur est, une fois de plus, la consommation matérielle et télévisuelle. Il ne dit mot sur le travail, pas plus que sur les domaines capitaux de la vie des individus, comme la famille, l'école, l'amitié, l'amour. Comme si tout ce qui est intime n'entraînait pas dans la considération de ce grand observateur de la société. Comme si certains domaines ne pouvaient être atteints par nos regards et nos critiques, et comme si certaines institutions ne pouvaient être changées. Tel est, semble-t-il, le choix qu'il a fait à la fin de sa vie, alors que dès le début des années soixante, et même avant, il consacrait toutes ses analyses à démontrer combien les questions de la vie humaine que ne touchait pas la politique

291 et p. 277.]

⁴⁴ Texte parmi les meilleurs, « La crise du processus identificatoire » (1989), p. 138 de l'ouvrage indiqué. [Ibid. p. 165.]

traditionnelle étaient devenues primordiales dans la perspective d'une nouvelle politique révolutionnaire.

La question du sens de la vie comme la question par excellence politique de notre époque

La principale position que défend mon exposé, et dont on devra partir pour proposer une politique de l'autonomie pour aujourd'hui, est que la question du sens de la vie constitue la question par excellence politique de notre époque⁴⁵. Une politique visant une société pleinement autonome doit oser proposer le projet d'invention de nouvelles valeurs de la vie en commun, et corrélativement de nouvelles façons de vivre. C'est précisément ce projet qui répond à la question par excellence politique de notre époque : quel est le sens de notre vie ? Mais dès que l'on affirme cette position, une question cruciale se pose, et plusieurs objections pourraient être formulées. La question cruciale est : devons-nous proposer des idées concrètes en ce qui concerne de nouvelles valeurs de vie en commun et de nouvelles façons de vivre ? A cette question, par laquelle, je tiens à le souligner, la pensée politique contemporaine reste encore tétanisée, je répondrai par l'affirmative. Je ne vois aucun inconvénient à ce que le penseur politique, citoyen comme tous les autres, et chaque citoyen, expriment ouvertement leurs opinions sur tous les sujets qui concernent la vie en société, notre propre vie. Je résume en une seule phrase ma position : nous pouvons affirmer que *la politique concerne tout*, à la condition, limite nécessaire et suffisante, que *la démocratie englobe tout*.

Sur cette question, la position de Castoriadis est ambivalente, insuffisante, et incohérente par rapport à ses analyses de la société et à ses définitions de la politique. Serait-ce parce qu'il pensait que « personne ne peut jamais sauter par-dessus son époque » ?⁴⁶ Sa position constante et absolue est que seule la collectivité peut inventer de nouveaux modes de vie. Ne rend-il pas absolue, sur ce point, sa propre idée de création *ex nihilo*, création spontanée et immotivée de l'humanité ? Même si « l'alpha et l'oméga de toute l'affaire est le déploiement de la créativité sociale qui, si elle se déclençait, laisserait encore une fois loin derrière elle tout ce que nous pouvons penser aujourd'hui »⁴⁷ pourquoi cela nous empêche-t-il de proposer *concrètement* à présent tout ce que nous pouvons penser, ne serait-ce que comme point de départ du déclenchement d'une nouvelle création politique ?

Le refus de Castoriadis de proposer quelque chose de précis en vue d'un projet politique global pour l'avenir est constant, à partir de son texte *Le contenu du*

⁴⁵ Cette position, que j'ai formulée moi-même clairement depuis longtemps, est implicitement formulée par Castoriadis, au moins à partir de 1974 : « La question "philosophique" portant sur la signification de la vie en société est en train de devenir une question "pratique" pour un nombre croissant de gens. » « Introduction à l'édition anglaise de 1974 », pour la réédition du « Mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », dans *Capitalisme moderne et révolution*, 2, p. 226. Quant à moi, j'ai formulé cette position dans ma thèse de doctorat, soutenue en 2001 ; voir à la fin de ce texte.

⁴⁶ « La "fin de la philosophie" ? », *Le monde morcelé*, p. 243. [Et p. 302.]

⁴⁷ *Fait et à faire*, p. 73. [Et p. 87.]

socialisme.⁴⁸ Si nous pouvons dégager les grandes orientations d'un projet politique global de ses analyses et de ses positions, nous ne pouvons pas y trouver de propositions concrètes, hormis en ce qui concerne le domaine de la production. Signalons à ce propos que Castoriadis est resté jusqu'à la fin de sa vie fidèle à la revendication de l'instauration de l'égalité absolue des salaires, comme première mesure visant une transformation radicale de la société, dans le domaine de la production, où par ailleurs il a toujours soutenu l'autogestion. Il le confirme dans le texte bilan-programme « Fait et à faire » : « c'est dans cette perspective [destruction du rôle monstrueux de l'économie], et comme moment de ce renversement de valeurs, que l'égalité des salaires et de revenus apparaît comme essentielle ⁴⁹ » Et : « L'autogestion de la production par les producteurs n'est que la réalisation de la démocratie dans le domaine où les individus passent la moitié de leur vie éveillée. »⁵⁰

Encore faut-il se demander de quels individus il s'agit. Certainement des travailleurs, des salariés. Et qu'en est-il des autres individus ? Ceux qui ne travaillent pas, les jeunes, les femmes au foyer, les retraités, etc. Mais, plus important encore, même si l'on suppose que les individus – à vrai dire certains individus, 20 millions (25 millions si l'on inclut les chômeurs) sur 65 millions en France ! –, consacrent la moitié de leur vie éveillée à la production, c'est-à-dire au travail, que fait-on, que propose-t-on pour l'autre moitié de leur vie éveillée ? N'avons-nous pas le droit de parler de cette vie, la vraie : les relations humaines, l'amitié, l'éros-sexualité ? Soulignons que la diminution du temps de travail, par rapport au début du vingtième siècle, est radicale, et que depuis les années cinquante le temps de travail occupe beaucoup moins de la moitié de la vie éveillée de ceux qui travaillent. Et, pour adresser ici une critique à Castoriadis, si tel est le cas, pourquoi détruire (en priorité s'entend) l'« économique » (dure réalité certes, et plus dur encore l'imaginaire qui va de pair) et ne pas détruire le « politique », à savoir l'immense inégalité politique et proposer l'idée que nous sommes tous politiquement égaux ?

Sous la pression des critiques, qui lui reprochaient de ne pas proposer de solutions concrètes, Castoriadis écrit en 1989 : « Je suis un citoyen, je formule donc mes propositions. » Et il présente, en effet, des propositions concrètes : « Je ne vois pas comment une société autonome, une société libre pourrait s'instituer sans un véritable devenir public de la sphère publique/publique, une réappropriation du pouvoir par la collectivité, l'abolition de la division du travail politique, la circulation sans entraves de l'information politiquement pertinente, l'abolition de la bureaucratie, la décentralisation la plus extrême des décisions, le principe : pas d'exécution des décisions sans participation à la prise des décisions, la souveraineté des consommateurs, l'autogouvernement des producteurs – accompagnés d'une participation universelle aux décisions qui engagent la totalité, et d'une

⁴⁸ Il le dit explicitement dans sa « Discussion avec les militants de P.S.U. » (1974), voir *Le contenu du socialisme*.

⁴⁹ *Fait et à faire*, p. 77. [I't pp. 91-92.]

⁵⁰ *Fait et à faire*, p. 72. [I't p. 86.]

autolimitation dont j'ai esquissé plus haut certains des traits les plus importants.⁵¹ » Nous constatons ici encore que ces propositions, certes essentielles, concernent le domaine économique (production et consommation) ainsi que le domaine politique, mais seulement sur le plan « procédural ». La réponse de l'auteur à cette remarque serait que la collectivité déciderait éventuellement du contenu qu'elle voudrait donner à la vie en commun.

Le projet d'autonomie n'est pas en éclipse !

Si j'ai osé donner ce titre à la dernière partie de mon exposé, c'est parce que mon constat actuel va à l'encontre de ce que soutient Castoriadis à partir d'une certaine période, à savoir l'idée d'une éclipse, jugée parfois même totale et prolongée, du projet d'autonomie. Ce qui est contredit, me semble-t-il, par la réalité présente. Etant donné que je n'apprécie pas la distinction entre pessimisme et optimisme, qui n'est pas pertinente, bien que Castoriadis se permette de juger sur un point Freud « trop pessimiste »⁵², je ne dirais pas qu'il s'agit d'un constat pessimiste de la part d'un penseur politique qui avait largement développé le sens sociologique et l'intuition pour comprendre l'état de la société. Je dis tout simplement que ce constat est fait à partir d'une lecture relativement fragmentaire de la réalité sociale contemporaine, et à partir de présuppositions dépassées, déphasées et, finalement, inadéquates et inappropriées.

« Rien n'a donc changé depuis 1957 ? », se demande Castoriadis à la fin de son texte phare « Fait et à faire », sous le sous-titre final « Aujourd'hui ». Et il répond : « Oh que si – et c'est ce qui est devenu le centre de mes préoccupations depuis 1959 [...] moyennant une foule de facteurs que je n'ai pas à réanalyser ici (mais qui, au fond, n'«*expliquent*» rien), les attitudes aussi bien des travailleurs que de la population en général ont profondément changé – du moins ce qui en est manifeste. Des deux significations imaginaires nucléaires dont la lutte a défini l'Occident moderne, l'expansion illimitée de la pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle, et le projet d'autonomie, la première semble triompher sur toute la ligne, la deuxième subir une éclipse prolongée. La population s'enfonce dans la *privatisation* (1960), abandonnant le domaine public aux oligarchies bureaucratiques, managériales et financières. »⁵³

Je défends la position selon laquelle *le critère* du changement des « attitudes aussi bien des travailleurs que de la population en général » qui, effectivement, « ont profondément changé », est univoque et ne restitue que la « moitié » de ce qui en est manifeste. Le critère de Castoriadis est limité dans les domaines de l'économie (consommation), de la politique instituée (traditionnelle), ce à quoi il faut ajouter tout au plus celui du spectacle et des loisirs. Mais qu'en est-il de la vie réelle des individus dans les domaines tout aussi importants, sinon plus, que sont les domaines des relations humaines, de l'éros-sexualité, de la vie familiale ? Ces

⁵¹ *Fait et à faire*, respectivement p. 73 et p. 74. [Et pp. 86 et 88.]

⁵² « Psychanalyse et politique », *Le monde morcelé*, p. 152. [Et p. 187.]

⁵³ *Fait et à faire*, p. 75. [Et p. 89.]

domaines constituaient cependant les domaines de prédilection de Castoriadis au début des années soixante, et ce n'est pas parce qu'il attendait la révolution.

Si on veut observer lucidement la réalité sociale actuelle, on constate que le « nouveau type anthropologique d'individu » qui émerge, selon Castoriadis, ne peut être défini *seulement* par « l'avidité, la frustration, le conformisme généralisé »⁵⁴. Tout au moins dans le domaine des relations humaines, qui actuellement couvre une partie de la vie éveillée des individus beaucoup plus importante que celle que voyait Castoriadis, dans ce domaine, et malgré les immenses difficultés qui se présentent, les individus montrent de très fortes inclinations vers l'autonomie, la liberté, la vie essentielle libérée des entraves et des concessions anciennes. Du point de vue des mœurs, et plus particulièrement des mœurs érotiques, nous ne vivons pas du tout dans l'époque du conformisme généralisé, mais dans celle de la dispersion, de la diversité, et de la pluralité généralisées. Ce qui ne tombe pas non plus du ciel. Les luttes des femmes et des jeunes ont contraint le régime, la société, à s'« adapter », comme les luttes ouvrières ont autrefois conduit à « une extraordinaire adaptation du régime, disons du capitalisme, à une situation nouvelle qui s'est traduite par exemple, précisément, par la société de consommation »⁵⁵. Par ailleurs, le critère de l'absence de conflits politiques et sociaux est appliqué par Castoriadis *seulement* au plan de la politique et de l'action politique traditionnelles. Les conflits existent mais se sont déplacés vers d'autres domaines de la vie humaine et surtout ils ont pris d'autres formes. La privatisation est certes absence de passion pour la chose publique, mais elle est aussi critique et rejet de la politique instituée, et beaucoup plus *intérêt pour la vie privée*, ce qui n'est pas nécessairement tendance vers l'hétéronomie.

Le travail du projet d'autonomie ne concerne pas seulement la critique dans les domaines de l'esprit ou de l'art (domaines qu'il prend seuls en compte, semble-t-il, pour annoncer « L'époque du conformisme généralisé »).⁵⁶ De larges domaines de la vie réelle des individus sont délaissés par Castoriadis, de même que par la philosophie, l'histoire, la sociologie, et bien évidemment la politique (pensée et action) : je désigne et je synthétise ainsi le domaine habituellement appelé *la sphère privée*. Et pourtant, une fois encore, en ce qui concerne même ce domaine, Castoriadis a vu les choses, il a vu les immenses apports des mouvements des femmes et des jeunes.

L'apport du travail du projet d'autonomie en ce qui concerne aussi la religion n'est pas moindre. La « sortie de la religion » (Marcel Gauchet) est désormais irréversible pour les sociétés occidentales. Et la religion est le point capital en vue de la distinction entre sociétés hétéronomes (qui ont existé presque toujours

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ *Post-scriptum sur l'insignifiance* suivi de *Dialogue*, p. 53. Notons que le constat de cette adaptation constitue l'une des plus importantes singularités des analyses de Castoriadis sur le capitalisme moderne. C'est pourquoi, dans les lignes que nous venons de citer et qui proviennent de son débat avec Octavio Paz, Castoriadis rappelle ce fait, pour placer cette adaptation au même niveau que l'autre facteur fondamental de la passivité actuelle des gens, à savoir l'échec historique du marxisme.

⁵⁶ Voir *Le monde morcelé*, pp. 11-24. [I't pp. 11-28.]

presque partout) et sociétés qui ont brisé la clôture, et fissuré l'hétéronomie la plus lourde, l'hétéronomie religieuse⁵⁷. Le vide produit par l'affaissement de la religion, vide constaté depuis très longtemps, vide nullement négatif mais plutôt libérateur, vide qui a été comblé par les idéologies totalitaires, pose l'une des exigences fondamentales d'une création politique à présent. En opposition décisive à toute religion et à tout imaginaire religieux d'hétéronomie, en laissant grande ouverte la « fenêtre sur le Chaos », selon la belle formule de Castoriadis, *la politique de l'autonomie* refuse de projeter le sens de notre vie vers un au-delà, un ailleurs ou un avenir radieux garanti par les lois de l'histoire. Elle combat la réduction du sens de notre vie à un niveau de vie toujours plus élevé. Elle revendique la transformation radicale et démocratique de toutes les institutions de la société présente qui imposent un sens unique de vie et tracent un itinéraire de vie uniforme pour tous. Elle ouvre *dès maintenant* la possibilité de création de valeurs plurielles créatrices de multiples sens de vie et de nouvelles façons de vivre.

Toutes ces considérations ne visent pas à embellir une situation sociale très difficile et même parfois atroce, révoltante, insupportable. Mais elles nous aident à voir plus clairement et à échapper une fois pour toutes à ce postulat des « révolutionnaires » selon lequel tout va mal, et de plus en plus mal, pour voir enfin les « opprimés » se soulever un jour tous en même temps. Même fragilisé, et même s'il n'a pas le vent en poupe, le projet d'autonomie existe, nourrit la vie et plusieurs choix de vie de bon nombre de nos contemporains. Nous avons un besoin urgent de nouvelles idées pour élucider la réalité sociale actuelle et inventer de nouvelles valeurs de vie en commun, seule possibilité pour aller vers une société pleinement autonome. Nous devons nous appuyer sur certains faits exemplaires pour multiplier les chances de cette orientation.

Comme je l'ai dit au début, il nous faut abandonner l'idée de crise, qui dure et ne passe pas, pour considérer que la société évolue, et que tout n'est pas mauvais dans cette évolution. La « crise » de la société présente, dans son effectivité profonde, est la perte de sens. Mais cette perte n'a *a priori* rien de négatif, hormis pour ceux qui déplorent la situation précédente. Pour nous, elle ouvre la voie à la création de nouvelles valeurs. C'est pourquoi il est inapproprié de répéter sans cesse que nous sommes en crise, terme qui, dans la plupart des cas, renvoie à l'exigence de retour aux anciennes valeurs et, dans la version progressiste très connue, à l'attente de l'écroulement du « système ». Si la situation sociale actuelle est terrible, elle l'est au sens des fameux vers de Sophocle : « Nombreuses sont les choses terribles, rien n'est plus terrible que l'homme » : pour le meilleur comme pour le pire, ou inversement.

La transformation radicale de la société présente vers une société pleinement autonome ne peut se produire en un seul instant, sur une courte durée.

⁵⁷ « L'institution hétéronome de la société et la religion sont d'essence identique. [...] Elles *doivent* masquer le Chaos, et en particulier le Chaos qu'est la société elle-même. » « Institution de la société et religion », le texte peut-être le plus profond de Castoriadis, dans *Domaines de l'homme*, p. 373. [Et p. 466.]

Aujourd'hui, transformation radicale de la société signifie avant tout transformation de nous-mêmes. Nous avons à agir dès à présent. Notre débat s'inscrit déjà dans cette action. Nous avons deux objectifs très concrets : a) l'égalité politique absolue de tous ; b) la mise en question du sens de la vie que propose la société actuelle, autrement dit de la poussée centrale de cette société vers le toujours plus. Tous deux répondent à une seule et même question : *dans quelle société voulons-nous vivre ?* Nous précisons au préalable que nous voulons vivre dans une société dotée d'une pluralité de modes de vie, choisis librement par chacun. C'est cela une société démocratique et pleinement autonome.

Nicos Iliopoulos, venu en France en 1986, prend contact dès son arrivée à Paris avec Cornelius Castoriadis, dont il devient un élève puis un ami. Il a obtenu le Diplôme de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, en présentant, sous la direction de Castoriadis, un mémoire intitulé « Participation et apathie politiques dans la Grèce contemporaine, 1960-1990 ». Il a rédigé et soutenu, sous la direction d'Alain Caillé, une thèse de doctorat qui a pour titre « Participation et apathie politiques dans la France contemporaine (V^e République, de 1958 à nos jours) » et sous-titre « Démarche pour scruter les limites de la participation à la politique instituée et pour élucider l'apathie à l'égard de cette politique. Tentative pour réouvrir le chemin de la pensée politique démocratique ». Ce travail est dédié à Cornelius Castoriadis et à son œuvre.

Publications en France

Participation et apathie politiques dans la France contemporaine, Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses, 2005

(http://www.anrtheses.com.fr/ThesesCarte/SCat_1347.htm).

L'exposé de la soutenance de cette thèse se trouve sur Internet

(<http://www.magmaweb.fr/spip/spip.php?article211>) sous le titre : *L'apathie politique en France contemporaine. Manque de créativité politique de la collectivité, absence de projets politiques positifs et globaux.*

Publications en Grèce :

Νέοι δρόμοι για τη δημοκρατική πολιτική σκέψη. Κριτική παρουσίαση του πολιτικού στοχασμού του Κορνήλιου Καστοριάδη, Αθήνα, Θεμέλιο, 2005. (*Nouveaux chemins pour la pensée politique démocratique. Présentation critique de la réflexion politique de Cornelius Castoriadis*, Athènes, éditions Themelio.)

Participation à l'ouvrage collectif Ψυχή, λόγος, πόλις. Αφιέρωμα στον Κορνήλιο Καστοριάδη, Αθήνα, Ύψιλον, 2007. (*Psyché, logos, polis. Hommage à Cornelius Castoriadis*, Athènes, éditions Ypsilon.)

La traduction en français de cette contribution porte le titre *Nouveaux chemins pour la pensée politique démocratique* et se trouve sur Internet

(<http://www.magmaweb.fr/spip/spip.php?article215>). Ce même texte sera publié prochainement en espagnol dans la revue *Trasversales* (Espagne).

« Θεσμισμένη πολιτική συμμετοχή και απάθεια στη σύγχρονη Ελλάδα. Αλλοτριωμένη πολιτικοποίηση και ακαθόριστη αδιαφορία », (« Participation

politique instituée et apathie dans la Grèce moderne. Politisation aliénée et indifférence indéterminée », dans le premier numéro de la revue *Μάγνα*, décembre 2007.

« Οι νέοι, εμείς και η κοινωνία » (« Les jeunes, nous et la société »), dans *Κυριακάτικη Αθήνα*, 4 janvier 2009. Texte sur la révolte de la jeunesse en Grèce.

Nicos Iliopoulos prépare deux ouvrages en français : la traduction de son livre *Nouveaux chemins pour la pensée politique démocratique*, ainsi qu'un essai qui sera intitulé : *Vers la société autonome. Inventer de nouvelles valeurs de vie en commun*.

Emancipation et critique à partir de Castoriadis

Fabien Delmotte

Doctorant au Sophiapol,
Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Résumé

Le travail de Castoriadis mérite d'être interrogé en fonction de sa pertinence pour l'élaboration d'une critique sociale actuelle, imprégnée d'une visée d'émancipation. L'évanescence du conflit social, l'apathie politique, la privatisation des individus et la montée de l'insignifiance concourent, selon Castoriadis, à l'eclipse du projet d'autonomie. Ce constat nous amène à penser une émancipation qui n'est pas simplement conquête d'indépendance ou rejet mais création de nouvelles significations toujours interrogeables. Sur le plan plus concret de la critique sociale, nous devons analyser les nouvelles transformations du capitalisme et les obstacles qui se dressent devant la réactivation du projet d'autonomie, pour penser une action en phase avec les problèmes présents qui n'abandonne pas pour autant une perspective de transformation plus générale

L'organisation de ce colloque et son programme accordent, ce qui n'est pas si courant, une place privilégiée à l'œuvre de Castoriadis, à partir, notamment, des enjeux du rapport entre pensée et action ainsi que de l'émancipation, du pouvoir ou encore de la création sociale et politique. Cette reconnaissance de l'apport du penseur ne dispense pas mais incite plutôt à une réflexion sur la pertinence de ses travaux, au vu de notre actualité, pour l'interroger ou, le cas échéant, l'établir.

L'œuvre de Castoriadis aborde un nombre très vaste de domaines. Elle requiert d'autant plus de spécifier l'angle sous lequel l'aborder, ici son apport à la question de la possibilité d'une critique sociale actuelle imprégnée d'une visée d'émancipation. Cette interrogation implique d'abord de réfléchir à la caractérisation de la période présente, à l'égard de laquelle on peut questionner l'intérêt de la pensée de Castoriadis, décédé il y a plus d'une dizaine d'années.

Le nom de Cornelius Castoriadis est assez souvent associé au groupe et à la revue *Socialisme ou Barbarie* (1946-1967), lui-même appréhendé sous l'angle de sa critique intransigente, précoce et courageuse "à gauche", du totalitarisme soviétique. Il faudrait remettre en question la vision réductrice de l'activité et des intentions de S. ou B. que cette présentation implique. Mais pour le moment, on se contentera de souligner qu'ainsi mises en valeur, ces réflexions peuvent surtout paraître inactuelles, liées qu'elles sont à des enjeux propres à une époque révolue, celle qui était définie par le contexte de la "guerre froide". Dans la nouvelle préface qu'il a rédigé en 1990 pour *La société bureaucratique*, qui regroupe ses textes sur l'URSS

parus dans *J. ou B.*, Castoriadis écrit lui-même que l'effondrement du régime soviétique donnait des "caractéristiques essentiellement nouvelles" à la décennie qui s'ouvrait alors "et sans doute à celles qui vont suivre" en concourant à l'exigence d'une "radicale reconsidération des perspectives social-historiques en général".

Nous nous retrouvons avec l'exigence de décrire et de problématiser l'état et les transformations du monde contemporain, de caractériser notre temps et d'en dégager des enjeux. De ce point de vue, si le travail de Castoriadis peut servir d'inspiration, c'est déjà qu'animé de l'exigence de réviser les schémas d'interprétation à l'épreuve des événements, il convie lui-même à poursuivre ce type de réflexion sans figer ses propres formulations en modèle intouchable.

Pour autant, il ne faudrait pas laisser croire que la discussion à partir de Castoriadis ne pourrait aboutir qu'à ce constat assez négatif. Dans cette préface à *La société bureaucratique*, Castoriadis ne se contente pas seulement de relever l'importance de l'effondrement du régime soviétique pour caractériser les enjeux de cette période qui débutait. Il rappelle rapidement quelques éléments qui, pour ne pas être neufs dans sa pensée, lui semblent demeurer plus que jamais pertinents. Il s'agit d'abord des "altérations profondes des sociétés capitalistes modernes et de leurs conséquences" puis, deuxième point central, qui lui est solidaire, de l'"évanescence, dans ces mêmes sociétés, du conflit social et politique" équivalant "à une éclipse prolongée du projet d'autonomie collective et individuelle".

A nouveau, il faut s'interroger sur la pertinence et l'actualité de ces caractérisations. Il importe d'ailleurs de ne pas centrer notre regard sur ces quelques expressions et d'examiner aussi la pensée de Castoriadis à la lumière de ses écrits ultérieurs (dont les derniers datent de 1997), ou antérieurs s'ils permettent également d'approfondir la question. Il faut, à cet égard, constater, ou admettre, que Castoriadis n'ambitionne pas dans ses derniers écrits un travail détaillé en profondeur de description sociologique, au risque de frustrer le lecteur. Il est aussi remarquable que Castoriadis n'hésite pas à se référer à certains de ses textes des années soixante (particulièrement celui intitulé "Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne") qui lui semblent encore éclairer, par certains aspects, la société des années 90.

Commençons par la question de l'évanescence du conflit social et politique que Castoriadis rattache à l'analyse d'une société marquée par l'apathie politique, la dépolitisation. Il est clair que le propos de Castoriadis ne concerne pas spécifiquement le taux d'abstention ou de participation aux élections, par exemple. Ses observations se rattachent à la relation entretenue par les majorités des individus à la chose publique, ou plus précisément à la politique, conçue elle-même, non pas simplement comme le domaine du pouvoir explicite convoité par les politiciens, mais comme l'activité "lucide et réfléchie qui s'interroge sur les institutions de la société et, le cas échéant, vise à les transformer". Castoriadis distingue en effet *la* politique, comme mise en question des institutions établies, activité visant donc explicitement et collectivement leur transformation ou du moins l'interrogation sur ce qui est souhaitable en ce domaine, et *le* politique, ayant

trait au pouvoir explicite, émettant des injonctions sanctionnables, que l'on peut comprendre sous sa forme judiciaire et gouvernemental. La politique au sens de Castoriadis n'est pas simplement un mouvement de délibération, de remise en question ou de transformation de la dimension du pouvoir explicite, elle vise l'institution globale de la société, le tout social, dans chacun de ses différents aspects et dimensions, en articulant explicitement si possible leur solidarité.

Cette définition de la politique convient à Castoriadis car loin d'être arbitraire et abstraite, elle lui paraît décrire correctement le mouvement qu'a connu dans certains segments de son histoire le monde occidental. Il faudra revenir sur ce point. Reprenons et complétons, pour le moment, l'analyse par Castoriadis de la société contemporaine. En parlant d'évanescence du conflit social et politique, Castoriadis entend déjà ne pas se préoccuper de n'importe quel type de conflit, catégoriel ou corporatiste, il pointe du doigt l'absence de luttes sociales porteuses d'une nouvelle vision de la société, ou affrontant le problème politique global comme tel. Or, ce constat, considéré pour lui-même, garde certainement de sa pertinence aujourd'hui. Mais il faut ajouter que Castoriadis va plus loin encore, en parlant de "privatisation de l'individu", thème extrêmement présent, qui revient assez fréquemment sous sa plume et explique aussi son bilan d'évanescence du conflit social.

La description de Castoriadis peut être remise dans le contexte d'une approche anthropologique où il s'agit de décrire le type d'individu, c'est-à-dire aussi le type de comportement qui fait vivre et correspond à cette société. C'est cette manière de faire qui lui permet d'ailleurs de tisser un lien fort entre ce qu'on pourrait appeler, après d'autres, la crise de la critique et les altérations de la société capitaliste moderne dont on a vu que la description importait à cet auteur. L'expression d'"individu privatisé" désigne une attitude caractérisée par une forme d'enfermement conformiste dans la sphère privée, qui ne s'étend pas au-delà de sa famille, et dont le rapport à la politique est un mélange d'apathie et de cynisme. Concernant ce tout dernier aspect, Castoriadis cite l'exemple du vote "pour un moindre mal" pratiqué par beaucoup d'individus sans aucune illusion sur le personnel politique. Ce type d'individu est caractérisé par l'avidité et la frustration, la poursuite narcissique des jouissances et du bien-être individuel, et finalement le conformisme généralisé. Cette vision incite Castoriadis à ironiser sur l'"individualisme" contemporain. Celui-ci implique une conception d'un individu autarcique vaquant librement aux occupations qu'il choisit mais dont le contenu renvoie en réalité, dans la grande majorité des cas, aux orientations qu'encouragent la société, c'est-à-dire, particulièrement, la poursuite indéfinie de la consommation dans des loisirs devenus fin en soi.

Ce point doit être articulé, suivant Castoriadis, à une description de la crise des "valeurs", ou plutôt, dans son langage, des "significations imaginaires sociales", significations qui tiennent la société ensemble. Selon cette analyse, dans chaque société, des significations structurent les représentations du monde, elles désignent également les finalités de l'action, ce qui est à faire et à ne pas faire et établissent enfin les types d'affect caractéristiques de telle ou telle société. Ces significations

imaginaires sociales, dans leurs dimensions de représentation, de finalité et d'affect, sont portées et concrétisées dans les institutions sociales, par exemple la famille, le premier groupe qui entoure l'individu. Si nous adoptons la perspective de cet individu, il faut dire que ce sont ces significations sociales qui lui permettent, en y puisant, de donner un sens à sa vie, au monde et à sa mort. Ces significations sont traditionnellement investies "comme imperissables", d'où l'importance de la religion, historiquement, dans la plupart des sociétés. Or, les sociétés occidentales, ces dernières décennies, ne sont pas simplement caractérisées par la mise à distance de ces significations religieuses. Elles souffrent, selon Castoriadis, d'une crise des significations sociales en tant que telles, et c'est là un problème central puisque ne semblent surnager, au coeur de ce vide de significations fortement investies, que des valeurs, déjà érodées, telles que la consommation comme accumulation de "gadgets", voire la notoriété médiatique, l'argent ou le pouvoir ("on ne gagne pas parce que l'on vaut, on vaut parce que l'on gagne"), alors que les communautés sociales et le type de solidarité qu'elles impliquaient sont détruites. Pour Castoriadis, cette situation marque le triomphe de la signification imaginaire d'expansion illimitée d'une prétendue maîtrise pseudo-rationnelle sur le tout, nature et humains, qui correspond à la dimension capitaliste du monde occidental. C'est en rapport avec cette signification centrale que s'articulent les différents types anthropologiques d'individu (entrepreneur, ouvrier...) qui rendent le capitalisme possible. Mais cette signification elle-même a perdu de sa vitalité, car elle ne s'accompagne plus des significations qui y contribuaient antan, telle que celle de "progrès" par exemple.

Ce constat rassemble un certain nombre de traits dont on peut penser qu'ils continuent à figurer notre actualité sociale. Néanmoins, notre interrogation ne porte pas seulement sur l'intérêt des observations de Castoriadis sur la société contemporaine, elle concerne la façon dont celles-ci pourrait éventuellement alimenter une critique sociale alliée à un projet d'émancipation. L'analyse sociale et politique de ces sociétés par Castoriadis ne se résume d'ailleurs pas, comme nous le verrons, à la mise en lumière des aspects présentés mais il est déjà possible et utile de se demander où nous conduisent ces observations. Dans son langage, Castoriadis parle d'éclipse prolongée du projet d'autonomie collective et individuelle. C'est ce projet d'autonomie qui "conditionne" à l'égard de l'humanité contemporaine, suivant Castoriadis, "son émancipation". Ces observations semblent donc tendre à valider le constat d'une crise de la critique au sein de la société et du projet d'émancipation qui lui a été traditionnellement associé.

Comprendre la position de Castoriadis implique d'abord de préciser le sens qu'il donne au terme autonomie. Dans sa réflexion, la définition donnée de l'autonomie permet de rejoindre celle qu'il donne de la politique, qui en est une expression historique. Nous avons en effet déjà parlé de la politique comme mise en question des institutions établies, activité visant explicitement et collectivement leur transformation ou du moins l'interrogation sur ce qui est souhaitable en ce domaine. L'autonomie, sur le plan éthymologique *autos-nomos*, c'est d'abord se donner sa propre loi. Une société autonome est une société qui se sait source de

ses normes, de ses valeurs, règles, significations, car elle y reconnaît ses propres créations, délibérées ou non. Par conséquent, l'autonomie, à la fois individuelle et sociale, est possibilité de remettre en cause, sachant qu'on le fait, ses propres lois, sa propre institution lorsqu'il s'agit de la société. Elle est aussi ferment d'auto-altération, d'auto-transformation car il ne s'agit pas, pour l'autonomie, de "rester fascinée par cette interrogation mais de *faire* et d'*instituer*".

Du point de vue de la question de l'émancipation et de la critique, ces propos méritent quelques développements afin d'éviter toute confusion. Comme on l'a vu, Castoriadis est préoccupé par l'effondrement des significations sociales dans la société contemporaine. Mais quelles sont les conséquences critiques d'un tel positionnement ? Il semble que ces propos peuvent rejoindre, en tout cas au niveau du constat, des courants qu'on pourrait qualifier de traditionnalistes qui, regrettant la perte des valeurs, fustigent également l'insignifiance et la médiocrité de notre temps.

De plus, si l'on adopte le point de vue de l'émancipation, il pourrait sembler, au contraire, que cette déprise et perte d'influence des significations sociales instituées dans la société est plutôt un phénomène positif marquant une indépendance enfin acquise vis-à-vis des valeurs instituées traditionnelles. Ce sont ces objections possibles qui nous obligent à nous attarder sur ce point, dans la mesure aussi où le travail même de Castoriadis paraît les provoquer.

En effet, Castoriadis établit une nette critique de ce qu'il appelle l'"hétéronomie instituée", à l'égard de laquelle la religion a, selon lui, toujours joué un rôle central. Dans ce cas de figure, la société se représente une origine extra-sociale de ses normes, de ses institutions, comme par exemple les esprits, les ancêtres, les héros ou les Dieux. Il en découle que ces significations ne sont pas critiquables, que la remise en question de ce sens prédonné semble non pas simplement illégitime, mais, mentalement et psychiquement, impossible. Castoriadis ne tient donc pas, dans cette perspective, à déplorer ce sens prédonné. Pourtant, il refuse, on l'a vu, de se satisfaire de la situation de la société contemporaine, comme s'il s'agissait d'une victoire de l'autonomie et de l'émancipation, dont il diagnostique au contraire l'éclipse.

Si ce constat peut surprendre, c'est d'abord que Castoriadis donne à l'autonomie un sens qui n'est pas assimilable à ce qui se présente sous la forme de l'individualisme contemporain, assimilé dans ses manifestations, on l'a vu, malgré sa rhétorique de la personnalisation, à une forme de conformisme consumériste adaptée au capitalisme. Castoriadis fournit une interprétation de la "modernité" qui ne la décrit pas comme une simple conséquence des progrès de l'autonomie. Celle-ci manifeste deux types de logiques et de significations centrales qui, pour conduire à une mise à distance commune de la religion, n'en sont pas moins opposées, malgré des phénomènes de contamination réciproque : la signification de l'autonomie d'un côté et celle de l'expansion illimitée de la pseudo-maîtrise rationnelle de l'autre, qui l'a finalement remporté.

Mais plus profondément, en soulignant que même cette dernière signification a perdu de sa superbe, et que ce phénomène de crise des significations pose

problème en tant que tel, Castoriadis nous enjoint à penser que l'émancipation, à travers la notion d'autonomie, ne doit pas être pensée comme un phénomène purement négatif, si l'on veut continuer à s'en réclamer. Le projet d'autonomie, insiste Castoriadis, "*va avec* autre chose, il conditionne, motive, incite à autre chose". L'autonomie libère la création de significations nouvelles, la dimension instituante de l'imaginaire social. Par exemple, sur le plan de l'individu, l'autonomie signifie la liberté de créer pour sa vie le sens qu'il veut, devenir un individu vraiment individué, ce qui n'est tautologiquement possible qu'en participant à la création de nouvelles significations sociales.

Peut-être, d'ailleurs, Castoriadis aurait-il pu davantage élucider cet aspect puisque son insistance sur le projet d'autonomie pourrait laisser croire que celle-ci est une fin en soi. Cette élucidation aurait pu permettre de préciser davantage les contenus possible de ces nouvelles significations qui peuvent accompagner le projet d'autonomie, puisque toutes ne semblent pas compatibles avec celui-ci, et qu'il importe à la critique sociale d'en présenter de nouvelles. Des exemples, néanmoins, sont fournis par Castoriadis, lorsqu'il dit que nous devrions être les jardiniers de notre planète ou qu'il est préférable d'avoir un nouvel ami à un nouvel objet de consommation. Mais ces significations sont-elles si nouvelles ? Il importe de remarquer que Castoriadis n'est pas un défenseur de la table rase vis-à-vis du passé et que l'autonomie et sa créativité ne lui paraissent également pensables que dans un rapport critique fécond au passé et à notre héritage, quitte d'ailleurs à reconnaître à nouveau certaines valeurs perdues. Cette position complexifie manifestement son rapport à la tradition. Ce qui importe en tout cas à Castoriadis, c'est la capacité que nous devons retrouver de créer du sens, tout en sachant qu'il n'y a pas de fondement ultime à son existence autre que notre activité, et savoir admettre en conséquence la mortalité de toute signification et l'abîme à partir duquel elle est créée.

Du point de vue de la critique sociale et du projet d'émancipation, ces considérations posent cependant un problème de taille. Si les observations de Castoriadis sont justes, cela signifie-t-il qu'une critique, théorique ou pratique, à visée émancipatrice soit aujourd'hui désuète, inactuelle, vouée à l'impuissance et finalement anachronique ? C'est un fait qu'il existe quelque rapport entre l'abandon par Castoriadis de son action militante avec le groupe *Socialisme ou Barbarie*, vers le milieu des années soixante, et son constat d'apathie politique à l'époque du capitalisme moderne. Paradoxalement, Mai 68 devait ensuite survenir, à partir de thématiques dont Castoriadis s'est senti proche. Mais cet événement n'a pas suffi, à cause de son caractère exceptionnel, à inverser son diagnostic, dont il fait débiter la pertinence au début des années cinquante. De même, tout en reconnaissant l'importance, la valeur et les effets des mouvements des femmes, des minorités et des jeunes, Castoriadis estime qu'ils se soldent néanmoins par un demi-échec, dans la mesure où ils n'ont pas abouti à une vision nouvelle de la société qui affronterait le problème politique global. Après un des moments de manifestation intense, dans la décennie quatre-vingt, des tendances qu'il décèle, Castoriadis a certes signalé un réveil social relatif et l'expression d'un début de

critique générale au moment et après le mouvement de décembre 95, pour le cas de la France. Quoiqu'il en soit, ce n'est pas prendre un risque exorbitant que de dire que notre actualité, en particulier ces toutes dernières années, n'aurait pas permis à Castoriadis de réviser radicalement son analyse.

La question se pose donc de la possibilité d'une critique et de l'incarnation problématique de cette visée d'autonomie aujourd'hui. Il est possible de se demander si le niveau d'exigence de Castoriadis ne doit pas nécessairement le pousser à émettre des jugements très sombres qui, bien que se voulant critiques, risquent d'aboutir finalement à une forme d'inaction sociale, par mépris pour les conflits jugés purement catégoriels ou corporatistes, qu'il juge cohérents avec une société de hobbies et de lobbies. Même si le cas de Castoriadis est plus complexe, on peut se demander, de façon générale, si ces préoccupations pour la montée de l'insignifiance ne risquent pas de s'hypertrophier au point de détourner la critique sociale de sa tâche d'analyse critique de la dégradation des conditions de vie d'une partie croissante de la population, ou de leur réaction, sous prétexte qu'elle n'est pas assez articulée politiquement. Concernant par ailleurs le projet d'autonomie et les exigences globales de la politique, il peut sembler y avoir une facilité à simplement regretter le temps où la perspective d'un changement radical était de mise, en demandant en quelque sorte d'y croire, malgré les échecs historiques de certaines tentatives.

En réalité, ces objections ne sont pas entièrement justes, car Castoriadis a essayé de répondre à certaines de leurs exigences, ce qui semble même provoquer une inflexion sensible dans l'orientation de ses analyses au cours des années quatre-vingt-dix, quoique l'on puisse trouver d'autres appuis pour cela dans son travail. Les changements les plus importants concernent l'analyse critique des transformations du capitalisme. Il y avait en effet quelque chose qui devenait insatisfaisant dans les analyses du capitalisme moderne datant des années soixante. Celles-ci concentraient l'attention sur la bureaucratisation comme procès dominant de la vie moderne, porteuse d'une pseudo-rationalité envahissant tous les domaines, partis, Etat et entreprise, mais aussi médecine, recherche scientifique ou loisirs, accompagnant un imaginaire d'expansion indéfinie des biens et des services. Le point où elles avaient vieilli ostensiblement concernait le rôle qu'elles attribuaient à l'Etat, gérant l'ensemble de l'économie, maintenant un niveau suffisant de demande globale et évitant ainsi toute crise profonde. Ce capitalisme, suivant Castoriadis, faisait de l'élévation du pouvoir d'achat des masses une condition de sa survie et de son fonctionnement. Dans ce contexte, la critique de la consommation pour la consommation ou de l'organisation pour l'organisation occupaient une place dont on peut comprendre d'autant plus la centralité. Or, cette situation est aujourd'hui bouleversée. L'emprise des politiques néolibérales a rendu leur liberté absolue aux mouvements du capital qui a ruiné des secteurs entiers de la production et transformé l'économie mondiale en "casino planétaire". Le chômage a explosé, les salaires ont baissé, de sorte que 15 à 20 % de population "inférieure" semblent devoir concentrer la misère infligée par le système. Cela conduit Castoriadis à analyser la situation comme dominée par les multinationales

qui ont réussi à imposer une politique dont le seul objectif est l'augmentation de leurs profits.

Castoriadis n'abandonne pas du tout pour autant sa critique de la valeur consommation et de l'insignifiance, qui oriente toujours les comportements et explique en partie l'absence de réaction. Mais il ajoute à ces facteurs un élément propre à la réalité de la mondialisation, le chantage rendu possible par la possibilité de licencier ou de délocaliser qui entravent la possibilité d'une résistance des salariés. Il est par ailleurs conscient du poids qui pèse sur la crédibilité de la perspective d'émancipation, à cause de l'expérience totalitaire du communisme, mais aussi en raison des déceptions engendrées par la république libérale.

Pour terminer cet exposé, il est donc peut-être utile de s'arrêter à cette question de l'incarnation à donner au projet d'autonomie, comme orientation pour le présent ou l'avenir. Nous avons abordé la question sous l'angle des significations mais il reste à se demander comment celles-ci peuvent s'incarner de manière crédible. Il y a à cette question plusieurs niveaux de réponse possibles. Castoriadis explique par exemple que, dans la situation actuelle, tenir un discours critique, se réunir et agir collectivement pour contester une injustice sur son lieu de travail, par exemple, peuvent concrétiser, très modestement, cette signification. Mais selon Castoriadis la critique peut et doit aller plus loin, à partir d'un projet d'autogouvernement de la vie collective, de démocratie directe généralisée et d'autogestion sur le lieu de travail, qui rend pleinement possible la délibération collective et l'auto-institution. Il s'agit de "créer les institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à l'autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société". Pour en défendre la plausibilité, Castoriadis invoque des arguments historiques, à partir de l'histoire du mouvement ouvrier mais aussi de la Grèce antique, ainsi que des arguments philosophiques destinés à démontrer que l'histoire, comme créativité à l'œuvre, interdit d'éterniser la situation actuelle.

Mais on l'a vu, cette position ne s'accompagne pas d'un optimisme débordant sur notre présent. Castoriadis est même plutôt tenté d'adopter une attitude alarmiste, afin de démontrer que c'est la survie même de cette société, mais aussi de la planète qui sont menacées par l'évolution en cours. Il rappelle que le capitalisme n'a pu maintenir son existence que grâce à des luttes sociales qui l'ont forcé à augmenter les salaires et à élargir le marché intérieur et que sans la présence dans la société de valeurs autres que l'expansion de la production et de la consommation, il serait menacé de s'effondrer sous le coup d'une logique spontanée de la corruption généralisée.

Cependant, cette menace réelle n'aura pas nécessairement pour conséquence une résurgence du projet d'autonomie... Il nous semble qu'à l'heure actuelle, un des enjeux est de savoir défendre celui-ci à partir des problèmes sociaux et politiques de notre temps, sans s'évader dans le rêve d'une société totalement autre qui nous ferait mépriser la modestie des combats qu'il est possible de mener, sans non plus oublier l'articulation nécessaire de ces combats à une perspective plus générale qui

lui donne son sens, luttés que donc, dans ce contexte, il faut au moins, tenter d'approfondir, de coordonner et d'élargir.

Bibliographie, matériaux personnels

Autonomie, vérité et création dans la philosophie de Castoriadis. Socialisme ou Barbarie : praxis et marxisme, mémoire de maîtrise de philosophie, direction de Christian Berner, Lille III, 2003.

Le problème de la perspective d'émancipation selon Castoriadis, Lyotard et Lefort, mémoire de DEA d'Etudes Politiques, direction de Vincent Descombes, EHESS, 2005.

Repenser la révolution avec Cornelius Castoriadis

Antoine Chollet

Centre d'histoire des idées politiques et des institutions (CHIP),
Université de Lausanne, Suisse

Résumé

La nécessité de repenser l'idée de révolution nous paraît urgente aujourd'hui. Les textes que Cornelius Castoriadis a consacrés à la question méritent à ce titre notre attention car ils cherchent à conjuguer le projet révolutionnaire et l'exigence démocratique, en s'efforçant de montrer que l'une et l'autre se soutiennent plutôt qu'elles ne s'opposent.

À partir d'une présentation rapide des positions de Castoriadis sur la révolution, nous montrerons comment ce dernier met en avant la double idée d'une transformation de la totalité de la société et l'institution d'un nouveau rapport de la société à elle-même. La révolution ne se limite pas à la prise du Palais d'Hiver et ne s'accompagne pas nécessairement d'une effusion de sang ; elle est, fondamentalement, l'accélération du projet d'autonomie et l'institution, toujours partielle, de la démocratie.

Nous montrerons ensuite que cette définition de la révolution s'oppose à la fois aux pensées de la résistance et des contre-pouvoirs, aux théoriciens des contre-sociétés, au réformisme social-démocrate et à la téléologie marxiste. Elle cherche à articuler les conditions pour que la fin d'une révolution, à savoir l'autonomie, ne soit pas en contradiction avec ses moyens. L'autonomie ne peut être atteinte que par l'autonomie, et toute tentative de rendre autonome par la force signale un échec immédiat et sans retour de l'entreprise. Si les révolutions ont constitué certains des exemples les plus marquants de création politique, elles ont aussi été ces moments où l'insoumission s'est fédérée et s'est transformée d'une pratique de résistance désorganisée en un agir collectif orienté par un projet et un but, ce que Castoriadis nomme la praxis.

Mots-clés : révolution, autonomie, démocratie

« Ce que nous appelons politique révolutionnaire est une praxis qui se donne comme objet l'organisation et l'orientation de la société en vue de l'autonomie de tous et reconnaît que celle-ci présuppose une transformation radicale de la société qui ne sera, à son tour, possible que par le déploiement de l'activité autonome des hommes. »¹

1. Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société* [1975], Paris, Le Seuil, 1999 (Points essais), p. 115.

Dans un colloque consacré à la pensée et à l'action dans le pouvoir, le thème de la révolution ne peut être complètement absent, ou alors cette absence — trop fréquente depuis quelques années dans tout ce que l'Université produit comme savoir sur le ou la politique — prendrait un sens tout à fait précis. La tradition révolutionnaire, pour reprendre le mot d'Arendt², nous semble incontournable bien qu'elle soit généralement négligée, pour ne pas dire méprisée. Les textes et la réflexion de Cornelius Castoriadis devraient pouvoir nous orienter au moment où il est urgent de repenser cette notion de révolution, en ce début de XXI^e siècle.

Comme la plupart des commentateurs ayant travaillé sur son œuvre le notent³, Castoriadis est resté jusqu'à sa mort en 1997 un penseur révolutionnaire, en cela qu'il n'a jamais éliminé l'idée de révolution de sa pensée politique. Ce qu'il faut ajouter à ce constat, que ses textes confirment à peu près tous, c'est que, dans le parcours militant et intellectuel de Castoriadis, la révolution comme projet politique est *première* : c'est d'elle que proviennent cette pensée politique et cette philosophie si originales qui caractérisent l'auteur. Si le militantisme des années de *Socialisme ou Barbarie*⁴ laisse progressivement la place au travail intellectuel du Directeur d'Études à l'EHESS (position qu'il occupera de 1981 à 1997), la centralité de la révolution n'est jamais remise en cause, et la nécessité de la penser pour pouvoir la faire demeure toujours essentielle.

Ce constat posé, la question reste de savoir ce qu'est, plus précisément, la révolution pour Castoriadis. Prise de pouvoir violente, fin de l'exploitation et de l'aliénation, eschatologie messianique, résolution enfin possible des contradictions ? L'originalité de l'auteur est de définir la révolution en des termes différents qui, sans ôter de force au concept, cherchent à identifier ce qui, dans les révolutions dont l'histoire a été le témoin, est véritablement révolutionnaire et ce qui ne relève, en réalité, que de coups d'État⁵. La captation, violente ou non, du pouvoir n'est pas l'élément fondamental d'une révolution. En d'autres termes, il ne suffit pas que le pouvoir change de mains pour qu'on puisse parler de révolution, ni même qu'il passe des mains des dominants aux mains des dominés. Il faut, bien plus profondément, que le rapport de la société à elle-même se transforme radicalement.

2. Hannah ARENDT, *On Revolution* [1963], Harmondsworth, Penguin, 1990.

3. La bibliographie sur Castoriadis est mince. Signalons, pour les aspects philosophiques, Nicolas POIRIER, *Castoriadis, l'imaginaire radical*, Paris, PUF, 2004, et pour une analyse de sa pensée politique, Gérard DAVID, *Cornelius Castoriadis, le projet d'autonomie*, Paris, Michalon, 2000. Enfin, on trouvera une présentation de son parcours biographique in Jean-Louis PRAT, *Introduction à Castoriadis*, Paris, La Découverte, 2007. Enfin, pour une vision d'ensemble, on pourra aussi se reporter au volume collectif suivant : Giovanni BUSINO (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société*, Genève, Droz, 1989.

4. *Socialisme ou Barbarie* est le groupe fondé par Castoriadis et Lefort en 1946, qui fera paraître une revue du même nom de 1949 à 1965 (sur les activités du groupe et de la revue, cf. Philippe GOTTRAUX, « *Socialisme ou Barbarie* », Lausanne, Payot, 1997).

5. C'est en effet ainsi que Castoriadis qualifiait la « révolution » d'octobre 1917 : un coup d'État des bolchéviques.

Une transformation de la totalité sociale

Pour bien comprendre ce que Castoriadis entend par « révolution », il faut se tourner vers les débuts de son parcours intellectuel et militant, c'est-à-dire vers la période de *Socialisme ou Barbarie*. C'est à partir de ce moment-là qu'il conçoit l'*auto-émancipation* et l'*autogestion* ouvrières comme la clef de la transformation radicale des sociétés capitalistes et de leur passage au socialisme. La révolution ne peut donc pas être une action politique décidée par quelques révolutionnaires professionnels ou une « avant-garde éclairée » du prolétariat, selon la formule consacrée, mais doit être une activité instituant de l'ensemble de la société, généralisée et sans fin. Ainsi qu'il l'écrit dans un très important article de *Socialisme ou Barbarie* en 1961 : « l'objectif à la fois et le moyen de toute activité révolutionnaire c'est le développement de l'action consciente et autonome des travailleurs »⁶.

Nous reviendrons plus loin sur cet objectif de la révolution qui en est en même temps le moyen. Ce qu'il importe de relever à ce stade, c'est le caractère tout à fait secondaire de la prise de pouvoir qui laisse la place à ce développement de l'autonomie des travailleurs. Cette différence est lourde de sens et de conséquences politiques, évidemment.

Examinons maintenant les exemples historiques qui soutiennent son analyse de la révolution. Si, durant la période de *Socialisme ou Barbarie*, celle-ci est surtout centrée sur l'histoire du mouvement ouvrier et, corrélativement, sur l'expérience historique d'octobre 1917 en Russie, le propos se fait plus général par la suite⁷. À l'occasion du bicentenaire de la Révolution française, Castoriadis revient sur cet événement dans un article publié dans la revue *le Débat*. Il y affirme que la Révolution française est un exemple archétypal de révolution, et précisément pour ce pour quoi on la condamne généralement, c'est-à-dire son maximalisme. Il la décrit ainsi : « Or la grandeur et l'originalité de la Révolution française se trouvent, à mon sens, dans cela même qu'on lui reproche si souvent : qu'elle tend à mettre en question, en droit, la totalité de l'institution existante de la société. La Révolution française ne peut pas créer politiquement, si elle ne détruit pas socialement. »⁸

Par ailleurs, dans un autre texte consacré à la Révolution française, Castoriadis définit ainsi son projet et son impact historique et politique : « comment doit être instituée la société, pour autant que cette institution dépende d'une activité délibérée et explicite, et qui doit répondre à ce "comment doit" ? En répondant à ce

6. Cornelius CASTORIADIS, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », *Socialisme ou Barbarie*, 33, 1961 (repris in ID., *Capitalisme moderne et révolution 2*, Paris, UGE, 1979, p. 191).

7. Nous ne pensons pas cependant qu'il y ait, sur le fond, rupture entre les conceptions révolutionnaires de Castoriadis au moment de *Socialisme ou Barbarie* et celles qu'il énonce deux ou trois décennies plus tard dans les articles que nous citons ci-dessous.

8. Cornelius CASTORIADIS, « L'idée de révolution », *le Débat*, 57, 1989 (repris in ID., *le Monde morcelé* [1990], Paris, Le Seuil, 2000 (Points essais), p. 193). Il faut toutefois préciser que Castoriadis ne considère nullement la Révolution française comme un bloc tout homogène. Il ajoute à ce titre quelques pages plus loin : « Le jacobinisme se met à délirer et la Terreur s'installe à partir du moment où le peuple se retire de la scène et où l'indivisibilité de la souveraineté se transforme en absolutité du pouvoir, laissant les représentants dans un sinistre tête-à-tête avec l'abstraction » (*ibid.*, p. 197).

“qui ?” : le peuple et en posant ce “comment” comme *illimité en droit*, la Révolution a redéfini pour notre époque la démocratie et le projet d'autonomie humaine. »⁹

Si la révolution est bien une *rupture* avec le passé — rupture qui, comme Castoriadis le précise lui-même, « ne prend pas forcément la forme du meurtre »¹⁰ — comme dans toutes les théories révolutionnaires, elle signale surtout l'avènement d'un autre rapport à l'institution et à la politique. Elle marque le moment à partir duquel plus rien n'est acquis sans discussion, plus aucune représentation ou pratique instituée n'est à l'abri d'une remise en question, d'une transformation radicale ou d'une disparition. C'est ce mouvement-là que Castoriadis repère et isole dans la Révolution française.

On comprend bien dès lors que « “révolution” ne veut pas dire du tout nécessairement barricades, violence, sang, etc. »¹¹, car ce n'est qu'une définition dégradée de celle-ci qui la conçoit comme une effusion nécessaire (et parfois salvatrice) de sang. D'une certaine manière, Castoriadis réactive la double dimension de la révolution qu'Arendt théorisait dans *On Revolution*, à la fois *liberation* (libération d'une oppression antérieure, donc renversement du pouvoir en place) et *freedom* (constitution d'une liberté collective effective, et donc institution d'un pouvoir *autre*, essentiellement différent de celui qu'il remplace). Pour Castoriadis, si la première dimension est attestée historiquement, elle n'est pas pour autant suffisante à un processus révolutionnaire et, plus généralement, au projet d'autonomie. De plus, si le moment de *liberation* prend des allures dictatoriales, la révolution n'en est plus une, et l'éventuel renversement du pouvoir établi ne peut l'excuser *a posteriori*. Reprenant l'exemple de la Révolution française, Castoriadis écrit donc qu'il ne fait « aucun doute qu'une politique qui se proclame révolutionnaire et démocratique, mais qui ne peut s'imposer que par la Terreur a déjà perdu la partie avant que celle-ci ne commence, elle a cessé d'être ce qu'elle prétend »¹².

La révolution se définit donc moins par ses moyens (prise d'armes, coup d'État, insurrection armée, etc.) que par ses fins et la vitesse à laquelle on cherche à s'en approcher. Ce sont ces fins que Castoriadis ne cessera d'*élucider* — pour reprendre une notion importante de sa pensée — dans ses textes politiques. L'objectif général de la révolution peut alors être défini de la manière suivante : « L'idée centrale que réalise la Révolution — et dans laquelle je vois son importance capitale pour nous — est celle de l'auto-institution explicite de la société par l'activité collective, lucide et démocratique. »¹³

9.Cornelius CASTORIADIS, « La révolution devant les théologiens, pour une réflexion critique/politique de notre histoire », *Lettre internationale*, 23, 1989 (repris in ID., *le Monde morcelé*, op. cit., p. 219).

10.Cornelius CASTORIADIS, « L'idée de révolution », in ID., *le Monde morcelé*, op. cit., p. 201.

11.*Id.*

12.Cornelius CASTORIADIS, « La révolution devant les théologiens... », in ID., *le Monde morcelé*, op. cit., p. 223.

13.Cornelius CASTORIADIS, « L'idée de révolution », in ID., *le Monde morcelé*, op. cit., p. 197.

Parler d'auto-institution explicite revient à affirmer que la révolution doit non seulement changer les institutions centrales de la société, mais aussi changer le rapport que nous entretenons avec les institutions et — c'est le sens précis de l'auto-institution — reconnaître que *nous* créons les institutions qui nous affectent et que *nous* pouvons les transformer puisque nous reconnaissons enfin leur dimension *instituant*¹⁴. Celle-ci n'est plus hétéronome, comme dans la plupart des sociétés, mais véritablement autonome, reconnue, explicite et, cela va de soi, démocratique. La démocratie devient alors le régime où les institutions sont changées par l'action collective, explicite et autonome de toute la société. Et c'est précisément parce que nous ne pouvons nous imaginer exactement ce que cela signifierait concrètement qu'il faut une *révolution*, c'est-à-dire la reprise d'un cycle historique instituant radical. Certaines des significations qui émergent de la Révolution française étaient absolument inimaginables en 1788, elles n'étaient ni latentes, ni cachées, ni en attente dans l'esprit d'une quelconque avant-garde : elles ont été *créées* par le mouvement révolutionnaire et par l'accélération de l'activité de la société instituant. En ce sens, une révolution nous porte nécessairement au-delà de ce qui est pensable ou paraît aujourd'hui possible, et tout particulièrement parce qu'elle va libérer une énergie formidable qui est celle d'un peuple en action, d'une société qui s'empare de sa propre force d'auto-transformation.

On ne peut séparer la pensée de la révolution du *projet d'autonomie*¹⁵. C'est à celui-ci qu'il fait allusion lorsqu'il parle d'« auto-institution explicite », c'est-à-dire à la capacité individuelle et collective de se donner à soi-même ses propres lois. Cependant, comme tout projet, le projet d'autonomie n'est pas *achevable* : ce ne peut être qu'un mouvement sans fin. À ce titre, il faut donc bien se garder d'identifier la révolution avec le passage à la « bonne » société enfin instituée, ou avec la séparation entre la « préhistoire » et l'« histoire » (comme chez Marx), et en réalité avec toutes les formes de « temps coupé en deux »¹⁶. La révolution n'est pas qu'une césure, elle est l'*accélération* de ce projet d'autonomie qui, malgré tous les obstacles qui se dressent sur sa route, perdure dans l'histoire depuis sa création en Grèce jusqu'à sa redécouverte, d'abord au Moyen Âge, puis surtout à partir du XVIII^e siècle. Comme le dit Castoriadis, la révolution est « un changement radical, une subversion de l'ordre des choses institué »¹⁷. Elle marque « les périodes d'auto-altération importante et rapide de la société au cours desquelles une intense activité collective, investie d'un degré minimum de lucidité, vise à changer les institutions et y réussit »¹⁸.

14.Castoriadis a développé une pensée très élaborée de la notion d'institution, dont on trouvera les formulations essentielles in Cornelius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., pp. 171-248 et 532-538. Notons en outre que le concept d'institution tel qu'il est construit par Castoriadis emprunte beaucoup aux conceptions de Merleau-Ponty (cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *L'Institution, la passivité*, Paris, Belin, 2003).

15.Sur ce point, nous renvoyons à : Gérard DAVID, *Cornelius Castoriadis, le projet d'autonomie*, op. cit.

16.L'expression est de Tocqueville dans l'avant-propos de *L'Ancien Régime et la Révolution*.

17.Cornelius CASTORIADIS, « Héritage et révolution » [1996], in ID., *Figures du pensable*, Paris, Lc Scuil, 1999, p. 129.

18.*Ibid.*, p. 134.

Mais qui dit accélération et rapidité dit nécessairement changement radical, non pas simplement de secteurs de la société ou de dimensions de la vie des individus mais de la *totalité* de la société. C'est la raison pour laquelle le projet d'autonomie et les institutions démocratiques qui le soutiennent et le rendent possible ne peuvent se comprendre que dans un horizon révolutionnaire. Les sociétés capitalistes bureaucratiques, comme les nommait Castoriadis, ne sont pas démocratiques et leur imaginaire est, pour la plus grande part, hétéronome. Il y a bien des germes d'autonomie dans leur histoire et dans leur institution présente, mais ils ne sont guère suffisants pour imaginer sérieusement l'avènement graduel, à partir d'eux, d'une société démocratique. Il faut donc poser à l'inverse que l'ensemble de la société, ses institutions et ses mœurs, doit être transformé et ne peut l'être que radicalement, car mœurs et institutions entretiennent un rapport dialectique indépassable¹⁹. C'est ce que Castoriadis nomme « le cercle de la création historique », qui prend acte de l'inséparabilité (pratique et théorique) des dimensions instituante et instituée de toute institution. Les conséquences concrètes de cette position, qui peut paraître à première vue hautement théorique, sont immenses, et singulièrement actuelles. Les voici explicitées rapidement : « Est-ce que l'état actuel de nos sociétés est celui de sociétés démocratiques, effectivement libres ? Certainement pas. Est-ce qu'on pourrait y parvenir par des changements millimétriques, et sans l'entrée en activité de la grande majorité de la population ? Pas davantage. »²⁰

Dans la mesure où elle vise la transformation de la totalité sociale, une pensée et une action révolutionnaires rejettent la pertinence politique de ces « changements millimétriques », de la micro-politique des résistances ou de la multiplication des contre-pouvoirs. Tout au contraire, elles prennent en charge la *totalité* de la société et se proposent précisément de réfléchir à la transformation accélérée de cette totalité, non pas bout par bout ou sous-système par sous-système, mais tout d'un coup, sans tactique graduelle qui nous indiquerait quel rouage du système transformer ou supprimer en premier pour que tout le reste suive. Face à la Révolution française, par exemple, « [n]ous réfléchissons l'immense œuvre instituante accomplie dans tant de domaines en si peu de temps. Nous réfléchissons la rupture établie avec les “réformes” et les “améliorations” octroyées par des *maîtres* »²¹. Ainsi, « [l]'histoire de la liberté en Europe n'est pas une histoire de réformes octroyées. C'est une histoire de luttes, dont les révolutions font partie »²².

19. Pour illustrer ce fait, à la question de savoir si ce sont les *politai* qui ont créé la *polis* grecque, ou au contraire cette dernière qui a produit des *politai*, Castoriadis répond que « [c]ette question est absurde précisément parce que la *polis* ne peut avoir été créée que par l'action d'êtres humains qui étaient, pour la même raison, en train de se transformer en *politai* » (Cornelius CASTORIADIS, « Héritage et révolution », in ID., *Figures du pensable*, op. cit., p. 139).

20. Cornelius CASTORIADIS, « L'idée de révolution », in ID., *le Monde morcelé*, op. cit., p. 204.

21. Cornelius CASTORIADIS, « La révolution devant les théologiens... », in ID., *le Monde morcelé*, op. cit., p. 218. C'est l'auteur qui souligne.

22. *Ibid.*, p. 230.

Cependant, si Castoriadis conteste l'idée qu'une série d'améliorations ou de réformes puisse transformer la société dans un sens démocratique ou permette d'émanciper les individus, on ne peut lui imputer l'image de la révolution comme explosion instantanée, à la manière de Walter Benjamin par exemple²³. La révolution est faite d'étapes qui viennent ajouter leurs acquis les uns aux autres, et elle ne peut donc pas être considérée comme une césure historique absolue. À partir de là, le problème fondamental s'énonce ainsi : « que faire et comment faire pour que chaque étape d'un processus d'émancipation, par ses résultats, rende plus facile, et non plus difficile, la participation politique du peuple à l'étape suivante ? »²⁴

Si toute révolution véritable vient établir une rupture, cette dernière ne sera pourtant jamais ce qui vient couper le temps en deux parties irréductibles l'une à l'autre, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Le mouvement d'autonomisation est « un processus continu de réalisation des conditions de l'autonomie », et « ce processus a déjà comporté des paliers, et [...] en comportera encore ». Il y a avancée radicale, par des événements qui « ont bien eu lieu à un certain moment, et ont séparé profondément ce qu'il y avait avant de ce qu'il y a eu après »²⁵, mais aucun n'est absolu, décisif et définitif (pour ne pas dire final). Il y a progression sans Progrès, avancée sans Philosophie de l'Histoire, et améliorations sans processus réformiste. Comme Castoriadis le dit lui-même, il y a aussi insertion dans une tradition (celle de la révolution) et acceptation d'un héritage (celui de la démocratie)²⁶, qui interdisent de se figurer une révolution future comme une césure séparant radicalement la société d'après de la société d'avant.

Si la rupture qu'une révolution établit avec le passé est partielle, comme nous venons de le voir, celle réalisée avec le futur (celui qui adviendra après la révolution) l'est tout autant. La révolution ne vient pas résoudre toutes les contradictions et supprimer toutes les oppressions, ou toutes les aliénations. Castoriadis le souligne : « En posant le projet révolutionnaire, [...] nous ne prétendons pas épuiser les problèmes »²⁷. Pour cette raison, faire une révolution, « c'est se projeter dans une situation à venir qui s'ouvre de tous les côtés vers l'inconnu, que l'on ne peut donc pas posséder d'avance en pensée, mais que l'on doit obligatoirement supposer

23. Cf. Walter BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte* [1940] (traduit in Walter BENJAMIN, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000 (l'olio essais), pp. 427-443). Castoriadis dénonce dès le départ le « mysticisme messianique » qui affecte certains courants révolutionnaires (in Cornelius CASTORIADIS, « La direction prolétarienne », *Socialisme ou Barbarie*, 10, 1952, repris in ID., *L'Expérience du mouvement ouvrier 1*, op. cit., p. 146). À la même période, il n'est pas plus tendre envers le « spontanéisme » qui estime qu'aucune activité révolutionnaire ne peut être envisagée avant la révolution puisque celle-ci éclora d'elle-même, sans action consciente dans cette direction.

24. Cornelius CASTORIADIS, « La révolution devant les théologiens... », in ID., *le Monde morcelé*, op. cit., p. 224.

25. Cornelius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., pp. 128-129.

26. Sur ces deux termes qui peuvent paraître étrange dans une pensée de la révolution, mais qui ont une connotation profondément arendtienne : « notre héritage, notre tradition, c'est l'héritage démocratique et la tradition révolutionnaire dans leur sens le plus strict » (Cornelius CASTORIADIS, « Héritage et révolution », in ID., *Figures du pensable*, op. cit., p. 130).

27. Cornelius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 130.

comme définie pour ce qui importe quant aux décisions actuelles »²⁸. Il n'y a pas de prédiction certaine du futur (il n'y a pas non plus totale obscurité de ce dernier, nous rappelle également Castoriadis ; il y a des « lignes de forces » dit-il en un proche écho de la pensée politique de Merleau-Ponty²⁹), mais cela ne doit pas empêcher l'action ; mieux, c'est même sa condition de possibilité. Si l'histoire est toute rationnelle, il n'y a plus d'action ; l'action, et par dessus tout l'action révolutionnaire, pour être possible et sensée, a besoin d'un futur incertain, un futur qui soit au moins en partie imprévisible³⁰.

Enfin, il est un dernier problème qu'il nous faut considérer rapidement : celui de l'inéluctabilité de la révolution. Ce genre de discussion semble particulièrement daté aujourd'hui, mais il faut se garder d'oublier que dans les années 1950, c'est-à-dire au moment où Castoriadis écrit ses textes « programmatiques » principaux (dans *Socialisme ou Barbarie*)³¹, l'idée que la révolution et le socialisme seront automatiquement engendrés par les contradictions du capitalisme était largement répandue, sinon hégémonique, dans les mouvements qui se disaient révolutionnaires. Dans la première partie de *l'Institution imaginaire de la société*, Castoriadis rend raison de cet argument en affirmant que « l'idée d'une rationalité totale de l'histoire est absurde »³², et que toute prédiction sur un futur nécessairement révolutionnaire (ou non révolutionnaire) l'est tout autant. La révolution est un *faire*, une *praxis* et un *projet* qui ne peut se laisser résumer par une analyse des rapports de production ou de l'état du capitalisme avancé. Les révolutions sont le produit exclusif de la lutte du prolétariat, ce qui signifie rigoureusement qu'elles ne sont ni certaines, ni impossibles. En ce sens, elles sont des créations et elles sont — voilà encore un autre thème arendtien — des *commencements* indéterminés. Il est impossible de prédire à quel moment et sous quelle forme exacte une révolution va ou peut advenir, raison pour laquelle elle doit et ne peut qu'être créée par l'action collective du prolétariat ou, dans les textes plus tardifs, par l'action du peuple tout entier.

28.*Id.*

29.Merleau-Ponty parle également des « lignes de force » et des « vecteurs du présent » qu'il s'agit de découvrir dans l'action politique (cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *Humanisme et terreur* [1947], Paris, Gallimard, 1980, p. 198).

30.Sur tout ceci, il faut renvoyer à Hannah ARENDT, *The Human Condition* [1958], Chicago, The University of Chicago Press, 1998. Sur la formalisation philosophique du temps chez Castoriadis, cf. Cornelius CASTORIADIS, *l'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, pp. 251-326 ; *Id.*, « Temps et création », *le Monde morcelé*, *op. cit.*, pp. 307-348. Il a d'ailleurs consacré au thème l'ensemble de son séminaire 1987-1988, non encore publié.

31.Les textes de *Socialisme ou Barbarie* ont été republiés en plusieurs volumes aux éditions 10/18 (sous les titres suivants : *la Société bureaucratique*, *l'Expérience du mouvement ouvrier*, *Capitalisme moderne et révolution*, *le Contenu du socialisme*, *la Société française*), mais sont maintenant épuisés depuis plusieurs années. À défaut, on pourra consulter l'anthologie de textes de la revue parue en 2007 (*Socialisme ou Barbarie*, *anthologie*, La Bussière, Acratie, 2007), ou le site Internet soubscan.org, qui en propose lui aussi un certain nombre.

32.Cornelius CASTORIADIS, *l'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 118. La première partie du livre est en fait partiellement constituée d'un long article paru dans les derniers numéros de *Socialisme ou Barbarie* sous le titre « Marxisme et théorie révolutionnaire ».

Cela ne signifie pas que les révolutions soient sans cause ou surgissent de nulle part. Toute la production de *Socialisme ou Barbarie* était concernée par l'identification des tendances révolutionnaires dans les sociétés capitalistes, y compris les plus ténues et invisibles. Mais ce que la position de Castoriadis implique, c'est qu'il est impossible de déterminer avec certitude, à partir de données présentes, du devenir des tendances que l'on observe, car ce devenir est fondamentalement lié à l'action des personnes qu'il va affecter. Déterminer quelle peut être l'activité révolutionnaire *avant* la révolution est dès lors une question extrêmement difficile qui occupera les militants de *Socialisme ou Barbarie* de la première à la dernière réunion du groupe. Aujourd'hui, il semble que la seule idée qu'une révolution soit possible est tellement minoritaire qu'elle se trouve en quelque sorte être par elle-même révolutionnaire. Dans des contextes politiques plus favorables, il est évident que la discussion se devait d'être plus précise, en particulier sur les moyens à mettre en œuvre pour faire advenir un mouvement révolutionnaire ou faciliter sa propagation.

Quelques éléments de synthèse

Le concept de révolution tel qu'il est construit par Castoriadis et que nous avons cherché ici à retracer à grands traits peut être résumé par quatre oppositions et une caractéristique propre.

Premier point, la révolution s'oppose aux pratiques de *résistance*, qui ne pensent la lutte politique qu'au niveau des individus ou de groupes restreints et contre tous les pouvoirs, existants ou à venir. Ce sont à la fois les thèses de Michel Foucault et de Claude Lefort qui sont visées ici, plus ou moins explicitement selon les textes³³. La révolution chez Castoriadis se pense donc contre une activité politique, certes subversive mais plus ou moins cachée, sans système et sans volonté de créer un vaste mouvement populaire afin de transformer en profondeur la société. D'une certaine manière, c'est l'idée même d'un mouvement politique organisé et qui se donne pour objectif explicite la transformation de la société qui est congédiée par ces auteurs et que l'exigence révolutionnaire telle qu'elle est réinterprétée par Castoriadis n'abandonne pas, à l'inverse. On sait que cette question de l'organisation opposera Castoriadis et Lefort au sein de *Socialisme ou Barbarie* et provoquera finalement le départ du second. Chez le premier, la révolution attaque toujours un pouvoir — qu'il s'agisse de l'État ou, plus généralement, de la bureaucratie — pour le renverser et le remplacer par une autre forme de pouvoir, un pouvoir organisé différemment et faisant droit au principe d'autonomie individuelle et collective. C'est ce pouvoir-là que Castoriadis nomme démocratie et que Lefort et Foucault refusent de réfléchir.

33. S'agissant des conceptions foucauldienne du pouvoir, on se reportera principalement à Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I, la volonté de savoir* [1976], Paris, Gallimard, 1994 (T'el). Pour Lefort, ancien membre de *Socialisme ou Barbarie*, il faut prioritairement mentionner les différents textes qui composent les *Essais sur le politique* [1986], Paris, Le Seuil, 2001 (Points essais).

Deuxièmement, le projet révolutionnaire tel qu'on peut le voir surgir dans les textes de Castoriadis montre très clairement qu'une transformation radicale de la société ne peut se contenter de la création exemplaire de petites communautés fonctionnant de manière démocratique et vivant dans l'autonomie. L'idée que des contre-sociétés puissent faire changer la société est totalement étrangère à sa pensée, puisqu'une transformation radicale ne peut se faire et se penser qu'au niveau de la *totalité* sociale, et non d'une de ses composantes uniquement qui ensuite, comme par capillarité, transformerait les secteurs adjacents puis, de proche en proche, l'ensemble de la société. Une autre version de la contre-société, à savoir le repli sur un mode de vie que l'on ne souhaite pas nécessairement diffuser plus globalement (une démocratie sans prosélytisme, c'est-à-dire qui ne se pense pas comme action ou comme projet), est tout autant éloignée, puisque l'autonomie — but de toute révolution — ne peut être atteinte que si les structures coercitives centrales de la société (ce que Castoriadis appelle le « pouvoir explicite »³⁴) sont elles-mêmes autonomes. Or toute contre-société vit, quoi qu'elle puisse en dire et en penser elle-même, sous un pouvoir qui peut à tout moment lui signifier sa dissolution, ou du moins dont les règles continuent de s'appliquer à elle. Les individus ne peuvent être autonomes que si chacun d'entre eux et la société entière le sont.

Troisième opposition, tout à fait classique : celle qui sépare réforme et révolution. Il n'y a pas complémentarité, pour Castoriadis, entre des réformes et une révolution. Pour être clair, les premières maintiennent en vie un système que la révolution veut tout au contraire abattre. C'est bien sûr la pensée sociale-démocrate qui est attaquée ici. Cela ne signifie pas que les demandes d'améliorations que la classe ouvrière produit sans cesse sont illégitimes ou absurdes, bien au contraire, mais plutôt qu'elles sont fondamentalement *insuffisantes*. Comme il l'écrit lui-même dans un texte ancien :

« Le prolétariat lui-même a toujours été et sera toujours aussi longtemps que le capitalisme durera, partiellement "réformiste" : c'est-à-dire il essaie toujours et par tous les moyens d'améliorer sa situation. [...] Mais la question n'est pas là. Toute cette action réformiste [...] n'a en rien résolu les problèmes de la société contemporaine, ni éliminé le conflit entre les classes. Les organisations bureaucratisées qui s'en sont fait les champions se trouvent aujourd'hui éloignées du prolétariat presque autant que les autres institutions de la société capitaliste. Une politique socialiste, par contre, n'a de sens que si, au-delà des améliorations partielles, elle essaie d'aider les prolétaires à modifier radicalement leur situation, à se libérer de l'esclavage capitaliste et bureaucratique. Une politique socialiste n'a de sens que si elle est révolutionnaire. »³⁵

L'opposition se construit sur un critère temporel, les réformes et les « améliorations partielles » relevant de l'immédiat ou du court terme, et la

34. Sur cette notion, il faut lire : Cornelius CASTORIADIS, « Pouvoir, politique, autonomie », *Revue de métaphysique et de morale*, 1, 1988 (repris in ID., *Le Monde morcelé*, op. cit., pp. 137-171).

35. Cornelius CASTORIADIS, « Les classes sociales et M. Touraine », *Socialisme ou Barbarie*, 27, 1959 (repris in ID., *Capitalisme moderne et révolution* 2, Paris, UGE, 1979, pp. 36-37).

révolution d'une réflexion à plus long terme (même si elle peut à tout moment revenir à l'ordre du jour), ces deux dimensions ne devant pas être séparées dans une « politique socialiste ». Cependant, dans l'attente de la révolution, l'action révolutionnaire a une autre tâche essentielle, qui est de maintenir vivant le projet d'autonomie, celui-là même qui coexiste conflictuellement avec le développement du capitalisme depuis des siècles. Réformer le système et maintenir des pratiques visant l'autonomie individuelle et collective ne sont pas des objectifs politiques équivalents, même si, parfois, l'un et l'autre peuvent se rencontrer sur des questions précises.

La quatrième opposition est celle qui sépare Castoriadis d'une certaine tradition marxiste considérant que la révolution sera le résultat plus ou moins mécanique des contradictions internes du capitalisme, et qu'elle est inscrite dans l'existence du prolétariat et dans l'évolution des rapports de production. À la limite, ces conceptions ne sont révolutionnaires que parce que la révolution est pour elles le seul moyen d'échapper à la barbarie, pour reprendre la célèbre alternative de Marx, mais non pour la défense d'un projet politique particulier qui est tout aussi incertain dans sa réalisation que périssable dans son existence même. Sur le rapport explicite de Castoriadis au marxisme, il n'est pas inutile de rappeler une phrase souvent citée de *L'Institution imaginaire de la société* : « Partis du marxisme révolutionnaire, nous sommes arrivés au point où il fallait choisir entre rester marxistes et rester révolutionnaires ; entre la fidélité à une doctrine qui n'anime plus depuis longtemps ni une réflexion ni une action, et la fidélité au projet d'une transformation radicale de la société »³⁶. Pour Castoriadis, la révolution n'est ni inévitable, ni le résultat scientifique d'un état de fait donné, ni l'action authentique du prolétariat : elle est la continuation difficile et improbable d'une tradition vieille de deux siècles, minoritaire, dominée et opprimée, qui a cherché à émanciper les humains et à construire individuellement et collectivement l'autonomie de chacun. Castoriadis ne partage pas les positions concevant la nécessité d'un « mûrissement » de la révolution, c'est-à-dire de l'attente — parfois sans fin — qu'apparaissent les conditions favorables pour la déclencher. Il n'est pas davantage attaché à l'image du prolétariat comme un « baril de poudre » prêt à exploser à n'importe quel moment. La caractérisation temporelle la plus exacte de la révolution chez Castoriadis nous semble plutôt être une permanente *incertitude* : elle est possible sans être nécessaire.

Enfin, la caractéristique propre de la révolution chez Castoriadis est ce que nous pourrions appeler l'indistinction, au niveau le plus profond, de ses moyens et de ses fins. La fin est l'autonomie, qui ne peut être atteinte que par un processus d'autonomisation et par ce que Castoriadis nomme la *praxis*, définie ainsi : « ce faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés

36. Cornelius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 21. Pour un examen critique de l'analyse du marxisme par Castoriadis, cf. Yvon BOURDET, « Marxisme et théorie révolutionnaire, lecture de Cardan, relecture de Castoriadis », *Autogestion et socialisme*, 33-34, 1976, pp. 159-176 ; Daniel BENSÂID, « Politiques de Castoriadis », in Blaise BACHOFEN, Sion ELBAZ, Nicolas POIRIER (dir.), *Cornelius Castoriadis, réinventer l'autonomie*, Paris, Éditions du Sandre, 2008, pp. 255-272.

comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie»³⁷. La révolution ne se fait donc pas à n'importe quel prix, la transformation radicale de la société capitaliste ne peut se réaliser avec les moyens qui sont propres à cette société (à commencer bien sûr par la bureaucratie³⁸). Il faut tout au contraire les changer radicalement, et c'est là que l'autonomie intervient. Autrement dit, le projet d'autonomie ne peut être poursuivi que par des procédures et des actions elles-mêmes aussi autonomes que possible à chaque instant, et la révolution, pour ne pas être un simple coup d'État, doit en faire de même. Mieux, elle est même la traduction la plus intense que l'on puisse imaginer de l'autonomie, comprise comme activité instituante généralisée et se comprenant comme telle.

Colère, soumission et insoumission, création

Ce colloque nous invitait à penser les thèmes de la colère, de la soumission et de l'insoumission, puis celui de la création politique. L'œuvre, la pensée et l'activité militante de Cornelius Castoriadis nous permettent d'éclairer d'une manière qui nous semble féconde ces questions. Si nous avons choisi de le faire au travers du thème de la révolution, c'est pour plusieurs raisons qui ne sont pas totalement séparées des motivations qui ont sans doute poussé les organisateurs du colloque de choisir ces thèmes-là et pas d'autres.

La révolution est un horizon qui a disparu de notre société, ou qui est confiné dans des groupes et des espaces de pensée extrêmement marginaux. Il n'en a pas toujours été ainsi, puisqu'il existe une *tradition* révolutionnaire qu'il faut réactiver et qui n'est pas seulement marquée par le sang et les armes, mais qui a donné quelques-unes des plus grandes manifestations d'agir politique de ces deux ou trois derniers siècles. Il nous a semblé que la réactivation de cette tradition, au travers de quelques-uns des écrits de Castoriadis, était d'une urgence particulière *aujourd'hui*. La nécessité d'une transformation radicale de la société est évidente pour quiconque adhère au projet d'autonomie. Les moyens de cette transformation sont en revanche devenus bien flous. Les textes de Castoriadis nous donnent une piste à explorer, nous permettent de repenser la période dans laquelle nous vivons et d'imaginer, d'inventer, de *créer* — pour reprendre une notion qui lui était chère et qui s'applique particulièrement bien à la situation actuelle — une nouvelle politique.

Le projet d'autonomie qui à la fois justifie et nécessite la révolution n'est pourtant pas un appel aux tristement célèbres «lendemain qui chantent». La révolution qui le fera advenir ne résoudra pas toutes les contradictions et tous les problèmes, en affirmant en sus qu'aucun d'entre eux ne pourrait être valablement

37. Cornelius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 112.

38. Les rapports bureaucratiques entérinent la division de la société (et de toutes les activités, notamment économiques) entre dirigeants et exécutants. L'analyse de la bureaucratie constitue le thème principal des écrits de la période de *Socialisme ou Barbarie*, et la raison principale pour laquelle les auteurs de la revue ont toujours refusé de distinguer fondamentalement entre les sociétés "communistes" et "capitalistes", considérant l'Est et l'Ouest comme deux formes de régime bureaucratique.

traité avant. Le projet d'autonomie est d'abord et avant tout *présent*, c'est un projet en train de se faire, alimenté par chaque action autonome. À ce titre, l'autonomie a un effet politique immense et profondément subversif : la demande sans cesse réitérée de justifier pourquoi nous faisons les choses comme ceci plutôt qu'autrement, ou pourquoi nous les faisons tout court, et l'impossibilité de répondre en arguant de la tradition, d'une autorité extra-mondaine (religieuse ou autre) ou en usant de la force pour faire taire cette interrogation. L'autonomie est insoumission principielle, et nous pourrions ajouter que la révolution est cette insoumission fédérée et enfin agissante.

Pour conclure, laissons une dernière fois la parole à Castoriadis. Alors qu'il cherche à donner la définition la plus ramassée possible de la révolution, il écrit que, en dernière analyse, elle est « l'effort d'un peuple de se donner à soi-même la liberté, et d'en tracer lui-même les limites »³⁹. Personne ne la lui donnera, cette liberté, et personne non plus ne peut dire *a priori* quelle doit être son étendue et comment la gérer. Ce ne sera que par l'agir et la parole, collectivement, que ces questions pourront être traitées, et qu'elles le seront toujours provisoirement.

39. Cornelius CASTORIADIS, « La révolution devant les théologiens... », in ID., *le Monde morcelé*, op. cit., p. 230.

La créativité démocratique chez Castoriadis et Lefort

Nicolas Poirier

Professeur de Philosophie

au lycée Montesquieu de Herblay (Val d'Oise, France).

Docteur en Science politique de l'université Paris-7 Denis Diderot,

chercheur associé au laboratoire Sophiapol,

Université Paris Ouest Nanterre-La Défense

Résumé

L'objet de cette intervention est d'esquisser les contours d'une pensée de l'agir démocratique à partir de l'idée de créativité, en se référant aux travaux de Claude Lefort et de Cornelius Castoriadis, dont le grand intérêt est d'avoir redonné, sous des formes très différentes, toute sa place au phénomène de la création politique, à rebours des diverses formes de réductionnisme qui étaient monnaie courante dans les années 1970 en France (marxisme, structuralisme, sociologie de la domination, généalogie du pouvoir.)

La présente intervention cherche à faire ressortir les différences d'approche entre une pensée de la démocratie comme auto-institution explicite de la société (Castoriadis) et une conception de l'agir démocratique soucieuse de mettre avant tout l'accent sur le fait du conflit et de la division sociale (Lefort), l'objet de l'agir démocratique consistant davantage pour Lefort à contester le pouvoir, en revendiquant contre lui des droits, qu'à chercher à en démocratiser l'exercice effectif, comme le soutient Castoriadis. Nous essaierons ainsi de comprendre le sens de l'antagonisme politique entre Lefort et Castoriadis et sa traduction au travers de conceptions de la créativité démocratique divergentes, Lefort défendant le principe de la représentation démocratique comme seule à même de pouvoir articuler le conflit inhérent à la vie sociale, Castoriadis y voyant au contraire l'obstacle à une véritable politique de l'autonomie ne pouvant s'exprimer que comme démocratie directe. C'est au fond dans la perspective d'une critique radicale de l'idée d'autonomie, qui tiendrait plus du fantasme métaphysique que d'une conception politique défendable, que Lefort s'emploiera à repenser la créativité démocratique à partir notamment d'une relecture de Machiavel, là où Castoriadis cherchera au contraire à tisser ensemble les fils de la praxis démocratique et ceux de l'autonomie.

Mots-clés : Création politique, conflit, autonomie.

L'objet de cette intervention est d'esquisser les contours d'une pensée de l'agir démocratique à partir de l'idée de créativité, en se référant aux travaux de Claude Lefort et de Cornelius Castoriadis. L'intérêt de ces deux penseurs est en effet d'avoir redonné toute sa place au phénomène de la créativité politique, à rebours

d'abord de l'objectivisme marxiste qui régnait dans les années 1950, puis des diverses formes de réductionnisme qui dominaient le monde intellectuel français dans les années 1970, que ce soit le marxisme structuraliste d'Althusser, la sociologie de la domination de Bourdieu, ou encore l'entreprise de généalogie du pouvoir développée par Foucault : pas plus que, selon eux, le problème de la lutte des classes ne peut se concevoir sous l'angle des seuls rapports de force mettant aux prises des instances objectivement déterminées, la question de la politique n'est réductible à la question du pouvoir, notion elle-même abusivement assimilée à la domination, comme c'est respectivement le cas chez Foucault et Bourdieu. Reconsidérer de la sorte la spécificité du fait politique, irréductible à la simple euphémisation des intérêts matériels et des rapports de domination, impliquait d'après Castoriadis et Lefort un effort pour repenser la « chair » du social au-delà de la stricte fonctionnalité sur laquelle s'organisent les sociétés, et la consistance propre aux « choses » politiques irréductibles à des travestissements idéologiques dont il s'agirait de faire la généalogie. Mais si les parcours de Castoriadis et de Lefort ont pu effectivement se rejoindre dans le cadre du travail d'analyse critique mené à *Socialisme ou Barbarie* ou même dans les années 1970, au sein de revues comme *Textures* ou *Libre*, leurs tracés ne se confondront pour ainsi dire jamais, les croisements de leurs itinéraires étant inséparables des points de rupture, les rencontres entre leurs pensées ne se métamorphosant jamais en recoupements purs et simples : Castoriadis n'acceptera ainsi jamais l'idée d'une division originaire du social, et il objectera à Lefort que la caractérisation du pouvoir démocratique comme lieu vide fait l'impasse sur l'effectivité des politiques déterminées dans un sens oligarchique. Inversement, Lefort marquera toujours ses distances avec l'idée de la démocratie conçue comme une forme de régime qui pourrait s'incarner dans des institutions bien définies, l'institutionnalisation de l'agir démocratique sous forme de démocratie directe risquant de conduire au rêve mortifère d'une société cherchant à s'incarner en passant outre la distinction du réel et du symbolique, et en éliminant de la sorte la condition sans laquelle il n'y a pas de liberté politique.

Il semble qu'un des points notables du désaccord entre Castoriadis et Lefort, au-delà du problème de l'organisation politique, qui a été l'un des motifs centraux de la rupture entre les deux penseurs à la fin des années 1950, moment où Lefort quitte définitivement le groupe *Socialisme ou Barbarie*, tient à la conception qu'ils se forment de la démocratie et du statut qu'ils accordent au pouvoir politique ; il y a chez eux une façon très différente de poser la question de la loi, qui implique de concevoir d'une manière fort divergente le rapport qu'entretient la société à elle-même : si, pour Castoriadis, la réflexivité inhérente à l'institution démocratique doit être pensée dans la perspective de l'autonomie, un peuple ne pouvant être libre que s'il obéit à la loi qu'il s'est lui-même donné, la réflexivité politique doit au contraire se penser d'après Lefort comme avènement de la liberté à partir d'un nouage entre dehors et dedans, où puisse s'articuler la mise en question de la loi dans l'horizon d'une hétéronomie indépassable.

La présente intervention cherche précisément à faire ressortir les différences d'approche entre une pensée de la démocratie comme auto-institution

explicite de la société et une conception de l'agir démocratique soucieuse de mettre avant tout l'accent sur le fait du conflit et de la division sociale, l'objet de l'agir démocratique consistant davantage pour Lefort à contester le pouvoir, en revendiquant contre lui des droits, qu'à chercher à en démocratiser l'exercice effectif, comme le soutient Castoriadis¹. Nous essaierons ainsi de comprendre le sens de l'antagonisme politique entre Lefort et Castoriadis, l'un défendant le principe de la représentation démocratique comme seule à même de pouvoir articuler le conflit inhérent à la vie sociale, l'autre y voyant au contraire l'obstacle à une véritable politique de l'autonomie ne pouvant s'exprimer que comme démocratie directe : si Lefort se refuse à penser la démocratie comme auto-institution explicite, c'est selon lui qu'une telle conception conduit à faire l'impasse sur la question du tiers permettant d'articuler le conflit inhérent au social, l'ordre symbolique de la loi étant nécessaire pour donner forme à la créativité politique. Castoriadis défend à l'inverse l'idée qu'il n'y a au fond nulle nécessité à penser ensemble démocratie et représentation, la prétendue division que Lefort croit reconnaître au fondement de la vie sociale n'étant pas une condition structurelle de la société, lui permettant de s'articuler au plan symbolique, mais constituant l'effet conjoncturel d'une division asymétrique et antagoniste du social², qui peut être surmontée moyennant une intervention politique orientée dans ce sens.

Machiavel penseur du conflit (Lefort)

Si Marx a été un penseur du conflit, et c'est là sans doute son mérite que d'avoir tant insisté sur l'importance de l'opposition de classes dans l'histoire, il aura été aussi un penseur du dépassement du conflit, puisqu'au fond l'antagonisme de classes n'est selon Marx que provisoire, le conflit devant être aboli dans le cadre d'une société sans classes. Machiavel, au contraire, pourrait être vu dans la perspective de Lefort comme un penseur du conflit définitif, la cité reposant sur une division fondamentale entre deux humeurs – le désir des grands de commander et d'opprimer le peuple d'un côté, le désir du peuple de n'être ni commandé ni opprimé par les grands de l'autre : « ... En toute cité, écrit Machiavel, on trouve ces deux humeurs différentes, desquelles la source est que le populaire n'aime point à être commandé ni opprimé des plus gros. Et les gros ont envie de commander et opprimer le peuple. Et de ces deux différents appétits s'élève dans les villes un de ces trois effets : ou Principauté ou liberté ou licence³. » Un tel conflit doit être perçu comme originaire car il ne consiste pas en une simple opposition d'intérêts, qui tiendrait à une différenciation de statuts ou à une

¹ Voir sur ce point Antoine Chollet, « La question de la démocratie : Claude Lefort et Cornelius Castoriadis », dans *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, dir. Blaise Bachofen, Sion Elbaz et Nicolas Poirier, éditions du Sandre, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 2008, p. 202.

² Voir Cornelius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », dans *Le Monde morcelé*, Paris, Seuil, « La Couleur des idées », 1990, p. 118.

³ Machiavel, *Le Prince*, *Œuvres complètes*, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 1952, rééd. 1986, p. 317.

inégalité dans la répartition des richesses, mais renvoie à une distinction entre deux tendances fondamentales du corps social dont la confrontation permet de faire naître une dynamique historique⁴.

Ce que cherche ainsi à montrer Lefort à partir de sa lecture de Machiavel, c'est que le conflit, dans le cas de Rome, n'est pas simplement un état de fait que la politique aurait pour finalité de surmonter, en œuvrant à l'édification d'une totalité sociale harmonieuse, mais qu'il constitue la matrice d'une dynamique politique rendant possible l'inscription de l'action humaine dans un horizon marqué par la visée de liberté. Selon Machiavel en effet, la *virtù* de la République romaine tient à la désunion du Sénat et de la plèbe, plus qu'à l'action d'un sage législateur – le conflit entre les Grands et le peuple ne débouchant pas sur une discorde telle qu'elle entraînerait la ruine de la cité, mais engendrant un ordre qui se nourrit de cette lutte⁵. C'est donc en vertu de ses tumultes, qui tiennent au caractère inconciliable du désir des Grands et du désir du peuple, que Rome a été une cité libre, où le désir du peuple de ne pas être opprimé a rendu possible l'institution de lois répondant à cet appétit de liberté⁶. D'où selon Lefort la profonde originalité des thèses de Machiavel : « Il y a dans le désordre même de quoi produire un ordre un ordre ; les appétits de classe ne sont pas nécessairement mauvais, puisque de leur entrechoc peut naître la puissance de la cité ; l'histoire n'est pas seulement dégradation d'une bonne forme primitive, puisqu'elle porte à titre de possible la création romaine⁷. »

Le grand intérêt des analyses de Machiavel serait donc, d'après Lefort, qu'elles permettent de penser la politique comme fondée sur un conflit permanent, sans pour autant réduire ce conflit à une lutte pour la domination⁸ : on pourrait ainsi sortir de l'ornière du marxisme qui ne parviendrait pas à percevoir le caractère irréductible du conflit comme dimension originaire du social, sans retomber dans les tendances conservatrices du libéralisme, dont les conceptions ne pourraient

⁴ Voir Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, rééd. « Tel », 1986, p. 480 : « On doit [...] convenir que l'ordre de la Cité requiert l'expansion du désir des hommes, dans le double mouvement où il s'oppose à lui-même ; que cet ordre ne résulte pas d'une répression du désir, apportée par l'instance de la raison, mais s'engendre dans la mise en jeu de la division – la répression n'étant qu'un effet second de son expression, relatif à l'un de ses moments, ou, pour mieux dire, l'indice de sa réflexion ; et qu'enfin s'instaurent du même mouvement puissance, loi et liberté. »

⁵ Voir Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live, Œuvres complètes, op. cit.*, p. 390.

⁶ Voir *ibid.*, p. 391 : « Je dis que chaque Etat libre doit fournir au peuple un débouché normal à son ambition, et surtout les républiques qui, dans les occasions importantes, n'ont de force que par ce même peuple. »

⁷ *Le travail de l'œuvre Machiavel, op. cit.*, p. 470. Voir également p. 475 : « Machiavel ne laisse pas penser que le premier ordre soit le bon, puisqu'il fait de l'ordre romain le produit d'une histoire ; il ne laisse pas penser que la loi impose ce bon ordre, par l'intervention souveraine d'un sage, puisqu'il l'enracine dans le conflit social ; et il suggère que l'éloge de l'union entretient la méconnaissance de la division de classes, qu'à vouloir la masquer on détruit la liberté. »

⁸ Voir *ibid.*, p. 733 : « Quand nous demandons : quel est pour Machiavel le fondement de la politique ? nous sommes confrontés à l'idée d'une division ultime, en ce sens qu'elle ne cesse de se refaire dans le déplacement des termes. Elle est division de classes, division du désir de classe, ou, si nous croyons laisser le côté de la cause pour le côté de l'effet, division de l'Etat et de la société, division du désir du prince et du désir collectif... »

proposer au mieux qu'une défense des libertés individuelles au travers de l'instauration de contre-pouvoirs. Il deviendrait également possible d'éclairer sous un jour nouveau la question du pouvoir en tant que fonction médiatrice, sans réduire la sphère politique à un épiphénomène engendré par la division de la société en classes. Lefort fait à cet égard remarquer dans un texte de 1974 consacré à Machiavel qu'il convient de se garder du contresens consistant à voir dans le conflit politique une simple lutte pour la domination. Les grands et le peuple ne seraient pas, à en croire Lefort, placés dans une position symétrique : « Le désir des Grands vise un objet : l'autre, et il s'incarne dans des signes qui les assurent de leur position : richesse, rang, prestige. Le désir du peuple est en revanche à proprement parler, sans objet. Il est l'opération de la *négativité*⁹. » Il ne faut cependant pas interpréter trop vite le concept de négativité qui renvoie au désir du peuple de ne pas être opprimé au sens où Lefort employait ce terme dans ses premiers textes de *Socialisme ou Barbarie* pour caractériser le sens de l'expérience prolétarienne : il ne s'agit plus pour Lefort d'insister sur le fait que les dominés, « prolétariat » ou « peuple », doivent faire l'expérience de la négativité et viser un horizon où serait transformée l'intégralité de leur condition. C'est au contraire l'abandon de la perspective révolutionnaire qui va conduire Lefort à repenser le politique dans la perspective d'un conflit indépassable, trouvant dans la représentation politique le médium nécessaire à sa structuration. Alors qu'au début des années 1950 Lefort insistait sur le caractère « irréprésentable » du prolétariat, en défendant l'idée qu'aucune organisation ne pouvait se prévaloir du privilège de parler au nom de la classe ouvrière¹⁰, dans son livre sur Machiavel Lefort va au contraire porter son attention sur ce que le désir irrépressible de liberté qui agite le peuple peut engendrer comme effets institutionnels positifs. C'est au fond ce dont rend compte l'intervention du pouvoir comme instance de médiation, et donc de représentation : ainsi, comme le fait remarquer Lefort, si les institutions de la République Romaine peuvent *représenter* sur la scène politique le désir du peuple de ne pas être opprimé – c'est là précisément le rôle du Tribunal –, il ne faut pas en conclure que de telles institutions constitueraient ces *lieux* de pouvoir où le peuple, s'identifiant à lui-même, tend à assurer *en personne* l'exercice du pouvoir ; le Tribunal ne constitue pas tant un intermédiaire entre le Sénat et la plèbe qu'une institution qui rend impossible l'appropriation du pouvoir par une personne en propre¹¹ – c'est pourquoi Lefort peut affirmer du Tribunal qu'il n'a d'efficace qu'en tant qu'organe de la négativité¹² : celui-ci ne constitue pas l'incarnation du désir du peuple en acte, il n'est là que pour offrir un débouché au désir du peuple de *ne pas* être opprimé ; pas plus Machiavel ne condamne-t-il l'existence des Grands en tant que telle mais fait seulement ressortir la nécessité d'une institution

⁹ « Machiavel : La dimension économique du politique », dans *Les Formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978, rééd. « Folio Essais », 1990, p. 222. Je souligne ; voir aussi *Le travail de l'œuvre Machiavel*, op. cit., p. 476.

¹⁰ Voir sur ce point « Le prolétariat et sa direction », 1952, repris dans *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Genève, Droz, 1971, rééd. Paris, Gallimard, « Tel », 1979, p. 59-70.

¹¹ Voir Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, op. cit., p. 389.

¹² Voir *Le travail de l'œuvre Machiavel*, op. cit., p. 476.

politique qui puisse faire obstacle à leur désir de pouvoir¹³. C'est à ce niveau que joue l'idée de représentation : si le désir du peuple ne peut coïncider avec son propre objet, c'est précisément qu'il rencontre dans son mouvement de réflexivité la figure médiatrice du pouvoir qui fournit une *représentation* politique à son désir de liberté.

Ce que cherche à signifier Lefort, en soulignant ce lien entre asymétrie et représentation, c'est qu'au fond le peuple n'a pas le désir d'exercer le pouvoir mais seulement celui de *ne pas* être opprimé, et qu'ainsi sa lutte pour contester la domination l'arrime à une revendication irrépressible de liberté¹⁴ : si le désir de liberté qui agite le peuple est pour ainsi dire, comme l'affirme Lefort, « sans objet », c'est parce qu'il n'est pas désir d'occuper le pouvoir, mais de le contester, en faisant obstacle au désir de domination des Grands¹⁵. C'est pourquoi celui-ci ne peut advenir au registre du réel que sous forme de représentation, qui marque une distance entre le lieu du pouvoir et le désir de liberté, et non comme incarnation, ce qui serait le cas si le peuple décidait d'occuper effectivement la place du pouvoir. Il faut donc se garder de tout contresens : si c'est par la seule intervention du peuple que s'édifie un espace juridique, et qu'en ce sens il est possible d'affirmer avec Lefort que les authentiques gardiens de la loi sont ceux qui n'ont aucun titre à commander¹⁶, on ne doit par ailleurs nullement penser que Machiavel défendrait le principe de la démocratie directe, le peuple étant vu dans cette perspective comme la source de la loi et son garant ultime. C'est au contraire parce qu'il constitue le pôle du non-pouvoir que le peuple est au fondement de la loi : celui-ci ne rend possible l'émergence d'un ordre juridique que parce qu'il n'occupe pas la place du pouvoir à proprement parler. S'il venait à exercer le pouvoir, et c'est justement la perspective que défend Castoriadis, il ne serait plus alors peuple, c'est-à-dire puissance indéfinie de contestation, mais deviendrait à son tour pôle de domination et classe détentrice de privilèges. Plus qu'un sujet politique, le peuple est donc avant tout l'agent du désir de liberté, ce pôle incontournable de la contestation qui remet en question l'ordre de l'institution – s'il parvient à jouer ce rôle, c'est dans la seule mesure où il renonce précisément à exercer le pouvoir et accepte le principe de l'obéissance¹⁷ ; comme l'affirme Lefort, « Le peuple [...] apparaît ainsi comme l'agent du désir de liberté, le porteur d'une revendication qui

¹³ Voir *ibid.*, p. 476 ; voir Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, *op. cit.*, p. 392 : « Le peuple préposé à la garde de la liberté, moins en l'état de l'usurper que les grands, doit en avoir nécessairement plus de soin, et, ne pouvant s'en emparer, doit se borner à empêcher que d'autres ne s'en emparent. » (Je souligne).

¹⁴ Voir Machiavel, *Le Prince*, *op. cit.*, p. 318 : « ... Quiconque devient Prince par l'aide du peuple, il se le doit toujours maintenir en amitié ; ce qui lui sera bien facile à faire, le peuple ne demandant autre chose sinon qu'à n'être point opprimé. » (Je souligne).

¹⁵ Voir *Le travail de l'œuvre Machiavel*, *op. cit.*, p. 477.

¹⁶ Voir Claude Lefort, « Aperçu d'un itinéraire », dans *Le temps présent. Ecrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, p. 355.

¹⁷ Voir Machiavel, *Le Prince*, *op. cit.*, p. 317 : « Le peuple [...] donne réputation à un seul, quand il connaît qu'il ne peut autrement faire tête aux grands, et l'élit Prince, pour être défendu sous son aile. »

tient en respect l'ambition des nobles et contraint le pouvoir à la prudence ; mais, simultanément, comme un Sujet qui ne dispose jamais de l'autorité...¹⁸ »

C'est donc une perspective tout à fait singulière qui conduit Lefort à voir dans le peuple auquel fait référence Machiavel l'instance politique à proprement parler qui constitue l'origine de la loi : dans une optique qui n'est pas sans faire penser à celle développée par Rancière¹⁹, Lefort cherche à concevoir le peuple, non en tant que réalité empirique s'incarnant dans des segments bien déterminés du corps social, mais comme ce qui, au cœur du social, excède l'ordre établi de l'institution, et se fait le porteur d'une exigence d'émancipation dépassant toutes les retombées instituées et leur cristallisation sous forme de lois²⁰. De là l'idée de Lefort selon laquelle il n'y a pas de sens à penser la possibilité d'un état historique de non-domination, les termes de la domination ne faisant que se déplacer et avec eux les termes de la contestation. Viser un état où le peuple se serait émancipé de toute tutelle politique, ce serait prétendre abolir le principe de la division qui est constitutive de l'existence du social et, sous prétexte de dépasser les rapports de classe, éliminer le conflit qui constitue la source originaire de la liberté²¹.

La démocratie comme régime de l'auto-institution explicite (Castoriadis)

À l'inverse de Lefort, Castoriadis va chercher, dans le cadre de sa réflexion postérieure à *Socialisme ou Barbarie*, à repenser les conditions de l'émancipation, en montrant que si l'idéal d'une société réconciliée avec elle-même relève effectivement d'un fantasme mortifère, le projet de société autonome ayant envisagé la possibilité d'un dépassement de la domination doit constituer le cœur de toute politique qui voit dans la démocratie l'horizon indépassable de l'action humaine. Si Castoriadis reconnaît comme Lefort qu'on ne saurait postuler un état idéal où s'incarnerait une société enfin libérée de tous les maux, l'émancipation constituant un processus plus qu'un terme définitif²², il continue après les années

¹⁸ *Le travail de l'œuvre Machiavel, op. cit.*, p. 521 ; voir sur ce point Serge Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Vrin/EHESS, « Contextes », 2005, p. 220-221.

¹⁹ La proximité de Rancière avec la problématique de Lefort est assez frappante, comme lui-même le reconnaît dans son livre *Aux bords du politique*, Paris, La fabrique, 19998, par exemple p. 50-51 : « Cette puissance propre du *demos* qui excède toute disposition du législateur, c'est, en sa formule élémentaire, le pouvoir rassemblant-divisant du premier multiple, le pouvoir du deux de la division. Le deux de la division est la voie par laquelle passe un Un qui n'est plus celui de l'incorporation collective mais de l'égalité de n'importe quel un à n'importe quel autre. » Voir aussi p. 60-61.

²⁰ C'est dans cette perspective que Lefort interprète les droits de l'homme comme ce qui excède toute loi instituée, de sorte « que leur formulation contient l'exigence de leur reformulation ou que les droits acquis sont nécessairement appelés à soutenir des droits nouveaux. » (« Droits de l'homme et politique », dans *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981 et 1994, rééd. 1998, p. 67).

²¹ Voir Claude Lefort, « Machiavel et la *verita effettuale* », dans *Ecrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 173-174.

²² Voir Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 2. La Cité et les lois. Séminaires 1983-1984*, Paris, Seuil, « La Couleur des idées », 2008, p. 91 : « ... L'auto-institution de la société ne peut être véritablement que permanente, il n'y a pas de bonne société, de société juste et libre une fois pour toutes, il s'agit

1960 à défendre le principe de l'auto-gestion, repensée à partir de la *polis* démocratique comme auto-institution explicite. De même que Castoriadis estimait qu'il ne pouvait y avoir de socialisme sans l'instauration d'un pouvoir effectif des travailleurs²³, on ne saurait parler de démocratie sans postuler l'existence d'un corps social qui légifère sur lui-même, et qui a les pleins pouvoirs pour déterminer les orientations politiques de la cité. Alors que Lefort expliquait par l'asymétrie des places occupées par le peuple et par les Grands le caractère insurmontable de la division sociale, estimant que son abolition reviendrait à détruire l'articulation symbolique qui permet de faire tenir ensemble les composantes du social, Castoriadis va chercher à montrer qu'il n'y a aucune contradiction dans le fait de concevoir la possibilité d'une société qui ne serait pas édifiée sur le principe d'un clivage insurmontable, et dans laquelle le pouvoir exprimerait effectivement la souveraineté d'un peuple « non-divisé ». A rebours des positions de Lefort, pour qui la démocratie est un agir qui consiste essentiellement dans la contestation du pouvoir, Castoriadis défend l'idée qu'une démocratie authentique doit nécessairement permettre l'instauration d'un pouvoir qui soit participable par l'ensemble des citoyens, et au travers duquel le peuple exprime sa souveraineté²⁴. Au fond, si Castoriadis récuse cette idée d'asymétrie, c'est précisément au nom d'une exigence de symétrie qui se traduit par le fait que chaque citoyen doit être à la fois gouvernant et gouverné, selon une idée formulée par Aristote : parler d'asymétrie n'a de sens que si l'on postule une inégalité de principe entre les places occupées par les uns et par les autres, le pouvoir n'ayant dès lors pour autre fonction que de rendre possible l'articulation d'un conflit indépassable, en lui ménageant les conditions de sa mise en scène. L'idée centrale chez Castoriadis d'autonomie implique en effet que le sujet qui institue la loi soit en même temps le sujet qui y obéisse ; on ne doit donc pas dans cette perspective admettre l'existence d'un clivage insurmontable entre le peuple *instituant* et le peuple *institué* : l'existence de magistrats, désignés par tirage au sort ou par rotation, qui atteste de la nécessité d'instaurer un « intermédiaire » entre le peuple et lui-même, tient simplement au fait qu'il ne peut y avoir d'identification entre le souverain et le prince, et que d'une manière ou d'une autre le peuple est donc soumis à la nécessité de déléguer son pouvoir²⁵.

d'un processus de création historique où la société a constamment la possibilité de remettre en question ses lois et ses institutions. »

²³ Voir notamment « Sur le contenu du socialisme, II », 1957, dans *Le Contenu du socialisme*, Paris, UGE, « 10-18 », 1979, p. 112-129 ; « Proletariat et organisation, I », 1959, dans *L'Expérience du mouvement ouvrier*, Paris, UGE, « 10-18 », 1974, p. 126-132.

²⁴ Voir Cornelius Castoriadis, « La *polis* grecque et la création de la démocratie », dans *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, « Empreintes », 1986, p. 287 : « La communauté des citoyens – le *demos* – proclame qu'elle est absolument souveraine (*autonomos, autodikos, autotélès* : elle se régit par ses propres lois, possède sa juridiction indépendante, et se gouverne par elle-même, pour reprendre les termes de Thucydide). Elle affirme également l'égalité politique (le partage égal de l'activité et du pouvoir) de tous les hommes libres. »

²⁵ Voir *ibid.*, p. 288-289 ; voir également *Ce qui fait la Grèce 2*, *op. cit.*, p. 113-118.

La référence constante que fera Castoriadis à partir des années 1960 à la cité athénienne est de ce point de vue tout à fait révélatrice, puisqu'il s'agit pour Castoriadis de penser les conditions d'une démocratie directe qui soit bâtie sur le principe de la non-séparation du peuple et de l'instance de pouvoir. Là où Lefort perçoit le risque d'une dérive totalitaire, tenant au fait que le pouvoir vient s'incarner en personne sous la forme d'une collectivité anonyme, Castoriadis voit le signe d'une vitalité de la démocratie, dans la mesure où précisément les citoyens participent au pouvoir et peuvent reconnaître dans les lois instituées une trace de leur agir. La *polis* athénienne est en effet caractérisée par la souveraineté du peuple qui implique trois choses essentielles : le peuple se gouverne de façon autonome, sans passer par l'intermédiaire de représentants ; il pose les problèmes qui le concernent sans le secours d'experts ; enfin il s'administre au travers d'institutions qu'on saurait qualifier d'« étatiques », puisqu'elles ne sont pas séparées de la communauté des citoyens²⁶. C'est par un système de procédures techniques, comme la rotation des charges publiques ou le tirage au sort, que les citoyens peuvent réellement prendre part à la politique de la cité – le système de la représentation politique propre aux démocraties libérales constituant immanquablement la marque d'une séparation, puisque le corps des citoyens aliène, de façon certes temporaire mais néanmoins irrévocablement durant ce laps de temps, sa souveraineté²⁷. Reste que Castoriadis n'ignore nullement la nécessité d'une séparation par laquelle puisse s'articuler des sphères sociales dont il faut respecter l'autonomie : ainsi la reconnaissance dans la cité athénienne de la distinction entre la sphère privée (*l'oikos*), la sphère publique-privée (*l'agora*), et la sphère publique-publique (*l'ecclésià*) – la condition d'existence d'une société démocratique tenant principalement au fait que *l'ecclésià* puisse devenir une sphère publique au sens fort du terme, c'est-à-dire une instance où les décisions sont prises dans la transparence et sous le contrôle des citoyens, sans jamais devenir la propriété des groupes particuliers qui ne peuvent manquer d'entrer en conflit au sein de l'*agora*²⁸.

On doit donc reconnaître, que jusqu'à un certain point, les conceptions « libertaires » de Lefort peuvent faire écho aux thèses défendues par Castoriadis, notamment sa critique de la domination étatique ou l'accent mis sur l'activité instituante du *demos*, qui n'est pas sans rappeler après tout l'action du peuple contre les Grands. Ce qu'il faut voir en l'occurrence ici, et c'est au fond le point névralgique de l'opposition entre les deux auteurs, c'est que Lefort cherche à aborder la démocratie en tant qu'elle constitue un mode spécifique de l'agir politique là où Castoriadis cherche à penser la démocratie à la fois comme praxis et

²⁶ Voir « La *polis* grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 288-292, ainsi que « Imaginaire politique grec et moderne », dans *La Montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, « La Couleur des idées », 1996, p. 164-167.

²⁷ Voir Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », dans *Fait et à faire*, Paris, Seuil, « La Couleur des idées », 1997, p. 65-66 ; « Quelle démocratie ? », 1990, dans *Figures du pensable*, Paris, Seuil, « La Couleur des idées », 1999, p. 156-157.

²⁸ Voir « Fait et à faire », *op. cit.*, p. 62-76 ; « Quelle démocratie ? », *op. cit.*, p. 152-153.

comme régime. Il s'agit là d'une opposition de fond entre les deux penseurs, puisque déjà dans les années 1950 Lefort cherchait à mettre l'accent sur la dimension subjective de l'expérience prolétarienne, Castoriadis mettant davantage en perspective la créativité ouvrière dans le cadre d'une organisation politique plus globale, d'où leur opposition sur la question du parti. Ce qui sépare au fond radicalement Castoriadis de Lefort, c'est sans doute que le premier voit dans l'autonomie et l'auto-institution du social un projet réalisable, qui ne relève pas du fantasme totalitaire de société sans conflits, là où le second perçoit dans l'idée d'auto-crédation de la société un mythe hérité du marxisme, le projet d'autonomie relevant selon Lefort d'une philosophie du sujet dont Castoriadis critique par ailleurs les impasses. Car au-delà de sa rupture avec Marx, Castoriadis continuera de partager avec celui-ci l'idée qu'il n'est pas vain de penser la possibilité d'une société qui, à défaut d'abolir tous les conflits, aura surmonté le fait de la domination instituée.

Vers une critique de la division structurale

L'analyse du désaccord entre Castoriadis et Lefort doit en définitive être nuancée, car les points de discordance ne sont pas toujours si nets, même au plus fort de leurs divergences : comme Lefort, Castoriadis reconnaît en effet que le rêve d'une société intégralement transparente relève d'un fantasme infantile débouchant immanquablement sur le cauchemar totalitaire. Il faudrait ainsi reconnaître au social une richesse qui dépasse tout ce que les individus rassemblés pourraient produire, puisque ce n'est qu'à partir de cette dimension première, cet imaginaire instituant dirait Castoriadis, qu'une création signifiante devient possible, – et de ce point de vue, sans doute n'est-il pas abusif d'évoquer le social sous les termes du « dehors », s'il est vrai que le social présuppose quelque chose qui ne peut être donné comme tel, un *infra-pouvoir* qui structure à l'origine ce qui peut faire sens pour les individus²⁹ : « La dimension social-historique, en tant que dimension du collectif et de l'anonyme, instaure pour chacun et pour tous un rapport simultané d'intériorité et d'extériorité, de participation et d'exclusion, qu'il ne peut être question d'abolir ni même de "dominer" dans un sens tant soit peu défini de ce terme. Le social est ce qui est tous et ce qui n'est personne, ce qui n'est jamais absent et presque jamais présent comme tel, un non-être plus réel que tout être, ce dans quoi nous baignons de part en part mais que nous ne pouvons jamais appréhender "en personne"³⁰. » Cette prééminence du « pouvoir instituant » sur le « pouvoir institué », qui ne peut s'exprimer qu'au travers des institutions effectives

²⁹ Voir « Pouvoir, politique, autonomie », *op. cit.*, p. 118 : « Avant tout pouvoir explicite, et beaucoup plus, avant toute "domination", l'institution exerce un *infra-pouvoir radical* sur tous les individus qu'elle produit. Cet *infra-pouvoir* – manifestation et dimension du pouvoir instituant de l'imaginaire radical – n'est pas localisable. Il n'est certes jamais celui d'un individu ou même d'une instance désignables. Il est exercé par la société instituée, mais derrière celle-ci se tient la société institutrice... »

³⁰ Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, « Esprit », 1975, rééd. « Points Essais », 2006, p. 166.

mais qui les dépasse infiniment, puisque sans lui celles-ci n'auraient aucune consistance, explique pourquoi une société ne peut coïncider avec elle-même, les institutions qu'elle se donne ne permettant pas de résorber la brèche qui la travaille, et par laquelle celle-ci s'altère en s'ouvrant à ce temps de l'indétermination qu'est le futur.

Mais il y a toutefois une grande différence entre le fait de reconnaître le caractère irréductible du « social-historique », en tant que pouvoir de création anonyme qui n'est l'œuvre de personne à proprement parler, et celui de penser le fait de la division comme principe de la société – c'est là sans doute que se situe le nœud central du désaccord entre Castoriadis et Lefort. Autant il est absurde, pense Castoriadis, de vouloir abolir toute distance entre la société et elle-même, une société ne pouvant accéder à ce qu'elle est qu'au travers d'un réseau symbolique d'institutions, autant il est réducteur, pour ne pas dire abusif, de voir dans cette distance une division, en prétendant de celle-ci qu'elle serait indépassable. En fait, le terme de « division » repose sur une équivoque foncière : d'après Castoriadis, Lefort assimilerait en effet la nécessité de l'articulation de la société dans l'institution à une division antagonique et asymétrique entre dominants et dominés³¹. Or ce serait, d'après Castoriadis, commettre un contre-sens que de réduire la distance insurmontable que toute instance réflexive entretient avec elle-même à une « division », à moins d'appeler « divisée » toute personne qui ne serait pas en possession du Savoir absolu : « Il y a un multiple écart à soi de toute société, d'ordre ontologique, et dont la division sociale n'est aucunement la traduction, suffisante ou nécessaire³². » Une société ne pouvant jamais être rendue complètement homogène à elle-même, et contenant toujours plus que ce que ses institutions présentes comportent comme signification, celle-ci ne peut en effet exister que dans un écart infini à elle-même, et ceci est vrai de n'importe quelle société, qu'elle soit traditionnelle ou moderne. On pourrait de la sorte affirmer, du fait que l'institution n'est pas à même de rendre compte de son origine autrement qu'au moyen d'un discours qui n'est jamais totalement rationnel, que toute société repose sur un clivage interne qui rend le projet d'autonomie foncièrement illusoire. Or c'est sur un mode analogue que Lacan cherchait à rendre compte du clivage qui traverse la subjectivité, en renvoyant l'expérience du sujet à une perte originelle qui se dérobe à lui en même temps qu'elle lui fournit le support de son déploiement. On peut dès lors se demander si Lefort, instruit par l'expérience du totalitarisme comme Lacan l'était par celle des psychotiques, ne construirait pas une fiction similaire en se référant au fantasme d'une société close qui coïnciderait parfaitement avec sa propre essence, pour finalement renvoyer le projet de société

³¹ Voir les remarques de Monique Boireau-Rouillé concernant la critique de Lefort par Castoriadis, « La modernité contre la démocratie ? », *Réfractations*, n°12, 2004, p. 23-26.

³² Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987. La Création humaine I*, Paris, Seuil, « La Couleur des idées », 2002, p. 242.

autonome à la volonté délirante de faire se coïncider le réel et le symbolique, au mépris des distinctions inhérentes à la condition politique commune³³.

Sans doute est-il, comme le pense Lefort, à la fois impossible pour un individu de saisir quoi que ce soit sans en passer par la médiation du symbolique, et de viser la vérité de ce symbolique, qui est la condition de ce qui fait sens pour lui, mais n'est pas comme tel sensé ; de la même manière, force est d'admettre qu'une société ne peut faire exister un monde doué de signification qu'à partir d'une structure institutionnelle dont elle ne peut être l'origine adéquate. Néanmoins, c'est en tout cas le sens de la critique développée par Castoriadis, il est contestable de caractériser cette distance de soi à soi qu'est le symbolique comme constituant une aliénation. Si c'est bien dans le rapport au symbolique que naît l'aliénation, qui est effectivement une modalité du symbolique, le symbolique ne dessine pas comme tel la figure d'une aliénation inévitable – l'aliénation n'est qu'un mode possible du rapport à l'institution, elle n'est pas ce rapport en tant que tel : « ...Pas plus, écrit à ce sujet Castoriadis, que je ne peux appeler aliénation mon rapport au langage comme tel – dans lequel je peux à la fois tout dire, et non n'importe quoi, devant lequel je suis à la fois déterminé et libre, par rapport auquel une déchéance est possible, mais non inéluctable – il n'y a pas de sens à appeler aliénation le rapport de la société à l'institution comme telle. L'aliénation apparaît *dans* ce rapport, mais elle n'est pas ce rapport – comme l'erreur ou le délire ne sont possibles que *dans* le langage, mais ne *sont* pas le langage³⁴. »

Tout l'effort de Castoriadis va donc consister à montrer que l'idée d'institutions non aliénées n'est pas contradictoire. C'est dans une telle optique que l'on doit penser le projet de société autonome, dont le but n'est pas d'abolir la distance entre *société institutante* et *société instituée*, mais de faire de cet écart précisément la condition de son fonctionnement : une *société autonome* est une société reconnaissant le principe de son auto-institution en tant que *société institutante* qui se donne à elle-même ses propres lois, c'est-à-dire se crée en permanence comme *société instituée*³⁵ – « la collectivité se donnera ses règles sachant qu'elle se les donne, qu'elles sont et

³³ L'influence de Lacan sur Lefort semble très nette, comme l'atteste un texte écrit en commun avec Marcel Gauchet, « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », publié dans *Textures*, n°2-3, 1971 ; voir par exemple p. 38 : « Ainsi le symbolique fait-il pour le discours sens de limite du discours. Il n'est pas de discours *du* symbolique, et le discours est en exclusion à cet impossible discours du symbolique. Le discours se déploie à partir de l'impossibilité d'être déploiement du symbolique, faute d'être ce déploiement. Dans l'accès des hommes à la dimension symbolique du social, leur est *signifiée* l'impossibilité de rejoindre le symbolique dans leur parole. »

³⁴ *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 169-170.

³⁵ Voir Cornelius Castoriadis, « Socialisme et société autonome », 1979, dans *Le contenu du socialisme*, Paris, UGE, « 10-18 », 1979, p. 41-42 : « D'une part, la société ne peut être sans la loi. D'autre part, la loi, aucune loi, n'épuise et n'épuisera jamais la question de la *justice* [...] La société, une fois sortie de l'hétéronomie religieuse, traditionnelle ou autre, la société autonome, ne pourra vivre que dans et par cet écart ineffaçable, qui l'ouvre à sa propre question, la question de la justice. Une société juste n'est pas une société qui a adopté, une fois pour toutes, des lois justes. Une société juste est une société où la question de la justice reste constamment ouverte – autrement dit, où il y a toujours possibilité sociale effective d'interrogation sur la loi et sur le fondement de la loi. C'est là une autre manière de dire qu'elle est constamment dans le mouvement de son auto-institution explicite. »

deviendront toujours, quelque part, inadéquates, qu'elle peut les changer³⁶. » De ce point de vue, si c'est précisément dans l'écart entre la société instituant et la société instituée que réside le principe de la réflexivité permettant à la société de ne pas s'aliéner à elle-même, il est clair que la réalisation du projet d'autonomie présuppose non seulement une transformation des institutions sociales, mais qui plus est du *rapport* de la société à ses institutions. Le contenu de l'institution – permettre à l'individu de développer son autonomie en visant l'autonomie des autres – implique nécessairement la mise en exercice d'un *rapport réflexif* de la société instituant à ses propres créations : « La société autonome se définit à deux niveaux indissociables : le "contenu" même des institutions, à savoir une organisation de la société telle que l'exercice même de l'autonomie individuelle et collective devienne possible ; et le *rapport* de la société à ses institutions, la reprise par la société de la fonction instituant comme fonction consciente et explicite, l'émergence au soleil de la racine sociale de l'institution³⁷. »

En définitive, même si la critique de Castoriadis à l'encontre de Lefort peut sembler à certains égards parfois sévère, il n'en reste pas moins que la dimension libertaire de la pensée de Lefort semble s'être particulièrement émoussée au cours des années 1980 ; sous l'influence d'un air du temps, marqué par la résurgence du libéralisme *via* la redécouverte de Tocqueville et les travaux de François Furet sur la Révolution française, auquel il aura sans doute moins bien résisté que Castoriadis, Lefort va repenser dans un tout autre sens l'idée d'une division constitutive du social, en abandonnant progressivement la thématique de la « démocratie sauvage », et en sacrifiant pour ainsi dire les éléments d'une critique radicale de la domination politique présents dans *Le Travail de l'œuvre*. Au fond, il y a une équivoque profonde dans l'idée que la conflictualité est inhérente à la chose politique – on peut y voir le berceau d'une démocratie sauvage dans la perspective d'une politique de l'émancipation radicale comme la simple reconnaissance d'une pluralité des opinions dans le cadre d'une concurrence pacifique pour l'exercice du pouvoir. Sans doute cela explique-t-il pourquoi Lefort a pu glisser progressivement d'une critique radicale de la domination vers des positions nettement plus libérales.

Ce qui semble finalement central dans cette divergence de vues, c'est qu'elle révèle, au-delà des oppositions circonstanciées, un antagonisme de fond qui touche à des orientations philosophiques contradictoires, au-delà de la rupture des deux penseurs avec Marx : alors que Castoriadis continuera à penser la société et l'histoire dans l'optique d'une vision globale, tout en critiquant la dimension spéculative et déterministe de la pensée héritée, Lefort développera sa réflexion dans une fidélité marquée à la phénoménologie de Merleau-Ponty, qui le conduira à remettre totalement en cause le sens même du projet d'autonomie. C'est au fond dans la perspective d'une critique radicale de l'idée d'autonomie, qui tiendrait plus du fantasme métaphysique que d'une conception politique défendable, que Lefort s'emploiera à repenser la créativité démocratique à partir notamment d'une

³⁶ *Ibid.*, p. 43.

³⁷ Voir Cornelius Castoriadis, « Sur les origines de l'imaginaire social », dans *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967)*, Paris, Seuil, « La Couleur des idées », 2009, p. 182.

relecture de Machiavel, là où Castoriadis cherchera au contraire à tisser ensemble les fils de la praxis démocratique et ceux de l'autonomie.

Indications concernant l'auteur de la communication

Né en 1969, Nicolas Poirier a publié *Castoriadis. L'imaginaire radical*, Paris, PUF, « Philosophies », 2004. Il est aussi responsable de l'édition critique des textes philosophiques inédits de Cornelius Castoriadis, publiés sous le titre *Histoire et création. Textes philosophiques inédits 1945-1967*, Paris, Seuil, « La Couleur des idées », 2009.

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,
Félice CASTRO, Pascal GRAVAT, *Gauches*, création théâtrale,
Lausanne 23 avril 2010 39

Ouverture : une Université libre au XXI^e siècle ? Pour qui ?

CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, *Une Université libre de Berlin au XXI^e siècle ?* 53

LYON Anne-Catherine, « *Colère et création politique* » ; « *soumission
et insoumission* ». 59

DE COULON Graziella, *Pourquoi le colloque a un sens pour le mouvement de
résistance ?* 63

RAMIREZ Socorro, *L'Université comme un pont entre les pays.
Le cas de la Colombie et l'Equateur* 69

| | |
|---|-----|
| CHONGGUO Cai, <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 |
| Transformations des rapports de pouvoir et de la guerre | |
| 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^e siècle</i> | 203 |
| GOMEZ-MANGO Edmundo, <i>L'exil, les désolés et la colère</i> | 219 |
| Table des matières des autres volumes | 231 |

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 | 9 |
| Préface | |
| CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, direction du colloque | 15 |
| Introduction générale au volume | |

Pourquoi avoir choisi la colère ?

| | |
|--|----|
| CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, <i>Colère, Courage, Création politique.</i> <i>Questions pour une recherche</i> | 27 |
|--|----|

Colère, poésie, puissance, mémoire

| | |
|--|-----|
| ZUPPIROLI Libero, <i>Que faire, sinon réveiller la colère des poètes qui sommeillent en nous ?</i> | 77 |
| NISSIM Rina, <i>Femmes : colère collective ?</i> | 87 |
| FASSA Farinaz, <i>Faire le grand écart entre des modèles en tension et/ou garder sa place. Garder vivante la colère de l'inégalité</i> | 101 |
| PELENTO Maria-Lucia, MAUER Manuel, <i>La colère absente et quelques-uns de ses effets</i> | 117 |
| VOLLAIRE Christiane, <i>Désaffecter le politique ? Puissances de la colère</i> | 131 |
| GILBERT Muriel, <i>La colère d'Antigone au service de la dignité humaine : à propos du respect des morts</i> | 145 |
| OLIVERA Andrea, <i>La colère contre l'oubli : le mythe charrúa en représentation</i> | 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 Amílcar 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 |
| Table des matières des autres volumes | 281 |

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 | 9 |
| Préface | |
| CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, direction du colloque | 15 |
| Introduction générale au volume | |

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

| | |
|---|----|
| BOUVERESSE Jacques, <i>Les intellectuels, l'objectivité, la propagande et le contrôle de l'esprit public (Karl Kraus, Georges Orwell)</i> | 27 |
| AMIEL Anne, <i>Expérience et conceptualisation (Hannah Arendt). Comment se pensent les révolutions ? Comment les penser ?</i> | 47 |
| NEYRAT Frédéric, <i>Les luttes de l'imaginaire</i> | 63 |
| NGOMA Abdon, <i>Peut-on enfermer la pensée dans des catégories ?</i> | 75 |
| FLOREY Sonya, <i>Quand l'inaction se met au service de la réflexion : les possibles de la littérature engagée contemporaine</i> | 85 |
| SISSANI Fatima, <i>Ma mère comme un poème : récupérer la langue de l'immigrée</i> | 99 |

Sciences humaines et sociales : entre soumission et affranchissement

| | |
|---|-----|
| MARTI Urs, <i>Révolution sociale ou insurrection des savoirs assujettis ? Pouvoir et libération dans la pensée de Marx et de Foucault</i> | 107 |
| GUBLER Linda, <i>Savoir oppresseur-savoir libérateur : les sciences sociales dans les rapports de pouvoir et la recherche politiquement engagée</i> | 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 | |
| BAGHI 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 |
| Table des matières des autres volumes | 279 |

TABLE DES MATIERES

RESISTER DANS LE TRAVAIL ET DANS LA MIGRATION
Colère, courage et création politique

Anders Günther, *Pour des millions d'hommes le sentiment d'être agis dans le travail*

Table des matières

TOSEL André, prof. émérite de philosophie Université, CNRS, Nice
Préface 9

CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, direction du colloque
Introduction générale au volume 15

Politiques du travail et du chômage

BURGI Françoise, *Un gâchis suivi de quatre ans de galère* 27

HEMMELER MAIGA Valentina, *De la résignation à la révolte paysanne* 33

KUEHNI Morgane, SIMON Alain, PIZZOLATO Letizia,
D'ONOFRIO Christine, GROSSET Pauline, BADAN Philippe,
VOUTAT Victor, *Lutte politique et défense individuelle se nourrissent
mutuellement au sein d'une association de chômeuses et chômeurs* 39

TARAN Patrick, *Mondialisation : enjeux et responsabilités en matière
d'emploi et le chômage* 49

DOLIVO Jean-Michel, *Jetables, flexibles, précaires, un monde du travail
sans droit ?* 61

SAMADDAR Ranabir, *A return of primitive accumulation and
the post-colonial predicament* 71

POUCHOL Marlyse, *La critique de l'économie chez Hannah Arendt* 85

| | |
|---|-----|
| 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 |
| Migration, droit d'asile, femmes migrantes, sans-papiers | |
| 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 |
| Table des matières des autres volumes | 281 |

Volume 6

TABLE DES MATIERES

RESISTER DANS LE TRAVAIL DE SERVICE PUBLIC *Colère, courage et création politique*

PROUST Françoise, *De la résistance (extrait)*

Table des matières

TOSEL André, prof. émérite de philosophie Université, CNRS, Nice
Préface 9

CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, direction du colloque
Introduction générale au volume 15

Appeler la colère, vivre le courage, dire non

CASSIN Barbara, *Les colères de l'Appel des appels* 27

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 |
| Table des matières des autres volumes | 239 |

Volume 7

TABLE DES MATIERES

COLERE, INSOUMISSION : PERSPECTIVES *Colère, courage et création politique*

Arendt Hannah, *Du désert et des oasis. Qu'est-ce que la politique (extrait) ?*

Table des matières

TOSEL André, prof. émérite de philosophie Université, CNRS, Nice
Préface 9

CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, direction du colloque
Introduction générale au volume 15

Photo en noir-blanc d'une céramique de Regula Brenner-Nünslit, Suisse 25
NICOLEFF Ortrud, Regula Brenner-Nünslit, une céramiste qui transformait ses émotions en actes concrets

Le pari incertain de la révolution

CASTORIADIS Cornelius, *L'exigence révolutionnaire (extrait)* 31

PEDRAZA Aristide, *Questions à l'incertitude révolutionnaire*
Texte écrit par un autre 33

Désirer, pratiquer, raconter l'insoumission

WEIDMANN Afra, *L'arrogance du pouvoir, pourquoi y résister ?* 49

MAZA Eminence, *La vie est difficile mais c'est un combat, je l'ai appris de mon père* 53

MORAND Léonard et Bernadette, *Récit d'une expérience en matière de droit d'asile en Suisse (1988)* 57

LUZ Salomé, *Insoumission, un chemin vers plus de justice. Une histoire de femmes et de bananes* 65

| | |
|--|-----|
| GENOUD Marie-Rose, <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 |
| Colère : construire la création politique (droits, art, lieux de savoirs) | |
| 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 |
| Table des matières des autres volumes | 289 |

TABLE DES MATIERES DES ARCHIVES AUDIOVISUELES DU COLLOQUE

DE THEORIE POLITIQUE, UNIVERSITE
DE LAUSANNE, IEPI, 23-25 AVRIL 2010

En ligne : www.savoirslibres.ch

Les archives contiennent :

- 1) les interventions en plénière, voir table des matières ci-dessous**
- 2) une vingtaine d'interviews de participant.e.s au colloque (table des matières sur le site)**

Par ordre d'intervention durant les trois jours (plénières) :

Bernard VOUTAT, Professeur, Directeur IEPI, Université de Lausanne.
Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP, Professeure tit. Université de Lausanne, IEPI,
resp. colloque.

André TOSEL, Comité scientifique, Prof. ém. philosophie, CNRS, Nice, France.
Graziella DE COULON, Collectif d'organisation, co-présidente *Solidarités sans
Frontières (SOSF)*, Berne.

Jacques BOUVERESSE, Prof. Collège de France, Paris.

Urs MARTI, Prof. philosophie Université de Zurich, Suisse.

Valérie GÉRARD, Ecole Normale Supérieure, Centre international de la
Philosophie Française 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 savoirslibres.ch qui est une plateforme multimédia principalement destinée à favoriser la circulation et l'accessibilité des savoirs produits au sein des Universités suisses via les nouvelles technologies de communication.

Le premier projet pilote de la plateforme a été mené par quatre personnes dans le cadre du colloque de théorie politique (Université de Lausanne 23, 24 et 25 avril 2010) : Omar Odermatt (responsable), Nils Moussu, Constance Lambiel et Eliah Duvoisin. Nous avons choisi d'archiver les interventions (plénières) et de mener une série d'interviews aussi mis en ligne. Accès internet suivante : www.savoirslibres.ch

L'HARMATTAN, ITALIA
Via Degli Artisti 15; 10124 Torino

L'HARMATTAN HONGRIE
Könyvesbolt ; Kossuth L. u. 14-16
1053 Budapest

L'HARMATTAN BURKINA FASO
Rue 15.167 Route du Pô Patte d'oie
12 BP 226 Ouagadougou 12
(00226) 76 59 79 86

ESPACE L'HARMATTAN KINSHASA
Faculté des Sciences sociales,
politiques et administratives
BP243, KIN XI
Université de Kinshasa

L'HARMATTAN CONGO
67, av. E. P. Lumumba
Bât. – Congo Pharmacie (Bib. Nat.)
BP2874 Brazzaville
harmattan.congo@yahoo.fr

L'HARMATTAN GUINÉE
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

