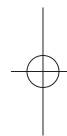
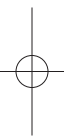


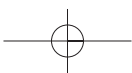
Variations

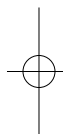
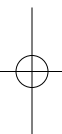
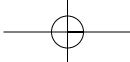
Revue internationale de théorie critique

Les Frontières de la politique



Parangon/Vs





Fondateur : Jean-Marie Vincent (1934-2004)

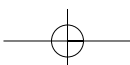
Directeur de publication : Denis Berger

Responsable de la rédaction : Alex Neumann

Comité de rédaction : Denis Berger, Guillaume Collinet, Annie Dequeker, Philippe Maingault, Alex Neumann, Lucia Sagradini, Emmanuel Valat.

Comité de lecture : Gilbert Achcar (Berlin), Toni Andréani (Paris), Alain Bertho (Paris), Estelle Ferrarese (New York), Wilfried Graf (Vienne), Maud Ingarao (Lyon), Michal Koslovski (Varsovie), Eustache Kouvélakis (Londres), Michael Löwy (Paris), Fernando Matamoros Ponce (Mexico), Michelle Riot-Sarcey, Maria Emilia Tijoux (Santiago de Chile), Michel Vakaloulis (Paris).

© Parangon/Vs, Lyon, 2007



Sommaire

Éditorial — — — — — 5

Dossier

Edgar Morin. *Pour une anthropolitique* — — — — — 9

Alexander Kluge/Oskar Negt. *Ce que le mot prolétariat
signifie aujourd'hui* — — — — — 28

Maurice Décaillot. *Favoriser l'émergence de l'économie équitable* — — — 37

Lucia Sagradini. *A Sud America! Les pratiques artistiques de rue en Argentine :
un nouveau nexus politique* — — — — — 53

Denis Berger. *La fin de la nuit. Les trotskistes et l'entrisme dans le Parti
Communiste Français* — — — — — 67

Florent Jakob. *La politique, entre l'opérateur et le sentimental* — — — — 79

Aldo Häslér. *L'exil du sociologue : Ernest Manheim,
un migrant ordinaire* — — — — — 90

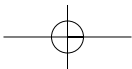
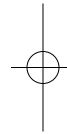
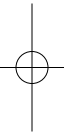
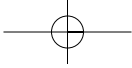
Hors-champ

Laure Couillaud. *Quartett de Heiner Müller : le désir et le vide* — — — 107

Julien Bordier. *Un triste visage de la république :
le musée du quai Branly* — — — — — 119

Lucas G. Martín. *Le conflit entre le pouvoir, le nombre et les armes.
Prééminence et potentialité du pouvoir chez Arendt* — — — — — 134

Notes de lecture — — — — — 149



Éditorial

Les récentes élections ont une nouvelle fois montré les limitations auxquelles se heurte le mouvement émancipateur et critique, malgré ses succès hexagonaux éclatants en 2005 et en 2006. Il s'agit de les nommer sans équivoque afin de surmonter le fait accompli. Il s'agit en premier lieu d'un appareil d'Etat autoritaire qui favorise l'adhésion plébiscitaire à l'Homme fort, dans le droit fil d'un Louis Bonaparte, qui en 1850 prend le pouvoir grâce à l'alliance des nationalistes, des ruraux, des petits commerçants, des bourgeois, des patrons, des policiers, des soldats et des vieux. Contre la jeunesse, les femmes, les ouvriers et les intellectuels progressistes. Tout comme monsieur Sarkozy, qui mobilise les deux tiers des 70 à 90 ans, les agriculteurs, les commerçants et l'écrasante majorité des électeurs de l'extrême droite, sans parler des nouveaux philosophes, de la Vendée et du Medef. La forte résistance des jeunes des quartiers populaires et des universités, des citoyens d'outre-mer, ainsi que de la plupart des salariés, dessine le noyau dur de ce qu'on devrait appeler la gauche. À laquelle il faut bien évidemment ajouter les sans papiers et les étrangers cosmopolites qui ont choisi de rester dans ce pays qui est l'inventeur du « droit des gens ».

La gauche critique que notre revue souhaite encourager s'est pour le moment laissé disperser sur le plan institutionnel, ouvrant la voie aux approximations idéologiques de la social-démocratie et du centrisme chrétien, de l'écologie apolitique et d'une droite autoritaire qui s'est levée comme un seul homme derrière son chef charismatique. À l'État fort correspond ainsi une pratique bureaucratique des partis, qui se reproduisent à travers les institutions, privilégiant la tactique électorale au mépris du projet collectif, avec le résultat que l'on sait¹. Nous voudrions saluer à cet endroit la performance d'Olivier Besancenot et de Marie-George Buffet, qui ont réussi à désorganiser le souffle unitaire issu des grands mouvements démocratiques de ces dernières années. L'analyse sociologique et la suggestion politique de Gérard Mauger nous paraissent à peine exagérées : « Sectes communistes, dissolvez-vous ! ». L'une des conceptions alternatives à la démarche frustrante des appareils est le déploiement d'un vaste « espace public oppositionnel » (Oskar Negt), que nous mettrons en débat.

6 | ÉDITORIAL

Derrière ces entraves institutionnelles de la V^e République, née d'une guerre coloniale contre l'Algérie, pointe aussi une culture nationale ethnocentrique, qui attendait une figure fédératrice pour se décharger dans les urnes. Les appels à l'Occident chrétien qui ne connaît pas la Turquie, à la France éternelle qui ignore les génocides commis en son nom, les provocations racistes, verbales ou policières, l'exaltation d'une identité nationale univoque et fantasmée, illustrent cette culture structurelle, qui unit 43 % de l'électorat dès le premier tour de l'élection présidentielle de 2007.

L'image du pouvoir décrit sans conteste un phénomène fétichiste : fétichisme de l'argent et de la circulation marchande, fétichisme de l'Etat, fétichisme des mass-médias et de leurs représentations enchantées. La critique de ces mécanismes, proposée par la Théorie critique qui nous tient à cœur, permet d'aborder autrement la question de la lutte des « valeurs » qu'exhibe la presse. La socialisation familiale, autoritaire et nationale des individus, la discipline que leur impose le travail comportent toujours une charge régressive qui menace de se traduire par la soumission à l'autorité. Peu importe, si le mot d'ordre s'appelle alors « Travail, Famille, Patrie » ou s'il prend la forme de slogans plus modernes en apparence.

Nous ouvrons ce numéro sur deux grands incompris : la pensée de la complexité et le prolétariat. Dans son long entretien, Edgar Morin entre dans les détails de sa culture intellectuelle, qui ne saurait se limiter à la récente querelle au sujet d'un article de presse malhabile, qui lui a valu d'être accusé d'antisémitisme. La pensée originale de Morin puise au fond dans des expériences venues d'ailleurs, la culture séfarade, la rupture avec le marxisme soviétique, la lecture et la rencontre d'auteurs étrangers, les réflexions dialectiques et une inspiration écologique arrimée au projet de l'émancipation.

Oskar Negt et Alexander Kluge décèlent la pertinence et la persistance du concept de « prolétariat », après le déclin de sa signification ouvriériste. Le prolétariat désigne un mode d'expérience particulier, qui subsiste aujourd'hui. Les deux penseurs de la Théorie critique, dont les écrits viennent d'être publiés en français (voir recensions) répliquent ainsi aux philosophes très en vogue, qui voudraient évacuer la question de l'irruption des expériences sociales sur la scène politique. La compréhension de l'expérience prolétarienne et de ses formes publiques constitue un antidote intellectuel à la démocratie élitiste, plébiscitaire et anhistorique.

Maurice Décaillot cherche à son tour à saisir l'économie solidaire comme un élément d'une refondation démocratique de la société, qui entre en résonance

avec la capacité d'auto-organisation des acteurs. En cela, il approfondit un thème cher à Morin, Negt et Kluge.

Lucia Sagradini fait apparaître les pratiques transgressives qui permettent de passer de la dictature à la démocratie et à l'espace public, grâce à une recherche qu'elle a menée sur les actions artistiques de rue en Argentine. Nommer l'innommable, en l'occurrence la disparition violente de milliers d'opposants à la junte militaire argentine grâce à leur manifestation artistique sous forme de « silhouettes » sur les murs de Buenos Aires, voilà une façon de surmonter les frontières de la politique.

Florent Jakob a choisi un registre philosophique plus classique pour aborder les limitations techniques ou sentimentales de l'action politique, ces travers qui se sont manifestés avec éclat dans la récente campagne électorale hexagonale.

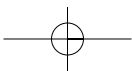
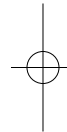
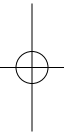
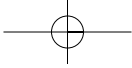
Denis Berger témoigne, dans un style personnel, du mur auquel il s'est heurté lors de sa tentative de s'engager comme militant opposé au stalinisme aux côtés du Parti communiste; son récit éclaire singulièrement et violemment pourquoi ce modèle politique et ses pratiques ne peuvent pas perdurer.

Aldo Häslér opère un déplacement de terrain, approchant la question de l'engagement et de la distanciation politique par l'exil d'un sociologue critique qui a dû fuir le régime nazi. Il s'agit d'Ernest Manheim, cousin du célèbre Karl Mannheim, dont les écrits viennent d'être réédités en France. Très tôt, cette sociologie a été en mesure de comprendre les reports massifs entre les voix de la droite vers de l'extrême droite. L'essentiel de l'essai d'Häslér concerne pourtant le scepticisme légitime qui s'empare d'Ernest Manheim face au tournant barbare de la culture occidentale.

Le Hors-champ quitte définitivement la tristesse électorale pour se consacrer pleinement à la joie éclectique. Il contient des considérations contemporaines au sujet du *Quartett* d'Heiner Müller (Laure Couillaud), déconstruit allégrement mais pertinemment le musée du Quai Branly (Julien Bourdier) et démonte la philosophie du pouvoir avec Hannah Arendt (Lucas Martin).

En d'autres termes, la résistance a commencé.

¹ Les partis trotskistes voient leur score divisé par deux, comparé aux présidentielles de 2002 (de 10 à 5 %), tandis que le PCF passe de 3,4 à 1,9 %, les Verts de 5,2 à 1,6 % et José Bové obtient 1,4 %.



Pour une anthropolitique

Entretien avec Edgar Morin *

Vous avez l'ambition de proposer une compréhension théorique cohérente. Or, l'époque est plutôt à la méfiance postmoderne vis-à-vis des grands systèmes.

Une méthode cohérente n'est pas assimilable à un grand système. La cohérence, c'est la tentative de l'esprit pour affronter la complexité du réel. Mon problème, c'est donc d'affronter les contradictions qui se présentent à l'esprit, sans toujours leur chercher une solution.

Mon propos sur la méthode ne s'inscrit pas prioritairement en réaction à ce qu'on appelle le postmodernisme – sur lequel, d'ailleurs, il y aurait beaucoup à dire. Il s'inscrit plutôt en réaction à un mode de connaissance morcelé, fragmenté, qui est délivré dans tous nos enseignements – par exemple à l'université. Celui-ci empêche de mettre en contexte les informations ou les faits dont il s'occupe. De plus, il empêche de situer dans un ensemble plus global, plus ample, ces informations ou ces données. Je réagis donc surtout contre une façon mutilante d'appréhender la réalité.

Par ailleurs, le terme de « postmoderne » est très insuffisant pour caractériser notre époque. D'abord, parce que, conceptuellement, il est vide. Ensuite, je pense que notre époque n'a pas encore montré son vrai visage. Il est trop tôt pour que cela soit intéressant de la qualifier. Une des caractéristiques du postmoderne, tel que Lyotard l'a développé, c'est la fin des grands récits. Il est vrai que certains moyens récits, comme le récit marxiste, qui prétendait fournir une interprétation globale de l'histoire de l'humanité – avec le communisme primitif comme point de départ, puis le monde féodal, puis le capitalisme, puis enfin le socialisme – ne fonctionnent plus. En revanche, depuis 1960, nous disposons du plus grand récit qu'on puisse imaginer. Il débute, il y a 15 milliards d'années, avec la naissance du cosmos. Puis vient la formation, il y a

* Entretien réalisé par Wilfried Graf et Alex Neumann.,

5 milliards d'années, de notre soleil, lui-même issu de la décomposition d'un soleil antérieur. Au milieu de tout cela, notre planète Terre s'est formée, où la vie est apparue. Enfin, dans le cours de cette évolution biologique, il y a un processus qui date d'il y a 6 millions d'années, qui s'appelle l'hominisation, et qui aboutit à notre espèce actuelle. Jamais, on n'avait imaginé un récit aussi gigantesque, depuis les origines de l'univers jusqu'à aujourd'hui, et qui va évidemment se poursuivre.

En ce qui concerne les formes de développement de ce que vous appelez la pensée complexe, vous évoquez la nécessité du passage de la dialectique à un concept biologique. Vous dites qu'on ne peut plus parler de synthèse au sens hégélien, et qu'il y a une coopération des contradictions en mouvement. Expliquez-nous un peu ce schéma.

Ce qu'on appelle dialectique – au sens d'une pensée qui affronte des antinomies ou des contradictions – est un type de pensée qui s'est développé de manière très marginale ou minoritaire dans le monde occidental. Héraclite représente un premier grand jalon. Il développe une pensée affrontant la contradiction sans chercher à la dépasser. Quand il dit : « Vivre de mort ou mourir de vie », cela ne signifie pas qu'il est possible de dépasser cette opposition. C'est une manière de dire que la vie, par exemple celle d'un individu, ne peut se poursuivre qu'à travers la mort de ses molécules et de ses cellules, et leur remplacement par des molécules et des cellules nouvelles. La vie tire profit du fait d'être soumise à la mort. De même, les sociétés vivent de la mort des individus. Cette contradiction ne supprime pas le caractère néfaste de la mort, qui est irrémédiable : on finit toujours par mourir. Elle indique seulement que la vie est capable d'utiliser la mort pour lutter contre la mort. C'est la définition de la vie que donne Bichat au XIX^e siècle : « La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort ». Il faut ajouter : en utilisant la mort elle-même.

La dialectique, c'est donc une pensée qui, non seulement affronte les contradictions, mais voit ce qui les lie de façon inséparable. C'est l'affirmation de l'unité des contraires sans qu'ils cessent d'être contraires dans l'unité. Rien à voir avec l'idée d'une unité qui supprime les contraires.

Hegel apporte l'idée que le choc des antagonismes, des contradictions, produit un dépassement (*Aufhebung*) assimilable à une synthèse nouvelle. Naturellement, pour Hegel, cette synthèse nouvelle n'est pas un point final, c'est le point de départ d'un nouveau jeu ininterrompu. C'est l'une des raisons

pour lesquelles je préfère parler de « dialogique » plutôt que de dialectique. Quand on utilise le mot dialectique, on pense trop souvent à Hegel et à ce que Marx lui emprunte : l'idée d'un dépassement des contradictions. Je ne dis pas que les contradictions sont toutes indépassables. Je dis qu'il y a des contradictions créatrices, c'est-à-dire à partir desquelles naît quelque chose de nouveau. Je me réfère ici un peu à Castoriadis, qui insiste sur le caractère créateur qu'il peut y avoir aussi bien dans l'évolution vivante, biologique, que dans l'histoire humaine. Je pense que les créations naissent de réponses à des défis, de situations impossibles que l'on affronte en créant quelque chose de nouveau, qui n'est pas la synthèse des termes en conflit.

La seconde raison pour laquelle je me distingue de Hegel, c'est que, dans sa logique dialectique, tout part de l'être qui, étant vide de toute détermination, équivaut au néant. De cette tension, entre l'un et l'autre, naît le devenir. Or, je considère que dans la réalité, il n'y a pas seulement le deux qui naît du un, il y a aussi le un qui naît du deux. Pas seulement dans le sens de la synthèse qui réunit des gens, mais dans le sens de la rencontre entre deux étrangers.

Ce que je veux dire, c'est que le rôle de la rencontre et du hasard, qui était un concept ignoré à l'époque de Hegel, est extrêmement important. Et c'est aussi pour cela, finalement, que j'ai préféré le terme de dialogique.

Le terme de dialogique suggère que l'équilibre est une notion provisoire, précaire. La priorité reviendrait au déséquilibre, à la lutte entre éléments contraires.

Pour tout ce qui est vivant, il vaut mieux parler, à mon avis, de régulation plutôt que d'équilibre. La régulation, c'est quand un système s'auto-entretient, entretient sa constance, sa régularité, par l'élimination de la déviance. Ce que l'on appelle l'homéostasie pour le corps humain, c'est toute une série de processus qui nous maintiennent à la même température, avec les mêmes taux de différents éléments chimiques dans notre sang, etc. Les grands phénomènes qu'on appelle d'équilibres sont, en fait, des phénomènes de régulation : « élimination de la déviance qui, si elle s'accroît, risque de détruire le système » – disons le *feedback* positif.

À la lumière de cela, on peut reconsidérer un certain nombre de problèmes récurrents, comme celui de l'origine du capitalisme. La société féodale était très bien régulée. Elle était fondée sur l'exploitation de la terre et des paysans. Sa destruction est due à des facteurs socio-économiques. Mais surtout, elle renvoie au fait que la classe bourgeoise, la classe des marchands, a joué le rôle d'un virus corrupteur. Le passage au monde bourgeois ne s'explique pas par le fait

que le moulin à vapeur a remplacé le moulin à vent. C'est un passage dû au fait que la société féodale n'avait plus le moyen de rétablir son homéostasie, sa propre régularité.

Dans l'histoire humaine, il apparaît sans cesse des déviations. Si elles ne sont pas exterminées tout de suite – pensez au christianisme qui est une déviation du judaïsme, pensez à l'Islam qui est une déviation par rapport aux religions présentes à La Mecque à cette époque, pensez au socialisme et à la pensée de Marx – si ces déviations ne sont pas éliminées, disais-je, alors elles se développent, elles deviennent peu à peu des tendances, puis des forces sociales qui finissent par transformer la société (la religion, l'idéologie, etc.). Il faut rompre avec l'idée d'une histoire frontale qui avance majestueusement, tel un glacier, car l'histoire avance comme un crabe – elle avance de côté. C'est la même chose pour l'évolution biologique : un nouvel individu déviant apparaît et, s'il se consolide, il est à l'origine de la constitution d'une nouvelle espèce appelée à se développer.

Vous faites la proposition d'une science transdisciplinaire, qui penserait simultanément l'anthropologie, la sociologie et la politique pour appréhender la complexité du réel. Comment cette proposition se formule-t-elle théoriquement? Et, en pratique, comment pourrait-elle s'organiser, réunir des champs et des rythmes de travail qui sont différents?

Il faut bien voir une chose : on ne peut pas inventer une transdisciplinarité en partant des disciplines. On a besoin d'une pensée antérieure aux disciplines, d'une pensée qui soit complexe, transdisciplinaire par sa nature. Il s'est déjà produit dans l'histoire des pensées qui, par leur force, se sont montrées transdisciplinaires. Marx, par exemple, est un penseur capable d'aborder les problèmes philosophiques fondamentaux, de traiter les questions d'évolution, de sociologie, d'économie, de politique. Je pense aussi à Freud. Pour lui, le moi psychique se forme à partir d'une relation entre le *ça* – c'est-à-dire, en fait, notre nature biologique, pulsionnelle, ce qui renvoie à la biologie – et le surmoi qui n'évoque pas seulement l'autorité du père ou du chef, mais aussi la société. La pensée de Freud touche donc à l'individu, à la société, à l'espèce humaine. Du reste, c'est pourquoi il effectue des incursions sur le problème des origines de l'humanité.

Comment m'apparaît le problème de l'anthropologie? D'abord, je prends ce mot « anthropologie » au sens qu'il avait au XIX^e siècle, en Allemagne : connaissance de l'homme de nature réflexive, philosophique. Mais je pense aussi que cette connaissance doit se fonder sur les savoirs qu'apportent les sciences

diverses que sont l'ethnographie, l'histoire, la sociologie... Elle peut également se nourrir de choses qui ne sont pas généralement reconnues comme sciences : je pense à la littérature et à la poésie. Dans la connaissance de l'être humain, la littérature – en particulier le roman – occupe une place fondamentale.

Mon point de départ, c'est que nous sommes enracinés dans le monde physique et biologique, et qu'en même temps, nous en sommes déracinés. J'insisterai ici sur la dimension de l'enracinement. Nous savons aujourd'hui que dans notre organisme, se trouvent des particules qui se sont formées, sans doute, aux origines de l'univers. Dans notre organisme, il y a aussi des atomes de carbone qui se sont formés dans un soleil antérieur au nôtre, il y a des molécules et des macromolécules qui se sont formées sur la planète Terre, il y a des cellules originaires qui se sont multipliées et différenciées. Nous savons que nous sommes des animaux, des vertébrés, des mammifères, des anthropoïdes. Nous savons aujourd'hui qu'il y a eu cette évolution que nous appelons l'humanisation, et qui, à travers le développement du cerveau, de la bipédie, conduit à l'émergence du langage humain, de la culture et de l'*homo sapiens* qui est l'étape ultime du « moi » au niveau biologique. Nous pouvons donc voir, aujourd'hui, comment nous sommes immergés dans l'univers naturel et comment nous en sortons.

Il suffit d'ailleurs que nous regardions en nous-mêmes pour voir que notre esprit (*mind*) est inséparable de notre cerveau, qui est un organe biologique. Il existe un lien très étroit entre notre psychique et notre soma. Non seulement notre esprit subit les maladies, les infirmités de notre corps, mais notre corps est modifié par notre esprit. Nous savons aussi que les actes les plus biologiques sont les plus culturels. Naître, qui est la chose la plus biologique, est aussi la chose la plus culturelle : il faut faire des déclarations à la mairie, des baptêmes, etc. Manger, qui est une chose biologique, est un acte rituel accompagné de tabous et de prescriptions alimentaires. Mourir, rien n'est plus biologique et rien n'est plus culturel. Et même, chier – comme on dit en termes polis, déféquer, faire des excréments – c'est une chose qui nécessite un papier spécial et des cabinets spéciaux. Cela veut dire que notre lien avec l'univers biologique et physique n'est pas seulement un lien chronologique, ni même seulement un lien permanent (c'est-à-dire, nous sommes toujours des animaux tout en étant des humains), c'est aussi un lien où les deux termes s'impliquent réciproquement.

Reste à opérer ce lien, à effectuer cette soudure, sur un plan épistémologique. Pour cela, on peut partir du concept d'auto-organisation. C'est un concept fondamental qui manque aussi bien en sociologie qu'en biologie. Bien entendu, quelques biologistes marginaux défendent ces idées d'auto-organisa-

tion. Pareil en sociologie (voir les travaux de Niklas Luhmann, en Allemagne). Mais tout cela reste marginal. La tendance dominante demeure liée à l'esprit de morcellement et de disjonction. Jusqu'à présent, les biologistes veulent tout expliquer par des molécules, des gènes et des programmes. Ils ne veulent pas concevoir l'organisation d'ensemble. Et la sociologie a une conception rigide et mécaniste du système social. L'idée d'auto-organisation, aussi bien pour les individus que pour la société, permet de faire la jonction entre l'univers biologique et le développement humain (avec ses phénomènes créatifs incontestables), sans tomber dans un réductionnisme.

Avec un tel schéma, on peut essayer de parvenir à une définition de l'humain. L'humain, c'est, d'un côté, des individus, bien évidemment. Mais d'un autre côté, ces individus font partie d'une espèce et d'une société. Ce ne sont pas seulement les individus qui sont dans la société. C'est aussi la société qui est dans l'individu – puisque, dans l'individu, dès la naissance, il y a le langage, la culture, les rites, les tabous, les prohibitions... De même, ce n'est pas seulement que nous sommes dans l'espèce, mais c'est aussi l'espèce qui est en nous : nous avons des organes génitaux qui assurent la reproduction de cette espèce, etc. En disposant de ce macroconcept de l'humain, si j'ose dire, on comprend alors que l'humain ne se réduit ni à l'individu, ni à la société, ni à l'espèce biologique.

Quels sont quelques-uns des résultats de cette anthropologie ?

Prenez par exemple le problème de l'*unitas multiplex*, de l'unité du multiple. C'est un point, typiquement, de pensée complexe parce que, dans la « pensée normale », quand on voit l'unité, on ne voit pas la diversité. C'est la fameuse polémique entre Voltaire et Herder. Voltaire disait que tous les humains sont pareils. Même les Chinois, ils ont des ambitions, des amours, des jalousies. On est tous semblables. Et Herder, au contraire, disait que les cultures sont irréductibles les unes aux autres et que les êtres humains sont différents justement en fonction de leur culture. La discussion se poursuit encore aujourd'hui. Ceux qui voient l'unité humaine ne voient qu'une unité abstraite, et ceux qui voient les cultures concrètes sont incapables de voir l'unité humaine.

Il est évident qu'il y a une unité, une identité humaine, une identité génétique, anatomique, physiologique, cérébrale et que les différences sont très faibles. C'est un point fondamental. Tous les hommes, quelle que soit leur race, ont les mêmes dispositions cérébrales. Les variations s'observent beaucoup plus entre les individus qu'entre les ethnies. Et surtout, il y a une unité affective. Même une jeune fille sourde, muette et aveugle de naissance est

capable de sourire, de rire et de pleurer. Cela veut dire que sourire, rire et pleurs ne sont pas des phénomènes apportés par la culture. Ce qui est vrai, c'est que, en fonction des cultures, il y a des modalités tout à fait différentes. Dans certaines cultures, il est déshonorant pour un homme de pleurer. Dans d'autres, au contraire, par exemple à l'époque romantique, il est normal de verser des torrents de larmes à la première émotion. On sourit dans des circonstances tout à fait différentes. Dans la tradition chinoise, les Chinois souriaient au moment des enterrements. Autrement dit, il y a des phénomènes d'unité mais extrêmement diversifiés. Et je pense que la richesse humaine est dans cette capacité qu'a l'unité humaine de créer des formes culturelles extrêmement diverses et extrêmement riches. Ce qui possède, tout de suite, une implication éthique et politique, surtout aujourd'hui : il faut sauver l'unité humaine, mais il faut sauver aussi les diversités culturelles.

On en arrive à cette idée fondamentale de l'unité dialogique : unité de la diversité, diversité dans l'unité.

Prenez la question de la différence des sexes. Il y a les femmes, et il y a les hommes. Pourtant chaque sexe a, de manière récessive, c'est-à-dire refoulée, les caractères de l'autre sexe. Nous autres, hommes, nous avons des seins, même s'ils ne nous servent pas à grand-chose. Les femmes ont un clitoris qui est un organe masculin atrophié. Il y a une différence anatomique, une différence physiologique, mais tout cela peut se mélanger. Il faut reconnaître la dualité du masculin et du féminin et que chacun possède les deux. Jung disait que chez l'homme, il y a davantage d'*animus* et chez la femme, davantage d'*anima*. C'est pourquoi la femme cherchait son *animus* chez l'homme et l'homme son *anima* chez la femme. Michelet aussi disait, dans une phrase très belle : « J'ai les deux sexes de l'esprit. » C'est-à-dire qu'il était capable d'avoir la sensibilité dite féminine et en même temps la puissance d'organisation. Nous ne pouvons donc concevoir, sur ce plan-là, la relation ni sur le plan d'une séparation non communicante, ni sur le plan d'une identification. Par exemple, aujourd'hui, ce que l'on appelle l'unisexe, cela ne veut pas dire qu'il y a un sexe commun entre homme et femme, cela veut dire que, dans notre civilisation, un certain nombre de choses qui étaient réservées aux hommes et d'autres reléguées aux femmes sont devenues communes. C'est-à-dire qu'il y a des choses communes aux deux sexes.

Abstraitement, on définit l'espèce humaine comme *homo sapiens*, que l'on relie à *homo faber*, puisque l'homme, parce que technicien, est aussi rationnel. Au XVIII^e siècle, on a inventé l'idée que l'homme est *homo economicus*, c'est-à-dire pseudo rationnel, toujours à la poursuite de son propre intérêt et, sur cette base, on a construit une vision euphorique et abstraite de l'humanité.

L'anthropologie que j'ai voulu développer définit l'homme comme *homo sapiens* et *demens* en même temps. La folie n'est pas un résidu, c'est une caractéristique de fond de l'humanité. Dès le début, il y a eu un déferlement horrible de ce que les Grecs appelaient l'*hybris*, la démesure. On affirme aujourd'hui que les hommes de Neanderthal, qui vivaient en Europe, tranquillement, il y a entre cent mille ans et soixante mille ans, ont disparu en dix mille ans au moment de l'arrivée d'*homo sapiens*, sous l'effet d'une maladie ou d'une épidémie. Or, on peut tout aussi bien faire l'hypothèse qu'ils ont été exterminés par l'*homo sapiens* qui jouissait peut-être, au début, d'une suprématie technique. Les aborigènes d'Australie ont bien été exterminés, une grande partie des Indiens d'Amérique du Nord aussi. Il y a en l'humanité quelque chose de terrible, de délirant, de fou. Et, entre la rationalité et le délire, il y a toute une zone incertaine qui renvoie à l'affectivité. Aujourd'hui, il est démontré, d'après les travaux de Damasio, de Jean-Marie Vincent, qu'il n'existe pas une rationalité froide et pure; la rationalité est toujours liée à l'affectivité (même le mathématicien est passionné par ses mathématiques). Quand on observe les espaces du cerveau, on voit que les centres émotifs sont mobilisés en permanence. L'affectivité est reliée tout aussi bien à la rationalité qu'à la folie (quand elle entre dans l'*hybris*).

Il faut penser ces deux dimensions de l'espèce humaine en même temps, ne pas dire que chez l'homme, il y a cinquante pour cent de rationnel et cinquante pour cent de folie. Il y a des interférences entre les deux.

Quelles sont les implications de la pensée complexe sur le problème de l'éthique de la pensée, de la responsabilité des intellectuels?

La coupure entre connaissance scientifique et problèmes éthiques renvoie à des raisons de fond. Quand la science moderne s'est constituée, au XVII^e siècle, elle était extrêmement faible et a éprouvé le besoin de s'autonomiser par rapport à la théologie, à la politique, à l'éthique. Elle s'est donc donnée une éthique bien à elle, connaître pour connaître sans se soucier des conséquences. La science s'est développée uniquement dans un but cognitif, en l'absence de toute préoccupation éthique. Au cours du XX^e siècle, elle a pu acquérir des pouvoirs absolument gigantesques : pouvoir de destruction de l'ensemble de l'humanité (arme thermonucléaire, armes chimiques très sophistiquées), pouvoir de manipuler l'avenir de notre destin biologique, grâce aux manipulations génétiques – pas seulement en vue d'éliminer des gènes nocifs à la santé des gens, mais éventuellement aussi pour créer un jour des *Untermenschen* ou des *Übermenschen*¹.

Le problème, c'est qu'il est très difficile, de l'intérieur de ce qu'on appelle la science classique, d'opérer une jonction entre connaissance scientifique et conscience réflexive, éthique. D'abord, parce que, comme l'a bien vu Husserl dès les années 1930, la science, qui a su développer des moyens extraordinairement subtils pour connaître les objets, demeure néanmoins incapable de rien comprendre aux sujets, à tout ce qui est subjectif, c'est-à-dire demeure incapable de se connaître elle-même. Le scientifique connaît tout des galaxies les plus lointaines, mais il ne se connaît pas lui-même. La science classique est déterministe, elle rend inconcevable l'idée même d'un minimum de responsabilité. Si l'on veut qu'il y ait responsabilité, il faut un minimum d'autonomie et de subjectivité. La science reste donc fondamentalement aveugle devant le problème de la responsabilité.

Ensuite, l'existence de disciplines séparées rend impossible d'aborder les problèmes fondamentaux. Ce n'est pas le cas avec cette science nouvelle qu'est l'écologie, qui rassemble en elle des disciplines très diverses traitant du monde physique, biologique et même humain (dans la mesure où nous perturbons la nature). Avec l'écologie, il devient possible de confronter nos connaissances scientifiques – même s'il ne s'agit que d'hypothèses scientifiques : réchauffement climatique, dégradation irréversible de la biosphère... – et les problèmes de responsabilité que cela pose. La science doit se transformer pour devenir une science complexe. Il y a déjà des prémisses à cette transformation : l'écologie, les sciences de la Terre, les sciences de la préhistoire (qui traite la question de l'homínisation)... La cosmologie, elle aussi, présente des aspects intéressants, car elle permet de nous situer, en tant qu'êtres humains, dans le cosmos, ce qui implique, sur le plan éthico-politique, de renoncer au rêve de conquête du monde formulé par Bacon, Descartes, Buffon ou encore Marx. Même le simple rêve de maîtriser la nature, comme s'il s'agissait d'un monde d'objets, est devenu ridicule, parce que suicidaire. On va de plus en plus assister à une résurgence des problèmes éthiques. La question écologique – celle de la dégradation de notre biosphère – a déjà amené le philosophe Hans Jonas à élargir le principe de responsabilité. C'est dans cette direction que nous devons réfléchir à opérer des liens entre science et éthique. Nous ne sommes encore qu'au début d'une telle réflexion et surtout, nous ne sommes encore qu'au début d'une politique qui prendrait vraiment en charge ces problèmes, elle qui est si peu préoccupée d'éthique.

Vous évoquez aussi la nécessité, en quelque sorte, d'une nouvelle religion ou d'un nouveau mythe, capable de s'opposer à l'évangile de la catastrophe et de l'effondrement...

Il y a trois types de religion. Vous avez les religions avec plusieurs dieux. Vous avez les religions du salut, c'est-à-dire celles qui promettent l'immortalité. Les plus connues sont le christianisme et l'islam. Et enfin vous avez eu des religions qui ne savaient pas qu'elles étaient des religions. On peut considérer que le communisme, à l'époque de l'Union soviétique, a constitué une religion de salut terrestre, dont les éléments se trouvaient déjà chez Marx, avec la promesse d'un monde réconcilié, sans exploitation de l'homme par l'homme. Cette promesse a fait beaucoup de martyrs et beaucoup de bourreaux, comme toute grande religion.

Je parle, quant à moi, d'un autre type possible de religion, qui ne dépendrait plus de l'idée de *salut* – sois mon frère, parce que nous saurons sauvés – mais de celle de *perdition* – sois mon frère, parce que nous sommes perdus sur cette terre. On ignore pourquoi on est né, pourquoi on est là, pourquoi on va mourir, pourquoi on vit. À mon sens, la religion sert à établir une fraternité de façon à rendre cette Terre plus vivable et cette vie moins ignoble. Je me fonde sur l'idée de *Schicksalsgemeinschaft*, de communauté de destin – idée très belle d'Otto Bauer, qu'il avait utilisée pour définir les patries. Désormais, cette idée s'applique à l'humanité tout entière. Nous sommes tous dans une communauté de destin. Nous sommes tous confrontés aux mêmes problèmes vitaux et aux mêmes menaces mortelles. À cela, s'ajoute que malgré notre diversité, nous partageons une identité humaine fondamentale. Tout concourt donc à considérer que la Terre est notre patrie. Cette idée n'exclut d'ailleurs pas les patries qui existent déjà (France, Allemagne, Turquie...). Elle englobe aussi l'Europe [...].

En quoi la crise actuelle que vous évoquez s'apparente-t-elle à une véritable crise de civilisation? Comment appréciez-vous le schéma forgé par Adorno et Horkheimer d'une *Dialektik der Aufklärung* (Dialectique de la Raison) pour rendre compte de cette crise?

Je crois en effet que l'un des éléments de cette crise de civilisation renvoie au fait que, à partir de la rationalité qui est critique et liée à l'*Aufklärung*, s'est dégagée une raison dite instrumentale – soit l'utilisation de techniques à des fins propres à *homo demens* (la folie, le délire humain). Auschwitz est une très belle illustration de la rationalisation technique au service du génocide. Alors que le goulag soviétique, lui, n'était pas aussi rationnel (beaucoup trop de choses annexes ont joué : le gel, le froid...).

Second problème : la raison, sans s'en rendre compte, est devenue mythe, c'est-à-dire que, dans sa lutte contre les mythes religieux, elle est devenue pro-

videntialiste. Elle s'est trop tôt exaltée, à tel point que Robespierre a voulu, pendant la Révolution, dresser un culte à la déesse Raison. La tendance à diviniser la raison n'a rien de rationnel, car la raison, en même temps que construire des théories cohérentes et adéquates au monde, doit être critique et autocritique. L'aspect le plus visible de cette crise concerne la science, parce que celle-ci est la force empirico-rationnelle la plus grande de l'humanité. Son développement fait qu'aujourd'hui elle est capable de se mettre au service du profit, ou bien encore des États, qui sont eux-mêmes des entités paranoïaques.

Tous les éléments positifs de cette civilisation née en Occident – mais qui, depuis, s'est répandue sur l'ensemble de la planète – sont en crise. Le développement de l'individualisme, conçu comme développement de l'autonomie individuelle, qui est une chose très souhaitable, a entraîné des effets négatifs, en particulier la destruction des liens traditionnels de solidarité (la famille, le village, le quartier). Destruction de toute solidarité concrète. Cela a conduit au développement de grandes solitudes, non seulement psychiques, mais aussi matérielles : beaucoup de gens âgés sont seuls, abandonnés. Il n'y a pas eu un développement harmonieux de l'individualisme et des communautés. Le sociologue français Maffesoli évoque l'émergence d'un néo-tribalisme : on voit aujourd'hui, en particulier dans la jeunesse, la constitution de bandes, de groupes qui se réunissent, etc. Ce sont des communautés provisoires et fragiles. Dans la société civile, il y a donc une résistance à l'atomisation.

La ville a été quelque chose de très libérateur dans le développement de notre civilisation par rapport au village, où tout le monde se surveillait. La ville était chantée comme un espace de liberté. Mais la ville est aussi un monde de stress, de misère, de pollution, etc. Il y a une crise de la mégapole. L'économie est ambiguë parce que le marché était un moyen extraordinaire du développement de tous les autres aspects de la civilisation. Tous les efforts de l'Europe ont été de réguler le marché, maintenant tout cela éclate. Là aussi, nous avons un problème avec l'économie dite néo-libérale aujourd'hui. Nous avons une grave crise parce qu'il n'existe plus la pseudo-solution représentée par l'Union soviétique ou la Chine de Mao. On s'est rendu compte qu'il ne s'agissait pas de bons modèles. Depuis 1930, des esprits recherchent une « troisième voie ». Cela a toujours échoué. Ce projet a été balayé par la Seconde Guerre mondiale. Aujourd'hui, ce qu'on appelle la « troisième voie » en Allemagne, en Angleterre, ce n'est qu'une plaisanterie, un vague slogan sans consistance.

La grande promesse de cette civilisation, c'était le bonheur. Dès 1968, en Californie, la jeunesse, qui pourtant vit dans les meilleures conditions de confort possibles, s'aperçoit que le bien-être matériel n'est pas le bonheur. Dans

nos grandes villes, la consommation de sédatifs, de calmants, d'euphorisants, de drogues de toutes sortes, indiquent un malaise profond. La promesse du bonheur ne s'est pas réalisée. Il y a plutôt eu une dégradation de la qualité de la vie.

Le terme de globalisation décrit l'un des aspects qui manifestent cette crise de civilisation. À l'occasion du FSM à Porto Alegre, vous distinguez deux logiques de mondialisation : le modèle dominant et un modèle alternatif.

La mondialisation a commencé au XVI^e siècle [avec la découverte des Amériques]. Elle a pris une forme terrible. Phénomène étonnant, l'Espagne a pu conquérir deux civilisations beaucoup plus riches qu'elle, mais qui ne possédaient pas les armes à feu. Ces civilisations se sont donc effondrées. Beaucoup de morts, d'esclavage, etc. Introduction de l'alcool, que le monde occidental avait intégré depuis des millénaires, mais que les Indiens ne connaissaient pas. Arrivée de certains microbes, comme la syphilis, en Europe. Il y a eu aussi des aspects positifs, comme l'introduction du blé et du cheval en Amérique, du maïs en Europe. On a assisté au début d'un processus de métissage, surtout en Amérique latine. Cette mondialisation a donc eu des effets terribles, et des aspects secondaires féconds.

En réaction aux aspects les plus destructeurs, il y a eu une seconde mondialisation. Bartholomé de Las Casas, le prêtre espagnol, défend l'idée que les Indiens d'Amérique sont des humains comme les autres, bien que le Christ ne se soit jamais promené jusqu'en Amérique latine. Il a quand même réussi à emporter l'adhésion de l'Église. Montaigne, à la même époque, dit que toutes les civilisations ont leur vertu, leur valeur, et parvient, à sa façon, à ne pas se laisser enfermer dans l'occidentocentrisme. Plus tard, Montesquieu rédige les *Lettres persanes*. Autrement dit, il naît un contre-courant dans les pays dominants, où se développent les idées de l'*habeas corpus*, de droits de l'homme, de démocratie et de nation. Ces idées, à un moment donné, vont être utilisées par les pays dominés pour s'émanciper. Donc, il y a un double processus.

Ces deux mondialisations sont à la fois antagonistes et inséparables. Malheureusement, la première est la plus forte et se manifeste surtout sur le plan économique. Mais la seconde se manifeste également, sur d'autres plans, avec la diffusion des idées de démocratie. Vous avez des gens qui se comportent comme des citoyens du monde dans des ONG comme Médecins sans Frontières, Greenpeace, Amnesty International. On n'en est plus aujourd'hui à la vision rigide d'une antimondialisation refermée sur les frontières, qui pré-

dominait jusqu'aux événements de Seattle. Avec des personnalités comme José Bové (qui joue le rôle d'un catalyseur), avec des lieux comme Porto Alegre, cette seconde mondialisation est en train de prendre son vrai visage.

Pensez-vous que le capitalisme ait un avenir? Peut-il se moderniser ou le modèle de croissance qu'il représente va-t-il s'effondrer? Est-il toujours orienté vers la production de masse? Ou bien suit-il exclusivement le principe de plus-value?

L'organisation sous forme de multinationales permet de s'affranchir de pas mal de barrières de contrôle étatique. Et le capitalisme a fait entrer, dans son champ, des domaines qui semblaient absolument irréductibles, comme les gènes. Pensons à une entreprise comme Monsanto, qui produit des OGM. On n'aurait pas pu imaginer que les gènes, que la biologie puissent devenir des marchandises. Le phénomène de la marchandisation de toute chose s'est accru. On voit très bien que les formes de résistance ne sont possibles qu'à la condition d'être elles-mêmes multinationales et internationales. Regardez les résistances aux OGM : c'est une résistance qui est inégale selon les pays, néanmoins, même aux Etats-Unis, les syndicats d'agriculteurs et les groupes de consommateurs sont parfois contre les OGM. Il est évident que le jour où il y aura de vraies internationales citoyennes qui se créeront, elles constitueront des forces de pression dotées d'un pouvoir de boycott, qui pourront également s'appuyer sur le développement d'une nouvelle économie qui elle-même reste embryonnaire – ce qu'on appelle aujourd'hui l'économie solidaire, vouée à la satisfaction des besoins sociaux. Même dans un pays comme la France, nombre de métiers d'aide aux personnes en difficulté (malheureuses, infirmes, isolées, etc.) pourraient être créés. Il existe déjà un embryon d'économie solidaire, c'est-à-dire d'une économie plurielle, non pas fondée uniquement sur le profit capitaliste, mais fondée sur une *pluralité*. Et même à l'intérieur du monde capitaliste, un certain nombre de personnes s'interrogent sur ce qu'on appelle l'entreprise citoyenne, ne serait-ce que pour une question d'image vis-à-vis du reste de la société; ils éprouvent le besoin de se montrer sous un jour bienfaisant. Ils ne peuvent plus se contenter de créer des fondations pour aider les gens défavorisés, ni d'investir dans l'art. Il se développe aujourd'hui un nouveau type de relation à la fois antagonique et de complémentarité entre le monde du capital et le monde social.

Le capitalisme a des limites théoriques encore inaperçues. Il suscite des antagonismes réels, encore insuffisamment développés et coordonnés. L'alternative n'est pas de supprimer le marché, mais de le contrôler et de le réguler. Mettre

l'économie au service de l'homme et non pas l'homme au service de l'économie. Le sort du capitalisme en dépend. Le risque de toute critique, c'est de rester soit trop hétérogène, soit trop unifiée. La critique donne lieu à la formation de multiples sectes qui noyautent la chose et font tout échouer. C'est le cas, par exemple, en France, avec les mouvements étudiants. Il s'agit néanmoins de phénomènes importants qui peuvent servir de catalyseurs pour une coalition mondiale, par exemple sur les questions d'écologie. Un début de mobilisation a permis la mobilisation des États lors de conférences comme à Rio ou à Tokyo. Nous entrons dans une nouvelle ère politique, semblable à celle des débuts du socialisme.

Les États nationaux peuvent-ils servir de contrepoint à cette globalisation? Ou bien l'avenir est-il à des confédérations comme l'Union européenne? À quel niveau se situer pour réduire le pouvoir des trusts, pour changer le rapport de force entre les multinationales et les institutions?

Les États nationaux sont confrontés à des problèmes qui échappent à leur pouvoir et qui se posent à l'échelle soit de l'Europe, soit de toute la planète. Il faut donc que se créent des instances fédérales et confédérales. C'est un mouvement analogue à celui qui a conduit à la suppression de la monarchie absolue et à son remplacement par une monarchie constitutionnelle. Il est temps de supprimer le pouvoir absolu des États vis-à-vis des États étrangers. Cela signifie aussi qu'il faut sauvegarder les États nationaux. Une démocratie, ne serait-ce qu'à l'échelle européenne, c'est déjà très difficile, car il n'existe pas encore de partis et de syndicats transnationaux. Quand on veut créer une institution internationale, par exemple l'ONU, on se confronte toujours au problème que celle-ci reste aux mains des grandes puissances (grâce, par exemple, à des mécanismes comme le droit de veto).

L'Europe doit s'unir. C'est le cas aussi des pays d'Amérique latine, qui possèdent presque une langue commune. Cela serait également très utile aux pays du Maghreb et à l'ensemble des pays arabes, qui ont en commun une langue et une culture. Ce serait tout aussi bien pour l'Afrique noire, qui reste morcelée en tribus, et dont les seules divisions sont issues des anciens empires coloniaux. L'avenir, à mon avis, est aux confédérations. Il faut créer des instances au niveau planétaire, comme le proposait Gorbatchev : un conseil économique mondial, un conseil culturel mondial, un conseil écologique mondial, dotés de réels pouvoirs de décisions. N'envisageons pas un gouvernement mondial ni un super Etat mondial. Mieux vaut une confédération de type anarchiste, laissant de grandes libertés, mais avec des instances de décision pour les questions de vie ou de mort.

Il y a dix ans, vous avez rédigé un livre sur l'Europe dans lequel vous montriez très optimiste sur les possibilités de développement et d'intégration à l'échelle européenne. Aujourd'hui, quel est votre constat? Nous avons tendance plutôt à penser que la logique d'intégration se heurte aux vieilles logiques de puissance nationale (France, Allemagne, Royaume-Uni). Il y a aussi le problème de l'intégration culturelle, avec le retour des profondeurs d'une identité chrétienne qui empêche de penser le rapport de l'Europe à la Russie, à la Turquie, etc.

Les logiques nationalistes dans les différentes parties intégrantes de l'Europe, dans les grandes puissances comme dans les petites – qui craignent d'être abandonnées ou satellisées par les grandes – restent extrêmement fortes. L'entente franco-allemande, qui fut un des moteurs de l'Europe, est aujourd'hui un peu fissurée. L'idée européenne telle qu'elle était défendue par Monnet, Schuman et d'autres était une idée politique. Dans le contexte de la guerre froide, il s'agissait de dire : « Unissons-nous, car il y a une grande puissance qui s'appelle l'Union soviétique ». Mais cette idée a été stoppée. Dans les années 1950, il y a eu un essor économique formidable, qui aurait dû n'être qu'une étape pour aborder les problèmes culturels et économiques, mais on n'a pas dépassé ce stade économique. Aujourd'hui, avec l'effondrement du rideau de fer, des pays comme la Pologne, la République tchèque, etc. sont membres de droit de cette Europe – ce qui oblige à trouver une solution sur la question de savoir si l'on conserve ou pas le vote à l'unanimité!

En ce qui concerne la Russie, le problème n'est pas qu'elle soit de tradition orthodoxe; la Roumanie par exemple, pourrait fort bien être intégrée à l'Europe... Le problème est qu'il s'agit d'une masse immense, pour laquelle il faut trouver un statut d'association spécial. La Turquie est le premier pays d'origine islamique qui se soit laïcisé et donné des bases potentiellement démocratiques – malgré le fait qu'il s'agisse d'une dictature. Il est indispensable que des pays qui ne soient pas d'origine chrétienne intègrent l'Europe. D'abord, parce que plusieurs Islams européens subsistent de l'Empire Ottoman (une grande partie de l'Albanie, le Kosovo). Ensuite, parce qu'il existe trois ou quatre millions de musulmans en France, des musulmans d'origine turque en Allemagne, en Autriche, etc. Je suis donc, pour des raisons politiques et culturelles, tout à fait partisan de l'intégration de la Turquie dans l'Europe, étant donné qu'elle possède une base laïque. Mais il y a des résistances... L'Europe ne peut être l'Europe qu'à la condition qu'elle s'ouvre. L'Europe moderne s'est faite sur la laïcité, en refoulant les pouvoirs du catholicisme. L'Europe doit poursuivre cette tâche, c'est pourquoi j'accorde une valeur symbolique à la

question de la Turquie. En plus de cela, il faut bien voir que tous les éléments démocratiques en Turquie aspirent à entrer dans l'Europe, alors que les éléments les plus régressifs et réactionnaires regardent plutôt vers l'Asie.

Comment penser le rapport entre les différentes cultures et les différentes religions ?

Prenez les grandes religions monothéistes. Il existe une énorme différence entre leur source, qui est universaliste, et leur manifestation, qui est particulière et dogmatique. La source du christianisme est universelle et évangélique, ce qui n'a pas empêché l'Eglise de faire les croisades. Les religions peuvent évoluer en retournant à leur source. Elles possèdent un caractère progressiste.

Une culture est toujours à la fois ouverte et fermée, fermée afin de sauvegarder son intégrité, son identité, ouverte parce qu'elle intègre des éléments venus d'autres civilisations. Au Brésil, par exemple, il y a des phénomènes de métissage, des phénomènes culturels créateurs : il y a une culture métissée, produit du mélange entre les Noirs, les Portugais... Regardez le flamenco, qui en lui-même est déjà le produit d'un syncrétisme (car les Gitans viennent d'Inde et il subsiste dans cette musique des éléments indiens, comme le battement des mains) : il y a aujourd'hui le flamenco rock, etc. Même chose pour le raï en Afrique du Nord. Une culture trop faible, en s'ouvrant, se désintègre : elle meurt, elle est condamnée, car elle n'a pas la force de vivre par elle-même. Dans l'histoire, on a détruit des cultures qui ne demandaient qu'à vivre. Toujours au Brésil, beaucoup de petites cultures indigènes ont été massacrées. Ces « petites cultures » sont menacées par des cultures très fortes et dominantes. C'est un problème délicat, car si on les intègre, elles se désintègrent aussi. Mais souvent, ces cultures résistent (c'est le cas de la culture bretonne, corse, etc.). Il ne faut pas craindre le métissage.

Qu'entendez-vous par anthropolitique, ce que vous appelez aussi une politique de civilisation ?

L'idée d'anthropolitique, c'est l'idée d'une politique de l'homme, au sens générique. Je suis parti du constat que les bases de la pensée de Marx étaient insuffisantes, qu'il fallait aussi puiser ailleurs à d'autres sources scientifiques. L'idée d'anthropolitique, c'est aussi l'idée qu'on peut améliorer l'être humain – je pense à la thématique de l'amour qu'on trouve dans la religion, dans le sur-réalisme aussi. La politique s'est gonflée de tous les problèmes humains. Il ne faut pas réduire ces problèmes à la politique, il ne faut pas plus dissoudre la

politique dans les problèmes humains. La politique doit néanmoins prendre en charge beaucoup de choses : elle doit devenir, non pas totalitaire, mais multi-dimensionnelle. L'idée d'une politique de la civilisation m'est venue, car notre civilisation actuelle pose désormais autant de problèmes qu'elle ne présente de solutions et d'avantages. Les modèles de développement, qu'on a appliqués au tiers-monde, étaient fondés sur l'idée fautive que ce sont la technique et l'économie qui vont apporter le développement humain. Le problème de notre civilisation occidentale est qu'elle a créé un sous-développement humain et moral, en raison du développement de l'égoïsme et de l'égoïsme. On a pu assister ensuite à une sorte de revanche du qualitatif sur le quantitatif [...]. La qualité de la vie correspond à une aspiration fondamentale. Ce qui n'empêche pas, bien sûr, que le problème de la quantité se pose dans certains pays, qui n'ont pas suffisamment de ressources...

Prenez une ville comme Paris. Elle souffre de phénomènes pathologiques caractérisés : fatigue, stress... Les dépenses de soins pour tous les maux qui résultent de cette vie urbaine sont considérables. Il faut créer, par exemple, des parkings souterrains, de façon à ce que la ville soit livrée à des transports publics non polluants : tramway, zone piétonne, etc. Il faut régénérer la vie. En plus, cela donnerait du travail, et du travail qui a du sens. Il existe des solutions pour lutter contre la désertification des campagnes : grâce aux ordinateurs et au télétravail, on peut vivre en connexion totale tout en étant isolé. La campagne est soit désertée, soit livrée aux grandes exploitations, qui elles-mêmes sont fondées sur les principes quantitatifs de rendement, et non sur la qualité. Aider le développement de l'agriculture biologique, aider à la résurrection des moyennes entreprises, d'abord pour tout ce qui existe déjà (dans le vin...). Régénérer les campagnes, les villes, faire une politique de développement de la solidarité, créer des maisons de la solidarité dans tous les quartiers, renforcer et coordonner les choses positives qui existent déjà... Cela permettrait une vraie résurrection de l'avenir, du *Zukunft*. Non pas réduire la politique à l'écologie, non pas dissoudre la politique dans l'écologie, mais faire de l'écologie une dimension de toute politique locale, nationale, européenne et mondiale. Le problème des relations avec la biosphère est devenu un problème politique.

C'était ça, mon idée de politique de civilisation – une politique fondée sur des valeurs. Je pense que la politique n'a jamais cessé d'être en relation avec certaines valeurs ; je pense même que dans l'idée de souveraineté, il y a l'idée du bon souverain. Le fait que la politique se voue à la collectivité et à la cité signifie que la politique doit faire le moins de mal possible à la cité. L'entrée active en politique de ce qu'on peut appeler le peuple, ou les peuples, aboutit à la devise : liberté, égalité, fraternité. Notons que le mot de fraternité n'apparaît

qu'en 1848. À l'époque de la révolution, la devise était seulement : liberté et égalité. La référence à la fraternité est un peu le produit de l'influence du socialisme. Ces trois termes sont complémentaires, mais aussi antagonistes, car la liberté toute seule détruit l'égalité et la fraternité (c'est le problème aujourd'hui avec l'émergence d'un marché mondial, qui montre bien que la liberté économique est destructrice). De même, l'égalité, quand elle est imposée, tue la liberté. Quant à la fraternité, le problème est qu'elle ne se réduit pas à une position politique : c'est un sentiment vécu, de *Gemeinschaft* (communauté). Cette devise « liberté, égalité, fraternité » est donc extrêmement complexe.

La relation entre éthique et politique est à la fois complémentaire et antagonique. Ce qu'on appelle la *Realpolitik* ne peut pas être balayé d'un revers de main, sous prétexte qu'elle serait cynique. Je ne crois pas que la politique puisse se soumettre entièrement à l'éthique.

Autre difficulté, le conflit de l'utopisme et du réalisme. Je préfère l'utopisme au réalisme. Néanmoins, une critique conjointe de l'utopie et du réalisme est nécessaire. Il existe deux genres d'utopie. L'utopie d'une société parfaite, ordonnée, harmonieuse, où tous les problèmes humains seraient résolus. C'est une mauvaise utopie car, pour l'imposer, il faut brutaliser la réalité humaine. La bonne utopie est de penser qu'aujourd'hui certaines choses, que l'on croit impossibles, sont possibles. Des guerres se déchaînent un peu partout, pourtant il est possible de parvenir à une paix. Dans un pays comme la France, il y a eu des guerres entre seigneurs féodaux, qui ont pu être supprimées grâce à l'instauration d'une autorité supérieure. La « mauvaise » utopie, c'est le meilleur du monde, la « bonne » utopie, c'est un monde meilleur. Autre difficulté : il existe une « écologie de l'action », c'est-à-dire qu'une action échappe à ses intentions, obéit à une dialectique du milieu politique et social dans lequel elle s'inscrit et parfois, dans un sens contraire à celui désiré. La tentative de révolution en Espagne aboutit à l'instauration du régime de Franco. La tentative de réaction aristocratique en France en 1788 provoque la Révolution française. Chirac dissout l'Assemblée nationale pour consolider sa majorité et offre le pouvoir à Jospin. Il faut une stratégie pour être sûr que les intentions de son action ne soient pas détournées. Il n'y a pas de recette, Saint-Just a eu cette phrase admirable : « Tous les arts ont produit leurs merveilles, seul l'art de gouverner n'a produit que des monstres. »

Dernière question : les aspects pratiques de la politique hexagonale...

Dans le cadre de la gauche plurielle, les socialistes n'ont fait aucun investissement politique, pris dans une stratégie de pouvoir, de conservation de pouvoir.

Pareil pour les Verts. Même sur le plan écologique, leur bilan est très faible. Aucune formation politique actuelle ne peut assumer cette politique de civilisation. Peut-être faut-il penser que seules de vastes ligues, de vastes convergences, en sont capables. Il y a des mouvements comme ATTAC, par exemple, sur le plan économique. La force et la forme de cette politique ne sont pas encore cristallisées. Je pense que, comme toujours, il va falloir une poussée très forte. L'écologie n'a été vraiment prise en compte que suite à des catastrophes (par exemple celle de Tchernobyl), à des alertes mythico-réelles comme la diminution de la couche d'ozone sur les pôles, à la prise de conscience que toute la pollution de la société moderne va provoquer un réchauffement de la planète, avec les conséquences catastrophiques que l'on sait.

Je pense que la prise de conscience des problèmes qualitatifs va nécessairement advenir. Mais il est impossible de déterminer, lorsqu'un mouvement est naissant, à quel moment les idées qu'il porte vont devenir une force organisatrice et organisée. Prenez la naissance du christianisme. Entre la prédiction de Paul et la structuration de l'Eglise, il a fallu attendre deux siècles. De même, une trentaine d'années ont été nécessaires pour que se crée le premier parti social-démocrate, en Allemagne. Aujourd'hui, on peut seulement tout faire pour que se développe une déviance, pour que la prise de conscience donne lieu à la naissance d'une force organisée. Mais l'heure n'est pas à lui donner tout de suite un modèle, ce qui serait artificiel. Il faut établir des convergences, et puis à un moment donné, cela va produire un changement – du quantitatif au qualitatif, comme disait Engels. Il se produit un changement qualitatif lorsque, à partir d'une certaine quantité, cela donne lieu à une morphologie nouvelle. Aujourd'hui, un certain nombre de volontés sont en train de faire se cristalliser la forme nouvelle qui va naître. Nul besoin d'être programmatique. Déjà des mesures sont prises (par exemple celles qui favorisent l'agriculture biologique). Beaucoup de petites mesures vont dans ce sens-là, mais elles ne sont pas encore agrégées...

¹ « Sous-hommes » et « surhommes », termes utilisés par la propagande nazie. NDR.

Ce que le mot prolétariat signifie aujourd'hui

Alexander Kluge/Oskar Negt

Kluge : Prenons le terme « prolétarien ». Que faut-il entendre par là ?

Negt : L'adjectif « prolétarien » désigne un caractère, lequel renvoie au substantif prolétariat. Je pense qu'il devient difficile d'utiliser ce concept substantiel, car celui-ci suggère une étendue sémantique qui n'existe plus dans les faits.

Kluge : Le prolétariat industriel a existé dans certains pays comme la Grande-Bretagne, tandis qu'en Chine il a été limité à la ville de Shanghai ; est-ce correct ?

Negt : Bien évidemment, il y a la classe ouvrière industrielle. Le concept de prolétariat qui lui correspond est issu du XIX^e siècle. À travers ce terme, Marx saisit la possibilité de transformer historiquement les conditions d'existence de la classe ouvrière. Lorsque Marx parle du prolétariat, il pense à la fonction d'une chose, à savoir les ouvriers de l'industrie. Dans le même temps, il considère que le prolétariat constitue un levier, susceptible de changer sa propre condition existentielle, grâce à une démarche organisée. Pourtant, le mot prolétariat provient de l'époque de la Rome antique, où le terme décrit une situation complètement statique.

Kluge : Les *proles*, ce sont les jeunes gens des faubourgs ou des banlieues, qui ne participent pas aux décisions politiques...

Negt : Aux yeux de l'Etat romain, ceux-là ne représentent qu'une pure perte, des gens qui ne font que boire et manger.

Kluge : Ils ne font même pas des soldats.

Negt : Pas même des soldats ; ils n'ont pratiquement aucun droit. Cette idée se trouve ensuite transposée vers le XIX^e siècle, où elle se trouve promue au rang d'un substantif.

Kluge : Selon le procédé classique qui veut que l'on affirme une conscience de soi, en transformant une appellation méprisante en un concept positif.

Negt : Oui, cela rappelle la disposition des sièges à l'Assemblée, selon le clivage gauche/droite. Au départ, on a assigné les sièges du côté gauche aux rebelles, à ceux qui contestent l'ordre; cette assignation finit par produire la conscience de soi de la gauche.

Kluge : En partant d'une insulte.

Negt : L'insulte devient alors valeur positive.

Kluge : Cette signification ne peut plus être effacée ensuite.

Negt : Non, elle ne part plus. L'aspect prolétarien fait toujours appel à des expériences particulières des dominés; il s'agit donc d'une caractérisation des expériences dominées. Cela veut dire que le concept prolétarien absorbe des processus sociaux concrets, qui concernent à la fois l'oppression et son possible dépassement.

Kluge : Si l'on veut aujourd'hui retrouver la piste de ce concept, il faut sans doute l'aborder à partir d'une série de questions : où est passé ce mot, qui n'est jamais évoqué par la presse? Où sont passés les phénomènes qui correspondaient à ce terme? En transformant ainsi des affirmations en questionnements, n'obtiens-je pas un concept de recherche pertinent?

Negt : L'une de ces questions serait de savoir s'il convient de saisir le prolétariat dans sa dimension sensible, à travers la solidarité collective, c'est-à-dire à partir d'une expérience qui s'enracine dans une situation vécue, alors que son contraire se caractérise par l'abstraction, se présentant comme une chose séparée, globalisée, dépourvue de cette expérience.

Kluge : De cette façon, il est possible de développer des variations à partir du substantif « prolétariat ». La question opposée serait alors de savoir s'il existe des situations où l'expérience de la domination, la privation des moyens de production, provoque la recherche d'une issue, qui fait que les hommes produisent de nouveaux instruments? Autrement dit, la domination peut-elle mener à l'autonomie?

30 | ALEXANDER KLUGE/OSCAR NEGТ

Negt : C'est la question décisive.

Kluge : Ou est-ce que la domination ne produit que des dépressions ?

Negt : Non, ce n'est pas le cas, mais elle peut sans doute créer un cercle dépressif, qui capte les hommes au fur et à mesure qu'on leur enlève leurs propres moyens de production visibles, les réduisant à une attitude purement réactive. La réflexion sur cette expropriation représente en soi déjà un nouveau moyen de production.

Kluge : La domination rend aussi malade, la domination peut également s'avérer explosive. N'a-t-on pas vu qu'elle pouvait déboucher sur des mobilisations de masse, par exemple dans le fascisme ?

Negt : Oui.

Kluge : Cette orientation explosive, non productive, destructrice, conquérante et agressive, ne représente-t-elle pas un autre caractère prolétarien ?

Negt : C'est pourquoi l'aspect prolétarien ne se limite pas au groupe ouvrier, mais peut être retrouvé dans d'autres milieux sociaux, chez d'autres personnes, sous la forme de processus prolétariens, dont l'un des versants est l'expropriation. À chaque fois se pose la question des racines : comment se forme la vie, comment se produit-elle, quelles sont les conditions d'existence, du développement et du changement de la vie ? Ce raisonnement reste lié à l'aspect prolétarien, à mon sens, en dépit du fait que l'association d'idées dominantes, provoquée par le mot prolétariat au sein de l'espace public, n'en tient pas compte, notamment l'idée de la misère, de la paupérisation absolue. Bien évidemment, il est possible de désigner ce prolétariat, dans sa forme traditionnelle, par exemple dans les quartiers de misère du tiers-monde. Cependant, aucun être humain, doté d'une identité propre et d'une faculté de juger, ne sort d'une machinerie abstraite...

Kluge : Personne ne peut être engendré de façon purement industrielle, mécanique.

Negt : Il n'est pas impossible d'imaginer la production mécanique d'êtres humains, mais ceux-ci ne sauraient développer leurs qualités humaines sur de telles bases. Il est vrai que les interventions médicales et la technologie génétique permettent aujourd'hui de produire des...

Kluge :... des clones. Mais les clones ne constituent pas des êtres humains.

Negt : Les clones ne peuvent pas devenir des êtres vivants, qui se distinguent par leurs relations de proximité. À propos du concept prolétarien, qu'il s'agit de sauver, il faut insister sur le fait que les hommes ne peuvent jamais quitter les processus de formation de leur personnalité et de leur identité qui remontent aux premiers rapports de proximité humains.

Kluge : La seule marchandise capable de produire des biens, la marchandise « force de travail », ne peut donc pas être fabriquée de manière industrielle.

Negt : C'est exact.

Kluge : Aucune machinerie ne peut assurer cette fonction ?

Negt : Même la flexibilité, ce dispositif qu'on invoque désormais de façon incantatoire, suppose l'existence d'une identité humaine, identité qui ne peut pas être créée à travers la flexibilité elle-même. La fragmentation des activités humaines conduit à une perte d'identité. Les gens ne peuvent pas sans cesse changer de rôle. Si certains en sont néanmoins capables, sans tomber malades, alors ils s'appuient sur des processus antérieurs de formation de l'identité. Ces processus impliquent l'existence de relations personnalisées, de relations de confiance ainsi que toute une série d'autres aspects qui dépendent de relations de proximité.

Kluge : Le système de la création de la vie *in vitro* s'arrête théoriquement au moment de l'accouchement. À partir de la naissance, jusqu'à la première maturité, chaque enfant doit nécessairement être élevé par des hommes et des femmes. Eux seuls sont en mesure de transmettre l'expérience de la vie grâce à un lien de proximité, qui est toujours d'ordre humain et jamais assuré par une machine.

Negt : Cette observation s'applique aussi bien au développement de la langue qu'à l'élaboration d'un univers symbolique : tout ce qui fait un homme se joue en dehors des registres mécaniques. Il ne sert à rien d'aligner les ordinateurs, cela ne sert à rien.

Kluge : Les enfants en bas âge ont besoin du contact direct, ils ont besoin d'être touchés ; ils ont besoin de personnes humaines tournées vers ceux qui les

nourrissent. Toutes les tentatives visant à organiser une sorte de machinerie éducative, par exemple les institutions de formation des « cadets », ont échoué.

Negt : Pire, ils ont engendré des pathologies, des maladies. Autrement dit, même le système industriel ou postindustriel de communication ne peut se passer des expériences vécues, des situations de proximité...

Kluge : Nous aurions à faire à des monstres, non à des hommes, si nous venions à perdre le noyau humain qui se soustrait à la marchandisation. Ce noyau que l'on ne peut acheter pour de l'or, que l'on ne peut pas échanger.

Negt : Il s'agit d'un noyau dur de l'anticapitalisme, qui ne peut être transformé en un échange abstrait, ou encore en une simple fonction communicationnelle.

Kluge : L'être humain cherche toujours une issue; dès qu'il existe, il cherche à surmonter le malheur. C'est ce qui a fondé l'hypothèse de la révolution culturelle du prolétariat, qui se prolonge dans le constat actuel que les qualités prolétariennes peuvent encore avoir des effets productifs, même si cette idée n'est pas largement répandue de nos jours.

Negt : De même, l'expropriation des sens et des activités sensorielles par les technologies modernes, se heurtent à une certaine limite. Les sens, c'est-à-dire le regard, l'odorat, etc., n'entrent que jusqu'à un certain degré dans la logique mécanique. Lorsque se produisent des transformations inattendues, des « avancées », la production première de la vie humaine devient incontournable. Ainsi, je considère que le concept « prolétarien » est inscrit dans des processus de socialisation inaliénables des hommes, qui se déroulent sous nos yeux.

Kluge : Il y a une remarque de Marx, qui restitue une donnée terrifiante : toute industrie débute grâce à l'accumulation primitive, donc par l'expropriation des hommes. Cette accumulation rend possible la discipline industrielle, qui implique le rapport de dépendance des êtres humains qui s'instaure au sein de l'usine. Marx conclut : comme cet ensemble repose sur un acte d'expropriation, les hommes ne relâcheront pas l'effort pour mettre fin à cette situation, jusqu'à ce que l'enchaînement historique de l'expropriation soit aboli.

Negt : Oui.

Kluge : Marx se fie à une sorte de mouvement vers l'autonomie qui serait le propre des hommes.

Negt : L'accumulation primitive décrit des processus d'expropriation : les paysans, les petits paysans, les artisans perdent tour à tour leurs moyens de production...

Kluge :... et ils se trouvent projetés vers le centre industriel. Ici, ils peuvent périr, ou alors développer de nouvelles qualités.

Negt : Nous parlons d'un acte d'une grande violence, d'une immense période historique de la violence, qui a duré deux siècles, pendant laquelle les hommes ont appris à incorporer la morale de travail qui fait que l'on ne les contraint plus physiquement à se présenter sur leurs lieux de travail. Cette puissante restructuration sociale se fonde sur une expropriation initiale, dans un double sens : d'une part, il y a expropriation au sens littéral, en ce qui concerne la propriété, mais d'autre part, il s'agit de la dépossession de certaines facultés, par exemple celles des artisans, qui sont intégrés dans la machinerie industrielle. Cela signifie que l'accumulation primitive s'empare de tout l'être humain et non seulement de ses biens. Depuis toujours, différentes formes de résistance et de contestation ont accompagné ce mode d'expropriation.

Kluge : Schumpeter prétend que la destruction créative des conditions existentielles des hommes leur permet de trouver de nouvelles idées. Selon cette lecture, l'homme est au fond un être paresseux et conservateur, qui a besoin d'être poussé en avant par la violence objective des rapports extérieurs. L'école de Chicago et ses représentants du néo-libéralisme considèrent également que pareilles atrocités constituent une loi d'évolution, depuis l'évolution biologique du genre humain. Je pense qu'il faut déplacer l'angle de vue. Marx dirait sans doute : je vais observer et exposer les choses, un peu comme le font Schumpeter et les néo-libéraux, mais je dis que tout cela ne peut pas se faire en dehors des relations humaines de proximité, de solidarité et en dehors de la quête du bonheur.

Negt : Je suis tout à fait d'accord. Marx a bien saisi le fait que le capitalisme profite gratuitement de la capacité des êtres humains à travailler. Cette condition est créée par les femmes, qui assurent et maintiennent la capacité à travailler des futurs adultes. Les lecteurs qui ont eux-mêmes des enfants, ou ceux qui fréquentent des enfants, savent que le processus qui précède la capacité de

travail est extrêmement exigeant. Ils savent aussi que cet effort n'est pratiquement pas rémunéré.

Kluge : Le terme « prolétarien » ne désigne pas seulement une certaine temporalité sociale et un mode de production social particulier, mais touche aussi au rapport entre le travail et la nature.

Neght : Je pense que cette façon de saisir le concept permet de lui donner un sens approprié à la situation actuelle. Le côté prolétarien rappelle ainsi un aspect de la vie paysanne, à savoir le soin que l'on porte aux outils de production et à la nature.

Kluge : À la manière dont on travaille un champ ?

Neght : Oui, à l'origine, même le terme « culture » est employé de façon similaire, notamment par Cicéron dans les « Dialogues de Tusculum ». Il y parle de la « *cultura animi* », c'est-à-dire de la manière dont on laboure...

Kluge : ... l'esprit.

Neght : ... les sens, les âmes et les esprits. Il comprend la culture comme un processus de production. À mon sens, cette dimension prolétarienne peut être transposée vers le mode de travail des intellectuels. Les activités mentales nécessitent des facultés artisanales, afin que leur productivité et leur créativité puissent se déployer, donc elles intègrent aussi un élément agraire. On peut dire que nous portons tous en nous la trace de l'artisan ou du paysan, une survivance de leur expérience de la souffrance, de la domination et du dépassement de cette domination...

Kluge : Et du retour au pays.

Neght : Une trace de l'exode et du retour, ou de l'expropriation et de la réparation à un niveau supérieur. Car aucune expulsion ne crée d'effets productifs si elle se solde uniquement par le retour à la situation initiale ; l'expropriation n'est pas productive si elle aboutit à une restauration. Le retour qui intègre le changement signifie un rétablissement des facultés originaires qui comprend un élément productif et réflexif. Vu ainsi, l'aspect prolétarien décrit une dimension constitutive de notre vie : la réappropriation de ce qui a été exproprié.

Kluge : J'aimerais relater une petite histoire que Heiner Müller a souvent évoquée. Le Sud de la Russie pendant la Seconde Guerre mondiale. Nous sommes donc à un moment où des armées ouvrières industrielles luttent l'une contre l'autre. Un soir, un prisonnier soviétique, conducteur de char, est assis non loin d'un char de l'armée allemande. Les Allemands sont assis un peu plus loin. L'espace d'un instant, le regard du conducteur russe s'arrête sur la chenille du char allemand. L'un des conducteurs de char allemands remarque et suit ce regard; il voit qu'une vis est en train de se défaire. Le lendemain, la chenille pourrait tomber si la vis n'était pas fixée. Le regard du Russe exprime un certain regret. Il y a un élément prolétarien dans ce type d'entendement qui se déroule en dehors de l'hostilité militaire.

Negt : Cela me fait penser à la croyance des ouvriers dans le progrès, qui imaginaient que la *République du travail* ne laisserait pas de place à la guerre et à la violence, cette république étant focalisée sur la production des relations familiales, la production de la vie et de biens utiles. En effet, nous avons tous pu observer que l'effondrement des relations de proximité et de voisinage, ainsi que des formes de production et d'échange social qui y sont liés, provoquent l'irruption d'une violence archaïque et la manifestation de discriminations sociales.

Kluge : Le génocide, les expulsions.

Negt : Pour le formuler autrement : ce qui est prolétarien vise toujours la coopération. L'exemple du conducteur de char russe montre qu'il ne cible pas un ennemi, mais qu'il se préoccupe d'un défaut de production. Cet aspect a toujours appartenu au concept de prolétariat : il ne s'agit pas d'une solidarité de façade, mais d'êtres humains qui produisent ensemble leurs conditions d'existence. Ils produisent leur propre vie et dépendent les uns des autres; ils dépendent de la reconnaissance d'autrui au sein de ces processus de production. Par conséquent, ils se comportent comme des êtres humains, qui ne cherchent pas des boucs émissaires de leur misère, qui ne se fondent pas sur des sentiments d'exclusion, tout en vivant le processus de production comme un destin commun. Le travail en commun leur confère leur identité et leur donne leur force.

Kluge : C'est une partie intégrante de tous les modes de production connus, sans que nous arrivions à désigner clairement cette partie, en tant que partie séparée.

36 | ALEXANDER KLUGE/OSCAR NEGTE

Negt : Bien souvent, cet aspect est tellement enfoui qu'il devient difficile de le discerner.

Kluge : Cette partie prolétarienne ne construit pas de grands systèmes.

Negt : Beaucoup de gens pensent qu'une personne connectée sur Internet devient une personne créative et productive. Il le devient plutôt s'il en a déjà eu la capacité avant de se connecter, donc s'il investit sa créativité initiale dans la toile...

Kluge : Sa faculté s'accroît encore lorsqu'il rencontre d'autres qui partagent ses qualités.

Negt : J'appelle cela l'extension des organes, qui devient possible grâce à l'utilisation de la technique.

Traduction de l'allemand : Alex Neumann

Favoriser l'émergence de l'économie équitable

Maurice Décaillot*

1. Le contexte

Ce que nous vivons aujourd'hui : inégalités sociales intolérables, confiscation oligarchique des pouvoirs, accentuation de la captivité économique des populations, glissement vers la dislocation sociale et la violence, affrontements mondiaux aggravés, est la manifestation du déclin de long terme de la société marchande capitaliste qui, à mesure qu'elle se mondialise, se heurte à elle-même. Ce faisant, elle ne conduit pas seulement à son autodestruction, mais aussi à la mise en danger de l'humanité tout entière.

Contrairement à certains espoirs autrefois entretenus, la société marchande capitaliste ne prépare pas d'elle-même spontanément les conditions d'un changement social général dont les forces sociales de progrès n'auraient qu'à hériter. Elle a créé, au contraire, les conditions de pesantes impasses, et notamment la désarticulation des activités économiques et la généralisation de l'affrontement concurrentiel qui, tout en favorisant le trafic marchand, tendent à disperser, à marginaliser et à désarmer les hommes au travail, à généraliser la déshérence sociale, pendant que les moyens économiques se concentrent aux mains d'oligarchies ploutocratiques.

2. Tirer vraiment les leçons du passé

Il importe d'analyser franchement et sans détour les expériences passées, et ceci, en ce qui nous concerne, sous deux aspects principaux : touchant les modes d'action et touchant les objectifs poursuivis.

Les modes d'action

La revendication distributive, exprimant le besoin des salariés d'obtenir une plus grande part des richesses créées, est elle aussi de moins en moins efficace, comme le confirme la réduction importante, au cours des dernières décennies, de la part des travailleurs dans le revenu national dans de nombreux pays.

* Expert Agréé en économie sociale

Parallèlement, les agressions s'intensifient contre les services publics. Ceux-ci, qui ont contribué, pendant une période, à améliorer le sort des travailleurs et à stabiliser l'activité économique générale, se voient partout rognés ou démantelés sous la pression des milieux marchands.

Les mesures de type libéral (déprotection, privatisation, délocalisation...) ont été renforcées, notamment lors des réunions de l'OMC à Doha, puis à Hong Kong. La mainmise des grandes firmes mondiales sur l'activité économique et sociale et sa régulation s'accroît plus que jamais, soumettant à leur pression de plus en plus directe les institutions de tous niveaux, comme l'ont montré notamment l'intervention de plus en plus ouverte du Medef en France à propos des institutions sociales et politiques et l'engagement massif des institutions européennes dans l'ultralibéralisme. Les espoirs de voir quelque jour des institutions légitimes et librement définies et choisies endiguer l'activité marchande capitaliste au moyen de dispositions institutionnelles ou juridiques se révèlent de plus en plus illusoire.

Seule l'émergence de nouvelles formes de vie économique et sociale, ayant une portée réelle, et rassemblant des hommes au travail en nombre croissant, offrira le terrain de nouveaux rapports de forces sociaux et, à terme, politiques et idéologiques. Cette voie, longtemps refusée comme utopique et marginale devrait, dans le contexte difficile actuel, trouver l'occasion de démontrer, sur le long terme, ses potentialités de réalisation.

Les objectifs

Une grave confusion a régné et règne encore souvent dans des secteurs très divers de l'opinion sur un point essentiel : celle qui assimile l'échange, et plus exactement l'échange social des travaux, au trafic marchand, qui fait aujourd'hui du trafiquant le seul maître de l'échange au détriment des échangistes essentiels, producteurs et consommateurs. L'expérience et la réflexion poussent à conclure :

– d'une part que, outre la production, dont le rôle est bien réel, l'échange joue historiquement un rôle essentiel dans les rapports sociaux. En conséquence, tout projet de société doit viser, non pas à supprimer l'échange, mais à le transformer dans un sens plus humain. C'est pourquoi les projets purement distributivistes, égalitaristes, purement institutionnalistes, sont aujourd'hui comme hier voués à l'échec.

– d'autre part, que ces nouvelles formes d'échange doivent être fondamentalement différentes de l'activité marchande. Non seulement l'exploitation du travail, mais aussi les rapines du trafic marchand sont un facteur essentiel des distorsions criantes de nos sociétés. Il n'y aura pas de solutions nouvelles sans

une remise en cause des pratiques de marché, qu'il s'agisse de l'affrontement stérile et destructeur de la concurrence ou des accaparements écrasants opérés par les partenaires en position dominante. Ces façons de faire ne sont pas, comme le prétendent les doctrinaires libéraux, des déformations ou des entorses aux règles du marché, mais bien des éléments constitutifs essentiels de toute vie marchande, des millénaires passés à nos jours.

On refusera donc l'alternative classique : ou le marché, ou l'indivision étatique et distributive. Notre proposition est : ni l'un ni l'autre ; il est possible de définir de nouveaux modes d'existence pour un échange libre et décentralisé, visant la réciprocité, l'équité, la solidarité.

C'est pourquoi toute initiative cohérente en matière d'économie équitable et solidaire doit comporter des solutions incluant des modes d'échange différents du marché et permettant aux partenaires de se tenir à l'écart de ses pressions.

Un aspect fondamental de nos propositions sera donc la définition d'un système d'échanges différent de la transaction marchande. Il s'agit de proposer, non pas un encadrement juridique des activités existantes, mais un nouveau schéma de l'activité elle-même. On admet ici, en prolongement d'expériences humaines de long terme, que l'on ne peut considérer comme échange véritable que l'échange réellement équivalent entre partenaires, au cours duquel chaque partenaire reçoit autant qu'il donne, ni plus ni moins, de sorte que personne n'est ni spolié ni spoliateur. C'est là l'échange équitable. De plus, l'évaluation de l'équité, pour être réelle, doit échapper à la pression des deux seuls partenaires qui échangent, faute de quoi, dès qu'une dissymétrie de pouvoir de négociation les différencie, l'un ou l'autre est juge et partie. L'échange équitable rassemble donc nécessairement trois partenaires, dont un arbitre tiers indépendant des parties échangeantes. Le trafic marchand ne répond nullement à cette définition. Est considérée par lui comme légitime la transaction qui se déroule entre deux partenaires, acceptée par eux alors même que l'un des partenaires est en fait contraint par sa situation à l'accepter ; elle exclut l'appel à un tiers arbitre évaluateur des termes de l'échange indépendant ; elle est exprimée en monnaie, le prix en monnaie n'étant pas référé à des critères d'équité, et son acceptation étant sa seule légitimation.

Le projet vise donc à échapper, non seulement aux prétendus « abus » du marché concurrentiel (position dominante, guerres de prix et de stocks, accaparement de la complicité des moyens publics et des marchés publics sous couvert de respect de la concurrence, assujettissement commercial, financier et idéologique des consommateurs...), pratiques qui sont partie intégrante du marché, mais aux pratiques fondamentales du marché elles-mêmes dans leur ensemble. Les propositions d'échange équitable doivent nécessairement comporter :

- une procédure générale de définition des prix et des conditions de transaction visant l'équité, acceptée par les partenaires;
- des conditions d'équité qui doivent être définies avant la conclusion des transactions.
- une instance d'arbitrage tiers, définie et acceptée par l'ensemble des partenaires concernés.
- des conditions telles qu'aucun des partenaires n'accepte l'échange du fait d'une contrainte économique ou autre.

Ces conditions doivent concerner tous les échanges entre partenaires concernés. Observons dès maintenant que, du point de vue de l'équité, on ne saurait se contenter, comme le font certaines définitions officielles du commerce équitable, de conditions de prix « décentes », mais qu'une procédure cohérente d'évaluation devrait être définie et adoptée par les participants. Un point particulier concerne les accusations de « protectionnisme » formulées régulièrement par les instances libérales, qui, plus généralement, définissent d'emblée comme répréhensible tout ce qui fait obstacle au commerce, ce commerce ne pouvant être que marchand. La mise en place d'un système d'échanges hors du marché n'a pas pour but de réduire les échanges, mais de permettre des échanges réellement équitables. Une exigence de cette équité est que les transactions qui ne répondent pas à ce critère puissent être librement évitées par les partenaires. Cela implique notamment que ceux-ci puissent choisir les réseaux d'échange auxquels ils s'adressent. Contrairement au protectionnisme qui ne concerne que les échanges internationaux, il s'agit d'un mode d'échange de validité générale. En même temps, les partenaires intéressés à de tels réseaux doivent pouvoir se prémunir contre les pratiques de concurrence, qu'il s'agisse de concurrence extérieure ou de concurrence mutuelle.

3. Un projet d'ensemble

Un autre élément nécessaire du projet d'économie équitable est qu'il ne peut se réaliser efficacement (bien des pratiques le confirment) qu'à la condition de concerner, non pas seulement un aspect, mais l'ensemble des aspects principaux de la vie économique, et notamment :

- La sortie du salariat et la renonciation à l'exploitation du travail humain.

Les leçons du passé, et notamment l'expérience des coopératives de production, l'expérience de l'autogestion telle qu'elle a pu être amorcée en Yougoslavie et ailleurs, l'expérience des pays de l'Est, aussi bien dans la période étatiste que lors de leur effondrement, confirme que toute rénovation de la vie économique

ne peut être durable que si elle s'appuie sur un rôle nouveau, clairement défini, décisif, solidement ancré dans la pratique, des travailleurs et de leurs collectifs de travail dans l'organisation, la gestion, la propriété et la régulation de l'activité économique. Le développement de nouvelles formes d'accès au travail, distinctes du salariat assujettissant, faisant de chaque personne, sans complications inutiles, un acteur économique réel, échappant à la captivité économique et à l'exploitation de son travail, lui procurant un accès assuré aux ressources de l'activité professionnelle, tout en donnant force aux structures collectives, permettra à de nouvelles pratiques économiques de s'affirmer (Décaillot 2001, pp. 59-103). La mise en œuvre de telles structures n'a pas, comme on a pu le croire, comme préalable la disparition des structures actuelles, mais avant tout la cohérence du projet, la motivation sociale, la volonté politique des partenaires de s'engager dans une dynamique de long terme.

– Le financement réciproque

Les expériences passées de transformation économique, négligeant l'expérience séculaire de diverses populations du monde, ont le plus souvent prolongé sans changement essentiel la pratique capitaliste du placement ou du prêt de capitaux rémunérés par un taux d'intérêt périodique ou une participation aux résultats. L'expérience montre que la rémunération de capitaux extérieurs, même limitée, en fonction du temps ou par une répartition des résultats de l'activité, conduit inévitablement à de graves affrontements d'intérêt entre apporteurs structurels et demandeurs structurels de capitaux. La rémunération, même « bonifiée », de capitaux entre en conflit avec le rythme d'activité propre de l'activité emprunteuse.

Les pratiques « éthiques » ou de « proximité » qui escomptent un changement économique de la seule introduction de formules particulières de financement (microcrédit, crédit coopératif, capitaux « éthiques »), d'ailleurs souvent d'une forme proche du placement classique de capitaux, ne peuvent introduire de réelles transformations, les partenaires emprunteurs restant sous la pression du marché à laquelle se combine cumulativement la prédation financière.

On considère que le temps est venu de donner vie à de nouvelles formes de circulation des avances financières, à travers un mode de financement réciproque faisant de chaque partenaire alternativement un apporteur et un bénéficiaire de fonds, ceux-ci ne comportant pas de rémunération et ne devant couvrir que les frais de gestion.

– L'amorce de nouvelles formes de propriété.

Contrairement aux analyses précipitées selon lesquelles le changement des formes de propriété n'aurait pas eu de rôle important dans le changement social, il apparaît au contraire que les lacunes profondes des formes de propriété mises en œuvre dans les pays de l'Est, indivises et anonymes, ont eu une responsabilité importante dans le maintien des travailleurs dans la subordination salariale et la passivité économique et sociale. Il s'agirait d'amorcer, dans des réalisations concrètes, la mise en œuvre de nouvelles formes d'appropriation des richesses créées, associant l'accès personnel de chacun aux ressources et aux actes de gestion et d'importantes garanties collectives de fonctionnement et de réciprocité; et également, dans des contextes favorables, de transmission sous forme sociale des biens aux nouvelles générations.

– Une autre régulation

L'expérience passée suggère également que l'accès de chacun à un rôle socio-économique de plein exercice comporte nécessairement la participation de chacun à deux ordres de décisions : d'une part, les décisions de gestion faisant de chacun un acteur économique réel; d'autre part, des décisions de régulation permettant à chacun de participer, en tant que personne au travail, à la définition des institutions qui régulent la vie économique, et en particulier à la définition des instances arbitrales assurant l'équité des transactions.

On voit que, concernant l'économie équitable et solidaire, les projets, pour tenir compte des expériences réelles, doivent être à la fois réalistes et ambitieux. C'est pourquoi beaucoup de projets, aussi louables que soient les intentions de leurs promoteurs, se heurtent à de grandes difficultés.

4. La situation marginale actuelle de l'économie solidaire

Face à la domination écrasante des entreprises marchandes sur la vie économique, les activités économiques équitables ou solidaires semblent aujourd'hui vouées à se cantonner à des domaines marginaux. Certains de leurs promoteurs, en particulier d'inspiration caritative, voient là leur vocation : aider les « personnes en difficulté », ranimer les « territoires déprimés » (Rouillé d'Orfeuil, 2002b, p. I)

Ces activités sont en outre souvent caractérisées par le caractère partiel de leur intervention et la limitation de leur champ d'intervention. Ainsi, certaines activités concernent principalement le commerce équitable. D'autres organismes se spécialisent dans diverses formes de financement : banques alternatives, fonds éthiques. Les coopératives de travailleurs sont présentes dans diverses branches d'activité, essentiellement sur des sections du marché que la

concurrence rend peu rentables et que les entreprises capitalistes négligent momentanément.

D'autres activités sont confinées dans l'aide aux personnes : services de proximité (garde d'enfants...), fonctions d'assistance ou de services concernant des personnes ou des activités peu solvables. Les services publics en charge de ces activités se défont sur les acteurs de l'économie solidaire. Notre conviction est que des activités nouvelles dispersées, soumises isolément aux normes et à la pression concurrentielle marchande ne seront jamais à même d'infléchir la situation. Les initiatives visant une véritable dynamique doivent couvrir un champ diversifié de domaines concernant une part significative de la vie sociale, et agir dans le cadre d'un projet d'ensemble incluant leur mise en réseau et visant une dynamique d'auto-développement.

On constate en effet que, dans l'isolement actuel :

- les coopératives de production, faiblement rentables sur le marché, sont peu attrayantes pour les travailleurs, qui souvent hésitent à prendre des responsabilités, et tendent à se diviser, face aux tâches de gestion, entre salariés passifs et gérants actifs poussés à la décision arbitraire.

- les systèmes de financement de proximité prennent en charge des activités délaissées par les banques traditionnelles, mais, sans action sur le marché, ne contribuent pas à permettre la survie de ces activités face à la concurrence, et perpétuent des contraintes de financement inadaptées aux rythmes diversifiés de l'activité économique.

- le commerce équitable permet effectivement à certains agriculteurs et artisans du tiers-monde de mieux vivre, mais reste loin d'un véritable rééquilibrage ; il perpétue une dépendance unilatérale vis-à-vis de l'exportation sans déboucher sur une réciprocité complète des circuits d'échange à longue distance, et ne contribue que faiblement à créer des dynamiques locales de développement équitable.

Confrontées aux difficultés économiques dues à la concurrence et aux pressions financières, ces activités sont fréquemment poussées à renoncer à leur vocation d'innovation sociale et à s'aligner sur les normes marchandes, selon un processus bien connu de banalisation. C'est ainsi que de nombreuses coopératives de production ont été, après des déboires, dissoutes ou reprises partiellement sous forme de firmes privées. C'est également le destin qu'ont connu des mutuelles de services (notamment en Angleterre).

5. Une position inconfortable

Le développement d'activités économiques équitables se heurte à des adversaires sur deux fronts. D'un côté, les partisans du tout marchand, notamment dans le clan patronal, niant la possibilité d'une activité économique autre que marchande, accusent ces activités de fausser la concurrence, en provoquant une « surconcurrence » (Jeantet 2001), et agissent pour l'alignement de ces secteurs sur les pratiques marchandes concurrentielles. Les activités équitables sont-elles efficaces et en développement? On les accuse alors de concurrence déloyale, on les somme de s'exposer à la concurrence. Sont-elles cantonnées dans des secteurs peu rentables? On les accuse soit d'inefficacité, soit de parasitisme aux frais des fonds publics. Dans tous les cas, elles sont déconsidérées.

De l'autre côté, les partisans des pratiques sociales traditionnelles centrées sur la seule défense des « droits acquis » du salariat craignent que le développement d'activités économiques sous forme nouvelle ne soit qu'un prétexte pour limiter le champ d'intervention des fonds sociaux et de l'action publique, et pour affaiblir la défense des salariés. Ainsi, pour Jean-Marie Harribey, il n'y a que deux modes d'existence économique possibles : le mode marchand, et le mode « non-marchand », compris comme ce qui fait « appel à un financement collectif » (Harribey 2002, p. 48). Vous êtes soit concurrentiel, soit subventionné. On craint également que ce développement ne serve de canal à la généralisation de l'emploi « fragile », « précaire », gênant ainsi la défense des intérêts des salariés. Vous êtes soit patron, soit salarié statutaire.

Il est vrai que, dans le cas d'activités associatives fortement dépendantes d'un édifice complexe et variable de subventions, ces reproches peuvent avoir leur part de vérité, à condition de ne pas exonérer de cette responsabilité le monopole marchand de l'activité économique qui est à la source de cette situation.

On considère ici que le champ de développement principal de l'économie sociale et solidaire ne peut pas être la suppléance des carences du marché, couramment supposées marginales, mais bien le développement, face à l'échec global aujourd'hui prévisible de la société marchande, de nouveaux modes de vie économiques et sociaux. Cela exige de refuser les dilemmes anciens confinant la vie économique dans ses formes marchandes capitalistes traditionnelles, qu'il s'agisse des formes entrepreneuriales et financières ou des formes salariales.

6. Une vocation incertaine

Face à ces difficultés, les évaluations sociales et politiques des potentialités de développement des activités économiques équitables et solidaires divergent fortement. Pour certains, il est « illusoire » de voir dans ces alternatives un « sec-

teur économique dit alternatif qui contaminerait peu à peu l'ensemble du système » (Collectif MB 2002, p. 29). Selon l'ancien secrétaire d'état à l'économie sociale et solidaire, Guy Hascouët, elle « n'est pas l'Alternative avec un grand A » (Hascouët, in Lechevallier et Wasserman 2002, p. 54).

D'autres auteurs y voient un « troisième secteur » appelé à coexister avec les autres dans un « triptyque » État-Marché-Société (Rouillé d'Orfeuil 2002a), un « tiers secteur » appelé à « créer de la réciprocité et de la communauté » à l'intérieur de la société existante, pour lequel les structures actuelles (syndicat, mutuelle, association, coopérative), suffisent « largement », et dans lesquelles, selon Alain Lipietz, il suffirait d'introduire la gestion dite multipartenaire (réunissant salariés, bénévoles, apporteurs de fonds et usagers dans un même système de responsabilités) (Lipietz, in Gaudillière et Lechevallier 2002, p. 93). Notre appréciation est qu'il est très peu probable que la coexistence de la vie marchande et de l'économie équitable et solidaire se déroule paisiblement. Des remèdes tels que la gestion multipartenaire, les pratiques le montrent, dissolvent la responsabilité, à l'encontre du besoin des travailleurs d'une reconnaissance claire de leur apport et de la transparence démocratique des actes de gestion.

Les activités d'économie équitable actuelle sont ainsi caractérisées par de sérieuses lacunes et faiblesses, tenant à la fois à l'environnement lourdement hostile et à l'incomplétude ou à l'insuffisante cohérence des projets face à ce contexte. Le succès réel d'une promotion nouvelle d'activités économiques socialement innovantes doit donc nécessairement marquer une avancée importante par rapport à ce qui se fait déjà en la matière. C'est dans une telle perspective et à ce prix que l'on pourra partager la conclusion de Bruno Guigue selon laquelle l'économie solidaire n'est ni une « ambulance du capitalisme », ni un « magma budgétivore », et qu'elle peut prétendre à être, plutôt qu'un palliatif, une « alternative » (Guigue 2002, pp. 69-70).

À son tour une telle avancée suppose que soit recherchée, élaborée, et mise en œuvre la solution de divers problèmes importants, qui sont ici évoqués brièvement.

7. Les problèmes

Problèmes économiques

La vie économique actuelle repose sur la pratique marchande de transactions bilatérales détachées de toute réciprocité sociale. Il s'agirait, pour les partenaires de nouvelles activités, d'établir entre eux de nouveaux rapports de réciprocité et d'équité, et de les maintenir, y compris dans l'environnement économique

difficile qui est le leur. Diverses formules, à développer en commun de façon concrète, de mise en réseau, qui devraient selon nous aller nettement plus loin encore que ce qu'incarne le réseau Mondragon du Pays Basque espagnol, et d'adoption de procédures communes, pourraient permettre de faire face de façon viable à ce problème, l'acceptation démocratique par les participants de ces procédures étant un moment essentiel.

Cela concerne, brièvement évoqué, les modes d'échange (établissement de prix, mise en relation des partenaires, arbitrage, régulation en commun); les modes de financement (conditions de circulation des avances et de leur remboursement, régulation); les modes de gestion (accès des personnes aux moyens et aux activités, procédures de gestion de l'activité, d'évaluation et de dévolution des résultats).

Problèmes juridiques

Les pratiques préconisées ne peuvent, tôt ou tard, que se trouver en contradiction manifeste avec l'orientation d'ensemble de l'appareil juridique existant en France, en Europe et dans le monde, et en particulier avec toutes les dispositions nationales, internationales, mondiales, qui font une obligation de la pratique de la concurrence. Les autorités, et notamment les autorités européennes, se sont montrées visiblement hostiles à un développement de l'économie solidaire. La suppression, par la Commission européenne, du Comité consultatif de l'économie sociale, la disparition du service Économie sociale (ex-Direction générale XXIII) (Jeantet 2001 p. IV) illustrent cette orientation systématiquement promarchande. Soulignons à ce propos que les règles d'une prétendue « concurrence libre et non faussée », ce monstre mythique de la doctrine libérale, que les institutions européennes souhaitaient ériger en principe institutionnel dans le projet constitutionnel écarté par le vote français de mai 2005, n'avaient d'autre objet réel que d'interdire toute concertation démocratique entre acteurs de l'économie équitable.

Les réformes intervenues visent en bonne part à faciliter la banalisation des initiatives par la dilution multipartenariale des responsabilités et l'intervention possible d'actionnaires traditionnels. C'est le cas de la création du type de société coopérative SCIC (société coopérative d'intérêt collectif), même si, dans un contexte de solidarité, son utilisation locale n'est pas à exclure. Il est clair que les autorités et le patronat agissent pour rendre inévitable l'alignement des activités solidaires sur les pratiques du marché.

Il est cependant possible de rechercher, avec le concours des compétences nécessaires, des formes d'organisation permettant, dans la pratique, de développer des activités solidaires sans faire un préalable du bouleversement des ins-

titions. L'objectif à terme serait, au fur et à mesure que s'imposerait la présence d'activités nouvelles, d'agir auprès des institutions présentes et futures en vue de faire reconnaître la légitimité de pratiques d'échange fondées sur la réciprocité, l'équité, la solidarité démocratiquement concertées des transactions.

Un autre problème important est posé par la prédominance des rapports salariaux. La société marchande place les travailleurs devant un dilemme présenté comme incontournable : ou bien la condition salariale et son assujettissement, ou bien l'aventure et la précarité de la petite « entreprise » marchande isolée et ses lourdes incertitudes. Il s'agit à terme de refuser ce dilemme, et de définir un nouveau cadre juridique, de liberté, de sécurité, d'initiative, pour l'ensemble des participants au travail. Là encore, il est possible de trouver des formes d'organisation qui permettent, sans bouleversement immédiat, d'amorcer de nouvelles pratiques de participation des hommes à la gestion.

Problèmes de stratégie de développement

Le contexte est incontestablement difficile pour le développement d'activités économiques socialement innovantes. Dans les pays développés, la concurrence exacerbée et l'environnement juridique hostile se conjuguent pour accumuler les difficultés. Dans bien des pays démunis, le manque de moyens et de perspectives, la dépendance, les pressions diverses multiplient les obstacles. Dans ce contexte, un problème de fond est de savoir quelle attitude stratégique serait efficace vis-à-vis des grands réseaux capitalistes dominants actuels du commerce et de l'industrie mondiale. Deux attitudes sont actuellement le plus souvent envisagées :

– ou bien on tient compte de l'énormité de la puissance économique actuelle de ces réseaux, et l'on préconise alors des actions publiques (action des fournisseurs, des consommateurs, de la puissance publique) ayant pour horizon essentiel la transformation de ces réseaux par l'intérieur, visant à contraindre leurs acteurs à « tenir compte » de ces pressions.

– ou bien on mesure l'ampleur de la pression marchande qu'ils exercent sur leur environnement et le monde extérieur, et on préconise des actions (développement de réseaux parallèles) ayant pour horizon le remplacement à long terme de ces réseaux par d'autres, ou la coexistence à long terme de ces activités, les activités solidaires ayant un rôle modérateur.

L'analyse développée ici considère que ces hypothèses ne sont ni l'une ni l'autre satisfaisantes et réalistes. On propose de tenir compte de l'ensemble des réalités en considérant :

– d'une part, que l'intensité de la pression marchande rend improbable la transformation interne des réseaux marchands actuels à travers les seules pressions du droit et de la puissance publique, des fournisseurs, des consommateurs. Cela impose comme objectif l'émergence de réseaux spécifiques de l'activité économique solidaire, réseaux développés à long terme dans leurs spécificités.

– d'autre part, la coexistence paisible de l'économie marchande et d'une économie solidaire réellement spécifique et dynamique est également peu probable. Les actions devraient tendre à placer les réseaux marchands devant la réalité de l'émergence de nouvelles formes d'activités réduisant leur champ d'action et amoindrissant leur position dominante, et devant la nécessité de devoir faire des concessions (qui certes ne seront jamais réellement satisfaisantes).

Les rapports de force réels inclinent à penser que des concessions ou des reculs significatifs des réseaux marchands et de la puissance publique n'interviendront que face à une progression importante et résolue de réseaux solidaires développés et cohérents.

Il ne s'agit donc ni d'« abattre » ni de « dépasser » le capitalisme, mais, compte tenu de son actuel glissement vers l'échec, de le contourner pour en sortir et placer les activités marchandes dans un contexte rééquilibré à l'avantage du monde du travail, ouvrant la porte à des transformations ultérieures possibles.

Jusqu'à présent, les activités économiques solidaires reliées aux pays démunis, face au dénuement local, à l'inéquité des échanges actuels, au besoin de moyens nouveaux, se sont orientées vers de nouvelles formes d'exportation de biens locaux des pays défavorisés vers les pays développés à des conditions améliorées. De telles activités ont pu, de façon limitée, jouer un rôle dans une certaine mesure positif. Cependant, il apparaîtra de plus en plus que la perspective d'un réel changement devra reposer de façon stratégique sur la promotion d'un développement spécifique, fondé sur des rapports de réciprocité renforcés entre acteurs locaux, et aussi, dans la mesure du nécessaire, entre partenaires à plus grande distance. Ainsi, les promoteurs du mouvement brésilien des sans-terre sont conscients de ce que, à l'encontre des points de vue de l'OCDE ou de la Banque mondiale, il serait vain pour les activités solidaires de se présenter sur des marchés mondiaux déjà saturés, même si les droits de douane des pays riches étaient abaissés (Joao Pedro Stedile 2003). Cela ne ferait qu'accroître la concurrence entre pauvres, l'écrasement des prix mondiaux, l'affrontement par les subventions et les contournements en tout genre, l'inégalité. La perspective

prioritaire est donc, non un développement d'exportations rééquilibrées des pays pauvres, mais une refonte des circuits internationaux comportant prioritairement un développement local équitable, et en outre des échanges nouveaux, rééquilibrés, atténuant le besoin local d'investissements étrangers, procurant aux pays démunis les moyens d'un véritable accès aux technologies utiles. Des rapports d'échange avec les pays développés devraient être élargis à d'autres domaines que les secteurs agricoles et artisanaux actuellement actifs, et concerner de nouveaux domaines qui exigent une exploration (notamment, des échanges de services contre des technologies).

Dans les pays développés, alors que la pression s'accroît pour banaliser les activités solidaires, il serait nécessaire de définir des conditions dans lesquelles, en même temps que ces activités maintiendraient leurs rapports de réciprocité, des activités diverses, de forme marchande (petites entreprises, notamment) pourraient entrer en relation économique avec ces activités sans compromettre ou infléchir la vocation solidaire des réseaux.

Problèmes politiques

Les principes et les propositions formulés ici ont une double caractéristique. D'une part, ils sont le fruit d'une réflexion portant sur une grande diversité d'expériences réelles, allant de celles des régimes collectivistes et étatistes qu'a connus l'Europe de l'Est, aux expériences autogestionnaires, coopératives, ainsi que des entreprises publiques. Elles ne sont pas définies arbitrairement, mais s'efforcent de formuler les exigences réelles d'un nouveau développement efficace d'activités économiques renouvelées. Il est donc proposé que cet ensemble de propositions, qui bien entendu demande à être ajusté, précisé, approfondi, concrétisé collectivement, serve de fil conducteur cohérent à de futures expériences durables.

D'autre part, ces propositions se distinguent nettement des préconisations de partenaires actuels de l'économie sociale et solidaire. Leurs promoteurs sont souvent animés de motivations fondamentales que l'on peut largement partager, et des rapports de coopération suivis seraient pleinement souhaitables avec ces partenaires. En même temps, une telle coopération ne devrait pas faire obstacle à la mise en œuvre d'une stratégie spécifique visant un développement cohérent d'activités solidaires clairement en écart avec la pratique marchande, dont beaucoup de protagonistes contestent les effets sans en discerner les causes réelles et sans en responsabiliser les promoteurs. Il s'agirait ainsi, sans stigmatiser les sciences et les techniques, de transformer les technologies et leur impact social et planétaire; sans condamner l'échange ou la monnaie en soi, ni faire silence sur les pratiques de marché, de transformer les transactions; sans exclure

la circulation des avances financières, de renoncer au prêt d'argent porteur de rémunération intrinsèque, en faveur de la circulation réciproque des avances ; et enfin, sans croire apercevoir une très improbable fin du travail, de sortir effectivement du salariat subordonné. Il s'agit donc de réunir une très nécessaire démocratie dans l'élaboration qui ne dérive pas vers l'improvisation obscurcissante, et une cohérence durable de projets qui se garde de la prescription autoritaire, ce dont peuvent témoigner des pratiques fructueuses et rassembleuses.

C'est, pensons-nous, au vu de l'essor concret de telles initiatives socio-économiques innovantes que des organisations politiques et sociales solidaires du monde du travail et des peuples dominés pourraient, sans prendre à leur charge de telles tâches qui débordent leurs fonctions, agir pour rassembler autour d'elles, par l'action institutionnelle, sociale, culturelle, des secteurs croissants des populations.

L'apparition, notamment en Amérique latine, d'autorités politiques légitimes soucieuses d'un avenir libérateur pour leurs peuples, illustre le poids mondial des impasses où conduit aujourd'hui la dérive marchande capitaliste et la réalité mondialement significative des demandes d'un autre avenir socio-économique.

9. Un programme stratégique

Face à l'ampleur des problèmes posés, on propose que soit envisagée la démarche stratégique suivante. On suggère que soit envisagé un processus en plusieurs étapes visant à encourager successivement :

– L'apparition d'un noyau d'initiateurs, recherchés parmi les partenaires intéressés au développement de telles activités, tels que travailleurs, notamment jeunes, désireux d'emplois stabilisés, envisageant la formation ou le maintien de coopératives ; agriculteurs et pêcheurs recherchant la juste valorisation de leurs produits ; consommateurs soucieux d'un nouveau rapport avec les producteurs ; partenaires divers du développement des pays démunis ; acteurs sociaux ; collectivités intéressées à l'ouverture d'une perspective pour les populations locales ; secteurs de l'innovation technologique souhaitant l'appui d'une diffusion solidaire des innovations ; usagers des services publics à qui on proposerait le cadre d'une action collective pour maintenir et développer de vrais services publics, notamment locaux, dialoguant avec les utilisateurs, etc.

– La mise en place, sous l'égide d'un cercle de collectivités, d'un premier réseau d'échanges ; c'est en effet à notre sens, pour les raisons dites, un tel réseau d'échanges qui pourra constituer le premier lieu de rassemblement fédérateur des efforts envisagés.

- Le développement à travers ce réseau, d'un premier ensemble d'activités de

productions et de services, qui pourraient inclure dès l'origine des activités en France, et des activités d'autres pays (ce qui exige une exploration).

– Le développement de nouvelles formes de gestion et de régulation, par l'élaboration et la mise en place en commun de cadres institutionnels associatifs stabilisés de ces activités.

– La mise en place d'organismes capables, sur mandat des participants, de promouvoir des stratégies de développement à long terme.

10. Les perspectives

On le voit, il s'agit là d'un mouvement à long terme, dont nul ne songe à dissimuler les difficultés, mais dont la portée pour la transformation sociale pourrait être considérable. Il s'agirait en effet, en perspective :

– de rassembler, en France et ailleurs dans le monde, dans des solidarités nouvelles, les hommes au travail.

– d'entamer le monopole marchand de l'activité économique, d'atténuer la situation de captivité économique de secteurs élargis de la population, et ainsi de renforcer le pouvoir de négociation du monde du travail, au premier chef sur l'emploi.

– d'ouvrir à l'opinion publique, aujourd'hui dissuadée d'envisager une alternative au capitalisme, une perspective appuyée sur des évolutions concrètes.

– de viser à conférer aux nouvelles activités un poids suffisant pour que les institutions existantes doivent raisonnablement tenir compte de leur existence dans leurs décisions, et également, comme le confirment les évolutions actuelles, pour faire émerger des institutions nouvelles, y compris internationales, porteuses de nouvelles légitimités.

– d'alimenter un mouvement d'élaboration de savoirs, de compétences, de capacités d'organisation donnant corps aux nouvelles façons de vivre l'économie.

– de retrouver un monde diversifié où la multiplication des expériences historiques ouvre de vraies perspectives d'épanouissement, respectueuses de leur diversité, aux peuples aujourd'hui dominés, contribue à de nouvelles solidarités planétaires, désamorçant ainsi les tentations actuelles d'affrontements mondiaux.

On préconisera donc de contribuer dès aujourd'hui à l'émergence des activités socialement innovantes en favorisant, sur la base d'une exigence de transformation sociale profonde et réelle, le rassemblement des partenaires possibles de telles initiatives, et plus largement en agissant auprès de l'opinion publique

et des institutions pour faire grandir l'exigence que soit reconnue et soutenue la possibilité, pour les populations qui le souhaitent, de développer des activités économiques de type nouveau fondées sur la réciprocité, l'équité, la solidarité de tous pour tous.

Bibliographie

- Aizicovici Francine, « Le commerce équitable commence à séduire les investisseurs privés », *Le Monde*, 9 novembre 1999.
- Gaudillière Jean-Paul, Lechevallier Arnaud, « Un outil pour la libération des femmes. Entretien avec Alain Lipietz », *Mouvements* N° 19, janvier-février 2002.
- Guigue Bruno, *L'économie solidaire, Alternative ou palliatif?* Ed. L'Harmattan, Coll. Économie et Innovation/Innoval, Paris 2002.
- Collectif MB, *Pour une économie alternative et solidaire*. Préface de Denis Clerc, Ed. L'Harmattan, Paris 2002.
- Décaillot Maurice, *Demain l'Économie équitable. Bases, outils, projets*. Éditions L'Harmattan, Collection Économie et Innovation, Paris 2001.
- Décaillot Maurice, *Le Juste Prix. Étude sur la Valeur-Travail et les Échanges équitables*. Éditions L'Harmattan, Collection Économie et Innovation, Série Krisis, Paris 2003.
- Harribey Jean-Marie, « L'économie sociale et solidaire, un appendice ou un faux-fuyant? » *Mouvements* N° 19, janvier-février 2002.
- Jantet Thierry, « Dynamisme des acteurs européens, frilosité de Bruxelles », *Le Monde Diplomatique*, octobre 2001.
- Lechevallier Arnaud, Wassermann Gilbert, « Entretien avec Guy Hascouët », *Mouvements*, n° 19.
- Rouillé d'Orfeuil Henri, (2002a), *Économie, le réveil des citoyens. Les Alternatives à la mondialisation libérale*. Ed La Découverte/Alternatives économiques.
- Rouillé d'Orfeuil Henri (2002b), « Des entreprises vraiment citoyennes », *Le Monde Diplomatique*, novembre 2002.
- Joao Pedro Stedile, « La radicalité vient du peuple », *L'Humanité*, 29 janvier 2003.
- Vilarasau Katia, « Vers un développement durable? » *Valeurs mutualistes*, N° 2202, septembre 2002.

A Sud America !

Les pratiques artistiques de rue en Argentine : un nouveau nexus politique

Lucia Sagradini*

Remarque préliminaire

Lors de mes constants voyages en Amérique latine, j'ai traversé des lieux, des espaces, mais aussi des époques, des temps historiques. J'ai fait l'expérience de la dictature argentine, puis de la fin du régime militaire, celle du passage plein d'inquiétude à la démocratie. Enfin, j'ai vu les différentes allées et venues sous la houlette du désespoir économique et de la difficulté de la vie, de la difficulté de saisir la bonne vie, dans l'*après 2001* en Argentine, l'*après* du *crash* économique, et j'ai vécu l'explosion de modes de relation bouleversés et pleins d'inventions. J'ai traversé des temps et des expériences, avec le basculement à *gauche* après de nombreux régimes durs, autoritaires, dictatoriaux et militaires qui ont cédé le pas à différents changements politiques, allant de légères transformations et d'améliorations des conditions de vie à de profondes transformations, conjuguant parfois espoirs et déceptions¹. Un souffle nouveau glisse sur l'Amérique latine, un souffle porteur de nouvelles manières *d'être ensemble*, profondément démocratiques.

De ces différents allers-retours, inscrits dans la durée et toujours devant moi comme une ligne d'horizon à laquelle j'aspire, il me faut souligner l'un des aspects récurrents lors des échanges et des discussions auxquelles j'assiste et participe depuis l'enfance : un sentiment profondément sombre lié au fait que je sois perçue comme un élément étranger, comme « une étrangeté ». Je parle du sentiment de vivre à la périphérie². Des intellectuels, des artistes, des architectes, mais aussi des libraires, des artisans sur les marchés, des chauffeurs de taxi, des garçons de café m'exprimaient leur sentiment d'écrasement face à l'Europe et leur sensation de mener une existence invisible. Je ne trouvais rien à répondre³. Aujourd'hui, au vu des expériences et des reprises qui traversent l'ensemble du continent sud-américain, je voudrais dire que ce sentiment, l'incorporation de la domination (exprimée schématiquement par l'expression de séparation Nord-Sud désignant une ligne entre riches et pauvres), n'a plus de

* Chercheuse en sociologie à Paris 7

raison d'être. Car aujourd'hui, comme déjà hier et surtout demain, l'Amérique latine est au cœur d'une dynamique de transformation sociale porteuse de promesses.

Aujourd'hui, il nous faut sentir que Montevideo est le centre du monde. Tout comme le sont toutes les usines autogérées qui inventent d'autres formes d'existence, comme l'est la forêt lacandon, lieu d'inventions politiques, et aussi comme tous les endroits dans le monde où les êtres humains cherchent et inventent les formes de dépassement du monde tel qu'il est. D'Amérique latine, j'ai ramené l'expérience du possible et je choisis aujourd'hui d'en dévoiler un des nombreux aspects : c'est pourquoi je souhaite vous transmettre l'expérience de dépassement qui traverse les *pratiques artistiques de rue* en faisant le lien avec l'invention des *escraches*.

L'auto-institution de la société dans le *siluetazo*

Durant la période 1976-1983, la dictature argentine a cherché à instaurer un ordre social fondé sur la violence et la terreur, niant et brisant toutes les expériences et les pratiques de la liberté qui avaient surgi dans les différents champs de la société : celui de la quotidienneté, des classes populaires et moyennes, mais aussi dans le champ artistique, intellectuel et politique. Cependant, les individus ont dans le même temps construit différentes formes de résistance face à l'oppression, qui ont aussi été autant de formes où les expériences de liberté, venues du passé proche ou lointain, ont pu se maintenir dans le creux d'espaces échappant à la censure. Ainsi, *les gens* ont pu maintenir des espaces de repli et de survie face à la domination militaire. Parfois, le refuge était extrême : c'était celui de l'esprit où l'individu vivait une forme *d'exil intérieur* lui permettant de maintenir non seulement sa vie, mais aussi ses aspirations. Parfois, c'était dans la clandestinité d'ateliers et de lieux de rencontres protégés que les individus et les pratiques trouvaient un refuge et une expression à leurs oppositions et à leurs désirs de liberté. Parfois, des actes quotidiens et anecdotiques exprimaient l'opposition à l'Etat, par exemple par le port de la barbe, celui de certains vêtements ou par l'écoute du Rock, de certains musiciens et chansons.

En septembre 1983, *les gens* ont ainsi vécu une expérience d'auto-affirmation et de renversement de l'ordre établi qui a débordé le régime militaire et signé la reprise d'une expérience de liberté et, dans le même temps, de la politique. En effet, lors de l'événement du *siluetazo*, les individus ont pu non seulement explorer l'espace de la pratique artistique, mais ils s'en sont saisis pour inventer. Non seulement, ils ont fait surgir l'une des premières élaborations de

la condition terrible de leurs compatriotes, proches, amis, membres de la famille, fils ou filles, petits-enfants, *disparu-e-s* à cause de la dictature; mais aussi ils ont pu construire et inventer, en les incorporant à la ville et à leur vie, une nouvelle forme de lien entre les êtres.

El Siluetazo, description d'une pratique

Partons d'une description alerte de cet événement⁴. En septembre 1983, trois artistes argentins proposèrent aux Mères et Grand-Mères de la Place de Mai de les aider à réaliser un projet artistique : il s'agissait de fabriquer trente mille silhouettes humaines, à taille réelle, pour signifier les trente milles personnes disparues sous la dictature militaire. Les initiateurs voulaient qu'elles viennent occuper l'espace de la ville, les rues. Ils voulaient s'approprier l'espace public de la cité. Les trente mille silhouettes devaient s'exposer au grand jour, aux yeux de tous. Tel était le désir des trois artistes, Julio Flores, Guillermo Kexel et Rodolfo Aguerreberry. L'objectif de l'action est de « *manifester contre l'Etat, grâce à l'apparition des disparus, en leur « donnant vie » ; [...] et d'apporter à la mobilisation une autre possibilité d'expression et de perturbation temporelle* » et ce afin de forcer le gouvernement à reconnaître les disparitions des personnes⁵. Les Mères de la Plaza de Mayo acceptent le projet et les Grands-Mères vont apporter les fonds pour le matériel. Sur place, la manifestation va inclure un atelier improvisé; la pauvreté du matériel va entraîner une dynamique, car tous les individus vont apporter leurs propres matériaux. Il y a donc non seulement eu la mise en commun d'idées, du matériel, des techniques, mais en même temps la nécessité de participation des citoyens pour que le projet aboutisse.

Cette participation a aussi entraîné des modifications sur le vif, lors de la réalisation des silhouettes. D'abord dans leur fabrication, car chacun participe à l'élan et cherche à faire des silhouettes le plus facilement possible. Elles ne sont pas homogènes, puisqu'elles sont réalisées avec des techniques différentes en fonction des trouvailles de chaque individu. Si la majorité des silhouettes est blanche avec un contour noir, d'autres sont remplies de noir. Au début de la manifestation, certains cherchent à personnaliser les silhouettes, à y inscrire des traits, ce qui sera assez vite abandonné. Tout au long de la réalisation, une discussion s'engage : des participants veulent réaliser des silhouettes avec certaines caractéristiques, voulant faire surgir différents cas, comme, par exemple, le dessin de femmes enceintes. Puis d'enfants en bas âges, par la silhouette prise à sa fille par Kexel, ce qui le trouble. Enfin, un enfant demande aussi que l'on représente son papa. Un autre participant, désigné comme *el loco de los cora-*

zones, le fou aux cœurs⁶, y ajoute des cœurs. Ces détails illustrent pour moi la manière dont les individus se sentent profondément concernés par la proposition des artistes. D'ailleurs, sans cette réception directe, le projet n'aurait pas connu le même aboutissement.

Nous pouvons voir ici le désir de faire rejaillir à la surface, dans le champ du visible, les individus dont on ne sait plus rien, ni même où se trouvent leurs corps. Le projet des trois artistes se fonde sur un effort commun et collectif avec tous ceux qui se sentent concernés par la lutte pour les Droits de l'Homme, afin de provoquer le regard et d'affirmer que « *cet espace nous appartient et il appartient aux disparus*⁷ ». Il y a là un enjeu démocratique de reconquête de l'espace public, de la prise de possession des lieux par les citoyens, dans le contexte de transition politique que les acteurs sont en train de vivre.

L'apparition des silhouettes sur les murs amène non seulement l'Etat, mais aussi les citoyens, à prendre conscience de la matérialité de l'événement, de cette violence exercée sur les personnes. La disparition se caractérise, certes, par son invisibilité, son absence de trace, mais elle va ressurgir, tout d'un coup, en s'incarnant dans les silhouettes de ceux qui sont portés disparus. C'est un moyen de réaffirmer l'existence passée des personnes portées disparues et la place qu'elles occupent au présent dans la vie de la cité. Le plus souvent, les personnes disparues paraissent comme des fantômes, car très vite les silhouettes perdent leurs signes distinctifs. Elles deviennent contours, et n'évoqueront plus que des formes humaines. Proches de nous, mais pas tout à fait comme nous, elles restent à la périphérie, grâce au graphisme de la ligne et à leur aspect bidimensionnel. Vides, elles signalent leur séparation d'avec le monde des vivants. Elles se tiennent dans un espace qui signifie aussi leur mort, leur caractère d'Autre Monde⁸. Collées au mur telles des affiches, envahissant l'espace public, les silhouettes habitent la cité. Pour le philosophe et chercheur en art Roberto Amigo Cerisola, c'est la participation collective qui a entraîné l'élaboration d'un nouveau mode artistique de dénonciation. Cet événement participe ainsi à la réappropriation des liens sociaux disparus pendant la dictature⁹.

Le 22 septembre, à 6 heures du matin, la Préfecture prévient que toute personne affichant encore une silhouette sera arrêtée. Alors les participants décident d'en rester là, puisqu'ils avaient déjà triomphé. En effet, ils avaient gagné : après des années de terrorisme d'Etat, de silence et de dissolution du lien social par la dictature, le *Siluetazo* avait collectivement dit « non » à l'Etat, et il avait affirmé la réponse collective des différents acteurs face aux événements. La question des disparus était alors remise à jour, après des années de silence imposé. C'est la reprise d'une réponse commune.

La pratique artistique qui se réalise dans le *siluetazo* offre un exemple de

reprise du happening, avec cette particularité fondamentale : la place faite à la spontanéité. Le *siluetazo* est tout à la fois l'idée proposée par trois artistes ; un projet soutenu par les Mères et Grand-mères de la place de Mai et enfin, l'appropriation spontanée des citoyens sans qui *el siluetazo* n'aurait pu se réaliser. L'invention est « mise au service » de la politique, elle cherche à la faire ressurgir, alors que les individus se trouvent prisonniers du sentiment d'impossibilité et happés par le silence.

Il est d'autre part curieux que les artistes fassent si aisément référence à une œuvre, une affiche, réalisée par Jerzy Skapski, artiste polonais, mais qu'ils n'évoquent pas la pratique du happening. L'influence est, pour eux, du côté du pictural ; alors que les formes de la performance et du happening sont en réalité les premières à être réprimées par les militaires. Dès 1971 c'est d'ailleurs la fin de ce type d'événement, marqué par l'arrêt de l'exposition en plein air et l'arrestation de certains artistes. Le travail artistique de groupe, la traversée des disciplines et des espaces, l'occupation de la rue, la prise directe avec un public venu des sphères populaires tout comme la politisation des pratiques artistiques : c'est tout cela que les militaires voulaient empêcher entre 1976 et 1983.

La potentialité de dépassement du *siluetazo* investit dans le même temps l'espace urbain de la ville, les pratiques artistiques et leurs capacités d'invention, tourné *contre l'État*, ouvre la brèche et recrée de l'interstice entre les semblables que le régime militaire malgré la tentative de soumission des êtres par l'usage de la mort et de la disparition ne parvient plus à briser ni à étouffer. Il est aussi la concrétisation de l'importance de la désobéissance, du refus et du rejet qui sont les points de départ de la révolte et de la transformation. C'est bien dans la négativité, dans le rejet de l'injustice et de l'État que se déploie l'insoumission à la détermination par la force et la violence venue de l'extérieur. C'est bien la rencontre avec cette négativité que les êtres peuvent construire un autre lien social et politique qui est la marque d'une auto-désignation. D'ailleurs, la pensée d'Adorno est là pour soutenir cette praxis comme élan vers le dépassement¹⁰. L'occupation de la rue *au vu de tous* en est aussi un signe fort : rien ne peut plus venir arrêter ce mouvement d'opposition et de reprise politique. Il faut aussi insister sur le caractère pacifique de cet événement : l'opposition et le rejet de l'État se font par l'usage des pratiques artistiques et sans chercher le recours à la violence physique, car le *siluetazo* se signale profondément comme un acte d'auto-affirmation d'une nouvelle forme de lien social.

L'analyse du *siluetazo* : de soi à l'autre, s'émanciper

Dans *La Méésentente*, Jacques Rancière développe l'idée que, pour qu'il y ait politique, il faut qu'il y ait créativité pour permettre l'irruption du nouveau et pour introduire de la césure dans la politique¹¹. Si, pour qu'il y ait politique, il faut qu'il y ait irruption, alors le *siluetazo* se distingue par son caractère politique, où s'exprime un puissant désir de démocratie et de liberté. Dans les silhouettes des trente mille disparus, il y a bien le surgissement d'une question politique, la dénonciation de la violence d'Etat et l'aspiration à faire cesser le régime autoritaire. Il y a irruption dans le champ politique pour dénoncer la violence d'Etat, qui ne veut pas laisser de traces et dont les victimes ne sont pas censées en laisser. En même temps, cela permet aux citoyens de renouer des liens, entre eux et avec les disparus.

La spécificité plastique du *siluetazo* conduit aussi à une prise de conscience collective, grâce à l'impact de la visibilité des disparus à travers ces trente mille silhouettes. C'est la force d'attraction du dessin de ces figures, prenant en charge la responsabilité de s'offrir comme signe des disparus, qui crée le choc de cette action. Tout comme la qualité de « mère » a provoqué un retentissement dans le monde extérieur et la société argentine lors de leurs premiers rassemblements.

Des développements théoriques de Rancière dans *Aux bords du politique*, il semble important de reprendre la question du processus d'émancipation dans cette manifestation artistico-politique. Ainsi, je considère que la politique, qui est à l'intervalle entre une identification impossible (ici aux disparus) et un refus d'identification et de classification (à son identité), a conduit le *siluetazo* dans le champ politique. Il présente deux versants : celui de la lutte contre un tort (justice face à l'abus du régime) et celui du désir d'égalité (liberté et émancipation pour tous). Cette quête, qui est celle d'une émancipation pour tous, le *siluetazo* l'opère par le passage et l'occupation de la forme, la silhouette : celle du vivant devient celle du disparu. Un être là pour un être absent. Il y a là véritablement l'instauration, la construction du lien qui décloisonne les individus, entre vivants repliés sur soi et disparus « en vie » et absents, les rendant égaux. Les gens en viennent à comprendre : « cela pourrait être moi, nous ». Par la sortie de soi, en prenant la place de l'autre, apparaît ce processus d'émancipation.

Ici aussi se pose la question de l'adresse à l'autre. L'action ou l'agir politique a toujours un destinataire. Il s'agit non seulement d'une « argumentation » tirée des conséquences de l'égalité, mais aussi d'une démonstration¹². Ici, la manifestation s'adresse tant aux gouvernants anti-démocratiques qu'à soi-même, il s'agit de se convaincre tant que de le dire au puissant, à celui qui

opprime. Car, comme le signale Rancière, c'est d'abord à soi-même que l'on s'adresse¹³. « Ainsi se définit un travail de l'égalité qui ne peut être simplement une demande à l'autre ou une pression exercée sur lui mais doit toujours être, en même temps, une preuve que l'on se donne à soi-même. C'est cela que veut dire l'émancipation¹⁴. » Ici se noue un aspect essentiel de cette expérience d'émancipation. Elle réalise par un travail interne de l'individu la reconnaissance envers soi et par là même réalise son émancipation. En brisant une oppression inscrite dans l'individu, le *siluetazo* suscite une sortie de l'oppression « en soi ». L'émancipation passe par la propre reconnaissance de ce désir de réparation d'un tort et de la prise en compte de l'égalité. Enfin, cet agir, qui tourne autant du côté de l'égalité que de la liberté, marque le lien entre ces deux aspirations, elles sont nécessaires l'une à l'autre et elles s'alimentent réciproquement dans cette tension, pourrait-on dire dramatique, offerte par la pratique artistique qui cherche l'émancipation et le bouleversement du présent dans l'apparition d'un autre possible, d'un autre moyen d'être ensemble.

Il y a sans doute également un rapport entre les pratiques artistiques de rue et le désir d'esthétiser la vie et sa propre vie. C'est aussi un moyen de lui donner un sens, de sortir du cloisonnement de la place occupée dans la hiérarchie sociale et ainsi de tendre au dépassement. Il indique sans doute le désir d'un changement dans la vie des individus, une rupture avec le monde des nécessités et l'inscription dans une vie de liberté et d'égalité. C'est probablement là un des lieux de passage de l'expérience artistique du *siluetazo* – expérience de liberté en tant que pratique artistique, mais aussi expérience d'égalité comme geste politique. La force de l'expérience artistique venant nourrir et asseoir une action « artistico-politique ».

Le fait que le choix se soit porté sur la silhouette et non le visage est extrêmement significatif, car l'empreinte du corps est préférée à la personnalisation des visages et à leurs particularités. La silhouette presque anonyme reste seulement précisée par l'allure féminine ou masculine, et parfois enfantine. Elle accentue cet aspect de société des égaux et finalement c'est en elle-même, lors de sa réalisation, que s'opère le lien indestructible entre toutes les parts de la société, tous les individus. Ce pluriel de société *des* hommes si cher à Hannah Arendt, dont le propre est, dit-elle, d'être une invention humaine¹⁵.

Ainsi, il s'agit de mettre en commun le et les corps, de les faire se croiser dans la trace de l'un pour l'autre. De plus, le caractère collectif de la manifestation apparaît comme essentiel. En effet, c'est dans l'intervalle entre les individus que surgit la politique, et le projet artistique ne peut se réaliser et ne peut aboutir que par la participation du plus grand nombre. Il y a ainsi un double surgissement : l'apparition de la politique dans cet intervalle entre les êtres, mais

aussi du lien entre eux. La pratique artistique a rendu possible un nouveau *nexus* politique. C'est dans la mise en relation de l'un à l'autre et aux autres que se constituent non seulement la politique, mais aussi la liberté. C'est par cette mise en commun qu'apparaît la force du groupe face à la violence du régime. Il s'opère ainsi un renversement, au moins symbolique, du rapport de forces.

Lors de la manifestation, il est possible de pressentir combien il y a un « enclenchement », le début de quelque chose de foncièrement différent. L'action qui se constitue dans une pratique artistique vient véritablement inaugurer une autre société, c'est-à-dire un changement dans la société qui fait que, à partir de là, les choses seront différentes. À cet instant, l'ordre des choses change et la particularité de la pratique artistique est de faire que ce début, qu'elle construit à l'intérieur d'elle-même, devienne d'autant plus puissant qu'il croise l'action politique, la rue et la manifestation. Au projet d'émancipation pour *ici* et *maintenant* de la pratique artistique s'enchevêtre le projet politique d'émancipation.

Il y a une surabondance de « signes » de la liberté et un renforcement de l'un par l'autre. En effet, à la liberté qu'inscrit la pratique de faire l'expérience de la différence, c'est-à-dire faire que les choses soient autrement, se joint la liberté de l'action politique : vouloir que les choses soient autrement¹⁶. Dans cette conjugaison, proposée par les trois artistes s'engouffrent tous les manifestants, qui eux aspirent sans aucun doute à retrouver leur agir politique. Sur la *Plaza de Mayo*, a lieu l'expérience de quelque chose d'imprévu et sans doute d'improbable qui déborde le régime, le bouleverse et bouge l'ordre des choses. Ce qui explique sans doute pourquoi le gouvernement met tellement de temps à réagir, la police n'intervenant que vers six heures du matin. C'est-à-dire que la police n'a rien empêché, car elle n'aurait rien pu empêcher, elle a juste rappelé ce contre quoi cette manifestation avait lieu : contre un régime qui veut empêcher les individus d'être libres et réprime par les pires violences ceux qui y résistent. Le lendemain, quand les journaux rendront compte de ce qu'il s'est produit sur la *Plaza de Mayo*, personne ne relève qu'il s'agit de quelque chose qui a à voir avec l'art, seulement une manifestation politique. Il y eut donc dans la diffusion de l'événement une certaine invisibilité du choix des « outils » pris par l'action politique et de la performance qu'elle constitue. Il faut attendre les textes de Roberto Amigo Cerisola pour indiquer et souligner la fertilité de « cette journée artistique d'action politique », une dizaine d'années plus tard¹⁷.

Le contre et l'au-delà de la société

Le *siluetazo* a été un grand événement qui noue durablement la pratique artistique et la politique.

Il nous signale deux choses. D'abord, il participe à un faisceau de pratiques et d'actions qui cherchent à construire cette nouvelle opposition, *contre et au-delà* l'Etat et l'ordre établi, pour inventer des possibles *autres*¹⁸. Ensuite, il faut considérer que ce tissage d'interstices et de brèches, qui se déploie à partir de la fin de la dictature jusqu'à aujourd'hui, s'accompagne aussi par des tiraillements et des retours de formes archaïques, cherchant à imposer la forme régressive et dominante d'une société régie par le capitalisme.

En effet, rien ne peut préserver de l'apparition de formes archaïques et régressives qui elles aussi peuvent voir le jour, car le monde, tel qu'il est, implique la mutilation des individus et leur séparation. Il faut sans doute miser sur la force inventive et émancipatrice qui se déploie dans les pratiques nouvelles. L'importance et le caractère profondément utopique des pratiques artistiques renforcent l'agir qui s'en empare et qui vient offrir un redoublement du débordement de l'action politique des *gens*. La lutte politique et le champ des pratiques artistiques ont ainsi renforcé leur qualité transgressive en s'épaulant mutuellement. De plus, il faut souligner que la performance artistique et l'action politique ont une longue tradition commune en Amérique latine, qui a toujours donné à l'action et aussi à la pratique artistique une qualité d'intensité et de force utopique qui donne à ces espaces de l'agir toute sa richesse¹⁹. La pensée contemporaine à tout à gagner à saisir toutes ces pratiques et ces expériences qui, parfois, apparaissent dans leur geste, comme minuscules ou anecdotiques ou sans importance, alors qu'en elles existe ce désir de transformer la société qui est la raison même de la politique²⁰. Cette reformulation, initiée par Arendt, de ce qui doit caractériser la pensée politique est non seulement une réforme de la philosophie politique, mais aussi un projet nouveau qui doit permettre de saisir des formes et des pratiques qui échappent à la construction classique dans leur potentialité²¹.

Ainsi, les brèches venues des êtres et des pratiques, cherchant le dépassement, sont aussi confrontées à tout moment à des mouvements contraires et régressifs. Néanmoins, en Argentine après le *crash* économique il y a eu une floraison de pratiques et d'agir, qui venant puiser dans une tradition, tant artistique que politique, héritée du passé, ont poursuivi en l'affirmant les pratiques et la pensée d'un projet d'émancipation sociale. Alors que le *crash* économique de 2001 entraînait l'écroulement d'un ordre économique et l'appauvrissement des citoyens allant jusqu'au désespoir, dans le même temps, les individus se

sont saisis de la situation pour inventer quantité de formes de lutte d'opposition et de rejet à cet état des choses. *Caceroleros* et *piqueteros* ont pris la rue, mais il s'agissait aussi d'aller au-delà, en faisant surgir d'autres manières de vivre et de s'approprier sa propre vie, comme, par exemple, l'autogestion des entreprises, l'organisation par quartiers, le troc et l'invention d'une monnaie ou la gratuité des spectacles²². Dans cette situation de violence et de désespoir si profond, les êtres se sont ainsi démarqués par leur capacité d'agir et d'inventer qui a débordé les conditions imposées du dehors. Toutes ses manifestations sont autant d'expressions de formes se donnant comme alternative à l'Etat et à l'organisation sociale qu'il impose : celle de l'injustice et de l'inégalité de la domination. Elles soulignent aussi l'importance d'occuper et de transformer la sphère quotidienne dans laquelle le débordement et le dépassement peuvent se jouer en érodant les limites imposées par un ordre régulateur et violent qui passe par la réification de l'individu. Aujourd'hui, l'Amérique latine est un espace peuplé de geysers grondants que ni les régimes militaires des années 1970 ni l'ultralibéralisme des années qui ont suivi, ne sont parvenus à endormir et qui, aujourd'hui, avec l'apparition des nouvelles générations, se trouvent en éveil.

Les *escraches* : une invention politique

La négativité, qui se charge d'exprimer des formes d'une auto-affirmation politique et sociale, ne peut trouver une seule et unique expression, c'est pourquoi le courant de ces pratiques peut connaître des contradictions ou des explorations différentes. Elles sont autant d'élaboration et d'agir qui cherchent *ici* et *maintenant* à transformer l'ordre des choses et à trouver le dépassement. Il y a en elle autant de manière de chercher le dépassement que de moyens, mais elles ouvrent aussi sur autant d'invention nouvelle de *l'être ensemble*. L'une de ses inventions les plus riches a été l'apparition des *escraches* en 1995. L'*escrache* se construit dans une attitude de révolte face au déni devant l'injustice et à l'amnésie recherchée et imposée par l'Etat. Il reprend la question des disparus mais dans un autre temps et se charge de trouver la réponse appropriée face à l'injustice et la tolérance étatique. L'*escrache* construit ainsi un *agir* qui provoque un profond changement dans l'organisation sociale et politique : il rend lui-même justice et il décide par son apparition de résister à l'inacceptable imposé du dehors : pas de paix et d'oubli pour les personnes ayant participé activement au régime militaire.

Si cet article fait surgir tel un pavé dans la mare, l'*escrache*, la raison en est qu'il y a dans cette action politique toute la fertilité des pratiques artistiques de

rue qui s'y manifestent. Il s'agit de donner à voir la richesse de l'action politique contre l'impunité et l'amnésie collective face aux membres du régime militaire. Les *escraches* initiés par le collectif H.I.J.O.S ont aussi vu se déployer la participation et les actions de groupes artistiques. Une influence qui s'agit et que les citoyens agitent sans doute en raison de cette potentialité des pratiques artistiques à rendre visible, à faire apparaître, ce que le *siluetazo* réussit à produire et que le groupe des Mères et des Grands-Mères de la *Plaza de Mayo* a toujours eu pour souci de prendre en charge et d'occuper afin d'amplifier leurs actions politiques.

Escrachar, comme le rappelle Daniel Campione, vient du *Lunfardo* (argot de Buenos Aires) qui veut dire « mettre à l'évidence » et par extension veut dire « démasquer »²³. Ce terme va servir à désigner une création collective, une nouvelle modalité de disputer l'espace public aux représentants de l'ordre établi. Les *escraches* sont nés de la prise de position de la génération qui a grandi sous la dictature et dont certains ont subi la perte d'un ou de deux parents. Ils s'organisent en association, H.I.J.O.S., et décident de fonder une commission de *Reconstruction Historique et Condamnation Morale*, mais que tous appellent de manière familière : *escrachar*. Son origine est liée à la découverte par une jeune femme que l'obstétricien en chef de l'hôpital où elle allait accoucher était l'un des obstétriciens responsable des accouchements des femmes séquestrées durant la dictature. L'association a donc pour but de lutter contre l'impunité et démasquer les oppresseurs. Ce faisant les *escraches* occupent des nouveaux lieux : les devantures des domiciles et les parcours conduisant aux domiciles de tout individu ayant participé à l'oppression. L'*escrache* a pour but de mettre à jour le visage caché de l'individu, de rendre publiques les actions qu'il a commis et surtout de provoquer dans l'entourage de celui-ci, voisins proches et autres, la prise de connaissance de ces actions passées. Il utilise des marques de peinture rouge et des panneaux signalétiques que les participants réalisent pour stigmatiser l'individu ciblé. Les taches rouges donnent alors à l'espace quotidien de l'ancien responsable du régime militaire un aspect répulsif. Les autres citoyens peuvent ainsi comprendre de qui il s'agit et s'éloigner, s'écarter de l'ancien membre du régime militaire.

L'*escrache* opère un changement dans l'action politique, il ne demande rien à l'Etat, le châtiment des individus coupables est dans l'*escrache* lui-même. La question est moins de vaincre, que d'affirmer l'existence d'un désir commun pour une autre société, où les responsables de la dictature ne peuvent être amnistiés. Cette invention de l'*escrache* témoigne aussi des changements intervenus dans la sphère politique. La violence, dont les groupes politiques de gauche et péronistes des années soixante, était pensée comme outil pour réali-

ser un projet politique. Aujourd'hui, cette violence laisse désormais la place à l'inventivité, au jeu, à des formes nouvelles de lutte qui construisent des réponses originales à la violence subie. Il y a de la part de H.I.J.O.S. une aspiration à trouver des formes d'action qui frappent l'esprit et associent le plus grand nombre à leurs luttes.

Cette action collective d'*escrache* qui veut regrouper militants, voisins, simples citoyens a tordu le coup au discours modérateur qu'avait initié Raul Alfonsín, et signale la coupure entre deux parties de la société argentine. L'*escrache* marque l'impossibilité de pardonner ou de tourner la page, si souvent préconisée et argumenté, tant par la gauche que par le président péroniste des années 1989-1997. Il met à vif la tendance à penser que, pour le bien de la démocratie, il faut écarter le conflit et oublier. Il signale l'impossibilité de cette pacification construite sur l'amnistie des coupables. Une réconciliation étant impossible, il refuse un discours venu « d'en haut » et conteste son bien-fondé. Il signale aussi le caractère impossible d'un oubli volontaire ordonné et imposé par l'Etat.

Le succès qu'il va connaître entraînera l'élargissement et le passage de la lutte contre les oppresseurs et contre leur impunité à celle des complices, puis à une utilisation plus systématique de l'*escrache* comme mode de dénonciation économique et politique. Il va même s'étendre à d'autres pays comme instrument de lutte politique. L'*escrache* marque un saut qualitatif dans la lutte politique, il est offensif et tend à changer la réalité. Il est le complémentaire aux *cacerolazos*, autres bruyantes manifestations de mécontentement et de signe de l'illégitimité du pouvoir en place.

De plus, l'*escrache* se réalise aussi avec l'aide et la participation de groupe d'artistes, comme *Etcétera*. Ainsi, le collectif d'H.I.J.O.S. leur demande leur participation pour créer des situations simples permettant de réaliser une dénonciation. Dans le même temps, il s'agit aussi de détourner l'attention de la police au moment où les participants à l'*escrache* vont jeter la peinture rouge. Le groupe *Etcétera* va donc mettre en scène des personnages parodiques et burlesques fortement reconnaissables pour jouer des saynètes courtes au moment du déroulement de la manifestation où la tension est la plus grande : le jet de peinture. Il s'agissait pour les artistes de détourner l'attention de la police en les poussant à concentrer leur attention sur le spectacle. Ainsi, lors d'un *escrache*, et après que la police a compris le rôle des saynètes, les artistes ont organisé un match de football, et malgré le fait que la police savait que le match était là pour détourner leur attention. Le goût pour ce sport populaire a pris le dessus et une grande partie des personnes présentes s'est prise au jeu de la par-

tie. Lorsque le joueur devait tirer vers le *goal* déguisé en militaire, les jets de peinture devaient débiter. Les *escraches*, qui avaient commencé avec une centaine de personnes, ont connu un tel succès que rapidement il y a eu 400 ou 500 participants à chacun d'eux. Dans le même temps il y a eu un coup d'arrêt venant des autorités qui a averti la Commission des *escraches* du fait que, s'il y avait encore des jets de couleur, alors ils seraient réprimés. À ce moment, il y eut un vrai changement dans la tonalité des interventions, car il y eut une répression violente des *escraches* et des arrestations de nombreux membres de H.I.J.O.S. et aussi des artistes²⁴.

En attendant

L'expérience réalisée par les actions, les paroles et les pratiques émancipatrices dans les interstices de la société, nous indique une voie à suivre pour penser et agir. Pour rendre vivant et vivace le projet de transformation sociale. Elle nous indique aussi un chemin pour la pensée de la politique, un chemin fait de petits riens, porteurs d'espérance, qu'il va falloir rechercher. Aujourd'hui comme hier, en évitant de gommer les contraintes ou les contradictions. L'Amérique latine s'offre désormais au regard dans toute sa force de potentialité, d'utopie et de dépassement. À Sud America!

¹ Comment ne pas être aujourd'hui choqué par le front des alliances construites par Hugo Chavez qui s'associe à la Libye et à l'Iran pour construire sa lutte anti-impérialiste. Cette orientation politique nous fait craindre les développements que va connaître le Venezuela.

² Ce sentiment, bien que n'étant pas le seul et existant dans un univers contrasté et hétérogène, est aussi palpable dans le champ intellectuel et politique qui se déploie en Amérique du Sud.

³ Alors que je me suis toujours sentie et reconnue comme Sud-américaine, Argentine et Uruguayenne, j'étais considérée comme une présence d'extériorité qui doublait ma position d'étrangeté : étant désignée en France aussi dans une relation d'altérité, pouvant aller jusqu'à me signaler sous le terme « d'oiseau exotique ».

⁴ Ici, il s'agit d'une reprise de l'article d'Hernan Ameijeiras, 1993, « Este año se cumple una decada de « El siluetazo » », in *La Maga*, 31 mars 1993, Buenos Aires.

⁵ Hernan Ameijeiras, *op. cit.*, pp. 10-11.

⁶ C'est le photographe Christian Poveda qui en a donné le récit. En règle générale, ce détail n'a pas été retenu dans les publications.

⁷ Hernan Ameijeiras, *op. cit.*, pp. 10-11.

⁸ Voir Antonia Garcia, « Sur cette question du statut de disparu » in *L'époque de la disparition, Politique et esthétique*, l'Harmattan, Paris, 2000.

⁹ À ce sujet voir l'article « Hacer arte en los 70 era resistir », où trois artistes montrent bien à quel point, pendant les années 1970, en tant qu'individus, mais aussi en tant qu'artistes, ils sont coupés des autres et indiquent par leur expérience cette destruction du lien social qui se réalise pendant la période de la dictature par l'usage de la violence, du Terrorisme d'Etat et par la peur de le subir. Julio Sanchez, « Nigro, Doffo y Médici : "Hacer arte en los 70 era resistir" », in *La Maga*, 21/04/93, Buenos Aires.

¹⁰ Theodor Adorno, Françoise Proust et John Holloway sont les trois grands penseurs qui soutiennent cette argumentation. Notamment, les références suivantes : Theodor Adorno, *La dialectique négative*,

Payot, Paris, 2003 ; Françoise Proust, *De la résistance*, éd. Du Cerf, Paris, 1997 ; John Holloway, *Change the World without Taking the Power*, Pluto press, Londres, 2001.

¹¹ Jacques Rancière, *La Méésentente, Politique et philosophie*, Galilée, Paris, 1995.

¹² Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, La Fabrique, Paris, 1998, pp. 88-89.

¹³ Jacques Rancière, *op. cit.*, p. 66

¹⁴ Jacques Rancière, *ibid.*

¹⁵ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, Seuil, Paris, 1993, p. 31.

¹⁶ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 53.

¹⁷ Roberto/Igor Amigo Cerisola, s.d., documentation de l'artiste Kexel, *La Plaza de Mayo, plaza de las Madres, Estética y lucha de clases en el espacio urbano*, Instituto de Historia del Arte Argentino y Latinoamericano, F.F. y L., U.B.A, Buenos Aires.

¹⁸ Cet article s'appuie sur le travail remarquable de John Holloway, qui est une source d'inspiration profonde, et qui m'a permis de donner plus de force et d'élan à ce travail sur les pratiques artistiques. Une version en français de l'épilogue de *Change the World without Taking Power* a été publiée in *Variations, Mouvement social et politique de la transgression*, édition Parangon/Vs, printemps 2006, Lyon.

¹⁹ Voir l'article de Coco Fusco, « El performance latino : la reconquista del espacio civil », in : *Horizontes del Arte latinoamericano*, J. Jimenez & F. Castro (dir.) y (editores), Tecnos, Buenos Aires, 1999, pp. 93-106.

²⁰ Hannah Arendt se bat pour souligner combien la pensée de la politique de Platon qui fonde la philosophie politique tue la politique. Nous voulons ici suivre les pas d'Arendt et proposer une pensée de la politique qui parte et se saisisse de l'agir, pour essayer de penser la politique sans la vider de ses qualités d'action et de parole. Sur cette lecture du travail d'Arendt, voir Miguel Abensour, *Hannah Arendt, contre la philosophie politique?*, Sens et Tonka, Paris, 2006. Il est d'autant plus curieux de penser cette posture fondatrice de Platon concernant la philosophie politique, lorsque l'on sait que la critique faite par Arendt se poursuit chez Cornelius Castoriadis, qui écrit de lui qu'il est « l'ennemi juré de la démocratie », in *La montée de l'insignifiance*, Seuil, Paris, 1996, p. 190.

²¹ Nous pensons à l'expérience de révolte des quartiers populaires en France. Alain Bertho signale cette difficulté à saisir « quelque chose » qui refuse la parole. Voir Alain Bertho, « Du grondement de la bataille à l'anthropologie du contemporain », in *Variations, Subjectivités libres et critique de la répression*, Parangon/Vs, Automne 2006, Lyon.

²² Les formes et les pratiques qui sont apparues connaissent une infinité d'inventions que cet article n'embrasse pas. Il y a ainsi les *erroristes* (du mot *erreur*), qui manifestent leur parfait décalage par rapport à l'ordre établi et qui, par le jeu et l'humour, font surgir ce sentiment de non-appartenance à la société telle qu'elle est.

²³ Daniel Campione, « Argentina en expansion » in : *Alai-Amlatina*, 2 avril 2002, Buenos Aires.

²⁴ Gabriela Massuh, (dir.), *Pasos para huir del trabajo al hacer, Ex Argentina, Schritte zur Flucht von der Arbeit zum Tun, Ex Argentina*, Interzona, Goethe Institut, Buenos Aires/Walter König, Cologne.2004, pp. 238-239. Le récit de la partie de football est tiré de ce catalogue.

La fin de la nuit. Les trotskistes et l'« entrisme » dans le Parti Communiste Français

Denis Berger

Débutons ce témoignage par quelques renseignements d'ordre personnel. Ils permettront de situer mon point de vue et mes remarques.

J'ai adhéré au Parti Communiste Internationaliste (section française de la IV^e Internationale) en mars 1950, après quelques mois d'activité au titre de sympathisant. J'avais un peu moins de 18 ans, et jusque-là, je m'étais situé dans l'orbite du mouvement anarchiste. Le choix que je fis du trotskisme fut influencé par une série de lectures (*La Révolution Trahie*, en particulier) et de discussions avec des militants du PCI. Ma décision fut influencée, outre la fascination exercée par le personnage de Trotsky, par les positions stratégiques de la IV^e Internationale : à une critique impitoyable du stalinisme, particulièrement nécessaire en ces années de domination bureaucratique, s'ajoutait logiquement une fidélité quasi absolue à la révolution d'Octobre, ses tactiques et ses principes. À partir de cette base, on pouvait être communiste critique sans renoncer au réalisme qui commandait de prendre en compte l'influence de masse qu'exerçaient nombre d'organisations staliniennes¹.

La IV^e Internationale avait survécu à la guerre, en dépit des conditions extrêmement difficiles de sa participation aux luttes, compte tenu de la faiblesse de ses effectifs et, plus encore peut-être, des campagnes meurtrières menées par les staliniens. Ceux qui rejoignaient le mouvement trotskiste en cette période resentaient fortement la vigueur militante des groupes constitutifs de l'Internationale. Toutefois, courage et combativité ne suffisent pas à déterminer une orientation politique. Or, la IV^e Internationale vivait, sans le reconnaître officiellement, sur un échec politique : née en 1938, sur la lancée d'un travail amorcé dès le début de la décennie, l'organisation, à la suite de Léon Trotsky, avait adopté une perspective de succès de masse à court ou moyen terme. Dans une large mesure, elle fondait sa démarche stratégique sur l'hypothèse d'un renouvellement de l'expérience léniniste au cours de la première guerre mondiale : le conflit politico-militaire verrait un effondrement du régime bureaucratique en Union Soviétique et, à l'échelle mondiale, les partis communistes, privés de l'orientation fournie par Moscou, se rallieraient à leur bourgeoisie nationale, rejoignant ainsi la sociale-démocratie dans la trahison.

Ainsi s'ouvrirait un moment historique où les révolutionnaires auraient la possibilité de se battre pour le contrôle des masses révolutionnaires.

Il est inutile de souligner longuement le caractère globalement erroné de pareille analyse². Je n'ai fait référence aux impasses politiques dans lesquelles piétinait la IV^e Internationale que pour décrire le cadre dans lequel se déroulaient les débats des trotskistes. Cadre dont les parties souterraines, cachées dans les débats officiels, occupaient néanmoins les positions clés. C'est ainsi que nombre de jeunes militants, comme moi désireux de suivre les débats, mais encore peu armés pour y participer activement, cherchaient en vain dans les écrits du « vieux » et de ses disciples des réponses aux questions de fond qu'ils se posaient et qui, par-delà l'actualité, envisageaient certains fondements du « bolchevisme », référence obligée des trotskistes. Le parti, les formes de la révolution, la « nature » de l'Etat soviétique, etc. autant de questions angoissantes qui, parce que non traitées (ou mal traitées) dans les confrontations de la IV^e Internationale, pesaient sur la réflexion de chaque militant sur le mode de l'interrogation refoulée parce qu'angoissante.

Pourtant, la situation internationale n'apparaissait pas bouchée. La rupture entre la Yougoslavie et le « camp socialiste » constitué autour de l'URSS était en fait une crise sans précédent du système bureaucratique. Elle ouvrait, pour un avenir relativement rapproché, la perspective d'une remise en cause globale du stalinisme³. Par ailleurs, les anciens empires coloniaux – celui de la France en particulier – étaient le théâtre de luttes de libération nationale aux conséquences importantes. Bref, les possibilités d'actions révolutionnaires existaient et rendaient indispensable une réflexion approfondie sur la stratégie. La IV^e Internationale mena ce débat, à l'occasion de son troisième congrès mondial. On ne peut dire de bonne foi que, malgré la qualité d'une partie des discussions, le résultat fut satisfaisant. En tout état de cause, une scission en fut la conclusion durable.

C'est autour des thèses présentées par Michel Pablo, principal animateur du Secrétariat International, que s'organisa la confrontation. Il ne m'est pas nécessaire de développer ici des considérations générales sur ce débat. Je voudrais simplement indiquer comment je l'ai vécu, en compagnie de quelques jeunes militants, étudiants pour la plupart. Nous avions une conscience obscure des failles des conceptions théoriques de l'Internationale, tout en ayant profondément intégré le schéma organisationnel centralisateur qui tendait à faire de la fédération de groupes minoritaires qu'était le mouvement trotskiste, une avant-garde fonctionnant comme « parti mondial de la révolution », sur le modèle de la Troisième Internationale à ses débuts.

Telles sont les raisons principales pour lesquelles je choisis, dans le débat vio-

lent qui se déroula dans la section française, le « camp » de Pablo, Ernest Germain et Pierre Frank. Le respect de la « direction internationale » m'apparaissait comme une démarche politique. Par ailleurs, et de façon beaucoup plus décisive, j'approuvais la démarche qui aboutissait à l'« entrisme *sui generis* ». Ladite démarche équivalait à une reconnaissance tacite de l'influence que conservaient les grandes organisations implantées dans le mouvement ouvrier, quelle que soit leur orientation politique. Le constat pouvait être fait là où la sociale-démocratie l'emportait (en Allemagne de l'Ouest ou en Grande-Bretagne par exemple), mais aussi dans les pays où le Parti communiste, fût-il aussi profondément stalinien qu'en France, avait su conquérir une base de masse. Pour combattre les directions bureaucratiques, les révolutionnaires devaient entreprendre un travail de relativement longue haleine à l'intérieur des partis en question : il s'agissait d'entraîner un maximum de militants hors du cercle de l'influence organisationnelle des bureaucrates en tout genre.

On dégageait ainsi une perspective concrète de construction de partis révolutionnaires. Malheureusement, cette élaboration ne se réalisa pas dans une totale clarté. Les tenants de la ligne « entriste » ne se bornèrent pas à analyser les grands axes d'évolution des rapports de force internationaux dans le dessein de déterminer, autant que faire se pouvait, les possibilités immédiates et les formes concrètes de l'orientation proposée. Ils cédèrent au contraire à la tradition douteuse d'un certain marxisme, au demeurant fortement édulcoré par rapport aux aspects plus valables de la méthode marxienne⁴. À l'instar de dirigeants socialistes ou communistes, ils transformèrent les hypothèses que leur inspirait la situation mondiale en certitudes qui justifiaient la stratégie par eux proposée. C'est ainsi que s'imposa dans la discussion une vision des années à venir marquée par un déterminisme aussi absolu qu'indémontré. La troisième guerre mondiale allait éclater dans un délai de deux à cinq ans (nous étions au début des années cinquante). Elle aurait un caractère de classe, dans la mesure où elle serait l'affrontement entre le « camp » impérialiste, dirigé par les États-Unis et le « camp », objectivement révolutionnaire, mené par les États « ouvriers », à vrai dire fortement dégénérés ou déformés. Dans ce contexte sulfureux, les grandes organisations du mouvement ouvrier seraient contraintes de faire un choix existentiel : certaines, d'origine communiste principalement, pourraient éventuellement « esquisser une orientation révolutionnaire » ; les autres seraient en porte-à-faux par rapport aux réactions de la classe de la majorité des travailleurs ; des « pans entiers » de leur masse d'adhérents se détacheraient sur la gauche.

Il y aurait beaucoup à dire encore sur ce débat fondamentalement confus à force de dogmatisme. Notons seulement une fois encore que l'idée importante,

selon laquelle la réalisation d'une perspective révolutionnaire mondiale, exigeant un travail de longue haleine en direction des organisations implantées, ne fut pas discutée avec précision. Quelle tactique suivre, autour de quels thèmes politiques adaptés au contexte? Comment maintenir une expression autonome des révolutionnaires? Autant de problèmes dont la solution était attribuée au mouvement général des affrontements de classe. Le débat confus qui en résulta ne put contribuer à convaincre nombre de militants soucieux de maintenir une expression révolutionnaire critique qu'ils craignaient de voir disparaître avec l'entrisme. Quant aux jeunes gens dont j'étais, il leur restait à mettre en pratique « l'entrisme » et à élaborer une politique hors schéma. En attendant, survint la scission⁵.

Militer au Parti Communiste Français?

En 1952, le PCI connaît donc une nouvelle scission. Les partisans de la stratégie « entriste »⁶ défendue par le Secrétariat International sont, dans la section française, nettement minoritaires (ils doivent sans doute être une cinquantaine). Les cadres dotés d'une expérience militante sont peu nombreux et, en tout état de cause, sont publiquement connus comme trotskistes et ne peuvent en conséquence militer dans le mouvement communiste « officiel » qui à l'époque traverse une phase ultra stalinienne. L'intervention à l'intérieur du PCF échoit donc à de (très) jeunes militants. On peut deviner la difficulté qu'entraîne leur manque d'expérience. Mais, par ailleurs, peut-être sont-ils plus ouverts à la complexité d'une organisation comme le PCF.

Le parti de Maurice Thorez ne peut en effet faire l'objet d'une présentation simpliste, tant ses caractéristiques politiques et organisationnelles sont diverses, voire contradictoires. Le mouvement, né lors du congrès de Tours, en 1920, a connu des moments difficiles, notamment entre 1928 et 1934. Mais depuis le Front Populaire, les communistes constituent le premier parti politique français, tant du point de vue de l'influence électorale que du nombre de militants. Pareille situation a des conséquences évidentes sur les rapports que le parti entretient avec la masse de la population, qu'elle soit favorable ou non à la politique des communistes français : une organisation dotée d'un groupe parlementaire d'environ 183 députés et profondément intégrée dans le système républicain.

Pour cette raison, le PCF, en dépit de l'isolement qu'implique sa dépendance à l'univers stalinien, subit l'influence de la tradition politique française telle que l'expriment les institutions étatiques. L'organisation est profondément bureaucratique dans ses structures et son fonctionnement. Et elle doit cette peu

glorieuse caractéristique au « modèle bolchevik » tel qu'il a dégénéré au fil de l'histoire de l'Union Soviétique. Mais le « stalinisme à la française » dont parlent rétrospectivement certains analystes (tel Roland Leroy) doit une part de sa spécificité aux facteurs nationaux que représentent les institutions républicaines. Dans le parti, la rigidité terrifiante qui étouffe tous les débats et qui provoque une sélection des cadres en fonction de leur docilité (au moins apparente) est due à Staline. Mais elle a également une origine nationale et répond aux critères d'étouffement de la démocratie qu'ont pu formuler, en d'autres temps et d'autres lieux, Robert Michels et tous ceux qui ont mené une recherche sur les « partis ouvriers » de l'Europe capitaliste.

Les militants du PCF se trouvent par conséquent, dans leurs références idéologiques et leurs modalités d'actions quotidiennes, en proie à une ambiguïté fondamentale. Défenseurs inconditionnels de l'URSS, ils en reproduisent toutes les tares. Mais, en même temps, leur croyance en la réalité du communisme soviétique, malgré ses aspects lamentables, contribue à maintenir, pour nombre d'entre eux, un ensemble de références à la possibilité d'une transformation révolutionnaire de la société. De la même façon, la domination exercée par les communistes français sur le mouvement ouvrier n'est pas le simple produit du hasard d'une conjoncture. En fait, au cours des années 1934-1938, le PCF a gagné la majorité dans les entreprises, les quartiers, le mouvement syndical à l'occasion de la grève générale de juin 1936 et de ses prolongements. C'est ainsi qu'en dépit du confusionnisme de leur pratique, les communistes français ont joué un rôle historique : ils ont contribué à donner au mouvement ouvrier une organisation de masse, qui n'avait jamais existé jusque-là en France. À la différence des pays européens où, dès la fin du XIX^e siècle, la sociale-démocratie avait construit des réseaux d'organisations, véritable contre-société, qui avaient façonné l'existence publique de la classe ouvrière.

Pour résumer, le PCF vit, dans ces années de guerre froide dans une situation de contradiction structurelle. Il incarne avant tout une bureaucratie dont l'origine double – stalinisme et mouvement ouvrier intégré – dresse un obstacle quasi-absolu à tout fonctionnement démocratique⁷. Il est donc totalement illusoire de croire qu'une crise de société sera demain ou après-demain susceptible de dégager une aile révolutionnaire dans l'organisation : le contexte dans lequel s'inscrirait une éventuelle réorientation du parti serait marqué par la pesanteur des liens attachant un parti, bureaucratisé à l'extrême dans son fonctionnement national, à un système contre-révolutionnaire international. Cependant, ce constat réaliste n'implique nullement que le mouvement communiste français est incapable de réagir à une conjoncture de crise politique et de développement des luttes. Bien au contraire, ses liaisons internationales avec le « socia-

lisme réellement existant » le conduisent à prendre pratiquement en compte les aspects les plus globaux de la stratégie politique. De même, sa position dirigeante dans le mouvement ouvrier français le fait participer obligatoirement aux réflexions sur les perspectives politiques qu'ouvrent grèves et manifestation de masse. Il faut seulement comprendre que l'évolution d'un parti comme le PCF ne peut être que lente, dispersée et ne peut donc aboutir à des conclusions positives (du point de vue révolutionnaire) que si les modalités d'élaboration d'une politique nouvelle tiennent compte des contradictions qui rigidifient la pensée première des militants.

La fin de la nuit

Il fallut attendre jusqu'à 1956 pour que se révèlent publiquement les contradictions du « monde communiste ». En France, deux séries de faits vinrent perturber le rapport qu'entretenaient les militants avec la situation française. En 1956, c'est le moment où la guerre coloniale que mènent les Français en Algérie entre dans une nouvelle phase. Sous la conduite de Guy Mollet, dirigeant de la SFIO, les moyens de la répression de l'autre côté de la Méditerranée vont atteindre des proportions scandaleuses : le « contingent » (les jeunes hommes qui accomplissent leur service militaire) est envoyé faire la guerre sur place ; en même temps, la répression contre les Algériens prend les dimensions de crime contre l'humanité (l'emploi de la torture se généralise). Pour mener à bien cette politique, Guy Mollet a besoin du soutien de l'opinion publique ; il demande au Parlement l'octroi de « pouvoirs spéciaux ». Et les députés communistes les votent ! Cette décision choque profondément nombre de militants, formés dans la tradition anti-colonialiste du mouvement communiste. Le mécontentement gagna de nombreuses cellules, en particulier celles qui avaient un contact militant avec des Algériens résidants en France. Aux critiques formulées par la base, la direction du PCF trouva à répondre que l'existence d'un gouvernement de gauche ouvrait des perspectives telles que la guerre d'Algérie était réduite en importance. « Il ne faut pas sacrifier le tout (le gouvernement Mollet) à la partie (la guerre d'Algérie) » : telle était la formule communiste employée par les responsables du parti. On peut imaginer à quel point cette inintelligence formalisée créa dans le parti un malaise, même si celui-ci ne se traduisait pas par des critiques politiques ouvertement prononcées.

En Union Soviétique se déroulait, au début de la même année 1956, le XX^e congrès du PCUS. Dans son rapport, prononcé à huis clos mais largement diffusé après-coup, Khrouchtchev amorça une critique du stalinisme, vu sous

l'angle du « culte de la personnalité ». En d'autres termes, pour la première fois depuis sa naissance, le système bureaucratique était – partiellement – dénoncé par ceux-là mêmes qui en étaient les protagonistes. Ce seul fait était à l'origine d'un trouble dans les partis communistes qui voyaient mises en doute les certitudes nées de la confiance absolue dans les régimes « communistes ». En France, le malaise fut encore plus grand dans la mesure où la direction du parti feignit de ne pas croire à l'authenticité du « rapport Khrouchtchev ».

Peu de temps après – à l'automne 1956 – survint ce que l'on est en droit d'appeler la « révolution hongroise », vite étouffée dans le sang par l'intervention militaire soviétique. La confusion atteint un maximum dans le PCF. On y répandit en effet la fausse information selon laquelle la présence des chars soviétiques à Budapest était justifiée par la menace d'un coup d'Etat fasciste². Et, en définitive, c'est surtout dans les milieux intellectuels, qui avaient accès aux informations suffisantes, que l'affaire hongroise entraîna une crise sérieuse.

Mais, dans l'ensemble du parti, la jonction des doutes et des mécontentements nés de l'Algérie et des pays « socialistes » contribua à gripper le moteur du bel ensemble bureaucratique qu'avait été jusque-là le PCF. Il devenait dès lors possible d'envisager une opération militante tendant à organiser un courant politique au sein même du parti.

Tribune de discussion

Une initiative fut rapidement prise, sur l'initiative de Félix Guattari. Ce dernier avait participé à la campagne des trotskistes en défense de la Yougoslavie, victime d'une agression politique de la part du camp stalinien. Il avait par la suite, pour des raisons personnelles, pris ses distances avec l'organisation trotskiste, sans pour autant cesser de militer (en particulier avec le « groupe Hispano »). Il n'était pas membre du PCF, mais il entretenait des liens assez étroits avec plusieurs militants de la « cellule de philosophie » de la Sorbonne. Parmi eux, Lucien Sebag, Michel Cartry, Anne Giannini.

Le petit groupe ainsi constitué avait vécu intensément les événements de l'année 1956, du XX^e congrès au vote des pouvoirs spéciaux. Vigoureusement opposés à la politique de la direction du PCF, les « philosophes » étaient en quête d'une explication théorique globale de la dégénérescence du régime né de la Révolution d'Octobre. Ils entendaient, en même temps, porter leurs critiques au-delà des limites de leur cellule. Ce fut l'objectif principal de leurs discussions avec Félix Guattari. Celui-ci leur fit une proposition : éditer un bulletin dont l'objectif serait de rendre publiques les critiques à l'encontre de la ligne du PCF et d'assurer ainsi un débat démocratique, le plus large possible,

comme il eût été normal qu'il se déroulât dans le parti. Félix insista beaucoup sur la nécessité d'éviter tout dogmatisme : la publication projetée ne se présenterait pas comme porteuse d'un programme pré-élaboré ; elle viserait plutôt à être un instrument de réflexion qui fournirait à ses lecteurs la possibilité de parvenir, par le biais de la confrontation, à une élaboration des principales réponses aux questions que posait l'actualité.

Le contact fut pris avec Pierre Frank, qui promit le soutien de son groupe¹⁰. La direction me désigna pour exercer la responsabilité de la publication, à partir de son deuxième numéro. C'est ainsi que naquit la *Tribune de Discussion*. Avec le recul des années, il est possible de dresser un bilan de l'opération. Publié avec une régularité relative, le bulletin ronéotypé (à l'exception de son dernier numéro, imprimé) eut une diffusion limitée (le fichier se composait pour l'essentiel des adresses recueillies autour des militants). Malgré ces limitations graves, l'initiative rencontra un écho certain parmi les intellectuels communistes : si l'on excepte le bulletin *Unir pour le socialisme*, aux origines plus que douteuses, c'était la première fois depuis trente ans que paraissait un organe d'opposition au sein du PCF. La publication de la *Tribune de Discussion* fut aussi l'occasion de coordonner le travail des militants « entristes ». Un collectif d'animation fut créé. Y participèrent des communistes récemment venus à l'opposition. Et aussi des intellectuels connus, tels Henri Lefebvre et François Châtelet.

Bref, en dépit du manque de moyens et d'une préparation quasi inexistante, l'opération *Tribune* fut loin d'être un échec. Qu'elle ait trouvé écho principalement dans l'intelligentsia s'explique aisément : la crise du PCF n'en était qu'à ses débuts, les questions politiques n'apparaissaient que partiellement ; rien de surprenant à ce que la contestation fut d'abord l'apanage de professionnels de la pensée.

En tout état de cause, l'initiative prise alors pouvait n'être qu'une étape préparatoire à un combat de plus vaste envergure. La méthode adoptée – élaboration d'une orientation à partir des débats liés à l'expérience – correspondait à la vraie « nature » du PCF.

Comme on l'a rappelé précédemment, le malaise interne du PCF, un moment dévié par la préparation du Congrès du parti, reprit avec ampleur à l'automne sous l'influence des « événements » de Hongrie. Là encore, les intellectuels communistes eurent un rôle décisif. Leur révolte ne se limita pas aux problèmes posés par leur activité professionnelle. Elle eut immédiatement une dimension politique. Une fois de plus, il fut clairement démontré que lorsque, pour des raisons diverses, les militants ouvriers ne sont pas en mesure de prendre une part active à l'élaboration d'une politique opposée à celle des diri-

geants bureaucratiques, intellectuels et étudiants peuvent occuper une position d'avant-garde, quand bien même leur coupure avec les luttes populaires limite leur expression.

En 1956, les intellectuels du PCF contribuèrent, dans de nombreuses circonstances, à accélérer les manifestations de la crise du parti. Ils généralisèrent les critiques qui, depuis le XX^e congrès du PCUS, avaient commencé à circuler. Beaucoup d'exemples, jusque-là tus, des fautes de la direction furent évoqués publiquement. On enregistra la démission de militants connus, parfois de longue date au parti. Mais le plus significatif fut qu'autour d'un noyau composé de cadres du parti, pour la plupart présents dans l'organisation depuis les années 1930, se constitua ce que le vocabulaire politique de l'époque désignait comme une *fraction* – autrement dit un groupe structuré, organisant clandestinement des interventions à l'intérieur du PCF pour promouvoir une ligne opposée à celle de la direction. Victor Leduc, Jean-Pierre Vernant, Anatole Kopp, bien d'autres encore furent des artisans de la constitution de ce pôle politique. Tous avaient exercé des responsabilités, non seulement dans le milieu correspondant à leur spécialité professionnelle, mais aussi dans la presse du PCF et dans les commissions de travail de la direction du Parti¹¹.

Les initiatives du rassemblement ainsi constitué furent immédiatement confrontées au problème de la diffusion de leurs idées auprès des militants communistes. Ils pensèrent un moment se rallier à *Tribunes de Discussion*¹². Mais le passage à l'acte ne put se réaliser pour deux raisons principales. Tout d'abord, le noyau qui assurait la publication du bulletin était composé de militants jeunes, inconnus dans le PCF en dehors du niveau local où se déroulait leur action. Aussi bien la question se posait de savoir qui était à l'origine de la publication¹³. Mais surtout, une sérieuse divergence politique entre les deux groupes apparut très vite, à propos de la Hongrie. On se souvient que le mouvement populaire anti-stalinien qui avait atteint une dimension de masse avec la constitution de conseils ouvriers dans les entreprises fut écrasé par une seconde intervention soviétique (4 novembre 1956) qui se solda par plus de 20 000 morts et par l'élimination de toutes les institutions démocratiquement formées à Budapest et dans l'ensemble du pays. La *Tribune de Discussion* condamna sans ambages cette action contre-révolutionnaire. Ce refus signifiait un rejet sans phrase du régime stalinien dont la vraie nature apparaissait clairement au gré de son rejet des initiatives politiques nées de la base. Conclusion trop radicale pour les militants communistes formés à l'école du « marxisme-léninisme » bureaucratique et habitués à n'envisager l'avenir qu'en fonction du rôle « dirigeant » de l'Union Soviétique. Le groupe constitué autour de Leduc se prononça donc en faveur de la seconde intervention de l'armée rouge, en

arguant, à la suite du PC chinois, sur les risques politiques (accentuation de la crise du bloc soviétique, remise en cause de la « dictature du prolétariat » incarné par le régime hongrois, etc.)

Sur le plan pratique, les opposants formés dans le PCF décidèrent d'avoir leur propre publication. *L'Étincelle* fut donc tirée à plusieurs milliers d'exemplaires. C'était un journal dont les perspectives étaient nettement exposées dans un mot d'ordre qui figurait sous le titre du journal : « Pour le redressement révolutionnaire du Parti Communiste ». L'ensemble des articles et des correspondances publiés avait, dans le contexte de l'époque, une qualité qui tranchait avec le contenu et la forme de la presse du PCF de l'époque. Il nous apparut donc nécessaire de rechercher les moyens d'un travail en commun avec les militants regroupés autour de *l'Étincelle*.

Des contacts furent pris assez rapidement. Des délégations se rencontrèrent et menèrent des discussions de fond. On arriva à un accord de fusion : *l'Étincelle* paraîtrait désormais avec le sous-titre *Tribune de Discussion*. Des groupes locaux seraient organisés, non seulement pour aider à la diffusion du bulletin, mais pour assurer la défense des positions critiques communes. Nous insistâmes sur deux demandes : la constitution d'un exécutif où les militants des deux anciens bulletins seraient représentés sur un mode paritaire ; la rédaction d'une « plate-forme » qui exprimerait les bases de notre accord politique sur les problèmes du mouvement communiste international aussi bien que sur l'analyse de la situation française et les conclusions pratiques que l'on pouvait en tirer. Ces propositions furent acceptées sans difficulté.

Par contre, elles suscitèrent des remous au sein de la direction du groupe trotskiste. Lorsque je les exposai, elles se heurtèrent aux critiques de Pierre Frank qui déclara avec assurance que c'était une erreur que de proposer la rédaction d'une plate-forme politique car un tel document risquait d'empêcher l'évolution ultérieure des militants rassemblés autour de *l'Étincelle* ; il convenait de laisser la crise du stalinisme faire surgir de nouvelles interrogations qui se traduiraient par de nouvelles prises de position, plus proches des nôtres. Je répondis, soutenu par des camarades qui partageaient mon expérience, que la dite « plate-forme » n'incarnait qu'un moment de la lutte commune menée au sein du PCF et qu'elle était un moyen d'inciter des militants, pour une part, déformés par l'école stalinienne, à réfléchir par eux-mêmes aux conclusions fondamentales qui pouvaient être tirées de *chaque époque* de la stratégie. Une telle démarche était la condition même de la construction d'une organisation révolutionnaire, car il était évident que le développement de la crise du monde bureaucratique serait marqué par le surgissement de problèmes inédits sans pourtant que ceux-ci aboutissent automatiquement à des prises de positions

satisfaisantes. C'est alors que Jacques Privas fit une de ces interventions dont il avait le secret. Il nous expliqua sans rire que c'était une faute que d'avoir demandé – et obtenu – la parité dans l'exécutif de la nouvelle *Étincelle* : il fallait laisser la majorité aux militants venus du PCF car, comme l'avaient exprimé les thèses des congrès de la IV^e Internationale, des pans entiers des grandes organisations s'orienteraient vers une politique révolutionnaire, notre tâche étant de les accompagner.

Je cite cette discussion car elle me semble révélatrice d'une myopie du trotskisme dans le domaine de la réflexion sur la construction d'un parti. Les positions dans ce domaine sont une référence permanente – et mécanique – aux mouvements sociaux d'ampleur historique qui *automatiquement* produisent les évolutions souhaitables. Ce déterminisme largement artificiel est incapable d'aider à concevoir que la construction d'une organisation passe *d'abord* par l'apprentissage de l'autonomie individuelle et collective.

Revenons à l'*Étincelle*, en cette année 1957 où la fusion des deux groupes s'est réalisée. Les conséquences du XX^e congrès se font toujours ressentir, mais sur un rythme ralenti. Le travail en commun progresse sans hâte. En Union Soviétique, Khrouchtchev renforce sa position avec l'élimination du « groupe anti-parti ». Où allons-nous? est la question que se posent les militants critiques. C'est dans ce contexte que va se dérouler une crise de l'opposition communiste. Une ancienne dirigeante pabliste, Michèle Mestre, nous dénonce publiquement comme trotskistes. On devine les réactions des uns et des autres. Les animateurs de l'*Étincelle* qui subissent par ailleurs des pressions répétées de la direction du PCF ne peuvent continuer à travailler avec des gens qui portent cette étiquette infamante. Mais il faut trouver un prétexte politique à la rupture. C'est le choix du motif qui est intéressant, par ce qu'il révèle du mode de penser de militants qui ont subi la (dé)formation stalinienne. Pour satisfaire la direction du parti, on va dissoudre officiellement le groupe rassemblé autour du bulletin fractionnel ; pour répondre aux interrogations des militants, on va inventer une justification politique à cette dissolution (et, dans l'affaire, on se débarrassera des trotskistes). C'est ainsi que, sans rire lui non plus, Victor Leduc explique un jour que l'élimination des Malenkov, Molotov et autres membres du « groupe anti-parti » implique que, désormais, la déstalinisation se produira automatiquement – ce qui rend inutile, voire dangereux, tout travail fractionnel.

La suite dans notre prochain numéro...

¹ L'honnêteté et la fidélité à Freud me poussent à signaler l'influence de mon frère aîné, qui fut un temps lecteur de la *Vérité*, hebdomadaire du PCI.

² Il va de soi que la pensée de Trotsky, à la veille de la guerre comme lors des années précédentes, est infiniment plus riche que ne peut l'indiquer un bref résumé de ses propositions d'action. Pourtant, l'énoncé de directives d'action, justifiées par une analyse prospective des grands rapports de forces dans le monde, révèle des erreurs de méthode aux conséquences redoutables.

³ L'avenir allait montrer que le déclin et la chute des États bureaucratiques, long processus historique, avaient eu son point de départ dans l'« affaire yougoslave ».

⁴ Il est évident que les critiques formulées ici à l'encontre d'un certain « matérialisme historique » – réduit en fait à un « matérialisme sans histoire » – ont pour cible principale les théoriciens de la Deuxième Internationale qui, ne l'oublions pas, ont largement contribué à la formation de Lénine. Mais la question reste ouverte des faiblesses dans les démonstrations de Marx et Engels eux-mêmes, faiblesses qui ont ouvert la voie à moult errements. Ce n'est pas ici le lieu d'un tel débat. Toutefois, il m'a semblé utile d'indiquer au passage que le respect des traditions révolutionnaires, indéniable chez les trotskistes, pouvait signifier aussi le maintien d'une lourdeur nuisible, sans l'application de la méthode à une conjecture inédite.

⁵ Notons seulement que la rupture au sein de la IV^e Internationale, si elle fut facilitée par la nature des affrontements politiques, fut grandement accélérée par les méthodes expéditives de la direction, Michel Pablo principalement.

⁶ On les appelle les « pablistes », du nom de Michel Raptis, dit Pablo.

⁷ La suite des événements le montrera : il faudra plusieurs décennies pour que le parti formule une vision critique du stalinisme et de son propre passé. Et encore, les condamnations prononcées alors seront le fait des seuls dirigeants, sans qu'un débat général soit ouvert aux militants. En fait, c'est seulement ces dernières années qu'un peu de liberté de discussion fut introduit dans le PCF.

⁸ Tradition qu'a fait revivre, peu de temps auparavant, la lutte contre la guerre du Vietnam ; les communistes n'hésitèrent pas à utiliser des moyens de combat hors légalité.

⁹ À Paris, des manifestants, fortement influencés par la droite, s'attaquèrent aux locaux du PCF et de l'*Humanité*. Cette agression contribua au désarroi des militants communistes dont beaucoup tenaient à identifier les révoltés de Hongrie avec les trublions de Paris.

¹⁰ Les militants de la « cellule philo » rejoignirent le mouvement trotskiste, la plupart, tel Lucien Sebag, pour quelque temps seulement.

¹¹ Victor Leduc, qui fut au centre de cette initiative, avait adhéré au PCF lorsqu'il était étudiant, dans les années 1930. Il joua un rôle important dans la Résistance – à Toulouse notamment. Après guerre, il fut successivement éditorialiste à l'hebdomadaire *Action*, puis responsable de la « commission idéologique » du parti (travail intellectuel).

¹² Selon ce que m'a affirmé à l'époque Yves Cachin, un des initiateurs du groupe.

¹³ V. Leduc et ses proches se demandèrent sérieusement si le PC Yougoslave n'était pas l'initiateur – et le soutien financier – de *Tribune de Discussion*.

La politique, entre l'opérateur et le sentimental

Florent Jakob*

Notre époque commande peut-être que nous pensions les « frontières du politique » à l'inverse du questionnement classique sur les limites qui devraient venir borner le politique, dans la mesure où le politique aurait par définition une tendance à s'étendre. Ce questionnement, renforcé pour longtemps par les phénomènes rassemblés sous le vaste concept de « totalitarisme¹ », engage classiquement un double point de vue. Pour freiner la capacité du politique à englober tout le social, on peut alors développer, d'un point de vue interne au politique, une théorie de la séparation ou de la répartition des pouvoirs, une théorie de la représentation politique, et/ou d'un point de vue externe, on peut alors s'appuyer sur des forces d'opposition au pouvoir, ou même extérieures au politique. Dans ce cadre, la société civile peut être l'exemple de ces forces qui viennent limiter l'extension du politique et en tracer les « frontières ». Cette société civile est ainsi caractérisée par le fait qu'elle n'appartient pas à la sphère du pouvoir et de ses fonctions (sphère qui ne définit évidemment pas entièrement le champ du politique, mais peut en être l'enjeu), bien qu'elle appartienne à la cité. Elle est alors aussi plus largement cet ensemble de personnes qui ne veut pas avoir à faire avec le politique, ne veut pas s'en mêler et ne s'occupe pas de tâches appartenant d'une manière ou d'une autre au fonctionnement politique (c'est-à-dire, le plus généralement et de la façon la plus minimale, au vivre ensemble). Tels sont les problèmes qui peuvent se poser si l'on estime que le politique est chose à limiter. Nous croyons au contraire que l'époque implique que nous pensions le problème de façon inverse. Autrement dit, loin de toute réflexion sur le totalitarisme (et la validité d'un tel concept reste encore à peser), il ne s'agira pas ici de s'enquérir des lieux que le politique *ne doit pas* investir, ni des moyens de le limiter.

La réduction du politique à l'opérateur

Au contraire, nous voudrions plutôt nous demander – et cela nous semble

* Agrégé de philosophie

plus conforme à ce qui a lieu actuellement avec le politique – ce qui se joue de l'autre côté des frontières du politique. Qu'arrive-t-il au bord du politique pour que son territoire, ou le territoire qu'il pourrait revendiquer, soit de plus en plus étroit? Sous quelles formes se jouent les combats aux frontières du politique, combat dont l'enjeu n'est peut-être pas moindre que la mort – ou du moins l'extinction provisoire –, du politique? Sinon sa réduction à un ensemble de procédures, un mode *opératoire*, opposé à une action qui se refuserait à être politique, sinon même à être action, mais s'en tiendrait à l'assistance aux victimes et au langage de ce secours, un mode *sentimental*.

On pourrait essayer de rassembler sous quelques traits les expansions qui se font contre le politique et qui expliquent ou désignent ses rétrécissements. À l'encontre des frontières du politique, si celui-ci peut être classiquement entendu comme domaine public, expression d'une classe, d'un territoire... on notera :

- 1) la privatisation, le devenir privé, de l'espace politique comme espace public².
- 2) la prise en charge technicisée et professionnalisée du politique comme ce qui relevait du domaine public.
- 3) la « globalisation » ou « mondialisation » comme négation du territoire et de la politique comme expérience localisée.

Ces trois négations historiques – qui ne sont peut-être que d'intenses accélérations de ce que Marx préfigurait probablement dans le *Manifeste communiste* – du politique plus que jamais à l'œuvre rappellent que les « frontières » du politique sont aujourd'hui plus qu'enfoncées.

À constater ce rétrécissement du domaine politique, on pourrait croire que deux mouvements discontinus et parfaitement opposés ont été expérimentés en un siècle : celui visant à une totalisation politique et celui confinant à un anéantissement du politique. Derrière une opposition aussi massive, on retrouverait ce que l'on a nommé « totalitarisme » et ce que l'on nomme « libéralisme ». La démocratie libérale, accompagnée dans son mouvement par les trois traits principaux dégagés ci-dessus, marquerait la sortie, l'épuration, la pacification d'un temps relevant de la guerre civile³. C'est certainement sur un temps plus long, et avec la « guerre civile européenne » comme arrière-fond qu'il faut penser une semblable évolution. Quoi qu'il en soit, cette épuration du politique serait marquée, de façon conjointe, *objectivement* par le retrait des prérogatives du gouvernement, et *subjectivement* par l'apolitisme ou la dépolitisation généralisés. Il apparaît problématique de séparer entièrement l'apoli-

tisme contemporain et sa revendication dès qu'il prend les formes politiques du refus de l'organisation, de l'encadrement, du mouvement libéral d'ensemble qui attaque par définition toute structure, toute réglementation, toute institution en tant qu'elles sont des obstacles⁴. Mais ce n'est pas ce lien que nous cherchons à faire. Observons simplement que cohabitent temporellement deux phénomènes : un mode de réduction du politique à l'opérateur, et un refus de l'engagement, de l'action politique, une volonté de se tenir à l'écart, ou alors de s'engager sur des motivations relevant de l'humanitarisme.

Cette attaque de la structure par le libéralisme n'est rien de nouveau. On relira à ce titre avec intérêt les volontés qui s'expriment au moment même où le modèle libéral américain se constitue en défenseur de la liberté, c'est-à-dire à l'aube de la guerre froide. À ce moment qui configure et redistribue le monde contemporain, après la Seconde Guerre mondiale, et qui marque la fin de cette « guerre civile européenne », juste avant de promulguer le plan Marshall, le 6 mars 1947, le président américain H. Truman affirme la volonté des États-Unis de se débarrasser des contrôles exercés sur le commerce par les gouvernements nationaux : « Le système commercial le moins favorable à la liberté d'entreprise est celui dans lequel ce sont les gouvernements qui décident ». Et il annonce la création prochaine de l'Organisation Mondiale du Commerce, qui « limitera l'actuelle liberté des gouvernements d'imposer à leur commerce international des réglementations administratives détaillées ». Il s'agit alors « de limiter ces contrôles à des cas exceptionnels dans l'avenir immédiat et d'y renoncer entièrement aussitôt que cela sera possible⁵ ». Autrement dit, frontières terrestres, légales, publiques, gouvernementales et politiques doivent être ouvertes au capital industriel et financier américain ; les États et les gouvernements en tant que tels représentent des obstacles dont il s'agit d'amoindrir et de limiter la portée. Il est inutile de développer ce point davantage tant est visible à chacun le glissement ou l'abandon à la sphère privée d'anciennes prérogatives publiques. La réalité semble être pour l'instant que ce qu'il reste alors n'est plus qu'une gestion, une administration et de moins en moins de politique. Simple mode *opérateur*⁶.

À la crainte de voir la maison se confondre avec la cité, il nous faut donc maintenant vivre celle de la cité se confondant avec la maison. De surcroît, une maison elle-même principalement construite, remplie de productions entièrement privées, et dont seules les normes de cette production font l'objet d'un accord administratif (accord présenté alors comme politique, là où il ne s'agit que d'une régulation).

Mais dans le temps même où les gouvernements restreignent « délibérément » leur souveraineté et leur capacité d'action, on a pu et on peut continuer

de voir la politique quitter le champ social et la « société civile ». Il n'y a peut-être pas là de rapport de causalité (du moins ne sommes-nous pas en mesure de le conceptualiser), mais il y a là en tout cas une indication à ne pas mener trop rapidement la critique du pouvoir et du gouvernement en tant que celle-ci mènerait à davantage de politique, comme à plus de liberté.

Et s'il y a une réaction légitime et fort compréhensible à cette réalité « totalitaire » dans le retrait hors du politique, dans la dépolitisation, dans la revendication apolitique de mouvements qui sont pourtant politiques par leur essence, il reste que ce n'est encore là qu'une *réaction*, et cette libération du politique par le renforcement constant de la sphère privée et la destruction de toute collectivité, voire de toute institution, est ce qui détermine aujourd'hui les frontières du politique. La question s'est donc historiquement inversée : elle n'est plus « à quoi ne s'étend pas le politique? », mais « à quelle extension peut encore prétendre le politique? ».

Passivité et action politique

Jean-Luc Nancy observe : « Le témoignage le plus important et le plus pénible du monde moderne, celui qui rassemble peut-être tous les autres témoignages que cette époque se trouve chargée d'assumer, en vertu d'on ne sait quel décret ou de quelle nécessité [...], est le témoignage de la dissolution, de la dislocation ou de la conflagration de la communauté⁷. »

Pourquoi, si le politique disparaît de sa sphère traditionnelle et limitée, n'est-il pas soutenu et repris par ailleurs, mais au contraire délaissé et refusé, pourquoi nous refusons-nous à agir politiquement? Et si tant est que nous le voulions, nous ne le faisons pas. La question des frontières du politique ne deviendrait-elle pas alors aujourd'hui celle des frontières de l'action? Ni « que faire? », question retournée à l'attente, ni « que dois-je faire? » question morale sur laquelle les penseurs libéraux aimeraient rabattre la question politique, mais peut-être davantage « que puis-je faire? ». Question qui n'est pas sans connoter une impuissance, et une position de réaction plutôt que d'action. La catégorie ou l'idée de l'action elle-même n'aurait-elle pas aujourd'hui été privatisée?

À l'action, on aura toujours opposé la passivité. Il y a là continuité (fût-ce dans le renversement de valeur de l'une par rapport à l'autre entre le monde antique et le christianisme) : ce que je fais et ce qui m'arrive. Ce sur quoi ou avec quoi j'agis et ce que je contemple. Or, s'il y a vraisemblablement un tour de force achevé constitutif de l'idéologie présente c'est de rendre tout ce qui se

fait réductible à ce qui m'arrive. Nous n'entendons pas ici fonder l'apolitisme contemporain, ni même l'expliquer. Nous nous contenterons de décrire dans les lignes suivantes une conjonction qui s'est faite et qui entrave au moins provisoirement toute action possible. Autrement dit, nous proposons ici quelques éléments de description de la réduction des agents à la passivité. Seconde réduction sans laquelle la première (du politique à l'opérateur) ne serait probablement pas possible, elle représente sa part subjective, et les deux se correspondent et sont historiquement solidaires.

Lukacs notait que la passivité était une résultante même de la production capitaliste et qu'on pouvait la déduire en suivant le fil des analyses du *Capital*. « L'homme n'apparaît ni objectivement, ni dans son comportement à l'égard du processus du travail comme le véritable porteur de ce processus, il est incorporé comme partie mécanisée dans un système mécanique qu'il trouve devant lui, achevé et fonctionnant dans une totale indépendance par rapport à lui, aux lois duquel il doit se soumettre. Cette soumission s'accroît encore du fait que plus la rationalisation et la mécanisation du processus du travail augmentent, plus l'activité du travailleur perd son caractère d'activité pour devenir une attitude *contemplative* »⁸.

L'attitude contemplative se distingue et s'oppose en premier lieu à l'activité. Là où je n'agis pas, plus encore là où je n'agis *plus*, là où je me suis (ou j'ai été) dégagé de l'action, je peux contempler, il ne me reste qu'à contempler. Ce avec quoi j'avais rapport et auquel j'étais lié et uni, est maintenant objet pour moi. En second lieu, l'attitude contemplative suppose encore le retrait de cette conscience de l'action possible. Je deviens contemplatif parce qu'en ce domaine l'action n'a plus de sens pour moi. C'est là le premier temps de la séparation. Si cette action ne représente plus une possibilité pour moi, si elle est maintenant entièrement en dehors de moi, alors je peux la contempler elle-même. Aussi, cette première séparation peut ensuite être spectacularisée, c'est-à-dire redoublée. Guy Debord, on le sait bien, thématise le spectacle et la spectacularisation. Et il le fait sur le fond de cette histoire que nous avons décrite, la guerre civile européenne s'éloigne, cet après-guerre aura été l'occasion d'une rare accumulation du capital, le politique se retire, et il perçoit déjà qu'il va être désinvesti. De manière significative, dans l'élaboration de sa critique du spectacle, Debord reprend une partie de la phrase de Lukacs que nous venons de mentionner. Nous retiendrons ici deux formules de *La Société du spectacle*.

Sachant que le spectacle est « le Capital à un tel degré d'accumulation qu'il devient image » (§34), il ne constitue pas pour autant « un ensemble d'images, mais un rapport social entre des personnes, médiatisé par des images. »

Autrement dit, devenant image, et image de la marchandise, image de la vie sous le règne de la marchandise, la contemplation elle-même s'isole de moi, et je contemple la contemplation elle-même. En tant que rapport social médiatisé, aliéné et devenu invisible, l'image retrouve certes le caractère de la marchandise, mais aussi celui de la dépossession et de la médiatisation, *supplémentaires* et *dédoublées*. La spectralisation augmente. Là où le travailleur de Lukacs était fantôme de son activité au premier degré, l'homme qui vit à l'époque du spectacle constitué – nous – est passif au second degré. L'action s'est éloignée d'un cran supplémentaire. Et la société devient elle-même ce réseau spectral. Dépossession de l'action, spectacularisation de l'action, atomisation de celui qui pourrait agir, séparation de ceux qui devraient agir et d'eux-mêmes à l'égard de ce sur quoi ils devraient agir, toutes ces passivités sont mises en abîme et sériées⁹. Tels sont les traits de la situation sur le fond de laquelle le politique devrait étendre son territoire. Mais comment les dépossédés peuvent-ils donc faire de la politique, si faire de la politique c'est initier, entamer, commencer, porter le conflit, entrer en rapport à l'autre, bref se départir de la position contemplative et passive, et créer? Comment le dépossédé sort-il de sa dépossession?

La violence comme *problème*

La première réponse est certainement la violence. La violence fondatrice, comme la nomme Walter Benjamin, la violence constitutive, ou encore la violence simplement destructrice qui était déjà à l'œuvre dans les premières actions dirigées contre le monde de la production capitaliste, comme celle par exemple du mouvement chartiste en Angleterre. La violence comme irruption, le passage à l'acte, est sans doute le moyen de tout rapport, ainsi que le risque contenu dans tout rapport aux frontières du politique. Mais si la violence est toujours pour le dépossédé le moyen de faire irruption et la fin de la passivité, il est connu que ce moyen que je peux initier, mais dont je ne peux prévoir les effets, et les séries qu'il ouvre, n'est peut-être pas réductible à un simple instrument. Cette simple question de l'instrumentalisation de la violence dans l'histoire est aujourd'hui restée sans réponse, et surtout a purement disparu. La violence libérale reste seule, et ne passe bien évidemment pas pour telle. Dès lors, si la passivité détermine la situation présente, c'est que la violence ne veut pas être employée, c'est comme dirait Michel Foucault à l'égard de la révolution, on ne sait plus si elle est « désirable »¹⁰? Qu'en est-il de la violence aujourd'hui?

Travaillant la transformation de la question de la Terreur révolutionnaire, le problème de sa réception présente, l'historienne Sophie Wahnich note : « Ce qui s'est joué là, c'est la figure du mal *historique*, l'incapacité à régler pacifiquement des conflits politiques, c'est-à-dire sans violence faite au corps, sans donner la mort. Être un héritier heureux de la Révolution française, c'est devenir complice d'un crime historique. Ainsi s'efface le caractère de laboratoire politique de l'événement au profit d'une question morale » ¹¹.

La conjonction de l'impensé de la violence et de la passivité : le sentimental en lieu et place du politique

De la politique vient donc le mal. Comprenons bien ici qu'il n'est nullement question de nier la violence historique, les tragédies qu'elle porte, mais qu'il s'agit de parvenir à une description de la configuration actuelle dans laquelle s'effondrent les frontières du politique si peu de temps après avoir semblé s'étendre indéfiniment. Mais à travers les passages de l'activité à la contemplation décrits ci-dessus, du *problème* de la violence thématise ici et de l'histoire à son recouvrement par une morale et une « sagesse intemporelle » pour reprendre les mots de Traverso, et comme l'illustre le travail de Wahnich sur la Révolution française, passages encore de la politique à la dépolitisation et à l'apolitisme, nous voudrions constater que l'impensé de la violence pèse significativement sur la génération qui devrait aujourd'hui agir. Il constitue une entrave qui redouble tout autant qu'il justifie après coup la passivité que nous avons précédemment décrite. Car si certes tout est fait pour que je ne me pose pas la question d'agir, ni même que je désire agir politiquement, en admettant que je veuille me départir de ma passivité et passer à l'action, cette donnée profonde et héritée comme le discours qui vient couvrir moralement cette absence historique de solution me retient de le faire. Il y a jonction de l'impensé de la violence et de la passivité. Cette jonction est certainement l'une des sources profondes de l'absence de relèves des frontières du politique par une quelconque partie de la dite « société civile ».

De la même manière, cette jonction permet d'éclairer le mode « positif » sur lequel se montre ce refus du politique : l'engagement tel qu'il a lieu aujourd'hui, associatif et surtout avant tout humanitaire.

En effet, si les frontières du politique semblent alors se refermer sur elles-mêmes, aspirées de l'intérieur, comme repoussées par l'extérieur, c'est que l'action politique se retrouve pressée entre l'opérateur gestionnaire d'une part, et la limite sentimentale. L'ancien champ politique se partage entre ces deux forces qui s'assurent et se solidifient réciproquement, assurant une grande force

à l'ordre libéral. Dans le domaine de la gestion politique, on est « aux affaires », et là serait le sérieux. On gère – c'est-à-dire on continue, on perpétue¹², mais on ne commence plus, on n'initie plus, on ne propose plus de visées lointaines (et il n'est pas la peine de rappeler ici à quel point ce lexique de la gestion a envahi toute la langue courante, et jusqu'aux comportements et propos de tout un chacun. Même dans sa vie, on est « aux affaires »). Tout ce qui ne ressortit pas à ce cercle de l'action conforme à l'ordre que désigne la « gestion » est à l'inverse disqualifié comme action, et doit être reconduit à telle ou telle frustration, à telle motivation non-politique – dont on essaiera de pointer qu'elle est encore imaginaire plutôt que réelle¹³. L'action s'annule par sa motivation. La motivation étant d'ordre psychologique et, au mieux, d'ordre sociologique, toute action n'est alors que réaction.

On comprendra pourquoi l'engagement politique n'a ici plus guère d'espace ni de sens. Il convient alors de s'engager sur le terrain qui est proprement celui de l'engagement, et qui n'est pas une action politique, terrain qui devient alors bien celui du sentiment, et dont le langage est bien celui du cœur, de même que son nom porte en lui l'absence de toute dimension conflictuelle : « l'humanitaire ».

En effet, on ne s'engage presque plus en politique¹⁴, on se désengage plutôt, alors qu'on s'engage dans l'humanitaire. La « noblesse » de la cause humanitaire qui se situe en dehors des frontières du politique et participe certainement de sa décomposition ne vient pas d'ailleurs. L'importance commémorative, médiatique, paradigmatique pour notre époque, de la victime a été déjà fréquemment relevée. La victime est celle du politique : elle ne lui a rien demandé et s'y trouve mêlée, elle est au-dehors de ses frontières au sens où elle n'est pas nécessairement acteur, mais se trouve être malgré elle, ou sans l'avoir voulu là même où s'affrontent les forces, parce que le politique tendrait toujours à déborder. On pâtit du politique, voilà pourquoi les effets doivent en être diminués, il est l'objet d'une menace.

Il n'est pas surprenant que le contemplatif qui a délaissé le politique, qui ne peut pas s'approprier la violence historique, ou une réflexion sur cette violence, se tourne vers la victime, et que la « compassion » devienne alors le motif le plus récurrent, le plus louable de l'action. On s'engage hors du politique, à partir de déterminations affectives, qui se revendiquent comme telles, et pour ceux qui en sont victimes. L'engagement devient prioritairement le fait de l'humanitaire. L'action sera toujours plus légitime dans le champ (apolitique, et faut-il dire antipolitique?) de l'humanitaire. En effet, ce qui peut alors librement triompher, c'est la compassion. L'humanitaire est permis et valorisé car il s'opère au nom même de valeurs passives. Et à mesure que le politique s'est

retiré, on aura vu croître la sphère de l'humanitaire. À ce titre, l'histoire de l'humanitaire et de ses fondateurs se joue bien dans cette démarcation à l'égard du politique, de son terrain, et de ses motivations.

Le partage de l'ancien champ politique se fait donc ainsi entre la professionnalisation (à outrance, avec les écoles, et la technicisation croissante de cette gestion, figures diabolisées sous la forme du « technocrate » européen) et il est borné par le langage du cœur, seul critère légitimement opposable à sa prétendue « efficacité¹⁵ ».

Il semble alors possible d'affirmer que la position passive et atomisée dans laquelle se trouve objectivement l'individu et l'absence d'une réponse à cette question de la violence empêchent *subjectivement* toute autre attitude d'engagement. Pendant le temps qu'elles favorisent tous les engagements qui se situent hors des frontières du politique (l'engagement humanitaire, le fait de se consacrer par principe à la victime, qui est en général la victime – médiate ou immédiate – du politique). Le problème est donc celui d'une « critique de la violence » pour reprendre ici un titre célèbre. La violence, comme violence conflictuelle, reste impensée une fois de plus, et peut-être sous une forme encore jamais atteinte dans son raffinement, c'est la morale qui vient la recouvrir et l'obstruer. Là même où on prétendrait la morale dépassée, elle vient remplacer l'histoire, et la question de la violence reste en suspens. Son suspens est tel qu'elle ne nous apparaît plus même comme une question digne d'importance. Mais si tel était véritablement le cas, qu'est-ce qui obstinément nous repousse à l'idée de nous *engager*, c'est-à-dire de nous *introduire* à l'intérieur des frontières du politique pour les assumer, introduction qui implique la sortie de notre contemplation et la volonté de s'émanciper de cette séparation généralisée?

On observera donc la conjonction de deux événements, le capitalisme est devenu suffisamment puissant pour réduire l'homme à la contemplation, et d'autre part, le contemplatif est devenu trop incertain sur les possibilités de son action (c'est-à-dire sur la violence qui initie et que son action ne peut pas ne pas impliquer) pour *vouloir* qu'il en aille autrement. Incrire la pensée et la volonté politique dans une passivité : on est symptôme toujours, on n'est jamais créateur. Déposséder celui qui pourrait être acteur, créateur, c'est le réduire à l'esclavage. La conjonction de la dépossession comme image (spectacularisation) et de la défaite devenue incapacité de savoir comment agir et reposer le problème de l'action, tel est peut-être l'horizon à partir duquel nous devrions aujourd'hui poser les problèmes politiques.

À un tel carrefour, qui ne consiste pas à théoriser l'impuissance intellectuelle,

les frontières du politique ne peuvent pour l'instant que continuer de fondre. Le caractère moral et technique, sentimental et opératoire des trois camps présents à gauche n'en donne-t-il pas la preuve? Purisme moral et inaction de la gauche « révolutionnaire », technicité affichée et sentimentalisme du discours de la gauche « libérale », entre les deux le signe et le symptôme que toute reconfiguration reste particulièrement difficile et inaboutie. La seule critique des partis comme modèle dépassé, pas davantage que l'attachement à cette forme, ne peut actuellement rendre compte d'une telle situation, ni ne suffit à le faire si ne sont pas davantage explicités les *problèmes* hérités.

¹ Pour une vue d'ensemble, cf. E. Traverso, *Le Totalitarisme*, Le Seuil, 2001.

² Il y a un quart de siècle, Ariès travaillant sur l'évolution de la famille concluait déjà : « Au cours du XX^e siècle, et plus particulièrement depuis la Seconde Guerre mondiale et la crise de prospérité qui l'a suivie, l'équilibre a été rompu, l'espace public a été refoulé et a presque disparu, sauf dans les pays méditerranéens, et l'espace privé a envahi toute la société comme un cancer. La ville a enregistré cette évolution... » (« La famille », P. Ariès, in *Philosopher*, Fayard, 1980, p. 227). Avant lui, H. Arendt note à propos des Français et du « petit bonheur » : « Cet épanouissement du privé, cet enchantement, dirait-on, de tout un peuple ne fait pas un domaine public, mais au contraire signifie seulement que le domaine public s'est presque entièrement résorbé... » (*Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983, p. 92)

³ Cette guerre civile européenne n'est évidemment pas ici une reprise du concept et des analyses de Nolte. On se référera à l'emploi qu'en fait E. Traverso dans son dernier ouvrage, *A feu et à sang*.

⁴ À ce titre, il reste problématique d'opérer une critique des partis comme instrument politique, sans avoir déterminé au préalable la position depuis laquelle on opère cette critique. N'appartient-elle pas à une conscience profondément déterminée par ce mouvement de la société bourgeoise tel que le définit Marx? Mais que faire si les partis en tant que tels sont eux-mêmes devenus des obstacles? Là n'est pas l'enjeu de cet article.

⁵ « Pourquoi le plan Marshall? », cité par J.-J. Marie, *Staline*, Fayard, 2001, p. 759.

⁶ S'il se peut qu'elle soit elle-même – peu importe ici sa réception – partie prenante dans ce dégage-ment du politique à l'égard du social pensé comme conflit, si elle représente peut-être un maillon dans cette chaîne qui a constitué le conflit en interdit et poussé à sa dérivation sociologisante et psychologisante, c'est-à-dire non politique, Arendt décrit bien la situation de ce problème : « Toute victoire complète de la société produit une sorte de "fiction communiste" dont la première caractéristique politique est bien, en effet, le gouvernement de la "main invisible", autrement dit celui de l'anonymat. Ce que nous appelons traditionnellement Etat et gouvernement fait place à l'administration pure – situation que Marx prédit correctement sous le nom de "dépérissement de l'Etat", en commettant toutefois l'erreur de supposer que seule la révolution peut la provoquer, et plus encore, de croire que ce triomphe de la société entraînerait éventuellement l'apparition du "règne de la liberté" » in *Condition de l'homme moderne*, ibid. p. 84.

⁷ J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, C. Bourgois, 1990.

⁸ Cf. G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, Minuit, 1960 pp. 116-117.

⁹ À titre purement indicatif, et parmi mille autres aspects possibles. La dépossession est mise en abîme et en série par exemple par ce que R. Castel analyse – peu importe ici les désaccords éventuels quant à son rapport critique à Freud – comme « Psychanalyse », et la psychologisation généralisée de la société, ce qui contribue à son atomisation infinie. Ce n'est plus mon action qui importe, mais c'est l'écoute de mes motifs dans lesquels elle s'ancre. Un exemple trivial, mais parlant de ce phénomène peut se lire dans les « portraits » du journal *Libération*, dont on connaît et l'histoire et l'évolution. Ces portraits consistent fréquemment par la biographie ou la confidence rapportée à ramener l'homme politique, le militant, ou

le penseur à une histoire personnelle, et aux déterminations affectives de *son* parcours. Autrement dit, les motifs de l'action ne peuvent être « sérieusement » politiques ou sociaux, mais ils sont individués, et appartiennent à *mon* histoire. Cf. in *Philosopher*, *ibid.* et sur Robert Castel, M. Foucault, *Dits et Écrits*, III. Gallimard, 1994. Comme motif plus nettement répressif et dissociant à l'intérieur du social, on observera par exemple le traitement individuel du chômage. Comme autres traits de cette position de la contemplation, et de la position de répression qu'elle pose comme entrave à l'action, à la création, on constatera l'omniprésence du commentaire dans les sciences sociales, le second degré et la référentialité, la « citation » dans les arts, ou encore la bascule, qu'expliquait par exemple Genette au sein de la littérature vers son pôle critique (cf. *Figures II*, Seuil, 1969).

¹⁰ À titre de simple remarque, on peut conjecturer que la fascination qu'exerce et la médiatisation que rencontre aujourd'hui par exemple la figure profondément anti-politique et anti-sociale du tueur en série, celui qui passe à l'acte dans le domaine entièrement privé, est certainement l'expression de cette dépossession. Seuls ceux que l'on a entièrement soustraits à l'action, à la simple possibilité d'agir, seuls les dépossédés peuvent projeter négativement leur impuissance pour donner de l'importance à ce type de figure.

¹¹ *La liberté ou la mort*, La Fabrique, 2003, p. 15.

¹² Ce qui n'implique en rien le recours à une tradition qui fasse autorité et qui par là serait légitime. Au contraire l'amnésie historique (dont le devoir de mémoire n'est peut-être pas l'opposé) peut être le garant d'une telle gestion. Car la mémoire et la tradition sont aussi toujours les sources et les appuis pour une contestation. Si l'histoire disparaît – et même de la culture des « élites » – c'est un critère d'opposition écartée. Muséale, l'histoire est alors débarrassée du conflit, et l'on peut revendiquer toute appartenance, puisque ces appartenances n'engagent plus aucune prise de parti. Celles qui ne sont pas susceptibles – ou pas encore susceptibles – d'une telle muséification disparaissent simplement.

¹³ Ainsi, dans son essai qui fit date, François Furet reconduit l'action révolutionnaire au langage des passions. Le premier chapitre traitant de la genèse se nomme « La passion révolutionnaire », il y est question tout de suite de « magie », et le chapitre qui suit la Première Guerre mondiale s'intitule « Le charme universel d'octobre ». Et la puissance d'Octobre s'exerce justement sur les « imaginations ». Arendt notait à la suite de la phrase sur les français citée ci-dessus que justement le charme n'était pas politique, et que la politique se faisait sur le refus du charme. L'opération menée par Furet devient alors évidente. Cf. *Le passé d'une illusion, essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995.

¹⁴ Au sens où cet engagement se lierait à l'émancipation, bien entendu. Nous ne nions pas ici l'inscription quantitative de personnes que revendiquaient récemment par exemple le « PS » ou l'« UMP ».

¹⁵ Il est remarquable que même l'extrême gauche, et dans ses versions apparemment les plus dures, les plus issues du « socialisme scientifique » fait justement appel à ce langage du cœur, de la « vie » en tant que telle.

L'exil du sociologue : Ernest Manheim, un migrant ordinaire

Aldo Häsler*

Cousin de Karl Mannheim, Ernest (Ernö, Ernst) Manheim, sociologue, anthropologue et compositeur d'origine hongroise, fait partie de ces migrants que l'histoire a poussés de pays en pays, de recherche en recherche, de vie en vie. L'exil n'est pas toujours malheureux, comme en témoigne le parcours singulier de Manheim qui de Budapest à Vienne, de Vienne à Kiel, de Kiel à Leipzig, de Leipzig à Londres, de Londres à New York, de New York à Chicago puis finalement de Chicago à Kansas City, a adapté ses intérêts de recherche à chaque nouvelle étape de son périple, accomplissant une œuvre sociologique considérable, sans toutefois trouver dans l'ancienne Europe l'écho qui lui était dû. En marge de cette tentative de reconnaissance, je me pencherai sur la figure de la distance objectivante de l'exil et sur la plasticité particulière du sociologue traversant un siècle étrangement troublé. J'essaierai aussi de montrer que la fameuse thèse de l'« américanisation de la sociologie » qui aurait surtout frappé la France et l'Allemagne après 1945, doit être relativisée par le simple fait que la sociologie américaine a d'abord été « germanisée » (à défaut d'être gallicisée...) – et Manheim en est un exemple éloquent.

Le sociologue est un éternel migrant. Même s'il le doit parfois aux hasards de l'histoire, ou s'il se l'inflige à lui-même en guise (et en gage) de probité intellectuelle, son itinéraire est ponctué de voyages atypiques, d'arrachements inopinés, de réenracinements et de départs hâtifs. Comme s'il lui fallait vivre dans une éternelle zone de transit, qu'il lui fallait quitter ses parents et ses clients, ses habitudes et *habitus*, ses manies et ses amis, pour exercer et enrichir son regard, pour s'astreindre à une objectivité dont l'art est si difficile dans sa discipline, il est étranger à cet intellectuel en chambre ou en laboratoire, à ce *savant* en siège qui s'exerce à la patience et à l'accumulation lente. Certes, il est des philosophes qui voyagent, des historiens qui doivent s'exiler et même des géographes qui prennent l'avion – mais le voyage du sociologue est d'une autre nature. Que l'exil soit forcé ou non, il y a en lui une éternelle intranquillité,

* Professeur de sociologie, Directeur du département de sciences sociales de l'Université de Caen

une exaspération à prolonger l'état de siège pour *s'établir*, se faire repérer, se faire assigner dans des stratégies, doublé d'une curiosité jamais assouvie qui lui intimement de sortir de la chambre et lui interdisent de prendre racine. Tout comme il y a des sociologues qui s'ignorent, il y a des sociologues qui ne l'ont jamais été – et c'est très souvent la sédentarité qui en est le critère. Je ne voudrais pas dire par là que le sédentaire est nécessairement mauvais sociologue; trop nombreux sont les cas – que l'on pense à Anthony Giddens, à Jürgen Habermas, à Niklas Luhmann ou à Alain Touraine – qui ont fait une œuvre souvent belle dans un vase clos. Mais qu'il s'agisse d'un exil intérieur, comme celui de Pierre Bourdieu ou d'Erving Goffman, ou d'une vie pourchassée par l'histoire, les cas sont trop nombreux pour ne pas s'apercevoir qu'il y a dans la nature du métier de sociologue une sorte de pulsion de mise à l'écart, d'observation oblique, qu'il y a la nécessité d'une diffraction qui n'est pas momentanée comme chez l'anthropologue, mais chronique et solidaire de son activité.

On a souvent considéré la période d'après-guerre comme une période d'américanisation de la sociologie allemande. Pour appuyer cette thèse, on a soutenu que le sol de cette sociologie était pratiquement vierge, qu'un véritable plan Marshall avait été développé pour réinsuffler de la vie dans cette discipline particulièrement dévastée par le nazisme. On voudrait montrer ici, que même si ce fut le cas, cette thèse doit être relativisée. Car il faut comprendre l'interprétation de cette période comme une réponse à ce qui s'est produit en 1933, au moment où la sociologie allemande s'est auto-synchronisée (selbstgleichgeschaltet) au régime nazi¹. Bel euphémisme que ce terme, alors que la sociologie allemande en 1933 – ou ce qui en restait – s'est tout simplement livrée sans discussion aux forces totalitaires. Et il faut prendre en compte le fait que la majorité des chaires et des instituts de sociologie subsistent après 1945, qu'ils aient été dénazifiés ou non. D'autre part, si l'émigration des intellectuels allemands apporte à la sociologie américaine son lot de concepts, de théories et de méthodes, elle permet aussi aux émigrés de prendre connaissance du Nouveau Monde et d'y éprouver leurs outils dans des conditions toujours difficiles, mais finalement assez productives pour leurs travaux. Le sol n'est donc pas vierge, et la sociologie américaine importée n'est pas aussi américaine qu'on ne le pense. C'est en fait – en partie – une réimportation de contenus allemands apportés par les émigrés de 1933-1939.

Le cas d'Ernest Manheim n'est *pas* celui d'un exil malheureux². Se faire exiler est une détestation; transformer l'exil en *expérience* est un art auquel le sociologue ne s'est que trop souvent consacré – pour le bonheur de sa discipline. Né à Budapest en 1900, d'origine modeste, d'un père tailleur juif, Ernö Manheim est d'abord un esprit brillant avec un départ dans la vie particulièrement mouvementé. Combinant études de chimie, de physique et de mathé-

matiques avec des études littéraires et de philosophie, embrigadé dès 17 ans dans l'armée de François-Joseph, combattant sur le front italien, fait prisonnier, puis s'évadant, puis volontaire en 1919 dans l'armée de la République des Conseils hongroise, fait prisonnier et s'évadant à nouveau, il doit émigrer en Autriche en 1920, où il finira ses études de chimie, non sans s'être frotté aux austro-marxistes autour du sociologue Max Adler. Invité par un ami à Kiel, il fréquentera Ferdinand Tönnies, notamment au temps de sa grande enquête sur le suicide dans le Schleswig Holstein³, autre étape de son initiation sociologique, avant d'entamer un cursus de philosophie auprès du sociologue philosophe Hans Freyer (1887-1969), avec lequel il se liera d'amitié⁴. Il soutient sa thèse de doctorat de philosophie en août 1928, avec Freyer et Theodor Litt⁵, thèse qui à pour titre *Zur Logik des konkreten Begriffs*, qui semble être (autant que la brièveté et la densité du manuscrit – 159 pages – permettent d'en juger) une tentative de fonder « existentiellement » la logique formelle. Dans la présentation de sa thèse, Manheim le formule de la manière suivante : « Pour penser et comprendre, il faut d'abord exister. Exister, c'est être déterminé par la réalité (*Wirklichkeit*) et se *comporter* face à celle-ci. En existant, on définit ou l'on a un rapport intentionnel à la réalité. La pensée n'est qu'un mode de l'existence ; elle a une forme d'intentionnalité portée à la conscience et comprise en tant que telle. La différence entre penser et être doit être faite à l'intérieur de l'être : c'est l'être qui est surplombant⁶ ». On voit donc qu'il s'agit d'une manière de se saisir de la philosophie existentielle heideggerienne pour en formuler les prolégomènes d'une méthodologie logique. Autant que l'on puisse le reconnaître, ce travail restera sans suite. Ou plutôt, Manheim – un peu à l'image de son mentor, Hans Freyer – va donner une tournure plus réelle, plus matérielle à cette thèse, et plutôt que de parler d'être et d'existant, il va se tourner vers les conditions objectives, socioculturelles des formes de la pensée. L'influence de son cousin, Karl Mannheim, qui pour sa part mène une carrière brillante, n'est pas à négliger. Car les deux ont opéré – chacun dans des contextes différents – un « tournant sociologique » de la philosophie, les menant d'un questionnement transcendantal ou existentiel vers une sociologie de la connaissance et un souci accru de l'empirie – tout particulièrement dans le cas de Manheim.

Le seul ouvrage que Manheim laissera aux sociologues est son étude sur l'opinion publique, réédité en Allemagne en 1979⁷. Ouvrage précurseur s'il en est, et qui, par la période envisagée – le XVIII^e siècle – s'inscrit parfaitement dans ce qu'on nomme à présent la « sociologie historique de Weimar⁸ ». On pense bien évidemment aux travaux menés à la même époque par Bernard Groethuysen sur la formation de l'esprit « bourgeois » en France. Et l'on pense

aux travaux ultérieurs de Jürgen Habermas qui, lui aussi, va découvrir ce que l'on peut considérer comme étant l'incarnation conceptuelle majeure de la modernité, la création d'un *espace public*. On verra qu'il y a une sorte de *modernité régressive* en Manheim qui, tout en abandonnant de plus en plus l'horizon historique, va devenir de plus en plus « présentiste » et empirique – est-ce là l'effet d'américanisme? Mais, en l'occurrence, cette brève étude, première en son genre, met en évidence avec une acuité exceptionnelle toute l'ambivalence que recèle cet « espace » : espace de la libre circulation de la parole, d'une part, mais aussi espace manipulateur, construction de réalité sociale qui, quelques mois après la publication de l'ouvrage, mènera tout droit à la *théorie de la propagande*⁹. Nous allons y revenir plus longuement.

L'année 1933 marque, comme pour tant de ses collègues, une rupture radicale dans la vie de Manheim. Bien qu'ayant soutenu son *Habilitation*, enseignant à l'Université de Leipzig et tout naturellement destiné à passer après quelques années comme *Privatdozent* au rang d'*Ordinarius*, Freyer l'avertit des menaces qui pèsent sur lui et lui conseille de partir. C'est à la *London School of Economics and Political Sciences* qu'il va élire domicile entre 1933 et 1937, rédigeant au passage une nouvelle thèse, *Security, Authority and Society. An Ethnological Introduction into Sociology* (1935), sous la direction de Morris Ginsberg¹⁰, de Bronislaw Malinowski et de son cousin Karl, et survivant en étant l'assistant de ce dernier. Ce travail révèle l'extraordinaire pouvoir d'adaptation et d'intégration de Manheim. Bien que sa thèse n'ait pas été publiée, Manheim en a formulé l'argument principal dans une communication de 1942, « Risk and Social Security : Specified and Non-Specified Risks », donnée à Kansas City¹¹.

Dans une veine bien fonctionnaliste, Manheim inverse l'argument de Thorstein Veblen sur la « *leisure class* ». Recourant à un large matériau ethnographique, il entend montrer que dans de nombreuses sociétés traditionnelles l'existence d'une telle classe « de loisirs » ne répond pas ou pas exclusivement à des impératifs de prestige, en mettant en place des vecteurs de stratification, mais constituent des ressources sociales mobilisables par temps de crise. Alors que ces sociétés sont prêtes à faire face à des risques ordinaires (« *specified risks* ») par des routines ordinaires, quand surgissent des risques sortant de ce cadre, ce sont précisément ces classes qui sont appelées dans des fonctions économiques et militaires; classes auxiliaires, en quelque sorte, dont Manheim se demande à juste titre si elles assurent encore cette fonction dans le cadre de la modernité. Manheim n'est pas le seul à parler de cette problématique du risque, loin s'en faut. Ainsi, l'économiste américain Frank H. Knight avait déjà, une dizaine d'années auparavant, entrepris de justifier la prise de béné-

fices dans l'activité capitaliste moderne par la permanence du risque et de l'incertitude¹². La veine adoptée par Manheim ne va pas dans ce sens; elle s'inscrit dans une critique de la « stérilité » (au sens saint-simonien du terme) des « classes stériles » modernes. Alors que dans les sociétés traditionnelles, l'existence d'une accumulation somptuaire fonctionnait comme une « réserve sociale » activable par temps de risque, l'accapuration propre à l'« individualisme possessif » (C.B. MacPherson) ne joue plus qu'un rôle purement « véblénien »; c'est le somptuaire pur.

Parallèlement, il réalise une étude commandée par Friedrich Pollock, le bras droit de Max Horkheimer, sur la famille autoritaire – précisément l'un des principaux sujets sur lesquels va se pencher Theodor W. Adorno durant son exil américain¹³. Cette *Geschichte der autoritären Familie*, un typoscript de 337 pages, est aujourd'hui perdue et il n'en subsiste qu'une partie, sous forme d'une contribution sous le titre « Beiträge zu einer Geschichte der autoritären Familie » dans l'ouvrage monumental édité par Max Horkheimer *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung* (Paris, Alcan, 1936, pp. 523-574) réédité en 1987 (Lüneburg, Zu Klampen).

On imagine la productivité de ces années londoniennes (1933-1937). Sous la férule de son cousin et dans l'environnement d'une *London School* qui va peu à peu se peupler des plus illustres intellectuels du XX^e siècle – que l'on songe à Karl Popper, Ludwig von Mises ou Friedrich A. Hayek, ou quelques années plus tard à Ernest Gellner –, Manheim va non seulement développer d'importants travaux sur des registres très différents, mais s'initier à l'anthropologie et à l'histoire, avant de reprendre son bâton de pèlerin...

Il faudrait un jour systématiser l'histoire du destin « américain » (ou suédois, égyptien, turc ou australien) des sociologues chassés par les Nazis¹⁴ – je ne parle ici que des sociologues, car il me semble que le cas des philosophes (pensons à Ernst Cassirer ou à Alfred Sohn-Rethel), des psychologues (pensons à Wilhelm Reich ou Alfred Adler) ou des historiens (pensons à Ernst Kantorowicz ou Raymond Klibansky), pour ne pas parler des politologues, juristes ou architectes, est à la fois plus complexe, plus massif et plus radical dans le mode de l'exil que celui de leurs collègues. Il y eut des exils définitifs et, somme toute, heureux, comme ceux de certains membres de l'École de Francfort (Herbert Marcuse, Erich Fromm ou Leo Löwenthal); il y eut des exils définitifs doublés d'oublis tout aussi définitifs comme ceux de Gottfried Salomon-Delatour ou d'Emil Lederer; il y eut des retours plus ou moins heureux comme celui de Siegfried Landshut ou d'Alexandre Rüstow ou d'autres membres de l'École de Francfort¹⁵, mais des retours ravageurs aussi; le plus scandaleux étant toujours celui d'un esprit brillant dont la carrière fut interrompue en 1933 et qui, à son retour, voit son poste occupé par le nazillon reconverti

(et souvent d'une médiocrité affligeante) qui le lui avait ravi quinze ans auparavant¹⁶.

Ernest Manheim n'entre dans aucune de ces catégories. Il ne s'est d'ailleurs jamais considéré comme un exilé, mais a parlé de lui-même comme d'un *émigrant*. L'exilé est poussé hors de chez lui par une force ennemie ou par un ostracisme majeur, alors que l'émigrant choisit de partir sous d'autres cieux – *go west, young man*. Or il est clair que l'émigration de Manheim ne fut pas choisie, mais subie, et que son épopée n'est même pas due à des motifs économiques ou politiques, mais qu'on lui a fait endosser les habits du Juif errant, de celui qui n'a pas d'autre choix que de repartir sans cesse.

Les contacts de Manheim avec d'autres sociologues émigrés furent multiples, notamment avec Norbert Elias (1897-1990), Hans H(einrich) Gerth (1908-1978), Rudolf Heberle (1896-1991), Eduard Heimann (1889-1967), Adolph Lowe (i.e. Adolph Löwe; 1893-1995), Charlotte Lütken (1896-1967), Karl Mannheim (1893-1947), Franz L(eopold) Neumann (1900-1954), Hans Speier (1905-1990), Karl August Wittfogel (1896-1988) ou Kurt Heinrich Wolff (*1912). Mis à part Franz Neumann, qui en reste un épigone, les contacts avec l'École de Francfort sont absents. C'est certainement moins dû à une frilosité de la part de Manheim qu'au fait que les membres de l'École ne cherchaient pas outre mesure le contact avec la diaspora allemande. La manière dont Horkheimer et Pollock ont cultivé une sorte de splendide isolement – munis du trésor de guerre de Felix Weil, le mécène de l'École – n'est pas l'un des chapitres les plus glorieux des Francfortois en exil. Mais cela est dû aussi à l'orientation générale de la sociologie allemande de l'époque, dans laquelle l'École de Francfort peine à s'inscrire.

La sociologie historique est l'une des deux grandes tendances de la sociologie allemande après la mort de Simmel et de Weber – l'autre étant la sociologie formelle dont les représentants sont Leopold von Wiese et Alfred Vierkandt. Elle s'inscrit au creux du doute révolutionnaire qui réoriente l'analyse du capitalisme. C'est là l'enjeu central de cette sociologie historique. On se méprend d'y voir, comme l'a fait René König, une simple critique morale. Le doute révolutionnaire, le soupçon quant à la possibilité du Grand Soir, n'est pas seulement dû au fait que la révolution s'est déroulée là où on ne l'attendait pas, mais à la formidable résistance qu'offre le capitalisme à toutes les crises qui l'assailent – et d'autant plus fortes que celui-ci est « avancé ». C'est là que s'enracinent deux idées-forces qui vont orienter les débats : l'ultrastabilité de ce système social, mais en même temps sa contingence, sa non-nécessité historique. On peut trouver dans ce programme de recherches la même structure logique que celle qui se développe parallèlement dans l'Anthropologie philosophique. Ce n'est évidemment pas la place de l'Homme dans

le cosmos, mais celle de la modernité dans l'histoire, qui est ici le sujet de réflexion ; une place aléatoire, mais en même temps d'une puissance suprahistorique. Tout se passe comme si le système capitaliste moderne ne pouvait plus être ébranlé, et que l'humanité se trouverait condamnée à la monotonie d'une éternelle posthistoire. Les œuvres de Werner Sombart et de Franz Oppenheimer sont là pour témoigner de cette incessante interrogation, de ce doute impérieux qui assaille les sociologues de cette époque : qu'on ne connaît ni les racines, ni le dynamisme du capitalisme et de la modernité ; doutes sur la validité de la théorie marxienne de la crise et donc doute sur son analyse sociologique du capitalisme ; doute non idéologique, mais factuel sur son increvable nature. La synthèse de Marx et de Weber, que l'on connaît sous la théorie lukacsienne de la réification – qui constitue le « noyau paradigmatique » (Hauke Brunkhorst) de l'École de Francfort –, a son pendant critique dans la sociologie historique de Weimar. Les sources en sont identiques, mais l'analyse sensiblement différente. Alors que l'École de Francfort cherche désespérément à comprendre l'absence de potentiel révolutionnaire, la sociologie historique de Weimar s'interroge au contraire sur la résistance particulière qu'offre le système capitaliste moderne à toutes les crises qui le défient, voire comment ce système s'en trouve encore solidifié.

L'œuvre de Manheim se place sans conteste dans le sillage de son illustre cousin. Dans la lettre de recommandation qu'il lui confie, lors de leur émigration en 1933, Karl Mannheim souligne l'originalité des recherches d'Ern(e)st en ces termes : « Le problème sur lequel il s'est penché concerne une question très largement éludée par ses collègues, à savoir le rôle des groupes sociaux dans la formation de l'opinion publique et pour l'intégration sociale¹⁷ ». L'objet de son travail d'habilitation concerne une question bien précise : comment se fait-il qu'en dépit d'un programme politique à peu près identique, les nationalistes de la NSDAP remportent une victoire aussi éclatante sur le parti national allemand (DNP) dans les élections fatidiques de 1933 ? Comment expliquer que la DNP n'a finalement atteint qu'une petite couche d'électeurs, alors que la NSDAP a remporté le succès que l'on sait ? Pour y répondre et conformément à la méthode de la sociologie de Weimar, Manheim va interroger la formation de l'espace public en Allemagne au XVIII^e siècle. Ce qui l'intéresse, c'est d'une part le rôle qu'y jouent certains groupes sociaux, comme les francs-maçons, les premiers publicistes, l'avant-garde artistique etc. et, d'autre part, la formulation d'une « fiction romantique » qui envahit cet espace public vers la fin du XVIII^e siècle. Le parallèle avec 1933 lui semble édifiant : car la NSDAP s'est saisie de cette même fiction pour instrumentaliser le « mouvement de jeunesse » (*Jugendbewegung*) d'après-guerre en profitant de son opposition à la vie bourgeoise pour lui inculquer certaines valeurs fondamentales du

mouvement nazi (retour à la communauté de sang, imposition d'un leader charismatique, esprit de sacrifice, héroïsme germanique, etc.).

Manheim se place donc à la fois dans le sillage de Karl, d'une sociologie de la connaissance à base empirique, mais en lui ménageant des inflexions majeures. Pas question pour lui, l'ancien socialiste des conseils, de cautionner l'élitisme de son cousin pour qui l'intellectuel libre de toute attache (*freischwebende Intelligenz*) a pour fonction d'éduquer le corps social et de mener politiquement les masses. Alors que Karl adopte encore une attitude « mandarinale », largement répandue dans la sociologie de Weimar¹⁸, Ernest est très réservé sur la capacité intégrative de cette « intelligence ». Ses travaux sur l'émergence du mouvement nazi lui donnent d'ailleurs raison : ce n'est pas le « one-step flow » de la voix du maître qui va mobiliser les groupements nazis en une unité masquée, mais le relais pris par les leaders d'opinions dans les divers groupuscules. De même, il adopte par rapport à l'opinion publique une position non plus normative, visant à la former et à la transformer à la guise de l'idéologie à promouvoir, mais le regard distancié de l'observateur qui veut voir son mode de fonctionnement précis. En ce sens, Manheim est le premier à avoir cherché à coupler une sociologie de la connaissance avec une sociologie de la communication. Dans l'ensemble de ses études domine le souci de trouver la manière dont se construit la connaissance (l'opinion, les stéréotypes, les normes et les valeurs) en fonction des conditions sociales concrètes, souvent « groupales » (Didier Anzieu) de son élaboration. C'est là l'un des principaux fils conducteurs dans l'œuvre de Manheim. Depuis sa thèse de doctorat jusqu'à ses travaux sur le rapport entre schizophrénie des jeunes et contexte social, son questionnement aura toujours conservé sa structure initiale : quel rapport peut-il y avoir entre les contenus de connaissance, les définitions de réalité et la perception de soi, d'une part, et les groupements sociaux particuliers dans lesquels les individus sont pris, de l'autre ? Et, à l'instar de la construction sociale de l'opinion publique, de quelle manière précise ces contenus de connaissance s'élaborent-ils au sein de ces groupes ? À la différence de Mannheim, l'accent est mis ici sur une construction intersubjective et discursive de la réalité, mais une construction très en retrait par rapport au déterminisme social. Ainsi dans ses travaux sur les jeunes schizophrènes est-il conduit à réviser le jugement de ses collègues sociologues qui avaient tendance à imputer cette psychopathologie au déclassement social des jeunes et à l'absence des pères ; ses propres recherches révèlent que ce déclassement est *consécutif* à la psychopathologie, mais que celle-ci doit encore être recherchée dans les cadres de la socialisation de ces jeunes. Plutôt donc que de tomber dans les travers de la psychologisation, Manheim, tout en dénonçant un sociologisme facile, reste une fois encore fidèle à son questionnement initial.

La question de l'autorité, thème principal de ses recherches durant son séjour londonien, est liée à ses travaux sur la construction de l'opinion. N'oublions pas le contexte historique : voici un petit parti d'obéissance ultranationaliste qui est parvenu non seulement à mettre dans l'ombre le tout-puissant parti du maréchal Hindenburg, mais qui parvient à imposer son autorité à un rythme fulgurant ; imposer son autorité *et* imposer un « état autoritaire » (Ernst Forsthoff) sans que les contre-pouvoirs démocratiques ne puissent réagir. Et il n'est pas anodin que Manheim mène son enquête sur deux fronts, apparemment disjoints, qui lui permettent de cerner cette « obéissance » de manière originale : d'une part il fait, tout comme Erich Fromm, l'hypothèse d'un apprentissage de cette soumission dans le cadre de la socialisation familiale ; et d'autre part, après avoir fréquenté les *genii loci* de chacune des étapes de son émigration, il eût été étonnant qu'à Londres il ne s'inspirât pas de Bronislaw Malinowski ; et donc d'approcher cette soumission à l'autorité dans une perspective anthropologique. L'autorité, pour Manheim, n'est pas une catégorie abstraite, n'est pas un potentiel au sens wébérien du terme : la « chance » d'imposer sa volonté contre la volonté d'autrui. Elle est imposition de la volonté sans prendre en compte la volonté d'autrui ; elle n'a nul besoin de croyance comme base de légitimation, mais impose l'obéissance *aveugle*. L'histoire compte pour beaucoup dans cette conception, et si Weber avait connu le phénomène nazi, il y a de fortes chances qu'il lui aurait fallu reconsidérer sa conception du pouvoir. Pour Weber, tout pouvoir doit s'établir sur une croyance, et cette croyance a toujours sa part de rationalité. Les obéissants doivent pouvoir formuler eux-mêmes les (bonnes) raisons qui les font suivre une autorité qui leur est extérieure. C'est soit la croyance en une tradition, soit la persuasion dans l'efficacité du pouvoir, soit le charisme. L'exemple de Hitler montre, en revanche, que ce dernier impose une autorité beaucoup plus inconditionnelle que les deux premières, car la transe charismatique n'a pas besoin de justification. Or, dans les sociétés traditionnelles, cette inconditionnalité, cette soumission aveugle, est réservée à des situations bien précises, à des risques « spécifiés ». Une fois l'état d'exception achevé, l'autorité rentre dans le rang et les routines reprennent leurs droits. Dans une modernité où l'autorité, conformément au bon mot de Carl Schmitt, se confond avec le droit de décréter l'état d'exception, la définition de cette exception relève de l'arbitraire. Sans le besoin de se justifier et avec la capacité de le décréter à tout moment, le pouvoir d'exception prend ainsi un aspect de permanence qui est en complète opposition avec le despotisme traditionnel. L'hypothèse qui viserait à expliquer qu'une telle soumission inconditionnelle n'est possible que par un dressage préalable est donc tout à fait cohérente. Pour être « naturelle », l'obéissance

aveugle, ce *blinder Gehorsam* qui est devenu le stéréotype du nazi, doit être infligée tout au début de la socialisation. Voilà qui explique cet intérêt pour l'éducation autoritaire.

Lorsqu'il passe à Chicago, en 1937, Manheim n'a de cesse de s'approprier les méthodes de l'École du même nom, ce qui fait de lui un sociologue muni d'une solide formation philosophique, avec des objectifs théoriques qu'il tente d'évaluer en recourant à toute la panoplie d'outils empiriques; un « *allround-man* » sociologique en quelque sorte, qui draine sur son passage les acquis intellectuels du *Mitteleuropa*, de la théorie sociale allemande, de l'anthropologie sociale britannique et finalement de la *sérendipité* de Chicago; et c'est muni de ce bagage qu'il ira s'établir dans le Missouri, à Kansas City, où il enseignera de 1938 à 1991, en ayant fondé et dirigé le Département de sociologie de l'Université de Kansas City (UMKC) entre 1948-1970. Une extraordinaire longévité, un record d'enseignement – 53 années passées dans le même Département universitaire – et surtout un travail de formation d'une remarquable constance : on évalue à 2 500 les étudiants qui ont bénéficié de ses cours et de ses innombrables photocopiés (non publiés à ce jour). Manheim fut l'un des artisans de l'*American Journal of Sociology* qu'il contribua à lancer et auquel il consacra un nombre considérable de notes de lecture – témoignant par là encore de ce souci artisanal et de son retrait par rapport aux gloires académiques. Ses premiers travaux s'impliquent directement dans la réalité américaine : ainsi, il étudie le rapport entre les pathologies mentales des adolescents et la vie citadine, initie les premières « *community studies* », notamment sur les modèles de proximité de voisinage (*community councils*) et entreprend des recherches étendues sur les préjugés et les minorités. Kansas City devient son laboratoire. Pendant la guerre, il s'implique activement dans le travail social visant les jeunes privés de parents – le père au front, la mère engagée dans l'effort de guerre. Tout en menant ses travaux empiriques, il va défendre après 1945 la tradition sociologique allemande, tout comme le feront Kurt H. Wolff ou Hans H. Gerth, ce qui fera de Manheim l'un de ces nombreux *passseurs* qui, bien avant l'américanisation de la sociologie allemande ont contribué à insuffler à la sociologie américaine la rigueur méthodologique, le souci conceptuel et analytique et l'originalité interdisciplinaire qui ont fait la force de cette tradition sociologique. Par bien des aspects, la fameuse « américanisation » de la sociologie allemande n'est qu'une réimportation de produits intellectuels allemands passés au tamis d'une organisation scientifique nouvelle – comme en témoignent par exemple la trajectoire et la carrière de Paul F. Lazarsfeld. Car si l'on parle à juste titre de la tragédie qu'a constitué l'exil à partir de 1933, on oublie bien souvent les assimilations heureuses et tout l'apport que les exilés ont fourni à une sociologie américaine encore très largement artisanale.

La sociologie historique de Weimar dut son déclin à trois facteurs : d'une part au nazisme dont l'idéologie anti-capitaliste avait promis le dépassement du système honni et pour laquelle les monumentales fresques sombartiennes devenaient parfaitement inutiles ; ensuite, l'américanisation de la sociologie allemande après 194, réclamant une sociologie appliquée et technocratique ; en troisième lieu, on s'aperçoit qu'une grande partie des sociologues allemands issus de cette école s'enracinant sur le sol américain tourna les dos à ce type de préoccupation encyclopédique pour se consacrer à des études plus conjoncturelles. Manheim est de ceux-là. Alors que le « noyau paradigmatique » lukacsien de l'École de Francfort recelait suffisamment d'ambiguïtés et de problèmes pour sauvegarder le « programme de recherches » d'origine, la sociologie de Weimar, de par sa perspective plus historiste, menait nécessairement à une plus grande dissémination des interrogations. Transplantée hors de son cadre d'origine, elle perdait ainsi de son unité et de sa pertinence.

Les émigrants allemands ont plus contribué à l'étude et au rayonnement de la tradition sociologique allemande que tous les autres sociologues réunis. Il s'agit là d'un *effet de diaspora* assez typique où, l'éloignement aidant, on se réserve une portion de patrie intellectuelle dans un exil dont on ne connaît jamais la durée. Tout comme Hans Gerth ou Kurt Wolff, Ernest Manheim s'est fortement impliqué dans cette réécriture de l'histoire de la discipline. En 1948, il publie la première étude en langue anglaise sur les travaux sociologiques de son ancien maître, Hans Freyer, dans le manuel de Harry Barnes, *An Introduction to the History of Sociology*, dont la portée pour la formation et la prise de conscience d'une « tradition sociologique » fut considérable. Freyer dont le passé nazi va interrompre la carrière, et qui trouvera une audience beaucoup plus grande parmi les historiens allemands – il est parmi les fondateurs, avec Werner Conze, de la nouvelle histoire sociale allemande – obtiendra ainsi un nouvel écho et un regain d'intérêt, notamment lorsque reprennent les études en sociologie industrielle, dans les années 1950, avec les travaux d'un Friedrich Jonas. Plus importants encore, puisqu'il en assure l'édition intégrale, les *Collected Papers* de son cousin Karl sont devenues la référence des études mannheimiennes. Tout se passe comme si Manheim, une fois son objet étudié de manière qui le satisfasse, l'abandonne ensuite pour se tourner vers d'autres chantiers. La logique existentielle, l'opinion publique, l'anthropologie des risques, la famille autoritaire – voilà autant d'objets d'une trajectoire apparemment disparate où le souci de l'objet l'emporte sur l'idée d'une œuvre à accomplir. Mais c'est dans son enseignement que Manheim a placé l'essentiel de ses forces, dans le travail quotidien avec ses étudiants.

Manheim ne prit pas la trajectoire « multinationale » d'un Lazarsfeld. Alors même que son souci empirique allait s'accroissant au fil des ans, Manheim ne

croisa pas les chemins de son illustre confrère de Columbia. Les deux austro-hongrois se sont bien connus, pourtant. Au temps où Lazarsfeld faisait ses premières armes de psychologue social – après une thèse de mathématiques – chez Charlotte Bühler, Manheim s'initiait à la philosophie. Les contacts épistolaires sont assez fréquents entre les deux; très souvent Manheim corrige des articles de Lazarsfeld et lui envoie les siens pour avoir ses commentaires. Néanmoins, ils n'évoqueront jamais une collaboration et, d'après mes connaissances, Lazarsfeld ne citera jamais Manheim dans sa production profuse. De même, il est évident que le « *two-step flow* », qu'on appelle parfois « Loi de Lazarsfeld » – le fait que les mass-médias n'ont qu'une influence indirecte sur l'opinion publique (ici, les intentions de vote) et qu'ils doivent être relayés par des leaders d'opinion –, comme l'expose Lazarsfeld dans son ouvrage *People's Choice*¹⁹ avait été clairement développé en 1939 par Manheim dans plusieurs publications²⁰; il nous semble peu vraisemblable que Lazarsfeld n'en ait pas eu connaissance. Manheim ne s'arrêtera pas là; on lui doit des études sur la dissonance cognitive bien avant les travaux de Leon Festinger, et même si Kurt Lewin est à juste titre le découvreur de la théorie du « *gate-keeper* » – celui qui, dans les petits groupes, garde les canaux, les entrées et sorties –, c'est encore Manheim qui va préciser cette théorie et l'appliquer à ses terrains. Il est évidemment difficile de reconstruire à travers la multitude de travaux épars l'unité d'une théorie que son auteur n'a jamais synthétisée, pire, qu'il a laissé lui-même à l'état de contributions anonymes au progrès de sa discipline. Mais il ne saurait faire de doute qu'à travers la reformulation discursive de la sociologie de la connaissance, Manheim a fait un pas important vers une théorie *sociologique* de la communication. La masse de travaux d'apparence hétéroclite et souvent attachés à un objet précis ne doit pas occulter la trame de fond de toute sa démarche : Manheim veut de toutes les manières possibles – par la comparaison historique et anthropologique, la critique épistémologique et le patient travail empirique – relativiser le substantialisme sociologique, la *Seinsgebundenheit* de la connaissance. En recourant à l'approche communicationnelle et discursive, ce qui l'intéresse, c'est l'élaboration interrelationnelle des contenus de conscience. Cette critique implicite du modèle de Shannon et Weaver repose sur ce qu'on appellera plus tard, à la suite de Luhmann, le problème de la « double contingence ». L'émetteur n'adresse pas un message sans prendre en considération ce qu'il pense pouvoir évoquer chez le récepteur, mais l'inverse est également vrai, et l'émetteur devra prendre en compte cette double anticipation dans un jeu de spéculations croisées qui ne connaît théoriquement pas d'issue. Or, et c'est là où le pragmatisme américain va influencer Manheim, cette issue n'est pas problématique en tant que telle, et si elle ne l'est pas, c'est

que les acteurs mettent en œuvre toute une série d'approximations réciproques qui leur permettent de trouver une issue pratiquement *uno actu* dans leurs communications. C'est cette élaboration sociale et intersubjective de solutions pratiques du problème de la « double contingence » que Manheim va tenter de déchiffrer dans une grande partie de ses travaux.

Manheim s'enracina à Kansas City. Alors que ses confrères allaient fréquenter les régions côtières et les universités réputées, Manheim va jeter son dévolu sur le Midwest, sur une université de « moyenne portée » et une ville à visage humain, dans une stratégie de retrait qui n'a pourtant rien d'un renoncement. Mais il ne participe pas aux grandes joutes paradigmatiques, le systémisme ne l'effleure même pas, de même que les nouvelles tendances de l'interactionnisme. En dépit d'une formation confiée aux intellectuels les plus illustres du *Mitteleuropa* – qu'on songe à Tönnies, Freyer, Litt, Mannheim, Ginsberg, Malinowski, pour ne citer que les plus connus –, sa brève incursion à Chicago en aura fait un « sociologue-praticien ». On connaît d'ailleurs ses trois passions outre la sociologie : la marche à pied, l'ébénisterie et la composition musicale. On n'évoque guère les violons d'Ingres dans la confrérie des sociologues, mais ceux de Manheim sont suffisamment originaux pour être relevés : ainsi parcourt-il de larges parties des Etats-Unis à pied, confectionne-t-il lui-même l'intégralité de son mobilier. Et il reste sa passion profonde pour la musique où, dans une veine dodécaphonique et dans la continuité de ses héros que sont Webern et Berg, il compose concertos et symphonies d'une facture qui est tout sauf l'œuvre d'un dilettante.

La ritournelle du sociologue méconnu a été suffisamment entonnée pour ne pas s'y consacrer une fois encore. D'ailleurs Manheim s'est délibérément détourné de toute production théorique dès 1933. Son parcours – des hautes sphères spéculatives aux travaux sur les « *community councils* » – est lié à sa profonde déception face à la pensée allemande; et il a été conséquent jusqu'au bout : une pensée aussi grandiose qui ne saurait empêcher la pire barbarie de s'accomplir n'a selon lui aucun intérêt. Son regard d'exilé est donc celui du *Zaungast*, de celui qui assiste de loin aux grands débats, sans toutefois émettre de jugements, mais en faisant simplement son travail. Même au grand âge, ce regard distancié ne l'a pas quitté. Pour lui, même si l'exil a été une nécessité, il l'affronte sans le pessimisme culturel des Allemands, le faisant plus découler d'un choix personnel que d'une fatalité historique. Cette absence d'exemplarité, ce retrait de la personne devant le travail à accomplir, ce refus du geste magistral – tout cela aura peut-être nui à la réception d'une œuvre importante. Mais devant le choix de se poser en victime et de donner des leçons ou d'être anonymisé par le succès de son travail, Manheim a constamment choisi cette

seconde posture. Le regard de l'exilé n'est pas nécessairement torturé. Nous avons dit au départ que la sociologie est par excellence une pensée nomade, et il est vrai qu'à force d'être poussé d'un siège à l'autre le regard distancié du nomade s'é mouss e et se charge de ressentiment. Rien de tel chez Manheim qui a choisi le « *middle range* » si cher à Robert K. Merton, non pour encenser le *statu quo* social, mais pour y exercer sa sagacité et son ironie. À la ritournelle de la méconnaissance, Manheim nous aurait renvoyés à nos propres fantasmes en nous enjoignant probablement de faire une cure de nomadisme par une petite marche à pied. Nous comprendrions alors que le succès de Manheim est son invisibilité; qu'à l'instar par exemple du « *two-step flow* » dont il aurait pu réclamer la paternité, il lui importait plus que sa découverte fut utile et soit utilisée que de figurer en bonne place dans les manuels de sociologie.

On se demandera peut-être en quoi un sociologue du « *mainstream* » américain, qui a tout fait pour effacer ses traces et pour ne pas revendiquer son « auctorialité » peut encore intéresser aujourd'hui. Je ne prendrai que l'exemple de la sociologie « publiciste » de Manheim. L'une de ses divergences avec Karl, outre le fait qu'il rejetait le magistère de l'intelligence libre de toute attache, résidait dans la « discoursivité sociale » de l'opinion publique, dans le fait donc que cette opinion dépendait de relais collectifs – des discussions autour du zinc aux partis politiques – pour devenir effectif, et que l'influence politique était d'autant plus efficace que le mot d'ordre prenait en compte et anticipait les attentes de ces relais. Il est jusqu'à la récente campagne électorale française pour s'apercevoir de la justesse de cette analyse. Ainsi, la victoire de la droite n'est pas seulement la victoire d'un programme et d'un management politiques, mais la victoire d'une stratégie d'opinion qui a pris en compte ces relais intermédiaires. Elle a fourni au zinc, aux réunions de famille, aux débats entre collègues et amis des images (pensons à l'image de Ségolène Royal en madone), des slogans, des arguments, des mots d'ordre; alors que la stratégie de la candidate socialiste, portée par l'idée séduisante d'une campagne sur Internet, d'une rencontre intense avec les citoyens, n'avait pas bénéficié du martelage publicitaire mis en scène depuis des années par la candidate de la droite, ni pris en compte la nécessité d'articuler la parole politique sur une discoursivité sociale. Que l'actionnisme politique se réduise finalement à une pratique de segmentation du marché des électeurs – voilà la leçon de Manheim – est évidemment une *Realpolitik* désidéalisée, mais ignorer parfois que tous les moyens du marketing sont bons pour parvenir à ses fins relève pour sa part de la faute professionnelle qu'aucune posture, aussi idéaliste fût-elle, ne saurait racheter. Ce à quoi Karl rétorquerait à juste titre : si aujourd'hui la « trahison des clercs » n'est plus possible – les seuls à s'exprimer durant cette campagne, finalement,

furent les pitres sénescents de la « nouvelle philosophie » –, c'est que de clercs il n'y en a plus et que l'« intellect libre de toute attache » s'est évaporé dans les limbes.

¹ Après la mort de Leopold von Wiese, c'est l'élève de Freyer et d'Arnold Gehlen, Helmuth Schelsky, qui va se partager la fonction – avec René König – du « nestor » de la sociologie allemande. Le rôle institutionnel de Schelsky – notamment dans la création de l'Université de Bielefeld – sera considérable. Le personnage, cependant, est à plusieurs facettes. Car c'est de lui que provient la thèse que, si la sociologie allemande s'était si facilement laissée nazifier, c'est qu'elle avait tout bonnement cessé d'exister, qu'elle s'était épuisée (tout comme la République de Weimar...). Mais si elle avait été une proie facile, en somme, qu'y avait-il besoin alors de reprendre une sociologie sénile? De même, qu'y avait-il alors besoin d'incriminer les sociologues qui, comme Freyer, s'étaient « arrangés » avec les nazis? N'avaient-ils pas sauvé ce qu'il restait à sauver des décombres de la sociologie de Weimar? Et c'est de lui que ressurgit le thème de l'anti-sociologie lors des événements de Mai 68; qu'en dehors d'une technologie sociale, toute forme de sociologie critique était tout bonnement anti-scientifique. Alors que l'attitude de Schelsky était jugée comme particulièrement réactionnaire, notamment suite aux interventions de René König – on lira avec profit ses interventions toniques dans *Soziologie in Deutschland. Begründer – Verächter – Verfechter*, Munich, Hanser, 1987, où le rôle du « Verächter », du méprisant échoit à Schelsky précisément –, on assiste aujourd'hui à un retour en grâce d'un « néo-conservateur », en mettant en avant ses travaux empiriques (sur la consommation, la famille, la sexualité) pour d'autant mieux camoufler son œuvre de démolition idéologique de la sociologie.

² Sa nièce, Elisabeth Werzig, nous donne une biographie passionnante dans *Die Bewältigung der Mitte; Ernest Manheim : Soziologe und Anthropologe*, Vienne, Böhlau, 1997. De même, sous un angle plus académique, on lira avec profit l'étude de Frank Baron, *Authority, Culture and Communication. The Sociology of E. Manheim*, Heidelberg, Wissenschaftsverlag der Autoren, 2005.

³ Ferdinand Tönnies, *Der Selbstmord in Schleswig Holstein. Eine statistisch-soziologische Untersuchung*, Breslau, Hirt, 1927.

⁴ Curieux personnage que ce Hans Freyer. Fondateur de l'École de Leipzig, d'où seront issus les meilleurs cadres de la sociologie nazie et une grande partie des sociologues conservateurs allemands d'après-Guerre (notamment Helmuth Schelsky), ce sociologue a une solide formation de philosophe, dont l'ouvrage fondateur, *Theorie des objektiven Geistes* (1928) qui poursuit les pensées de Hegel et de Wilhelm Dilthey, va préparer le projet sociologique, notamment dans son ouvrage *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (1930), d'une « révolution de droite » qui prendrait acte de l'anomie de la société industrielle et de l'échec de la lutte des classes, en lui opposant un Etat autoritaire. Ayant pris ses distances avec le nazisme – il sera professeur à Budapest entre 1941 et 1945 – il est l'exemple même du penseur conservateur, du théoricien de cette révolution conservatrice qui aura grand mal à se justifier au moment de la dénazification. Il n'en est pas moins l'un des premiers sociologues professionnels qui, après la mort de Max Weber et de Georg Simmel, dont il ne cesse de se nourrir de manière critique, va lancer des projets innovateurs en sociologie industrielle, des organisations et de l'administration publique. On lira avec profit les études d'Elfriede Uener sur l'École de Leipzig – non sans euphémisation sur l'implication de ses principaux représentants entre 1933 et 1945 : <http://www.uener.com/kulturth.html>.

⁵ Theodor Litt (1880-1962), l'un des principaux philosophes sociaux pendant la période de Weimar, et qui sera à l'origine de la pédagogie allemande moderne (*Reformpädagogik*). Son œuvre qui reste très largement à être redécouverte – on notera toutefois la publication en langue française de *L'Individu et la communauté. Fondement philosophique de la culture*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1991 – est le modèle même de la dialectique individu/société, non sans référence constante au dialogisme d'un Martin Buber.

⁶ Exposé manuscrit de sa thèse « Die Logik des konkreten Begriffs ». L'original est déposé aux Archiv für die Geschichte der Soziologie in Österreich, à Graz, Nachlass Ernest Manheim, sign. 31/5. Première publication in *Jahrbuch für Soziologiegeschichte*, 1995, édité Carsten Klingemann, Michael Neumann, Karl-Siebert Rehberg, Ilja Srubar, Erhard Stöltzing, éd., Opladen, Leske + Budrich, 1999, S. 25-26.

⁷ *Die Träger der öffentlichen Meinung. Studien zur Soziologie der Öffentlichkeit.* Brunn – Prague – Leipzig – Vienne, Verlag Rudolf M. Rohrer, 1933, réédité sous le titre : *Aufklärung und öffentliche Meinung. Studien zur Soziologie der Öffentlichkeit im 18. Jahrhundert.* Dirigé et préfacé par Norbert Schindler. Stuttgart/Bad Cannstatt : frommann/holzboog 1979 (= Kultur und Gesellschaft, neue historische Forschungen. 4.).

⁸ On consultera là-dessus avec profit l'ouvrage de Volker Kruse, *Historisch-soziologische Zeitdiagnosen in Westdeutschland nach 1945.* Eduard Heimann, Alfred von Martin, Hans Freyer, Francfort, Suhrkamp, 1994.

⁹ Une partie importante de la sociologie nazie va s'investir dans ce type d'empirie. Inutile de souligner que Mannheim, vu son passé, n'a rien à voir avec ce que deviendra la sociologie allemande « auto-affiliée » au pouvoir.

¹⁰ On surestime généralement la carrière que fit Karl Mannheim dans son exil. Mis à part son rôle important dans le cercle *Moot*, Mannheim s'est très tôt heurté à Morris Ginsberg qui, à l'époque, était le mandarin de la sociologie britannique et qui l'a confiné dans un rôle subalterne à la LES. Ce n'est que trois mois avant sa mort que Mannheim retrouvera un poste de professeur ordinaire... en sciences de l'éducation à l'Université de Londres.

¹¹ *Archiv für die Geschichte der Soziologie in Österreich. Newsletter* (Gravez), n° 19 (décembre 1999), pp. 20-27.

¹² *Risk, Uncertainty and Risk*, Boston, MA, Schaffner, Marx & Houghton, 1921.

¹³ Dans sa somme consacrée à l'École de Francfort, Rolf Wiggershaus n'évoque pas cet article, pas plus que Martin Jay ou Helmuth Dubiel. Il serait intéressant de savoir par quel biais Pollock a convoqué cet article et si Adorno en a fait usage dans ses *Études sur la personnalité autoritaire*, qui viennent d'être rééditées en France aux Éditions Allia, Paris, 2006.

¹⁴ Parmi les nombreux ouvrages qui fournissent des clés précieuses, j'en citerai simplement deux : celui de Sven Papcke, *Deutsche Soziologie im Exil. Gegenwartsdiagnose und Epochenkritik (1933-1945)*, Francfort, Campus, 1933, qui nous livre des portraits éloquentes de sociologues connus et complètement méconnus comme Leopold Schwarzschild, Fritz Sternberg, Adolf Löwe, Franz Neumann, Ernst Grünfeld, Peter Drucker (eh oui ! le pape du management américain), Willy Strzelewicy, Karl Polányi et Albert Salomon ; ainsi que l'ouvrage édité sous la direction d'Ilya Srbar, *Exil, Wissenschaft, Identität; Die Emigration deutscher Sozialwissenschaftler (1933-1945)*, Francfort, Suhrkamp, 1988, avec notamment des contributions de Kurt H. Wolff et de Reinhard Bendix sur leur propre émigration, de Paul Neurath sur l'édification de la « multinationale Lazarsfeld », de Claus-Dieter Krohn et de Benita Luckmann sur le rôle de la *New School of Social Research*, de Sigrid Ziffus sur l'implication de Karl Mannheim dans le cercle londonien « Moot » ou de Gunzelin Schmid Noerr sur l'émigration (plus ou moins dorée) de Max Horckheimer aux États-Unis.

¹⁵ Ainsi, Theodor W. Adorno nous montre dans ses « Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika », in *Gesammelte Schriften*, t. 10/2, pp. 702-738, qu'une patrie loin de la patrie d'origine n'est pas nécessairement définitive, et que de ce double enracinement, dont l'un est toujours vécu comme une parenthèse de l'autre, peut naître un effet de diffraction qui rompt une fois pour toutes avec ce que je qualifierais d'*ontologie de l'atterrement*, avec le faux radicalisme heideggérien d'une métaphysique du lieu et de l'écoute.

¹⁶ Un exemple parmi tant d'autres. En 1948, au bout de ses pérégrinations en Égypte et en Palestine, qui l'auront mené au bout du désespoir et de la désolation, le célèbre sociologue politique Siegfried Landshut qui avait découvert les *Manuscrits philosophiques* de Marx, croyait pouvoir enfin briguer un poste d'*Ordinarius* à l'Université de Hambourg, après qu'il en eut été chassé quinze années auparavant. Or voilà qu'il tombe sur la Doyen du Département de sociologie qui n'est que celui qui lui avait signifié – assez rudement – son congé en 1933. Et celui-ci de lui refuser son inscription au concours... ne disposant pas d'informations assez précises sur son sujet. On trouvera tous les détails de ce scandale dans John Michael Krois, Gerhard Lohse et Rainer Nicolaysen, *Die Wissenschaftler. Ernst Cassirer, Bruno Snell, Siegfried Landshut*, Hambourg, Verlag Verein für Hamburgische Geschichte, 1994.

¹⁷ Karl Mannheim, « Testimonial for Ernest Manheim », décembre 1934, Archives de l'Université de Kansas City, Missouri, reproduit in : Stefanie Averbeck, « Ernst Manheim wissenschaftliches

106 | ALDO HÄSLER

Jahrhundert : Erkenntnistheorie und Empirie », *Archiv für die Geschichte der Soziologie in Oesterreich. Newsletter*, 19, 1999, p. 3.

¹⁸ L'apport de Fritz K. Ringer (*The Decline of German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933*), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969, pour cerner cette caste demeure exemplaire. Il permet, en effet, de préciser la coupure entre le mandarin Karl, encore préoccupé de jouer le rôle du « conseiller du prince », et celui de son cousin qui n'est pas établi, ni dans la vie, ni dans sa conception de la société. Dans les termes de Ringer, Ernest fait déjà partie de ce monde post-mandarinal, ce monde où l'*Ordinarius* n'est plus l'autorité suprême, mais où il transmet simplement le savoir. À l'injonction charismatique du premier correspond la discursivité du second.

¹⁹ P. Lazarsfeld, B. Berelson, H. Gaudet (1944). *The People's Choice*. New York, Columbia University Press.

²⁰ Ernest Manheim, « The role of small groups in the formation of public opinion », *South Western Social Science Quarterly*, XX, 2, 1940, pp. 276-286, qui reprend une communication faite à Dallas en avril 1939.

Quartett de Heiner Müller : le désir et le vide

Laure Couillaud*

Hors-champ

« *Qu'est-ce qui vient derrière la mort ?* » demanda-t-il encore et déjà il se releva du sol ne criant plus, et nous lui répondîmes : « *Tu sais ce que nous savons, nous savons ce que tu sais. Et ta demande n'aide pas la révolution. Qu'elle soit permise, quand la vie sera une réponse. Mais la révolution a besoin de ton Oui à ta mort.* » Et il ne demanda plus rien, mais alla au mur et cria le commandement : « *Sachant : le pain quotidien de la révolution Est la mort de ses ennemis, sachant : l'herbe même Il nous faut l'arracher afin qu'elle reste verte. MORT AUX ENNEMIS DE LA RÉVOLUTION*¹. »

Voici les dernières lignes de la pièce *Mauser*, écrite en 1970 par l'auteur dramatique Heiner Müller (1929-1995). Pièce sur le thème de la révolution, réflexions sur l'homme face à ce cas extrême : être l'ami ou bien l'ennemi de la révolution, c'est-à-dire ne pas avoir d'autre choix que de tuer ou d'être tué, de fusiller ou d'être fusillé. Jean-Pierre Morel, auteur d'un essai sur Müller, a distingué trois sortes d'expériences, qu'il nomme aussi « strates », dans l'œuvre : l'expérience politique, l'expérience amoureuse, et l'expérience esthétique. *Mauser* appartient à la strate politique et sociale². Quant à elle, la pièce *Quartett*³, écrite en 1980, appartient à la strate amoureuse. Elle met en scène les deux protagonistes du roman de Laclos *Les Liaisons dangereuses* (1782), Valmont et Merteuil. *Mauser* et *Quartett* sont par leur thématique des pièces bien différentes, et pourtant Müller lui-même a reconnu dans ces deux pièces la même structure, la même dramaturgie. L'écriture de *Quartett* était un projet qui existait depuis les années cinquante, et c'est seulement après avoir vu une mise de scène de *Mauser* par Christoph Nel à Cologne en 1980, qu'il a pu l'écrire : « Le dramaturge de Christoph Nel était Urs Troller, tous deux étaient issus de bonnes maisons bourgeoises et étaient politiquement exempts de tout péché. Ils pensaient donc pouvoir représenter le tout simplement en étudiant une relation homme-femme. C'était la seule relation de pouvoir qu'ils connaissaient d'après leur propre domaine d'expérience et de vie. *Mauser* a donc été

* Doctorante à l'université Paris 7

joué par un homme et une femme et, à chaque coup de feu, l'homme écrasait une tarte à la crème entre les cuisses de la femme. Cela a l'air assez bête, mais ce n'était pas si élémentaire que ça. Quand ensuite j'ai écrit *Quartett*, je savais qu'avec *Mauser*, c'était *Quartett* qu'ils avaient mis en scène⁴. » Un homme souillant l'entrecuisse d'une femme avec de la tarte à la crème à chaque fois qu'un homme est fusillé, ce serait donc cela *Quartett*, le bruit de la mort qui déclenche un geste obscène, qui salit un espace sacré, source de vie, autant qu'un espace obscur, source de jouissance. L'image scénique (répétée) et donc visible d'un sexe souillé, comme réplique à l'image invisible d'un corps blessé par balle, d'un corps qui tombe. C'est cela, *Quartett* : un espace de désacralisation, qui pose la question du désir, et un espace de chute dans la mort, qui pose la question du vide.

Müller croit à la nécessité de l'ouverture – réouverture du dialogue avec les spectres, il est l'auteur d'un « théâtre de la résurrection » : « L'une des fonctions du drame est la conjuration des morts – le dialogue avec les morts ne doit pas s'interrompre avant qu'ils n'aient rendu la part d'avenir qui est enterrée en eux. [...] Si nous avons un théâtre, ce sera un théâtre de la résurrection⁵... » Müller a réécrit de nombreux mythes, a convoqué de nombreux héros du passé dans ses textes : Prométhée, Médée, Hamlet, Héraclès, etc. La dimension mythique du couple Valmont/Merteuil est sans aucun doute à l'origine de ce travail d'écriture-réécriture des *Liaisons* qu'est *Quartett*. Qui sont Valmont et Merteuil dans le roman de Laclos ? Des libertins oisifs, qui excellent dans l'art de la perversion et de la persuasion, des êtres hors du commun qui se dominent eux-mêmes et qui dominent les autres, des comédiens dont le terrain de jeu privilégié est l'érotisme. Spectateurs d'eux-mêmes, chacun est pour l'autre un public de choix, chacun est pour l'autre à la fois le miroir et l'adversaire. Ce couple fascinant, modèle d'un dépassement mythique de soi, Müller l'a déterré en cassant les jouets de Laclos, comme il le dit lui-même, en détruisant les clichés et les refoulements. Cet acte de réécriture va autopsier, disséquer ces héros de la démesure, ces héros de la guerre des sexes. Et par là faire jaillir une vérité, peut-être universelle, celle du pouvoir et du désir, celle du *squelette* de la relation homme-femme.

Dans *Quartett*, Valmont et Merteuil ressuscitent le temps d'un dernier combat, dans une « période » donnée en indication scénique, à la fois concrète et utopique : *Un salon d'avant la Révolution française – Un bunker d'après la troisième guerre mondiale*. En équilibre entre la mémoire du passé et la mort, ces deux « naufragés de la littérature » conscients de leur naufrage (re) jouent leur guerre une dernière fois, avec pour seule arme le langage. Le texte est une suc-

cession de phrases explosives, aussi spirituelles qu'obscènes. Les mots, les images, les actes décrits dans *Quartett* abondent d'animalité, de bestialité, de férocité, Valmont le dit lui-même : « *Quel ennui que la bestialité de notre conversation. Chaque mot ouvre une blessure, chaque sourire dévoile une canine. Nous devrions faire jouer nos rôles pas des tigres. Encore une morsure, encore un coup de griffe? L'art dramatique des bêtes féroces.* » Que doit-on entendre par « dramatique » ? Théâtral ? Catastrophique ? Pathétique ? Le texte joue sur les frontières du drame et multiplie les interprétations et donc les interrogations. Le texte joue à peindre plusieurs couches dans le cadre de l'enfermement, joue sur la forme et le contenu du désir érotique, et pour finir déchire le tableau délimité par l'enfermement, cet enfermement qui condamne Valmont et Merteuil à l'expérience intérieure. Valmont et Merteuil sont-ils des animaux, des comédiens ou des hommes ? La mort, écrit Georges Bataille, rejette l'homme dans l'animalité⁶. Valmont et Merteuil sont dans la conscience et le temps de leur mort, ce qui explique la bestialité de leur conversation. Ils connaissent la vulgarité inévitable de la mort : l'homme meurt comme un chien. Ils jouent avec le « dégoût et la séduction fiévreuse » qui s'exaspèrent dans la mort. « Dans le halo de la mort, et là seulement, le moi fonde son empire ; là se fait jour la pureté d'une exigence sans espoir ; là se réalise l'espoir du moi-qui-meurt⁷ », écrit encore Bataille. Les corps de Valmont et Merteuil désincarnés par Müller subissent consciemment l'expérience intérieure de la mort. Si les vivants défient l'horreur du vide, l'horreur de n'être plus rien, Valmont et Merteuil avec ironie remplissent ce vide, sans avoir le vertige, impassiblement, insensiblement. Ils vivent leur mort et contemplant leur chute. Ils n'ont plus le désir éperdu d'être eux-mêmes. La preuve : ils jouent à être autre chose qu'eux-mêmes, ils jouent à être l'autre, ils jouent à travers et pour l'autre. Ils jouent à redétruire les jouets d'autrefois, à savoir deux victimes « idéales » du sexe masculin, deux victimes « idéales » de Valmont, deux modèles poussés à la caricature du sujet féminin : Cécile de Volanges, jeune vierge à dépuceler fraîchement sortie du couvent, et Madame de Tourvel, femme mariée et pieuse, morte d'avoir aimé Valmont jusqu'à l'infidélité. Leur jeu est superficiellement la réécriture de deux mises à mort, deux anéantisements, l'un par le sexe, l'autre par la mort. Valmont et Merteuil sont, dans *Quartett*, détachés de toute contrainte, hors d'atteinte, loin de la grande scène « sociale » sur laquelle ils ont brillé, grâce au langage, et parce que, comme deux anciens combattants, ils n'ont plus rien à perdre, vont créer un espace de jeu. Le langage, dans *Quartett*, semble surgir du néant, et apparaît comme une zone de survivance, comme une spatialité non nihilisable, comme une force active qui naît du silence. Le théâtre peut commencer.

Ce langage, source et révélateur ici de tous les excès, semble être leur ultime source de jouissance. Car, comme dans le temps du roman de Laclos, Valmont et Merteuil ne jouiront plus ensemble. Merteuil est seule en scène au début de la pièce : « *Valmont. Je la croyais éteinte votre passion pour moi. D'où vient ce soudain retour de flamme. Et d'une passion si juvénile. Trop tard bien sûr. Vous n'enflammeriez plus mon cœur. Pas une seconde fois. Jamais plus. [...] Quand je ferme les yeux, vous êtes beau, Valmont. Ou bossu, si je veux. [...] Ne retirez pas votre délicieuse proposition, Monsieur. J'achète de toute façon. [...] Ne vous pressez pas, Valmont. Comme cela c'est bien. Oui oui oui oui. C'était bien joué, non. Qu'importe la jouissance de mon corps...* » Il y a, dès l'ouverture du texte, dans la solitude de Merteuil, un sentiment implacable de « trop tard », et le fantasme, qu'elle sait pathétique, du retour de Valmont⁸. Merteuil simule un orgasme, se moque de la jouissance et se joue de Valmont, mais ne semble jouer que pour elle-même. Pourquoi? Peut-être parce qu'elle est piégée par la solitude, enfermée avec ses souvenirs et l'image de l'être aimé. Elle affronte et mesure, non sans ironie, le gâchis de leur histoire. À la fin du monologue, elle dit : « *Je suis tout à fait froide, Valmont. Ma vie Ma mort Mon bien-aimé.* » Entre jouissance impossible des deux corps et amour éternel, elle se débat avec elle-même, et tente peut-être de *s'arracher à l'imaginaire amoureux*. À ce moment-là, Valmont apparaît, il entre en scène. Entrée de L'autre, présence de l'absent, peut-être même qu'il faut aller plus loin : résurrection de l'autre; Le dialogue, interrompu par/dans le passé peut reprendre.

« Je tente de m'arracher à l'imaginaire amoureux, mais l'imaginaire brûle par-dessous, comme de la tourbe mal éteinte; il s'embrase de nouveau; ce qui était renoncé ressurgit; de la tombe mal fermée surgit un long cri⁹. » Ce passage écrit par Roland Barthes dans les *Fragments d'un discours amoureux* sur le thème de l'exil est bien le point de commencement, et le fondement même de la pièce. *Quartett* est bien « un long cri » qui ressurgit d'une tombe mal fermée, cette tombe n'est autre que la tombe de la passion amoureuse. Le dialogue de Valmont et Merteuil semble être en quelque sorte l'extension du deuil amoureux. Il faut entendre par extension la libération du deuil amoureux refoulé. Dans *Quartett*, Müller ne se contente pas de libérer ce refoulement, il le détruit. Destruction totale, qui ne pouvait pas avoir lieu sans la disparition, la mort réelle de Valmont. L'entrée de Valmont au début de la pièce est la fois la renaissance du souvenir et le premier pas vers sa propre destruction. Dans le deuil réel, écrit encore Roland Barthes, c'est l'*épreuve de réalité* qui me montre que l'objet aimé a cessé d'exister. Dans le deuil amoureux, l'objet n'est ni mort, ni éloigné. C'est moi qui décide que son image doit mourir¹⁰. C'est ce qui se passe dans *Quartett* : Merteuil elle-même ou son imaginaire, ambiguïté

sublime de la pièce, va mettre à mort l'image de Valmont. Mais grâce au jeu de masques, grâce au « théâtre dans le théâtre » cette mise à mort va se concrétiser sur scène. L'épreuve de l'imaginaire, le langage de l'imaginaire devient grâce au théâtre l'épreuve de réalité. Merteuil va tuer Valmont, objet de son amour. Les derniers mots de Merteuil mêlés au dernier souffle de Valmont sont sans appel : « *À présent nous sommes seuls, cancer mon amour* ». Le cercle de la solitude se referme : Merteuil est définitivement seule au monde. Valmont a cessé d'exister, disparition physique de l'objet vénéré. Le théâtre est le lieu exceptionnel où le langage de l'imaginaire et la réalité se retrouvent face à face. Le théâtre qui s'inscrit nécessairement, toujours dans un « ici et maintenant », est le seul espace de représentation où l'extrémisation du deuil amoureux pouvait avoir lieu : mort réelle et mort de l'image de l'objet vénéré.

Cette extrémisation porte en elle un processus de destruction implacable. Le jeu apparaît dans *Quartett* comme l'expérience-limite du couple. Ce jeu a « produit » une vérité effrayante et pose la question de l'après-destruction. Dans ses *Écrits sur le théâtre*, Roland Barthes distingue dans l'œuvre de Brecht deux discours, puis un troisième. C'est le premier, dont relèvent les premières pièces de Brecht, qui nous intéresse ici, *le discours apocalyptique (anarchisant)* : « Il s'agit de dire et de produire la destruction, sans chercher à savoir ce qui vient après...¹¹ ». Dans *Quartett*, la solitude de Merteuil et la mort de Valmont signifient bien l'absence d'après. Le jeu est fini, le silence de la mort et le silence de la solitude résonnent, mais on ne sait pas ce qui vient après, rien n'existe après, si ce n'est le vide, puisque Dieu n'existe pas. Cela donne lieu à une interprétation nihiliste de la pièce. À la fin du texte, Merteuil donne un verre de vin empoisonné à Valmont. Si ce dernier consent à mourir en acceptant le verre (« *Vous n'avez pas besoin de me dire, Marquise, que le vin était empoisonné* »), il n'en est pas moins vrai que Merteuil tue Valmont en toute impunité. Mais en tuant Valmont, n'est-elle pas condamnée à subir le vide, n'est-elle pas elle-même condamnée à disparaître (« *Cancer mon amour* », dit-elle). Nous pouvons lire dans le *Gai savoir* : « Ne serions-nous pas [...] tombés dans le soupçon d'un contraste, le contraste entre ce monde où, jusqu'à présent, nous avons le sentiment d'être chez nous avec nos vénération – ces vénération à cause desquelles nous *supportions* peut-être de vivre – et un monde qui n'est autre que *nous-mêmes* : un soupçon implacable, foncier et radical à l'égard de nous-mêmes, qui s'empare toujours davantage de nous autres européens, nous tient toujours plus dangereusement en sa puissance, et pourrait facilement placer les générations futures devant cette terrible alternative : « Supprimez ou vos vénération, ou bien *vous-mêmes* ! » Le dernier cas aboutirait au nihilisme, mais le

premier cas n'aboutirait-il pas aussi au nihilisme? C'est là *notre* point d'interrogation! ¹² » Même si les mots de Nietzsche nous éloignent de la thématique amoureuse, Merteuil n'est-elle pas dès le début de la pièce comme ces « générations futures » placée devant cette « terrible alternative », face à deux mondes : sa solitude et son désir? Cette mise en parallèle, interprétation du vide que laisse « après coup » le jeu et le texte, pourrait être aussi l'interprétation de cette période donnée en indication : « *un salon d'avant la Révolution française – Un bunker d'après la troisième guerre mondiale* ». Un salon, comme espace de jeu privilégié pour libertins oisifs, et un bâtiment de guerre hermétiquement fermé, roc au milieu d'un paysage dévasté par la guerre, le contraste est saisissant et configure un espace-temps *introuvable* en équilibre entre le passé et l'avenir, entre un événement historique qui a existé et un autre qui pourrait exister. Ce contraste est peut-être celui dont parle Nietzsche. Le salon, comme mythe daté de la cohabitation de soi et de l'objet vénéré, qui n'est autre que la problématique du désir. Le bunker, comme la part d'avenir du mythe de la cohabitation et comme la part d'avenir immanente au désir : la négation de soi (la mort) ou la négation de l'autre (la solitude).

La solitude de Merteuil est un vide *plein*, la mort de Valmont est un vide *définitif*. Quand Georges Bataille parle du *manque*, il parle d'un vide « devant lequel l'être est un plein, menacé de perdre la plénitude, désirant et craignant également de la perdre ¹³. » Ce manque, entre menace de perte et désir de perte, met à l'épreuve l'être et révèle son excès d'être. L'affirmation du vide est l'affirmation d'une menace, celle du désir, qui trouve son fondement dans le manque à être. Le jeu à être l'autre dans *Quartett*, extrême le désir et l'affirme dans cette terrible alternative : Se perdre soi ou perdre l'autre. *Quartett*, pour cela, est l'écho, la vision, sur fond d'érotisme, de ce point d'interrogation que pose Nietzsche. La pièce est profondément nihiliste, mais semble l'être par nécessité : pour affronter les frontières du corps et de l'esprit humain, il faut créer l'expérience limite du désir, et par là affirmer et libérer l'objet *désir* à travers la négation des sujets et des corps, à travers l'impossible réconciliation, un manque jamais comblé et son éclatement par le vide.

« L'exploration des limites au théâtre s'accomplit aujourd'hui sans les certitudes métaphysiques et politiques ni les normes esthétiques qui sous-tendaient la poétique antique, garantissant alors et sécurisant en quelque sorte le but cathartique de l'art. La voie négative doit être ouverte sans garantie aucune, sans espérance affichée... ¹⁴ » Si l'écriture est l'espace de la destruction et le théâtre son espace privilégié de communication, l'exploration de la voie négative devient alors une voie affirmative grâce à la représentation. Le théâtre est

le lieu où l'affirmation de la négation et la libération de cette même négation peuvent avoir lieu dans un même temps, dans un espace hors temps. Dans *Quartett*, cette affirmation/libération ne pouvait exister sans l'anéantissement du sujet masculin. Par le langage d'abord. En désacralisant la jouissance et la puissance phallique. De Merteuil à Valmont dans le texte : « *Qu'avez-vous appris si ce n'est à manœuvrer votre queue dans un trou en tous points semblable à celui dont vous êtes issu, avec toujours le même résultat, plus ou moins divertissant, et toujours dans l'illusion que l'applaudissement des muqueuses d'autrui va à votre seule personne, que les cris de jouissance sont adressés à vous, alors que vous n'êtes que le véhicule inanimé de la jouissance qui vous utilise, indifférent et tout à fait interchangeable, bouffon dérisoire dans sa création. Vous le savez, pour une femme tout homme est un homme qui fait défaut.* » Puis par l'acte criminel de Merteuil portant le masque de Valmont : « *Vous permettez, je prends mon lorgnon pour mieux voir le spectacle, votre dernier, ma reine, avec crainte et pitié. J'ai fait installer des miroirs pour que vous puissiez mourir au pluriel. Et faites-moi la joie de recevoir de mes mains ce verre de vin, votre dernier* ». Que signifie mourir au pluriel? La mort de soi et la mort de l'autre, la mort du bourreau portant le masque de sa victime, la mort de la victime portant le masque du bourreau. Le jeu de masques, étant à la fois la mise en scène de soi-même et la mise en scène de l'autre, permet la coexistence du je et de l'autre dans un seul corps.

Maurice Blanchot, dans son commentaire de *La Maladie de la mort* de Marguerite Duras, écrit au sujet de la fin du texte : cette fin (la disparition de la femme et donc la perte de l'amour) n'est pas « l'échec de l'amour dans un cas singulier, mais l'accomplissement de tout amour véritable qui serait de se réaliser sur le seul mode de la perte, c'est-à-dire de se réaliser en perdant non pas ce qui vous a appartenu mais ce que l'on n'a jamais eu, car le « je » et « l'autre » ne vivent pas dans le même temps, ne sont jamais ensemble (en synchronie), ne seraient donc jamais contemporains, mais séparés (même unis) par un « pas encore » qui va de pair avec un « déjà plus »¹⁵. » La mort de Valmont, perte synchronique de soi et de l'autre, symbolise bien cette séparation irréductible, celle mise en jeu dans le désir, celle des deux chairs. Mais la mort de Valmont n'est-elle pas aussi la réconciliation de l'être avec lui-même, de l'être et de sa part *incontrôlable*? Le sujet masculin, écrit Günther Heeg¹⁶ dans une analyse des figures müllériennes, « ne peut pas vivre avec en lui-même l'« autre » incontrôlable, car cela lui rappelle les limites de son pouvoir, sa faiblesse et sa finitude.¹⁷ » Le sujet masculin doit pour vivre nier cette part de lui-même, autant incontrôlable qu'inavouable, mais cette part le hante. Pour Valmont, cette part n'est autre que son désir sans fin pour le sexe féminin. À la

fin de la pièce, Valmont disparaît en femme, il devient ce qu'il voulait à tout prix posséder. À force de conquérir le sexe des femmes, à force de vouloir le posséder, de faire de ce sexe un miroir réfléchissant l'image de sa puissance, ou plutôt de sa volonté de puissance, il meurt dépourvu de son sexe, il ne sera plus jamais le conquérant d'autrefois, il consent à mourir dans la peau d'une femme, celle de son ultime « victime », victime suicidée, Tourvel. « *Je crois que je pourrais m'habituer à être une femme marquise* » lance-t-il. « *Le sacrifice de la dame* », comme le dit Merteuil, est aussi l'agonie de Valmont. À la fin de la pièce, Valmont « victime de Merteuil » incarne l'objet de son obsession : désir de jouir de Tourvel, qui incarne à la fois la résistance et l'amour pur. Cette mise à mort, entre acte criminel et acte suicidaire, n'aurait pas pu exister, si Merteuil grâce au jeu ne possédait pas elle-même à ce moment-là les propriétés mâles du séducteur. Valmont et Merteuil, dans une quête de jouissance absolue et d'amour ne cherchent-ils désespérément – ce qui n'exclut pas l'humour – « la partie dont il a été dépourvu, et cette recherche est le véritable moteur de l'action comme de l'amour¹⁸. » Chacun homme/femme, chacun en alternance chasseur et proie, chacun traversé par des fragments d'identité du sexe opposé, exprime un désir de possession de l'autre. *Mort d'une putain*, dit Merteuil au sujet de Valmont. Ces mots « orduriers » ne sont-ils pas ceux d'un homme, peut-être ceux d'un homme frustré dépourvu de son agressivité virile, une femme. On note ici un fait important : Valmont ne jouera jamais le « rôle » de Merteuil, fait qui aiguise l'argumentation qui concerne l'anéantissement du sujet masculin.

Mort d'une putain : Valmont a conscience de sa mort, et les mots de Merteuil mettent à nu sa déchéance, sa déchéance d'homme. On perçoit dans les mots de Merteuil cette volonté de traiter l'autre en objet, volonté de destituer Valmont de sa personnalité de prédateur, qui n'est autre que son sexe, sa part *incontrôlable*... Un passage de *l'Érotisme* de Georges Bataille, au sujet de la *basse prostitution*, qu'il analyse comme le dernier degré de l'affaissement, pourrait expliquer la fin de la pièce, et les mots violents de Merteuil à l'égard de Valmont : « Celui qui, d'un mourant, dit qu'« il va crever » envisage la mort d'un homme comme celle d'un chien, mais il mesure la déchéance, l'affaissement, qu'opère le langage ordurier qu'il emploie. Les mots grossiers, les organes, les produits ou les actes sexuels introduisent le même affaissement. Ces mots sont *interdits*, il est généralement interdit de nommer ces organes. Les nommer d'une manière éhontée fait passer de la transgression à l'indifférence qui met sur un même pied le profane et le plus sacré. La prostituée de bas étage est au dernier endroit de l'affaissement. Elle pourrait n'être pas moins indifférente aux interdits que l'animal, mais impuissante à parvenir à la parfaite

indifférence, elle sait des interdits que les autres observent : et non seulement elle est déchue, mais la possibilité lui est donnée de connaître sa déchéance. Elle se sait humaine. Même sans honte, elle peut avoir conscience de vivre comme les porcs¹⁹. »

Si Valmont est réduit, à la fin de la pièce, à être une femme, réduite elle-même à la prostitution, n'y a-t-il pas dans cette déchéance poussée à l'extrême un espoir de jouissance, au-delà de la mort, au-delà de la non-vie ? « *Je voudrais pouvoir assister à votre mort comme j'assiste maintenant à la mienne. D'ailleurs je me plais encore à moi-même. La masturbation continue avec les vers* », dit Valmont avant de mourir. La jouissance se mêle à la mort. Dans la décomposition, la putréfaction de la chair, la jouissance se prolonge : affirmation de la vie dans l'horreur de la mort. Valmont est aussi l'auteur de ces mots : « *Seule la jouissance peut enlever à l'amour son bandeau et lui faire voir à travers le voile de la peau la nudité de la chair, nourriture indifférente des tombeaux.* » *Quartett* est un texte qui détruit la jouissance dans le temps du texte, mais qui la reconstruit dans la conscience et le temps de la mort. Merteuil, plus haut dans le texte, dit ceci : « *Quelque chose vit entre l'homme et la bête. Que j'espère ne pas avoir à rencontrer, ni dans cette vie, ni dans une autre, à supposer qu'il y en ait une autre. À la seule pensée de son odeur, je sue de tous mes pores. Mes miroirs exsudent son sang. Cela ne trouble pas mon image, je ris du tourment des autres comme tout animal doué de raison. Mais il m'arrive de rêver qu'il surgit de mes miroirs sur ses pieds de fumier et sans visages, mais je vois ses mains avec précision, griffes et sabots, quand il m'arrache la soie des cuisses et se jette sur moi comme la terre sur un cercueil, et peut-être sa violence est-elle la clef qui ouvre mon cœur.* » Ces mots violents et profondément morbides, expressions d'un fantasme, métaphore de la passion amoureuse, montrent le lien intime qui existe entre l'érotisme et la mort, entre le désir et la haine. Comme si le véritable amour naissait d'un viol. Qu'est-ce qui fait de nous des êtres humains ? *Quelque chose vit entre l'homme et la bête*. La violence du désir peut faire surgir des actes inhumains. Dans l'espace du rêve, là où l'idée de transgression et d'interdit n'a pas lieu d'être, là où le désir s'exacerbe sans limites aucune, Merteuil révèle l'impossible isolement de l'angoisse de mort liée à la chair « objet de désir ou source de jouissance »... La pulsion érotique, quasi animale qui déchire la nudité de la chair, décrite et fantasmée par Merteuil, étant comme *la terre jetée sur un cercueil*. Du début à la fin du texte, les personnages sont obsédés par la mort, peut-être parce qu'ils sont obsédés par la jouissance, mais qu'ils en connaissent le prix : l'angoisse de la mort, qui est aussi l'angoisse du temps qui passe, l'angoisse de la nuit des corps.

« Mettre à plat » le conflit homme-femme, mettre en jeu une opposition,

une rivalité originelle, c'est mettre en jeu le théâtre d'une tentative de réconciliation, et affronter l'impossibilité de cette réconciliation. Dans *Quartett*, la guerre des sexes est le miroir des relations de pouvoir inhérentes au désir et à l'amour. Si le désir, comme le dit Matthias Langhoff²⁰, détermine les règles du jeu, la limite du jeu est bien, comme nous l'avons vu, le vide. Ce vide est dans un même temps, le temps de la finitude de l'être et le temps de la certitude d'être, pour soi-même et pour l'autre. Ce vide, temps de l'isolement de l'être (disparition de l'autre) et temps de la réconciliation de l'être à travers la mort (disparition de soi, décomposition de la chair), semble être un temps inhumain, suspendu, sans passé ni avenir, qui éclaire notre présent, temps *humain* toujours illisible, indéfinissable, concept déterminé par le passé et l'avenir. Cette affirmation d'inhumanité par le vide n'est-elle pas porteuse d'éternel, grâce au présent de la représentation, et grâce à l'absence d'après, résultat d'un combat à mort? Kierkegaard écrit dans *Le Concept d'angoisse* que l'éternel est [au contraire] le présent : Pour la pensée, l'éternel est le présent conçu comme la suppression de succession (le temps étant la succession qui passe), pour la représentation, c'est un progrès sur place, car il est pour elle un présent infiniment plein. On ne retrouve donc pas dans l'éternel la distinction de passé et d'avenir, parce que le présent est posé comme étant la suppression de la succession²¹. Si le présent est un concept infiniment vide, il est aussi l'éternel. Le théâtre « art au présent », art de l'actualisation, est un espace de représentation où la mort et l'éternité peuvent coexister. Cet espace est, dans *Quartett*, l'espace privilégié du ressouvenir. Ce dernier est double dans la pièce de Müller, parce qu'il s'agit d'un théâtre de la résurrection, et parce que Valmont et Merteuil, en jouant avec les souvenirs à l'intérieur de ce théâtre, sont aussi dans le ressouvenir. Ce ressouvenir redoublé, ressouvenir qui s'écrit par-dessus le ressouvenir, comme un palimpseste, par la résurrection et par le jeu, est à la fois un espoir de répétition et de nouveauté, pour cela un espoir de dépassement des limites. C'est cela *Quartett*, une ouverture à l'illimité, à travers une double théâtralisation du ressouvenir. Un présent surdéterminé par la mort et un désir d'avenir. Une quête de vérité sur fond d'explosion. Une explosion qui détruit le « je/corps » et le reconstruit avec ses ruines, sur ses ruines. Une explosion qui détruit les frontières de l'identité, qui déchire la chair, et qui reconstruit à travers le passé et le vide, espace à remplir, l'espoir de l'à-venir, l'espoir du devenir « je/corps », qui se place au-delà de l'humain, au-delà de ce qui est insupportable : la mort, la violence, la cruauté, etc.

Dans son autobiographie, Müller dit ceci au sujet du terrorisme : « Je trouve l'indignation morale contre le terrorisme sans objet, et c'est pour moi une

hypocrisie, c'est pour cela que cette phrase centrale de *Fatzer* est si importante pour moi, le mot *humble*. Tuer, avec humilité, c'est le ferment théologique du terrorisme. Il n'y a pas de solution, c'est le paradoxe humain. [...] *Quartett* est une réaction au problème du terrorisme, avec un contenu, avec un matériau, qui superficiellement n'a rien à voir avec cela²². » Qu'est-ce que *Quartett*? « Une réaction au problème du terrorisme » sur le terrain de l'érotisme, un combat à mort où *je tue l'autre* avec humilité, le jeu cruel du « je suis bourreau » et du « je suis victime », un jeu de masques, jeu de la vérité et du mensonge, qui éclaire l'intimité autant qu'il la détruit. Le jeu de Valmont et Merteuil est comme un barrage à l'angoisse de la mort, et pourtant seule la mort libère de l'angoisse. Paradoxe *insupportable* que le théâtre supporte. Pour reprendre le mot de Müller, *Quartett* est, *superficiellement*, l'affirmation du vide qui naît de l'expérience de la finitude de l'être, expérience qui explose les limites de la chair et les frontières du *je*. Profondément, une interruption du politique, à travers la communauté formée par le désir, par ce qui se joue intimement entre un homme et une femme, à travers le conflit du je et de l'autre, à travers la suspension de l'Histoire et du temps. Cette interruption fait apparaître la violence potentielle du collectif : comment affronter l'insupportable, sans dieu, sans idéologie, sans mensonge? Le théâtre est sans aucun doute une réponse, peut-être même la seule. Le théâtre, pour Müller, doit affronter ce que l'existence ne peut pas supporter : l'inhumain. Par nécessité, il doit poser la question fondamentale suivante : Qu'est-ce que l'humain? Pour cela, il faut interroger, observer, affronter, exploser les frontières. Mais l'énigme perpétuelle qu'est la liberté n'est pas loin.

¹ Heiner Müller, *Mauser* dans *Hamlet-machine et autres pièces*, traduction de J. Jourdheuil et H. Schwarzingler, Minuit, 1979, p. 64.

² Jean-Pierre Morel, *L'hydre et l'ascenseur, essai sur Heiner Müller*, Circé, 1996, p. 194.

³ Heiner Müller, *Quartett*, dans *La Mission*, trad. J. Jourdheuil et B. Perregaux, Minuit, 1982.

⁴ Heiner Müller, *Guerre sans bataille, Vie sous deux dictatures*, L'Arche, 1996, p. 269.

⁵ Heiner Müller cité dans Günther Heeg, *Empire Mort Allemagne Théâtre de la résurrection*, article de la revue Théâtre/Public 160-161, numéro consacré à Heiner Müller « *Généalogie d'une œuvre à venir* », 2001, p. 88.

⁶ Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Gallimard Tel, 1954, p. 86.

⁷ *Ibid.* p. 86.

⁸ On peut noter ici que dans la mise en scène de *Quartett* au théâtre de l'Odéon en 2006, par Robert Wilson, Merteuil, interprétée par Isabelle Huppert, répète mécaniquement et comme à l'infini des phrases du monologue, comme pour signifier une solitude éternelle, un noir profond.

⁹ Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil, 1977, p. 126.

¹⁰ *Ibid.*, p. 124.

¹¹ Roland Barthes, *Écrits sur le théâtre*, Seuil, 2002, p. 340.

¹² Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, in *Œuvres T. II*, Laffont coll. Bouquins, 1993, p. 211.

118 | LAURE COULLAUD

- ¹³ Georges Bataille, in *Œuvres complètes VIII*, Gallimard, 1976, p. 492.
- ¹⁴ Catherine Naugrette, *Paysages dévastés*, Circé, 2004, p. 146.
- ¹⁵ Maurice Blanchot, *La communauté des amants*, in *La Communauté inavouable*, 1983, Minuit, p. 71.
- ¹⁶ Günther Heeg enseigne les études théâtrales à l'Université de Mayence et à l'Université de Leipzig.
- ¹⁷ Dans la revue *Théâtre/Public*, op. cit., p. 88.
- ¹⁸ Julia Kristeva, *Histoires d'amour*, Folio essais, 1983, p. 90.
- ¹⁹ Georges Bataille, *L'Érotisme*, Minuit, 1957, p. 150.
- ²⁰ Matthias Langhoff, metteur en scène, proche de Heiner Müller, a mis en scène *Quartett* en 2006.
- ²¹ Sorën Kierkegaard, *Le Concept d'angoisse*, traduction P. H. Tisseau, Alcan, p. 43.
- ²² Dans *Guerre sans bataille*, op. cit., p. 268.

Un triste visage de la république : le musée du quai Branly

Julien Bordier*

Outils centraux des politiques culturelles et porteurs d'une histoire lourde, les musées nationaux français connaissent aujourd'hui des mutations importantes alors que leur sort semble être abandonné au débat d'experts et à la gestion néo-managériale. On trouve pourtant dans ces institutions un terrain fertile à l'analyse sociologique. Serait-il passé de mode? La sociologie française de l'analyse du musée, de la réception des objets exposés et du ou des publics semble avoir arrêté son élaboration intellectuelle sur L'Amour de l'art de Bourdieu et Darbel¹. Une sociologie dans laquelle le visiteur intégrerait pleinement les rapports de domination en jeu dans ses relations aux pratiques et expressions culturelles.

La sociologie de l'art et des musées s'est beaucoup intéressée aux comportements du ou des publics et les avant-gardes artistiques ont largement remis en question l'institution en elle-même, historiens et philosophes² se sont penchés sur l'élaboration du musée et de sa participation à la construction des mémoires et des identités.

Ne faudrait-il pas tenter de rassembler ces différentes approches pour ouvrir une réflexion critique sur l'institution muséale et ses transformations? Cette institution ne serait-elle pas révélatrice des symptômes de la conjoncture politique actuelle?

Travailler les problématiques culturelles et artistiques³ permet la mise en évidence des rapports de domination symbolique, mais offre également une perspective enthousiaste. Le champ culturel, celui de la création, de la pratique et de l'interprétation, est également celui du renouvellement permanent et de la remise en question des schémas existants. S'il existe bien des inégalités culturelles, au niveau de l'accès à une certaine Culture, chacun et chacune dispose de ses propres pratiques culturelles pour échapper au monde ou le redéfinir. En

* Doctorant en sociologie.

ce sens, le musée public nous fournit un terrain où penser la tension politique. Le succès des musées, en termes de fréquentation, montre en tout cas que l'institution est loin d'être délaissée par ses visiteurs et utilisateurs.

Il importera donc ici de reposer la question du musée en la plaçant dans son contexte actuel, marqué par l'ouverture récente d'une nouvelle institution publique à Paris : le musée du quai Branly et l'espace polémique que ses orientations muséographiques peuvent ouvrir. Cette ouverture doit être mise en perspective avec la « modernisation des modes de gestion » des musées nationaux, en particulier leur transformation en Établissement Public Administratif (EPA) à l'autonomie gestionnaire renforcée, et la redéfinition du paysage muséal public français qui l'accompagne.

Nous questionnerons ce nouveau paysage, en le rattachant à une histoire politique des musées publics et en essayant de comprendre quels enjeux s'y manifestent. En particulier, la question de la relation de pouvoir sera ici abordée. Nous nous demanderons quelles nouvelles formes de dominations, ou enjeux de pouvoir, voient le jour sur ce terrain et quelles résistances inédites peuvent venir s'y opposer et ouvrir un espace public à la fois culturel et critique.

Musée, république et démocratie

L'histoire du musée public est celle d'un ensemble de contradictions. Elle est largement attachée, dans le contexte français, à la construction d'une idéologie républicaine et d'une identité nationale. Notons une contradiction originelle datant de la Révolution française. L'ouverture publique des collections royales précède l'avènement de la république. C'est d'abord un projet monarchique. Alors que les collections étaient jusqu'ici inaccessibles, l'idée d'une ouverture publique d'un Muséum Royal à Paris est envisagée par le comte d'Angiviller, surintendant du roi Louis XVI⁴. Ce projet est un signe fort adressé à une bourgeoisie contestataire : le pouvoir aristocratique décadent cherche à créer des espaces de liberté qui seraient autant de soupapes contre-révolutionnaires.

La monarchie mise à bas, il suffira donc aux républicains de reprendre cette idée à leur compte, de stigmatiser le secret des collections royales et déclarer qu'elles sont désormais propriété du peuple et non du roi. Deux citations d'un fervent partisan de la naissance de cette forme de politique culturelle républicaine, l'Abbé Grégoire, sont à ce titre assez éloquentes : « *Tous ces objets précieux qu'on tenait loin du peuple, ou qu'on ne lui montrait que pour le frapper d'étonnement ou de respect lui appartiennent*⁵ », et aussi : « *La France entière est persuadée que le dépérissement des arts serait celui de son existence et leur tombeau*

*celui de la liberté*⁶ ». À partir de ce projet, prend forme non sans tension⁷ une politique du patrimoine, sorte d'ébauche et d'ancêtre des politiques culturelles républicaines. On peut qualifier son ambition de démocratique dans la mesure où le maître mot de cette politique est l'ouverture au public, ou en d'autres termes, la création d'un espace public culturel. Reste à savoir comment cette dimension d'ouverture démocratique s'est perpétuée et sous quelle forme.

Ainsi voit le jour un patrimoine républicain et un programme de conservation attachés et initiés par le nouveau régime. Son enjeu politique est la construction d'une identité nationale et républicaine, qui nous intéressera particulièrement ici.

Pour comprendre sa dimension politique, et donc tendue et conflictuelle⁸, la question de la conservation patrimoniale républicaine doit être posée à partir d'un moment fondateur qu'est le vandalisme révolutionnaire. Une grande partie des expressions artistiques aristocratiques à la portée du peuple sont d'ordre signalétique ou immobilier⁹. Elles sont à même la rue et porteuses de symboles aristocratiques. La chute de la monarchie s'accompagne d'un processus d'iconoclasme révolutionnaire où ces symboles de l'Ancien Régime sont attaqués et détruits. Mettre un terme à cette vague de destruction et imposer la politique patrimoniale a donc nécessité un certain volontarisme politique.

Il serait trop long ici, et quelque peu éloigné de notre objet, d'engager une réflexion approfondie sur le vandalisme. Notons tout de même que celui-ci est sans visage et que le rapport de force qu'il exprime est diffus. Gardons en tête que la conservation patrimoniale républicaine trouve là un instant fondateur et se construit sur cet antagonisme entre destruction et conservation. De plus, cette question s'actualise dans les problématiques posées par l'existence du musée du quai Branly. Quelles questions sont soulevées par la mise en exposition de certains objets dont l'utilisation rituelle les vouait à la destruction ?

C'est la conservation qui remportera le combat idéologique entre la plèbe vandale et les partisans d'une république éclairée, liée au projet des Lumières, dans laquelle les Beaux-Arts se voient assigner une mission de civilisation. Il est d'ailleurs important de noter que la mise en place d'un programme de conservation et de protection des arts permet à la bourgeoisie révolutionnaire française de s'acheter un véritable « brevet de civilisation¹⁰ » aux yeux de ses voisins européens. Toutefois le musée ne fait pas l'unanimité au sein des amateurs et défenseurs des arts. Certains des plus réactionnaires, Quatremère de Quincy à leur tête, y voient une mise en danger des œuvres dans la mesure où elles se trouvent extériorisées de leur contexte.

C'est à cette période que le musée se voit assigner des missions précises et politiques. C'est une institution dévolue à l'ouverture publique, mettant en

scène la propriété collective, incarnant un idéal esthétique, démontrant la sagesse de l'Etat. Il est organisé dans une optique pédagogique dans la mesure où il porte un projet éducatif, et mis en perspective avec un apprentissage de la liberté politique. On peut d'ailleurs voir cette première mouture du musée républicain comme en discussion avec le projet des Lumières. On y retrouve d'une part Kant et la *Critique de la faculté de juger*¹¹ avec les idées de suspension de la finalité – ou transcendance – de l'œuvre, d'administration raisonnée et d'universalité esthétique. D'autre part, on peut voir à travers la dimension éducative et proprement politique du musée le projet, élaboré par Schiller dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*¹², d'enseignement de la liberté par la mise en place d'un Etat esthétique, annonçant la République éclairée.

D'un point de vue davantage organisationnel, le musée issu de la Révolution est marqué par le centralisme qui est alors de mise. Paris construit sa place de capitale des arts. Les dépôts, les prêts et les envois d'œuvres en province sont difficiles et très réglementés. Retenons donc de cette période la dimension démocratique (ouverture au public et propriété collective), la dimension éducative (enseignement d'un goût artistique) et la dimension centralisatrice (concentration du pouvoir politique et de la pré-administration culturelle à Paris).

Récupéré par les aristocrates restaurateurs et les deux Empires, réadapté par les républicains par la suite, le musée national trouve finalement sa place et sa légitimité. Il devient une institution incontournable. Le jeu des représentations sociales liées au musée évolue, se construit, s'enrichit et se complexifie. Peu à peu, le projet émancipateur des Lumières se cristallise. On peut reprendre les trois catégories mentionnées plus haut (éducation, centralisation, démocratisation) pour mettre en évidence cette cristallisation.

La dimension éducative est détournée de son public plébéien et orientée vers l'éducation artistique pour les apprentis artistes, en vue de créer une puissante école française et un goût national. L'éducation devient acculturation. La diversité des collections est abolie, instituant une frontière entre arts et sciences. La dimension centralisatrice, qui se voulait une garantie d'une répartition raisonnée des collections sur le territoire, se fige dans la formation d'un corps d'experts parisiens, lié à l'appareil d'Etat. Les Académies confisquent l'esthétique et deviennent des arènes de luttes de pouvoir. Cette contrition administrative et intellectuelle éclate au grand jour avec des conflits comme celui autour de l'Impressionnisme. Enfin, la dimension démocratique est elle-même restreinte. Alors que l'amateurisme artistique prend corps dans la bourgeoisie, un public élitaire cherche à chasser les vagabonds qui trouvent dans le musée un abri urbain¹³.

Ces trois dimensions se cristallisent particulièrement sous la III^e République, qui ne remet pas en question la manière dont l'Empire lui-même s'était réapproprié les politiques publiques muséales. À cela s'ajoute le positivisme philosophique propre à ce régime, qui trouve dans le musée un lieu de prédilection pour présenter l'Histoire comme un mouvement continu et ordonné. Cela se manifeste particulièrement à travers la mainmise des Académies sur les arts à cette époque. Il y a un blocage artistique et politique directement lié aux enjeux de pouvoirs propres aux appareils d'État¹⁴. Remarquons enfin, comme le fait Habermas¹⁵, que la construction de l'espace public bourgeois est fortement liée à l'amateurisme et la critique d'art. Le musée national est devenu un visage de la République. Le musée du quai Branly en porte les traits, comme nous allons le voir : c'est un musée parisien, voulu par le président de la République, et qui se propose de nier l'histoire des objets qu'il expose.

L'enjeu de ce rappel historique est de montrer en quoi le musée est une institution politique : il est au cœur de tensions entre la récupération bourgeoise et l'appropriation populaire, la conservation et le vandalisme, la fermeture et l'ouverture, la mise en question de l'objet et la réponse patrimoniale, la continuité positiviste et le bouleversement des schémas esthétiques. Nous tenterons de voir comment ces tensions prennent forme et s'actualisent au sein du musée du quai Branly et du projet dont il est porteur.

Nous parlons bien sûr ici d'un *background* culturel et historique qui fonde les représentations sociales liées au musée public et sa légitimité. L'administration culturelle a connu de vastes mutations, notamment sous les ministères Malraux et Lang¹⁶. Toutefois, si l'aide à la création a véritablement émergé grâce à ces ministres, leur politique muséale n'a pas été révolutionnaire, reprenant à leur compte une diffusion « démocratique » des œuvres envisagée dès l'émergence du muséum républicain de la Révolution. Notons tout de même l'élaboration et la mise en place d'un réseau institutionnel mutualiste et attaché au service public – mais centralisé – autour de la Direction des Musées de France et de la Réunion des Musées Nationaux. Les politiques culturelles de la V^e République sont moins audacieuses que celles du Front Populaire, qui permit la récupération des musées par la nébuleuse associative de l'époque¹⁷.

Le musée du quai Branly, de la polémique au consensus

L'ouverture du musée du quai Branly, au printemps 2006, a été un événement majeur de la vie culturelle française, et de la vie muséale en particulier. En France, un large consensus médiatique s'est constitué autour de son ouverture, alors même que sa préfiguration s'est réalisée dans la tension et le tiraille-

ment. Le débat s'est centré sur l'opposition entre la contextualisation des objets et leur mise en valeur esthétique. On pourrait donc, bien que nous soyons conscients du simplisme de cette présentation, distinguer deux camps. Les anthropologues, d'une part, souhaitent faire apparaître la dimension culturelle d'un objet, ou se servir du tremplin proposé par un objet pour tenir un discours anthropologique. De l'autre côté, on trouve amateurs d'art, galeristes et autres amoureux des arts extra européens, qui donnent la priorité à la dimension esthétique d'un objet, c'est-à-dire sa beauté plastique et l'émotion esthétique procurée par sa contemplation. Il s'est joué là un débat franco-français où éclataient les rivalités disciplinaires entre science et art.

C'est la deuxième option qui a été retenue au musée du quai Branly : celle de la mise en valeur de l'esthétisme. L'objet de ce texte ne sera pas de démontrer et déconstruire ce fait. D'autres s'y sont déjà employés¹⁸. Nous essaierons plutôt ici de proposer une lecture du paysage muséal français, à partir de l'exemple du musée du quai Branly et à la lumière de l'aperçu historique dressé plus haut. Nous nous demanderons donc dans quelle mesure ce musée s'inscrit dans le projet républicain français, ce que cela implique en termes de patrimonialisation et quelles brèches réflexives et critiques ouvre cette nouvelle institution.

Comprendre l'impact et les enjeux liés au musée du quai Branly, c'est tenter une analyse en termes de *pouvoir* et d'*anti-pouvoir*. Cette institution est en effet révélatrice, ou symptomatique, des fonctions assignées aux musées nationaux en particulier et des politiques culturelles républicaines en général. On traitera ici quatre idées principales : la technocratie esthétique, le centralisme culturel, le rôle du dirigeant politique et la question de l'homogénéité sociale dans la République française.

Comme nous l'écrivions plus haut, au musée du quai Branly, c'est le point de vue de l'esthétisme qui l'a emporté sur le point de vue contextualisant. Cette orientation est directement inspirée de la volonté du collectionneur-marchand-amateur-expert Jacques Kerchache, aujourd'hui décédé, proche de Jacques Chirac. Kerchache, jouant de ses rapports privilégiés avec Chirac, a appuyé de toutes ses forces la création de ce musée et insisté pour que ce soient des « chef-d'œuvres¹⁹ » qui y soient exposés. Ainsi, pendant la préfiguration du musée, les pré-équipes du musée du quai Branly se servaient dans les réserves du musée de l'Homme ou du Musée National des Arts d'Afrique et d'Océanie (MNAAO), pour constituer leurs propres collections.

Le dépouillement des réserves du MNAAO et du musée de l'Homme s'inscrit dans une volonté unilatérale de centralisation des collections. Alors que les deux institutions réussissaient tant bien que mal à jouer un rôle complémen-

taire : presque strictement ethnographique au musée de l'Homme et mise en perspective esthétique au MNAAO, le musée du quai Branly éteint la dimension anthropologique des objets qui sont exposés. Il ferme ainsi une possibilité d'ouverture sur l'altérité. Si la dimension plastique peut avoir un intérêt particulier pour participer à un dialogue esthétique entre les cultures, le visiteur est perdu dans les expressions d'un Autre qu'il n'a pas l'occasion de rencontrer. Par exemple, comment comprendre l'omniprésence des dents de cochon dans les sculptures du Vanuatu si le rôle social et politique de l'échange de cochons hermaphrodites aux canines recourbées dans la société de grade n'est nulle part explicité ?

Le musée du quai Branly est également un cas représentatif de la création républicaine d'une nouvelle institution muséale. La V^e République voit chacune de ses présidences marquées par l'ouverture d'un grand musée public et parisien. L'ouverture d'un nouveau musée est évidemment un geste hautement politique. Mais n'est-il pas uniquement institutionnel quand c'est le président lui-même qui met son poids, sans et contre l'avis des personnes potentiellement concernées ? La politique institutionnelle que nous connaissons et vivons n'est-elle pas l'expression d'une oligarchie, et non pas d'une démocratie, comme l'écrit Rancière²⁰, c'est-à-dire une politique anti-politique ? Prenons le risque d'écrire ici que l'ouverture d'un musée sous la V^e République est un acte anti-démocratique, une négation des tensions politiques qui devraient pourtant être au cœur d'une réflexion complète sur le fait de conserver et d'exposer des objets. L'ouverture d'un musée, c'est le « fait du prince » : Pompidou eut le musée d'art moderne, Giscard le musée d'Orsay, Mitterrand le grand Louvre et Chirac le quai Branly²¹.

Une quatrième dimension se trouve au croisement de ces trois premières : la question de l'homogénéité sociale dans la République. Esthétisation contre contextualisation, centralisation contre diffusion, réponse dirigeante contre question démocratique, sont autant d'antagonismes qui mettent en évidence la manière dont la République française se refuse de penser les diversités, le mouvement et les contradictions sociales et politiques. Nous sommes donc face à un projet radicalement franco-républicain, illustrant l'incapacité ou le refus des institutions à mettre en place des projets d'émancipations collectives et individuelles.

Mais présenter ces quatre dimensions du pouvoir, c'est négliger les brèches qu'elles ouvrent malgré elles et les possibilités de dépassement que le musée est susceptible d'apporter. L'approche esthétique exacerbée du musée du quai Branly conduit inexorablement à une envie de savoir et de connaissance, il suffit de constater l'attrait du public pour les quelques dispositifs de médiation

présents dans les salles du musée. L'émancipation intellectuelle se comprend dans l'égalité des intelligences : le manque de contextualisation au musée du quai Branly, s'il prend le risque de l'interprétation ethnocentriste et exotique, ouvre une voie critique pour la revendication de l'éducation populaire au sein du musée public. Appuyons-nous ici sur Rancière et ses concepts de « partage du sensible » et « d'égalité des intelligences ». Les biens culturels patrimonialisés, conservés, muséifiés participent à un partage du sensible. Celui-ci repose sur un commun partagé et des parts exclusives. « *Ce système d'évidences sensibles qui donnent à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui y définissent les places et les parts respectives*²². » Chacun ne peut avoir part au commun qu'en fonction de sa place dans la société. Quant à l'égalité des intelligences et l'émancipation intellectuelle²³, elle nous permet de comprendre que l'espace public ouvert par le musée, potentiellement plébien et critique, peut être occupé de façon polémique et donc politique par ses visiteurs.

La soif de savoir des visiteurs n'est pas la seule brèche dans l'édifice du musée. Le centralisme culturel et politique exprimé par le musée du quai Branly appelle quant à lui une réaction politique. Le dépouillement des collections du MNAAO et du musée de l'Homme ne s'est d'ailleurs pas fait sans réaction des établissements concernés. La volonté dirigeante de création de cet établissement met en évidence une aristocratie d'Etat dont l'existence même entre en conflit avec les aspirations démocratiques et appelle donc une parole critique. Enfin, le recoupement de ces dimensions permet de mettre en évidence les fermetures politiques propres à la conception républicaine française.

Pour conclure sur ces possibilités de dépassements offertes par l'ouverture du musée du quai Branly, par le fonctionnement des musées en général et des représentations sociales qui leur sont attachées, citons Aminata Traoré, ancienne ministre de la Culture et du tourisme du Mali et « altermondialiste », à propos du musée du quai Branly : « *Nos œuvres ont droit de cité là où nous sommes, dans l'ensemble, interdits de séjour. À l'intention de ceux qui voudraient voir le message politique derrière l'esthétique, le dialogue des cultures derrière la beauté des œuvres, je crains que l'on soit loin du compte. Un masque africain sur la place de la République n'est d'aucune utilité face à la honte et à l'humiliation subies par les Africains et les autres peuples pillés dans le cadre d'une certaine coopération au développement. Bienvenue donc au Musée de l'interpellation qui contribuera – je l'espère – à édifier les opinions publiques française, africaine et mondiale sur l'une des manières dont l'Europe continue de se servir et d'asservir d'autres peuples du monde tout en prétendant le contraire*²⁴. »

Le musée du quai Branly et la question coloniale

Au-delà, et en plus de ces remarques, si le musée du quai Branly s'inscrit dans une ligne républicaine, et puisqu'il y est question d'expressions culturelles non-occidentales, provenant des « pays du Sud », il reste une question centrale : celle de la mémoire coloniale et de sa patrimonialisation. On attend d'un musée dont les collections ont un lien avec l'histoire coloniale qu'il propose une réflexion complète et accessible sur le rapport à l'Autre²⁵, comme le propose par exemple le Tropenmuseum d'Amsterdam. On pourrait traiter cette question selon une première entrée « coloniale » et une seconde « postcoloniale ». La première se propose de revenir sur l'histoire coloniale et de mettre en évidence les procédés permettant de la masquer, la seconde s'interroge sur les formes de néocolonialisme à l'œuvre au musée du quai Branly.

On doit d'abord noter que la majorité des collections publiques françaises est issue de collectes réalisées dans le cadre de la colonisation. On pourrait donc s'attendre à une réflexion sur la provenance des objets. Elle est à peine suggérée. Plus dérangeant encore, elle semble même digérée par la muséographie. L'espace muséal est divisé en zones de couleurs au sol, divisant arbitrairement des régions du globe, telle une carte coloniale aux frontières tracées à la règle et au compas : un découpage propre à l'œil du dominant²⁶. Il y aurait pourtant tout un discours à construire et déconstruire autour de l'origine des collections et de la question du pillage²⁷. Question d'autant plus importante que le pillage perdure et que le musée du quai Branly, en sanctuarisant ces objets et en devenant un acheteur potentiel sur ce marché, l'accentue et devient partie prenante dans les jeux spéculatifs.

Le musée pourrait ou devrait être un lieu de réflexion sur l'Autre et sur la question des identités. L'exposition temporaire *D'un regard l'autre*²⁸ laisse le visiteur sur sa faim malgré un sujet attirant. Le regard du colonisé y est tout simplement occulté. Seul le point de vue occidental est proposé, celui des explorateurs, celui de l'exotisme porteur de mythes : mythe du bon sauvage dans les représentations idéalisées de l'ailleurs et de l'autre ; mythe du mauvais sauvage dans la « salle des armes », menaçante et plongée dans l'obscurité.

Cette exposition inaugurale doit être interprétée comme un manifeste du musée du quai Branly : négation de l'histoire coloniale, mise en scène du sauvage et glorification du regard de l'artiste occidental considéré comme le regard juste. Les objets présentés en fin de parcours sont sélectionnés en fonction de leur « pedigree », c'est-à-dire en fonction du prestige de l'artiste occidental qui en a été le propriétaire.

Dans les salles d'expositions permanentes, si le point de vue esthétisant peut

être intéressant, il est très étonnant que la dimension culturelle des objets exposés soit quasiment tue et implicitement déformée. La disposition des cartels – discrets, mal placés, laconiques – montre qu’il y a là une volonté claire de gommer une dimension anthropologique : un refus de penser les hommes et leurs histoires, dont l’histoire coloniale, derrière et avec les objets... un processus de fétichisation de l’objet culturel, une séparation du fait et du faire, de l’objet culturel produit et de son producteur.

Énonçons enfin que le moment colonial peut être considéré comme un moment fondateur dans la construction de la République française, un visage de la République. Le musée, institution républicaine, se doit donc – ou doit pouvoir avouer son incapacité à le faire – de proposer une réflexion claire sur cette question. On pourrait en tout cas s’y attendre. Mais là encore, c’est la réification patrimoniale qui impose ses grilles de lectures, celles de la mémoire des vainqueurs, comme l’écrit Walter Benjamin. C’est là que s’expose la dimension postcoloniale, ou néo-coloniale, de ce musée.

On pourrait d’abord penser que la quasi-négation de la question coloniale n’est qu’une orientation définie par une droite décomplexée. Celle-là même qui réalisait ses essais nucléaires dans ses territoires outre-mer (1996), qui faisait voter une loi sur le rôle positif de la colonisation (2003), qui déterrait les lois coloniales quand les quartiers populaires s’insurgeaient (2005), qui proposait une gestion drastique et répressive des flux d’immigration provenant de ses anciennes colonies (2006). Pourtant, la préfiguration du musée du quai Branly s’est construite pendant une période de cohabitation, où la gauche gouvernementale aurait pu essayer d’orienter les choix scientifiques et muséographiques de l’institution, empêcher le démantèlement d’autres établissements. Mais un nouveau musée parisien se doit d’être la chasse gardée d’un grand président, pour le malheur des objets et documents qui y sont exposés et stockés. On constate ici une absence de clivage que l’on pourrait justement qualifier de « républicaine », parce qu’homogène.

Certains ministres du gouvernement Jospin se sont d’ailleurs illustrés brillamment. Catherine Trautman, alors homologue française d’Aminata Traoré, demandait à cette dernière d’autoriser l’achat d’une statuette Tial pour les collections du futur musée. « *De peur de participer au blanchiment d’une œuvre d’art qui serait sortie frauduleusement de notre pays* », Mme Traoré lui a proposé que la France achète la pièce, la restitue au Mali avant que celui-ci puisse la prêter temporairement au musée du quai Branly. L’ex-ministre malienne raconte : « *Je me suis entendu dire, au niveau du Comité d’orientation, dont j’étais l’un des membres, que l’argent du contribuable français ne pouvait pas être utilisé dans l’acquisition d’une pièce qui reviendrait au Mali. Exclue à partir*

de ce moment de la négociation, j'ai appris par la suite que l'Etat malien, qui n'a pas de comptes à rendre à ses contribuables, a acheté la pièce en question en vue de la prêter au Musée²⁹. »

Une autre affaire du même type a agité les collections du musée du quai Branly, celle des sculptures Nok³⁰. En 2000, des pièces statuariques provenant du Nigeria sont acquises par le musée pour enrichir ses collections. Mais l'exportation de ces objets est prohibée par la loi nigériane et inscrite sur la liste rouge de l'International Council Of Museums (ICOM). Si le gouvernement français et le musée du quai Branly se cachent derrière la mauvaise foi des autorités nigérianes, le problème déontologique reste entier car les pièces sont toujours exposées. On peut donc redouter que, loin de songer à une quelconque répartition ou restitution des richesses culturelles non européennes, le musée du quai Branly continuera dans la voie de la dépossession symbolique et matérielle des objets susceptibles d'être exposés en ses murs.

« Le musée du quai Branly, d'une certaine façon, c'est aussi la reconnaissance de la diversité culturelle, de ce qu'elle apporte au monde d'aujourd'hui et de ce en quoi elle est nécessaire, ne serait-ce que pour le respect de l'homme et pour la paix », déclarait Jacques Chirac lors de l'inauguration du musée.

En place de diversité, le musée du quai Branly se propose de ne pas aborder la question coloniale à partir des objets qu'il expose. Ces objets n'opérant pas dans leur propre cadre culturel, leur mise en exposition soulève des situations inédites au niveau de l'institution muséale. Nous sommes donc à un carrefour : alors même que la république coloniale cherchait à légitimer ses actions par les bienfaits supposés de l'universalisme et la civilisation, universalisme et civilisation sont également des fondements idéologiques et de légitimation sociale du musée national et de la conservation patrimoniale. L'institution en elle-même peut-elle réussir à tenir un discours sur ses propres fondements ? Comment la République française pourrait-elle gérer son histoire coloniale ? Comment un musée peut-il rendre compte d'une barbarie ? Ces raisonnements peuvent nous renvoyer à la pensée de Benjamin. On y trouve un attachement à une mémoire des vaincus, tel qu'il l'entend dans les thèses *Sur le concept d'histoire* : *« Car il n'est pas de témoignage de culture qui ne soit en même temps un témoignage de barbarie. Cette barbarie inhérente aux biens culturels affecte également le processus par lequel ils ont été transmis de main en main³¹. »* Si l'institution se retrouve dans l'incapacité de créer un discours sur ces enjeux, les visiteurs, eux, peuvent le faire. Mais voyons d'abord rapidement, en plus des problématiques qui viennent d'être développées, le cadre économique et gestionnaire dans lequel s'inscrit ce nouveau musée.

Le quai Branly dans le nouveau paysage muséal

Le projet scientifique porté par le musée du quai Branly est largement polémique. De nombreux chercheurs en anthropologie contestent les orientations de l'établissement. Bernard Dupaigne, directeur du laboratoire d'Ethnologie du musée de l'Homme de 1991 à 1998 l'explique bien dans son enquête *Le scandale des arts premiers*³² : la main mise énarque sur la préfiguration et la gestion du musée, les lacunes des orientations scientifiques, les promesses non tenues en termes de recherche, les risques pris pour les objets et les documents transférés³³, les conditions de « réquisition » et de transfert, les entraves à la recherche causées par le démantèlement des bibliothèques du musée de l'Homme et du MNAAO, le départ des cautions scientifiques des équipes de préfiguration, etc.

Le musée du quai Branly s'inscrit dans une vaste mutation du paysage muséal public français : une introduction du nouvel esprit du capitalisme dans la gestion des musées³⁴. Celle-ci s'articule à la réforme de l'Etat et la remise en cause systématique des entreprises de service public. Les musées publics, et nationaux en particulier, espaces et lieux de travail dans lesquels il existait une relative souplesse administrative liée à une culture du service public culturel héritée du Front Populaire³⁵ et des ministères Malraux³⁶ et Lang, sont aujourd'hui démantelés, soumis aux objectifs de rentabilité, aux techniques de néo-management et à une gestion du personnel stricte³⁷. Le musée des ATP est fermé, le dialogue entre le musée de l'Homme (ministère de l'Éducation Nationale) et le MNAAO (ministère de la Culture) passé à la trappe. Un musée des cultures européennes et méditerranéennes bien distinct du quai Branly va voir le jour à Marseille. Cette distinction montre quelles frontières sont établies, et nuit au dialogue entre les cultures. Quant au bâtiment colonial du MNAAO, il deviendra une « Cité de l'immigration ».

D'un point de vue institutionnel, les musées nationaux sont peu à peu autonomisés – financièrement et culturellement par leur transformation en EPA – et détachés des réseaux institutionnels de mutualisation des ressources et des besoins des différents musées. Le recours au mécénat privé s'en trouve encouragé, les missions de service public culturel sont remises en cause, profits et commercialisation deviennent des objectifs affichés, les processus sociaux d'appropriation publique sont perturbés, l'espace démocratique potentiel ouvert par le musée est restreint.

Pour un espace muséal public et critique

Le musée est un espace politique. Il concentre une certaine esthétique, une certaine mémoire reconnues par l'État et se légitime par son ouverture démocratique. Une certaine tension se manifeste donc en son sein. Toutefois, son ouverture publique est contrariée. De manière historique, le musée est un espace contradictoire. Il est un outil qui répond au vandalisme, c'est donc un espace public contraint, une appropriation publique soumise à l'acceptation de certaines règles strictes. Elle le sera davantage par la mainmise idéologique des Académies sur les arts pendant la III^e République. Elle le sera par l'administration culturelle centralisatrice sous la Cinquième. Mais l'ouverture publique a toujours été revendiquée, la légitimité du musée n'existe qu'à travers elle, et elle anime une tension en son sein.

En France, un étrange consensus semble entourer le musée du quai Branly, alors même que sa préfiguration faisait vivre un espace critique essentiel et que des voix s'élèvent de par le monde pour condamner ses orientations ethnocentristes. Dans cet espace, on aurait peut-être pu faire émerger la question coloniale. On pouvait naïvement espérer que le nouveau musée prendrait la question à bras le corps. Le quai Branly fait table rase du passé colonial, jetant délibérément aux oubliettes une mémoire qui nous permettrait de nous reconstruire d'un point de vue critique par rapport cette question. On s'attendait à des muséographies nouvelles dans lesquelles les pistes d'une réflexion seraient ouvertes. Au lieu de cela, le visiteur se trouve à nouveau invité dans un sanctuaire célébrant la République française et son président, dont les orientations muséologiques et gestionnaires semblent étouffer toute possibilité de dépassement.

Mais « les publics » n'ont sûrement pas dit leur dernier mot, et les politiques de gestion des publics mises en place par les musées sont loin de saisir les attentes intellectuelles et émancipatrices de ceux et celles qui franchissent le seuil des musées, entre amis, entre amants, en famille, au hasard, occasionnellement ou régulièrement³⁸. La remise en cause de l'ouverture démocratique des musées n'est pas acceptée, comme l'a montré la mobilisation des artistes et des enseignants quand le musée du Louvre voulut remettre en question la gratuité du droit d'entrée qui leur est accordée. Aujourd'hui, le Louvre s'apprête à ouvrir une antenne à Abu Dhabi, dans les Émirats Arabes Unis, au milieu d'un complexe touristique, en échange de quelques valises de pétrodollars. Universalisme républicain ou diplomatie? « *Nous ne servons pas les intérêts diplomatiques de la France, nous servons la France* » déclare Serge Lemoine, président de l'EPA musée d'Orsay, pour apporter sa caution au projet³⁹. Comme

une réponse, les conservateurs se mobilisent et signent une pétition faisant suite à un article de Françoise Cachin intitulé *Les musées ne sont pas à vendre*⁴⁰.

Il paraît clair que l'introduction des objectifs de rentabilité financière dans la gestion des musées publics crée un terrain polémique inédit. Les résistances ici citées en sont la preuve, tout comme celles qui ont agité le musée de l'Homme pendant la préfiguration du musée du quai Branly. Elles restent toutefois des résistances assez corporatistes et au fond peu ouvertes sur le public. En somme, elles s'inscrivent elles-mêmes dans une idéologie républicaine typiquement française.

Reste donc à savoir maintenant comment le public tentera de se réappropriier des institutions dont on l'a dépossédé symboliquement, et dont la raison d'être repose sur une dépossession mais aussi sur une envie d'appropriation collective : une appropriation qui se manifeste par la destruction, par la contemplation, par l'envie de comprendre, par le besoin de savoir. Reste à savoir comment le public du musée du quai Branly fera résonner et raisonner en ses murs les paroles d' Aimé Césaire, de Frantz Fanon, de Thomas Sankara, d'Amilcar Cabral, des résistances des peuples d'Afrique, d'Asie, d'Amérique et d'Océanie. Reste à imaginer comment l'égalité des intelligences et l'envie de l'émancipation trouveront les moyens de faire résonner partout où elles se manifestent – c'est-à-dire partout – la mémoire des vaincus.

¹ Minuit, 1966.

² On pense ici par exemple à Jeanne Laurent, Pierre Nora, Dominique Poulot, Jean-Louis Déotte, Françoise Choay, Jean-Michel Leniaud, Bernard Deloche, Henri-Pierre Jeudy, Pacal Ory.

³ Peut-être faudrait-il commencer par poser la question de la différence entre pratiques artistiques et culturelles ?

⁴ Dominique Poulot, 1997. *Musée, nation, patrimoine, 1789-1815*. Gallimard, p. 91.

⁵ *Ibid.*, p. 131.

⁶ Bernard Deloche et Jean-Michel Leniaud, 1989. *La Culture des sans-culottes*. Éditions de Paris/Presses du Languedoc, p. 8.

⁷ Babeuf écrit par exemple le 28 frimaire an II : « *Les sans-culottes devraient bien couvrir de boue un certain rapport de l'abbé Grégoire.* » (Poulot, 1997, p. 181).

⁸ On s'appuie ici sur Jacques Rancière, 2004 (1998). *Aux Bords du politique*, Folio Gallimard, 261p.

⁹ Dominique Poulot, 1997, p. 158.

¹⁰ Dominique Poulot, 1997, p. 176.

¹¹ Kant, 1995 (1790), *Critique de la faculté de juger*, Paris, Aubier.

¹² Schiller, 1992 (1794), *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris, Aubier.

¹³ François Mairesse, 2005. *Le droit d'entrée au musée*. Labor.

¹⁴ Jeanne Laurent, 1984. *Arts et pouvoirs en France de 1793 à 1981, histoire d'une démission artistique*. CIERC. Pierre Vaisse, 1995. *La Troisième République et les peintres*, Flammarion.

¹⁵ Jürgen Habermas, 1978. *L'espace public*. Payot.

¹⁶ Pour en savoir plus : Philippe Poirier, 2000. *L'Etat et la culture en France au XX^e siècle*. Librairie générale française.

¹⁷ Pascal Ory, 1994. *La Belle Illusion. Culture et politique sous le signe du Front Populaire*, Plon.

¹⁸ Bernard Dupaigne, 2006. *Le Scandale des arts premiers. La véritable histoire du musée du quai Branly. Mille et une nuits.*

¹⁹ Il est pourtant essentiel de poser la question de la pertinence de cette terminologie, quand on évoque des objets provenant de cultures non-occidentales, où, dans certains cas, les termes d'art, d'œuvre d'art ou de chef-d'œuvre n'existent même pas.

²⁰ Jacques Rancière, 2005.

²¹ André-Hubert Mesnard, *L'Évolution de la politique culturelle sous la V^e République et la qualification de service public culturel*, in Robert-Edouard Charlier, 1981, *Service public et libertés*, pp. 475-494.

²² Jacques Rancière, 2000. *Le partage du sensible*. La Fabrique, p. 12.

²³ Jacques Rancière, 2004 (1987). *Le maître ignorant*. 10/18, 234p. et 2005, *La haine de la démocratie*. La Fabrique, 106p.

²⁴ Aminata Traoré, 30 juin 2006, « Œuvres de l'esprit n'entendez-vous pas les cris des noyés de l'émigration », *L'Humanité*. Sur les rapports Nord-Sud, Aminata Traoré a également écrit *Le viol de l'imaginaire* (2002, Fayard) et *L'Étau* (1999, Actes Sud).

²⁵ Pour approfondir cette proposition, nous proposons les lectures suivantes : Frantz Fanon, 1971 (1952). *Peau noire, masques blancs*. Éditions du Seuil; Sally Price, 1995. *Arts primitifs, regards civilisés*. Ensb-a; Edward W. Saïd, 2000. *Culture et impérialisme*, Fayard/Le monde diplomatique, et Roger Somé, 1998. *Art africain et esthétique occidentale*, L'Harmattan.

²⁶ Peter Ferry, 2006. *Le musée du Quai Branly, construction d'un lieu consacré à l'Autre*. Mémoire de master en géographie, Université Paris XII.

²⁷ Le trafic illégal d'œuvre d'art est reconnu comme étant la deuxième grande source de criminalité internationale après le trafic de drogue. Lire : Philippe Baqué, 1999. *Un nouvel or noir*. Paris Méditerranée; Raymond Corbey, 2000. *Tribal art trafic, a chronicle of taste and desire in colonial and post-colonial times*, Royal tropical institute; ICOM. 1994, *Cent objets disparus, pillage en Afrique*; Emmanuel de Roux et Roland Pierre Paringaux, 1999. *Razzia sur l'art. Vols, pillages, recels à travers le monde*. Fayard.

²⁸ Musée du quai Branly, 19/09/06 – 21/01/07.

²⁹ Aminata Traoré, 2006, *op. cit.*

³⁰ Emmanuel De Roux, « La route des sculptures Nok va-t-elle être coupée? », 26 novembre 2000, in *Lemonde.fr*. Voir aussi : <http://www.memoiredafrique.com/ft/nok/polemique.php>

³¹ Walter Benjamin, 2000 (1972). « Sur le concept d'histoire » in *Œuvres III*, Folio Gallimard, p. 433.

³² Bernard Dupaigne, 2006. *op. cit.*

³³ On appréciera le récit, mais on s'inquiétera de l'inondation des caves du musée du quai Branly, puisqu'il est zone inondable, dans lesquelles se trouvaient des archives qui venaient d'être sorties du musée de l'Homme.

³⁴ Julien Bordier, 2004. *Le service public culturel face à la « modernisation des modes de gestion » des Musées Nationaux*, Mémoire de DEA en sciences de l'art, Université Paris I.

³⁵ Remarquons que le musée de l'Homme et le musée des Arts et Traditions Populaires, aujourd'hui démantelé pour le premier et fermé pour le second, ont été ouverts sous le Front Populaire dans une dynamique d'éducation populaire.

³⁶ Le Musée National des Arts d'Afrique et d'Océanie, aujourd'hui fermé, avait été ouvert par André Malraux.

³⁷ Le recours systématique aux contrats précaires comme ajustement, et l'externalisation de certaines activités deviennent la règle dans la gestion du personnel des musées.

³⁸ Sur les possibilités ouvertes par le musée, voir Peter Weiss, 1989. *L'esthétique de la résistance*. Klincksieck.

³⁹ Interview sur France Inter le 9 janvier 2007.

⁴⁰ Françoise Cachin, Jean Clair et Roland Recht, « Les musées ne sont pas à vendre », 13 décembre 2006, et AFP, « Pétition contre les dérives commerciales du Louvre », 7 janvier 2007 in *Lemonde.fr*.

Le conflit entre le pouvoir, le nombre et les armes. Prééminence et potentialité du pouvoir chez Arendt

Lucas G. Martín*

Hannah Arendt a été accusée d'être une nostalgique de la cité grecque, accusée aussi d'un irénisme imputable à sa notion d'action opposée à la domination et à la violence. Ses détracteurs s'empressent de prétendre qu'elle a manqué de réalisme. Des disciples, qui ne lui rendent pas un meilleur hommage, réduisent sa pensée au propos politiquement correct et passe-partout du « vivre-ensemble ». Quant à ceux qui ne sont ni pour ni contre, ils ont le droit de se demander à quoi bon parler de « vivre-ensemble », d'autant que le problème réside justement dans le fait de ne pas avoir le *pouvoir* de « vivre-séparé » (séparé de la toute-puissance des dominants, de la corruption, des rapports autoritaires). Enfin, lorsque nos mœurs politiques sont secouées par la violence des émeutiers de banlieue – fatigués, eux, de la part qui est la leur dans l'« ensemble » du « vivre – ensemble » – nous avons du mal à nous convaincre, nous et les autres, de la pertinence de penser avec Arendt. Car nous avons l'intuition que, dans cette violence exaltée extra-muros, le politique est en jeu tandis que l'on sait l'opposition arendtienne entre politique et violence.

Tous ces regards (pour, contre, réservés) convergent dans une seule et même question : à quoi bon revenir sur Arendt ? Il faut, tout d'abord, savoir qu'Arendt a été confrontée de son vivant à ce type de regards ainsi qu'à des réalités aussi frappantes que celles que nous connaissons. Il faut également se méfier aussi bien des critiques des détracteurs au nom du réalisme que des éloges des porte-parole de la *solution* du vivre-ensemble. Il n'y a pas là deux lectures opposées d'Arendt, mais deux appels à l'abandon de sa pensée. Les uns et les autres partagent un refus d'Arendt, dénonçant le fait que l'action politique deviendrait soit impuissante à l'égard de la réalité, soit superflue car nous sommes tous invités à délibérer ensemble afin d'arriver à un consensus (et voilà, personne ne peut se dire exclu !). Méfions-nous de cet accord entre frères ennemis exigeant l'abandon d'une pensée qui a revendiqué autant les révolutions que la désobéissance civile et qu'on peut lire aussi comme une pensée du « vivre-contre ».

¹ Doctorant à l'Université de Paris 7 – Denis Diderot. Programme Saint-Exupéry MECT – Ambassade de France (Argentine).

C'est cet aspect du vivre-contre que nous tâcherons de récupérer, cette récupération étant possible en relevant les ambiguïtés qui sont au sein de la conception arendtienne du pouvoir. Car, chez Arendt, il se peut qu'on lise parfois que le pouvoir dépend du nombre, parfois qu'il en est indépendant; de même qu'un petit nombre peut être aussi puissant qu'un grand nombre, mais que, dans une certaine mesure, le pouvoir du petit nombre dépend en fait de la quantité de ceux qui partagent une opinion; encore, que la violence est indépendante du nombre et opposée au pouvoir, mais que, en dernier ressort, elle dépend des deux.

Dans les pages qui suivent, on analysera ces ambiguïtés du concept de pouvoir dans l'œuvre d'Arendt, en particulier celles qui relèvent des rapports du pouvoir avec le nombre et la violence. Deux hypothèses seront discutées : d'une part, celle de la légitimité d'une problématique chez Arendt autour de la notion de pouvoir et, d'autre part, celle qui viendrait à répondre à une telle problématique : ce serait la notion d'un conflit à l'intérieur du pouvoir, un conflit constant du pouvoir contre le pouvoir, ce qui peut résoudre lesdites ambiguïtés. La première hypothèse sera déployée au long du texte pour aboutir vers la fin aux six thèses sur le pouvoir, dans lesquelles j'expose la deuxième hypothèse. Or, la réponse ne résout pas les ambiguïtés, faute de quoi elles sont transposées en la figure d'un conflit de potentialités à l'intérieur du pouvoir — et non pas en une quelconque univocité. Autrement dit, on soutiendra que les ambiguïtés théoriques font signe des tensions inhérentes à l'expérience du pouvoir.

Notre propos sera ainsi développé en deux temps. Dans un premier temps, on proposera une définition du pouvoir selon Arendt en distinguant ses trois dimensions – pluralité, potentialité et prééminence –, lesquelles nous serviront lors de l'examen des ambiguïtés qui se présenteront au fur et à mesure. Avant de passer aux ambiguïtés, on établira aussi l'opposition que fait Arendt entre pouvoir et violence. L'analyse des ambiguïtés à l'égard des différentes dimensions du pouvoir va nous conduire à un rapprochement entre ces deux concepts. Certes, il apparaîtra qu'un pouvoir, toujours présent « derrière » la violence, exige une pensée complexe de la différence essentielle entre ces deux concepts. C'est pourquoi ce problème irrésolu sera finalement examiné à la lumière de la question du pouvoir du petit nombre. On y sera confronté à l'enjeu ambigu entre potentialité et prééminence à partir des citations qu'Arendt fait d'une phrase de Mirabeau. On posera alors la question de savoir s'il existe aussi un pouvoir « derrière » le pouvoir, un pouvoir prééminent. Finalement, dans les conclusions, nous proposerons une réponse possible aux ambiguïtés, et notre deuxième hypothèse, qui sera déployée en six thèses sur le pouvoir, soulignera notamment l'existence, inhérente au pouvoir, d'un conflit de potentialités.

Le pouvoir *contre* la violence

Il est possible de suivre dans toute l'œuvre d'Arendt la trace de ses efforts pour élaborer une définition claire et distincte du pouvoir. Pour une première définition, on se tiendra cependant aux deux textes où elle élabore ses définitions du pouvoir : *La Condition de l'homme moderne*, notamment, le paragraphe intitulé « La puissance et l'espace de l'apparence » du chapitre V (consacré à l'action), et l'essai « Sur la violence », publié dans *Du mensonge à la violence*². Sans nul doute, ces textes font preuve de la continuité et de la cohérence avec lesquelles Arendt oppose le pouvoir à la domination, celle-ci étant entendue comme rapport de commandement et obéissance, et celui-là renvoyant à l'expérience de l'isonomie. De même, on peut constater que, dans ces textes, elle rapporte le pouvoir à la liberté, particulièrement à partir de sa définition de l'action comme nouveau commencement, sans précédent, où « il n'y a pas d'être derrière l'agir »³.

Dans « Sur la violence », Arendt soutient que « [le] pouvoir correspond à l'appétitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée. Le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle ; il appartient à un groupe et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé⁴. » Quelques années auparavant, dans *La Condition de l'homme moderne*, elle avait déjà lié le pouvoir au fait « que des hommes s'assemblent dans le mode de la parole et de l'action », donnant lieu à un espace d'apparence qui « précède par conséquent toute constitution formelle du domaine public et des formes de gouvernement » et qui dure autant qu'ils demeurent réunis par l'action et la parole et jusqu'à ce qu'ils se dispersent⁵. « C'est la puissance, dit Arendt, qui assure l'existence du domaine public, de l'espace potentiel d'apparence entre les hommes agissant et parlant⁶. » Autrement dit, autant il y a d'espace d'apparence, autant il est de la puissance et, vice-versa, autant on est puissants, autant il est possible d'apparaître.

De ceci, nous pouvons dégager trois dimensions caractéristiques du concept de pouvoir. D'abord, il y a un caractère *pluriel* ou une dimension de pluralité : le pouvoir est une capacité collective – de « plusieurs » et non pas d'un seul individu – coïncidant avec la pluralité qu'Arendt jugeait être la condition de l'action (au double sens du terme, sans laquelle on ne peut pas et à partir de laquelle on peut). C'est en ce sens que le pouvoir semble être le revers de l'action, son autre visage coextensif.

Ensuite, le pouvoir a un caractère *potentiel*, ou une dimension de potentialité, qui constitue l'espace d'apparence pour l'acteur. Cet espace de potentialité coïncide avec l'assemblément du nombre et s'actualise en tant que potentialité pour autant que la pluralité demeure réunie. Arendt affirme que « [la] puis-

sance est toujours [...] une puissance possible », une puissance potentielle, *a power potential*, s'actualisant en tant que potentialité et ne pouvant ni se matérialiser, ni se posséder, ni s'emmagasiner. C'est pourquoi le rapport entre potentialité et action, entre le pouvoir et l'acteur, ne peut pas être figuré selon l'idée de succession ou de séquence (selon laquelle la puissance précéderait l'acte qui l'actualise) mais comme simultanéité. En ce sens, le pouvoir continue d'être le revers de l'action puisque, de surcroît, on n'a notion de son existence qu'à travers l'action, car tout pouvoir qui ne se manifeste pas se perd⁷.

Enfin, à un pouvoir à plusieurs et ouvrant le champ des potentialités, il faut ajouter une troisième dimension, celle de la *prééminence* du pouvoir, la « prééminence » du pouvoir vis-à-vis de toute organisation « formelle » d'un régime ou d'un gouvernement. Il faudra certes distinguer cette prééminence/précédence d'une précédence chronologique : il s'agit, dit Arendt, de la « *prééminence* fondamentale du pouvoir sur la violence⁸ ». Cet aspect se déduit de ceux qui précèdent, puisque seul le pouvoir engendre du pouvoir et qu'il existe autant qu'il existe du nombre, il confirme la prétention arendtienne, mentionnée au début, de différencier le concept de pouvoir de celui de domination, prétention illustrée à plusieurs reprises par Arendt avec la phrase de Madison qui dit que « tout gouvernement repose sur l'opinion⁹ ».

Pluriel, potentiel et prééminent, le pouvoir apparaît ainsi chez Arendt investi des traits qu'on ne saurait facilement reconnaître dans n'importe quelle situation politique du moment. Toutefois, si puissance il y a, si l'on ose encore conjuguer le verbe « pouvoir », il nous faudra en examiner les raisons dans ces trois dimensions. Ceci sans réduire le pouvoir à une violence nous permettant parfois d'atteindre des buts particuliers et dont la pratique devient plus efficace quand un plus grand nombre s'y engage. Certes, on peut, moyennant la violence, mener à bien nos intérêts de groupe. Cependant, Arendt refuse de voir de la potentialité dans l'expérience violente.

Or, l'insistance sur cette distinction ne règle apparemment pas l'affaire puisque, quelques années plus tard, elle revient au cœur des réflexions d'Arendt. En 1970 paraît « Sur la violence », où elle s'applique à différencier, entre autres, les concepts de « pouvoir » et de « violence ». C'est alors que l'auteur s'exprime avec une clarté qui ne devrait laisser place à aucun doute : « Il ne suffit pas de dire que, dans le domaine politique, il ne faut pas confondre pouvoir et violence. Le pouvoir et la violence s'opposent par leur nature même; lorsque l'un des deux prédomine de façon absolue, l'autre est éliminé¹⁰. »

Cette opposition est étayée par trois arguments. D'abord, la violence manque d'essence propre en vertu de sa dépendance par rapport au but qui

l'exige comme moyen et qui lui sera extérieur par définition. Elle nécessite ainsi des justifications, de même que n'importe quel moyen. Le pouvoir, en revanche, se passe de cette condition, parce que, tout en coïncidant avec l'existence du rassemblement pluriel de la communauté, il est le moyen autant que la fin, de sorte qu'il ne saurait être intelligible sous le schéma moyen-fin. Ensuite, la violence ne peut pas avoir pour but la génération du pouvoir, parce que son caractère instrumental dissout le lien que l'agir-des-uns-avec-les-autres établit et qui est le propre du pouvoir. « Seul le pouvoir en tant que potentialité – seule l'action concertée des hommes – engendre du pouvoir¹¹. » Enfin, pouvoir et violence sont opposés en regard de leur rapport au nombre : tandis que le pouvoir dépend du nombre, la violence en est indépendante dans la mesure où elle est plutôt attachée à des instruments matériels avec lesquels elle multiplie la force d'un groupe peu nombreux, voire d'un seul individu¹². C'est ainsi qu'un seul peut, par exemple, arriver à s'imposer sur un grand nombre d'hommes.

En somme, tandis que le pouvoir est essentiel (fait du sens), engendre plus de pouvoir et dépend du nombre, la violence est instrumentale, simple moyen détruisant des parties du monde et pouvant se passer du nombre. Or, nous pourrions nous demander quel genre de potentialité est celle qui s'appuie sur le nombre, ou quelle efficacité reconnaître à la violence d'un seul individu isolé par une multitude refusant d'obéir. Serait-ce que le pouvoir, se manifestant par la force du nombre, l'emporte sur la violence du petit nombre ? Ne s'agit-il pas d'une confrontation entre les ressources d'oppression des dominants et la quantité d'hommes rassemblés pour s'y opposer, le résultat provenant de la concurrence entre le nombre et les instruments ?

Indépendance du pouvoir par rapport au nombre (sa dimension potentielle)

Dans le paragraphe consacré à définir et à distinguer les notions de pouvoir et de violence, et apparemment à l'encontre de la dimension « plurielle » du pouvoir évoquée plus haut, Arendt énonce l'indépendance du pouvoir à l'égard du nombre. Le fragment se trouve dans le paragraphe déjà mentionné du chapitre V de *CHM* : « La puissance est toujours, dirions-nous, une puissance possible, et non une entité interchangeable, mesurable et sûre, comme l'énergie [*force*] ou la force [*strength*]. Tandis que la force est la qualité naturelle de l'individu isolé, la puissance jaillit parmi les hommes lorsqu'ils agissent ensemble et retombe dès qu'ils se dispersent. En raison de cette particularité que la puissance partage avec tous les possibles [*potentialities*], qui peuvent seulement s'ac-

tualiser et jamais se matérialiser pleinement, *la puissance est à un degré étonnant indépendante des facteurs matériels, nombre et ressources*¹³. »

Voilà ce double rapport du pouvoir au nombre. Comment se pourrait-il que le pouvoir soit, en même temps, dépendant et indépendant du nombre? La réponse serait, en principe, simple : il y aurait *deux modes d'être du nombre*, l'un, qualitatif et pluriel, l'autre, quantitatif et homogène. Le premier mode désigne un être pluriel, un mode d'être où le pouvoir généré surgit dans l'espace entretenu, de sorte que, par un double mouvement d'assemblage et de séparation, les « plusieurs » composant cette pluralité conservent un espace « entre » eux (*inter-esse*) et empêchent la constitution d'une unité homogène. Ce mode d'être du nombre, pour le dire avec des termes proches de ceux de Jacques Rancière, serait « incomptable¹⁴ ». Le mode d'être quantitatif (mesurable) et homogène désigne, en revanche, une quantité de choses ou d'êtres pouvant être comptés au même titre que sont comptés la population d'une ville, les membres d'un parti ou l'importance d'une émeute. Il s'agit d'une homogénéité dont la mesure ou la valeur change en fonction du nombre des éléments qui la composent. À la différence du pouvoir politique, sa « puissance », ou plus précisément, sa force, dépend de leur nombre.

Le pouvoir politique, en tant que potentialité, demeure ainsi le propre de la *pluralité* rassemblée, c'est-à-dire qu'il existe dans la mesure où il continue à « être un potentiel de rassemblement *qualifiant* une communauté et non une puissance quantifiable définissant une entité¹⁵ ». Il en résulte que tant le pouvoir que la liberté politique résident dans un type de relation et non dans la quantité de ceux qui y entrent en rapport. Un petit nombre peut être aussi libre que puissant. En d'autres termes, le pouvoir est aussi dépendant du mode pluriel du nombre qu'il n'est indépendant de son mode quantitatif, matériel et homogène. Or, il faut admettre que cet éclaircissement à l'égard du rapport du pouvoir au nombre tranche une distinction entre le pouvoir et la force du nombre¹⁶, mais non pas entre pouvoir et violence, car les instruments propres à la violence ne sont pas encore en jeu. Il nous faut donc nous poser maintenant cette question du nombre à l'égard de la violence.

Quelle indépendance de la violence vis-à-vis du nombre?

Nous suggérons tout à l'heure qu'il fallait tenir compte du rapport au nombre pour donner une définition de la violence et du pouvoir. En effet, la première pouvait se définir par son indépendance par rapport au nombre, tandis que le deuxième dépendait du nombre au sens qualitatif tout en restant indépendant du nombre au sens quantitatif. Or, si l'on continue à affirmer l'opposition entre

violence et pouvoir, ces deux concepts doivent à tout le moins être opposés par leur rapport à l'un des deux modes d'être du nombre, soit qualitatif soit quantitatif. Dans quel sens la violence est-elle indépendante du nombre? D'après ce qu'on a constaté jusqu'ici, la violence est *par définition* dispensée du mode d'être quantitatif du nombre tandis qu'elle *s'oppose* à son mode d'être qualitatif, soit au pouvoir. En effet, pour qu'on puisse conserver son opposition au pouvoir, la violence devra tenir aussi un rapport d'indépendance vis-à-vis de ce mode d'être dont le pouvoir est, par définition, dépendant. De même, quitte à défaire le caractère instrumental de la violence, son indépendance à l'égard du mode quantitatif du nombre doit aussi être conservée. Somme toute, elle serait doublement indépendante (elle devrait l'être). Pourtant, dans « Sur la violence », on lit une phrase un peu troublante juste au moment où Arendt est censée avoir tranché la différence entre pouvoir et violence : « En fait, une des différences les plus caractéristiques qui permettent de distinguer le pouvoir de la violence est que le pouvoir a toujours besoin de s'appuyer sur la force du nombre, tandis que la violence peut s'en passer, *dans une certaine mesure* [*up to a point*], du fait que pour s'imposer elle peut recourir à des instruments¹⁷. »

À lire la réserve – « dans une certaine mesure [*up to a point*] » – toutes nos certitudes à l'égard d'une définition tranchée de la violence et du pouvoir ainsi que de leur opposition inexorable, sont remises en cause. En effet, toute introduction du nombre, quelque marginale qu'elle soit dans le concept de violence, modifie l'idée que nous nous faisons de son expérience. D'une part, pour autant que l'on admette le nombre au sens quantitatif, même si ce n'est que « dans une certaine mesure », on se rapproche de l'expérience de l'énergie, ou force [*force*], et peut-être de celle de la force individuelle, ou vigueur [*strength*]. On perdrait ainsi la substance claire et distincte d'une violence définie par un caractère instrumental qui viole l'être naturel des choses, la force inhérente de tout ce qui est. D'autre part, si l'on admet la moindre dépendance par rapport au mode d'être pluriel du nombre, on mène la violence au domaine politique des affaires humaines où les instruments n'ont pas droit de cité. Quel est alors le sens de cette réserve introduite par Arendt? Et quel est le rapport entre violence et pouvoir, entre le recours aux instruments et le potentiel d'une simple pluralité, enfin entre domination et liberté?

La prééminence du pouvoir : « les armes elles-mêmes changent de mains »

Dans le même texte, nous découvrons que le rapprochement entre violence et nombre n'était pas un simple glissement. Arendt y expose l'argument de la

dépendance de la violence et du gouvernement par rapport au pouvoir : « Les moyens de la violence deviennent inutiles quand on n'obéit plus aux ordres, et le facteur décisif n'est plus alors une question d'obéissance au commandement, mais un problème d'opinion : celle du nombre plus ou moins grand de ceux qui sont du même avis. *Tout dépend du pouvoir qu'il y a derrière la violence.* [...] L'obéissance civile [...] n'est que la manifestation extérieure du soutien et du consentement¹⁸. »

Ce double mouvement par lequel, d'une part, « tout dépend du pouvoir qu'il y a *derrière* la violence » et, d'autre part, le pouvoir dépend du *nombre* de ceux qui partagent telle opinion, nous mène à conclure que la violence dépend du pouvoir et, en conséquence, du nombre dans son *mode d'être pluriel*. C'est là que la dimension de prééminence, dont la phrase de Madison « tout gouvernement repose sur l'opinion » sert d'exemple, va évidemment à l'encontre de l'opposition entre pouvoir et violence. Sachant que l'un et l'autre coïncident dans leur indépendance vis-à-vis du nombre au sens quantitatif, il ne nous restait qu'à les opposer au nombre au sens qualitatif ou pluriel. Faute de quoi, Arendt perdrait ladite opposition. Pourtant, toutes ces prémisses sont ébranlées dès lors qu'on constate que la violence dépend aussi du pouvoir et du nombre au pluriel.

Voyons d'un peu plus près la nature de ce pouvoir *derrière* la violence, de ce privilège que gagne la dimension de prééminence du pouvoir lorsqu'on a affaire à la violence *en politique*. Dans « Sur la violence », Arendt s'attaque aussi à cette *prééminence de la prééminence*. Elle remarque par exemple que l'inégalité des moyens de violence entre l'État et n'importe quel groupe insurgé a toujours été si grande que ni le progrès technique consacré à l'amélioration des armes de l'État, ni les manuels de tactiques révolutionnaires, ne pourraient jamais empêcher le triomphe du premier sur le second. Or, ce constat sans réserve impliquerait que toute révolution est impossible, du moins si l'on parle d'une révolution « d'en bas ». Mais Arendt y dénonce un argument incomplet, car la réalité politique ne saurait être résumée à de simples affrontements entre violences. Il existe une erreur fondamentale, souligne-t-elle, à croire, comme le croyaient de nombreux révolutionnaires professionnels, que les révolutions peuvent être « réalisées », que la violence peut créer un nouveau pouvoir et que, en conséquence, celle des armes est la bataille décisive. C'est l'idée contraire qui s'impose : c'est dans le domaine du pouvoir où – pour employer des termes sur lesquels nous reviendrons – *se renversent les situations*, car « les armes elles-mêmes changent de mains » : « Dans une confrontation où la violence seule s'oppose à la violence, le gouvernement a toujours bénéficié d'une supériorité absolue, mais cette supériorité n'existe que pour autant que la structure du

pouvoir gouvernemental demeure intacte – c'est-à-dire *aussi longtemps que l'on obéit aux ordres et que l'armée, ou les forces de la police, sont prêtes à faire usage de leurs armes*. Quand ce n'est plus le cas, la situation se renverse brusquement. Non seulement la rébellion n'est plus réprimée, mais *les armes elles-mêmes changent de mains*¹⁹ ».

Ici, quoique Arendt développe son argumentation qui vise à montrer que le caractère distinctif des révolutions est tout autre que celui de la violence qui y tient place, elle opère en même temps un déplacement par lequel un pouvoir toujours *prééminent* ne peut plus être compris en termes de jeu à somme nulle. Même un régime totalitaire a besoin lui aussi d'une base de pouvoir : « Même le chef d'un régime totalitaire, dont la torture est le premier instrument de gouvernement, a besoin d'une base de pouvoir : la police secrète et son réseau d'indicateurs²⁰. »

Nul doute que, du point de vue de la violence politique, on vérifie ainsi l'importance de ce qu'on a différencié comme la troisième dimension du pouvoir : sa prééminence. Les armes changent de mains, c'est-à-dire que les hommes changent d'opinion. Idée déjà évoquée avec la référence à Madison, elle est aussi reprise par une autre voie par Arendt dans tous les exemples qu'elle extrait de l'histoire révolutionnaire : depuis les insurrections de Hongrie et de Pologne en 1956 jusqu'à Mai 68 et aux émeutes de 1969 à Berkeley. En effet, c'est dans les moments révolutionnaires qu'il est possible de voir, ici et là, des exceptions aux règles, des acteurs qui ne coïncident pas avec leurs intérêts de groupe ou de classe et des sujets qui semblent n'être liés à aucune structure, qu'elle soit matérielle ou symbolique.

Or, si tous ces exemples historiques renvoient à la nature du pouvoir au moment où il brille grâce aux actions, c'est-à-dire, à sa dimension de potentialité, nous voulons envisager une autre dimension, moins éclatante, celle de la prééminence d'un pouvoir sous-jacent (*derrière*) et non actif. Qu'en est-il de ce pouvoir *derrière* la violence dont celle-ci dépend *dans une certaine mesure*? Comment se peut-il que, eu égard aux arguments examinés, la violence ne semble pas être si éloignée du pouvoir qu'on l'a considéré au début? Autrement dit, par ce passage d'une opposition entre pouvoir et violence à une prééminence du premier par rapport à la seconde, nous trouvons légitime de nous interroger sur les conséquences qui en découlent sur la notion de pouvoir. Se peut-il qu'il y ait une prééminence du pouvoir par rapport au pouvoir lui-même, c'est-à-dire, existe-t-il une sorte de métapouvoir aussi bien derrière le pouvoir que derrière la violence?

Six thèses autour du pouvoir

À titre récapitulatif, voyons les ambiguïtés qui se sont présentées au long de notre analyse. D'abord, celle de la dépendance/indépendance du pouvoir en fonction du nombre, à partir de laquelle on a distingué deux modes d'être du nombre, l'un pluriel, l'autre quantitatif (première ambiguïté). Ensuite, nous avons repris cette question à propos de la violence. Dans ce cas, quoiqu'on s'attendait à constater une double indépendance de la violence vis-à-vis des deux modes d'être du nombre (d'un côté parce qu'elle s'exerce par des instruments et, de l'autre, parce qu'elle brise toute pluralité et s'oppose au pouvoir), nous avons trouvé, en revanche, une réserve importante car, selon Arendt, la violence est indépendante du nombre *dans une certaine mesure*, parce qu'il y a toujours un pouvoir *derrière* la violence. En continuant dans cette voie, nous avons fini par remarquer un rapprochement du pouvoir vis-à-vis de la violence qui serait solidaire d'une hiérarchisation des dimensions du pouvoir élevant la dimension de prééminence au premier rang et reléguant la potentialité au deuxième (deuxième ambiguïté). Finalement, cette *prééminence de la prééminence* a été mise à l'épreuve du pouvoir lui-même, afin de découvrir si, lorsque la potentialité est présente, il lui faut, à elle aussi, un pouvoir *derrière*, comme si l'on disait qu'il existe un pouvoir *derrière* le pouvoir. C'est ainsi qu'on a examiné le cas d'un petit nombre d'hommes agissant et qu'on a abouti aux citations aporétiques de Mirabeau (troisième ambiguïté). Dans les six thèses qui suivent, je tâcherai de présenter des arguments qui répondent aux ambiguïtés demeurées jusqu'ici sans réponse.

1. Les oppositions conflictuelles du pouvoir ne sauraient être lues en termes de force ou de violence. De même que l'on distingue deux modes d'être du nombre, de même il faudra distinguer deux modalités de conflit dépendantes de l'intervention ou de la non-intervention du pouvoir²¹ : l'un « singulier » ou extra-politique, l'autre « pluriel » ou de pouvoir. En vertu de la nature du pouvoir, dans un conflit ou un affrontement auquel il participe, et pour autant qu'il ne soit pas détruit, il y a une génération de pouvoir (le pouvoir engendre le pouvoir), de potentialité, définissant un *mode* particulier de conflit. C'est pourquoi le pouvoir, lorsqu'il intervient dans un conflit violent, *peut* parvenir à ce que « les armes elles-mêmes changent de mains ». En effet, puisque le pouvoir ne dépend ni du nombre ni des ressources matérielles, dans une confrontation avec la violence, le pouvoir peut *renverser la situation* même si ceux qui soutiennent ce pouvoir sont peu nombreux et sans moyens. Ensuite, puisque le pouvoir ne se confronte pas avec les mêmes « armes » que la violence, le conflit entre les deux, entre pouvoir et violence, ne saurait être défini comme

un « combat singulier », comme s'il s'agissait d'une simple « lutte », de même que le résultat du conflit ne peut être que la victoire ou la défaite.

2. Le pouvoir ne « s'impose » ni ne « vainc » dans un conflit ; il ne « domine » ni ne « force » son adversaire mais il *renverse* des situations, c'est-à-dire qu'il change le monde. En effet, c'est parce qu'on ne peut se l'approprier ni l'emmagasiner, qu'il n'existe pas *quelqu'un* (un sujet ou « qui ») de puissant qui l'emporterait sur ses opposants grâce à *son* pouvoir. De même, on ne peut pas dire du pouvoir qu'il est « un » et singulier, qu'il est *le* pouvoir, parce que le pouvoir est toujours pluriel, dans ses rapports et dans ses conflits. En effet, il n'est pas possible de distribuer le pouvoir, ni de le réifier, ni de le traiter au même titre que la force. En conséquence, c'est une erreur de dire que le pouvoir *de* « A » s'oppose à celui *de* « B » ou que le pouvoir « A » s'oppose directement à la violence ou à la force « B ». C'est pourquoi dire que le pouvoir « vainc », c'est subjectiver une chose qui ne dépend jamais d'un sujet particulier, ainsi que dire qu'il « s'impose » n'est rien d'autre que dire d'une manière métaphorique qu'une situation est *renversée*. Seule ainsi devient compréhensible l'idée d'un conflit entre pouvoir et violence où le résultat dépend de la prééminence du pouvoir, du pouvoir qu'il y a *derrière* la violence, ce qui augmente la potentialité du pouvoir. Du fait que ce « derrière » n'est pas précédent au sens chronologique, mais qu'il indique la permanence de la potentialité, le pouvoir ne doit pas non plus être pensé comme quelque chose d'extérieur à la violence politique, car on éliminerait du même coup la potentialité de renverser des situations, c'est-à-dire, la possibilité que les mêmes hommes violents changent d'opinion, refusent d'obéir à un ordre de répression, laissent tomber les armes ou les retournent dans d'autres directions²².

3. La *prééminence* du pouvoir correspond à l'expérience qu'on fait du pouvoir potentiel de renverser des situations en tant que nous sommes *spectateurs* et non pas acteurs. C'est, pour ainsi dire, l'un des termes dont on dispose pour rendre compte de la potentialité une fois qu'elle est finie, soit parce qu'elle s'est perdue sans se manifester, soit parce que les actions ont été déjà accomplies. Sans un effort d'interprétation pour découvrir cette prééminence, nous risquons de céder à une description de l'histoire, comme si celle-ci était le résultat nécessaire de processus causals et de traiter les conflits de pouvoir par analogie avec les conflits de violence ou de force (c'est-à-dire, en subjectivant ou en incarnant le pouvoir dans des acteurs). C'est le risque de devenir « prophètes du passé²³ ». En effet, on ne connaît l'histoire qu'une fois qu'elle est finie, grâce au récit d'un narrateur qui, à l'égard des paroles et des prouesses

qu'il raconte, est un spectateur passif, sa tâche consistant à raconter *ce qui a été* en partant de la base qu'il n'existe plus de potentialité²⁴. Certainement, le narrateur ou l'historien pourra souligner le caractère surprenant des événements lorsque, par exemple, le petit nombre ou les démunis l'emportent sur le grand nombre ou sur un groupe bien pourvu de moyens. Mais, là encore, cette idée de triomphe reste insuffisante pour rendre compte de la nature du pouvoir. En effet, il est difficile d'éviter, au moment de raconter une histoire, qu'un conflit de pouvoirs ne ressemble trop à un conflit violent et à des combats singuliers. Arendt elle-même glisse maintes fois vers une terminologie proche de la précédente chronologique. La notion de prééminence d'un pouvoir toujours *derrière* nous prévient de l'oubli de la potentialité et, notamment, lorsque celle-ci n'a laissé aucune trace visible dans des grands exploits, lorsque le fort a triomphé sur le faible et que la violence a écrasé le pouvoir²⁵. Le narrateur verra à la fin de chaque histoire s'il aura à raconter l'histoire éclatante de la *potentialité* ou si, en revanche, il est forcé de chercher parmi les décombres de la bataille le « trésor perdu » de la *prééminence* du pouvoir.

4. La violence *en* politique n'est point pleinement violence. Au fur et à mesure que la violence accède à l'espace d'apparence des affaires humaines, elle perd sa nature muette et se contamine : elle acquiert la visibilité propre de tout ce qui se passe *entre* les hommes et elle commence à avoir besoin de mors pour justifier sa propre existence²⁶. En d'autres termes, la violence subit une transformation en se rendant « politique » et elle reçoit de cet espace public ses caractères principaux : irréversibilité, imprévisibilité, possibilité de commencer quelque chose²⁷. Ceci implique un potentiel de renversement que le pouvoir peut opposer à la violence. Quand on parle d'un pouvoir qui est *derrière* ou de la *base de pouvoir* de la violence, on doit toujours entendre qu'on a affaire à une violence qui est déjà une violence *politique*, c'est-à-dire, une violence qui s'est affaiblie du fait de son irruption dans l'espace des « affaires humaines ».

5. Dire que le pouvoir prédomine ou prime signifie que le conflit perdure. Nous ne saurions reconnaître le « triomphe » du pouvoir que dans la mesure où, paradoxalement, le conflit subsiste, c'est-à-dire, en tant que le pouvoir ne devient pas un pouvoir unique (Un)²⁸. Ceci n'est possible que dans la mesure où le pouvoir siégeant « derrière » l'opposant continue à exister et que le conflit ne se résout pas. Seulement les guerres et les combats singuliers finissent par des victoires des uns sur les autres – seules dans les guerres totales et les génocides, les défaites sont définitives et irrévocables. C'est ainsi que, dans la lecture que nous proposons d'Arendt, l'élimination du conflit est un résultat plus proche de la violence ou de

la force que du pouvoir. Un pouvoir « victorieux » sera toujours un pouvoir qui ne triomphe pas *sur* un autre pouvoir. Tout au plus, pourrait-il diluer la violence qui accompagne cet autre pouvoir et qui menace tout pouvoir. Or, comme cela a été mis en valeur, cette primauté du pouvoir n'est possible qu'en vertu du pouvoir qui se tient derrière la violence, du jeu continu du *pouvoir contre pouvoir*. Un pouvoir qui détruit un autre pouvoir est, en réalité, un *pouvoir violent* et, en tant que tel, il met en danger sa propre potentialité²⁹. C'est en ce sens-là que doit être interprétée la fameuse phrase qu'Arendt emprunte à Montesquieu, « seul le pouvoir arrête le pouvoir », idée à laquelle elle ajoute : « Sans le détruire, sans mettre l'impuissance à la place du pouvoir³⁰. » En conséquence, le pouvoir entretient un conflit *indirect* contre la violence : d'une part, parce que les armes sont différentes et que le pouvoir joue aussi son jeu « derrière », d'autre part, parce qu'il s'agit de deux *modes* d'être et d'apparaître. C'est comme si le pouvoir ne se confrontait jamais à la violence tout court, mais qu'il menait en parallèle un conflit où le pouvoir se confronte au pouvoir. Ainsi, le pouvoir demeure autant que cette pluralité de pouvoirs persiste dans la controverse.

6. Dix hommes agissant ensemble peuvent *renverser* des situations parce qu'ils ne sont pas seuls, parce que le pouvoir ne dépend pas d'eux seuls, et parce qu'ils ne sont pas seulement *un* groupe. Dès lors que nous parlons d'*un* groupe qui *s'impose*, nous nous sommes déjà mis en position de spectateur. Notre regard suppose que le conflit de potentialités du pouvoir a été surmonté³¹. En revanche, si nous cherchons une approche du pouvoir, il faudra ne pas s'intéresser au groupe en tant qu'unité mais au monde, à l'espace « entre », à l'*inter-esse*, que ce soit en considérant à l'intérieur du groupe (de sorte qu'on n'est plus face à une unité mais face à la pluralité de ses membres), soit en regardant les rapports du groupe avec d'autres groupes. Du point de vue de la praxis, ces dix hommes agissant ensemble ne constituent pas *un* groupe et ne sont pas définitivement limités au nombre de dix : ils sont au sein d'une potentialité en vertu de laquelle ils peuvent apparaître et, de même qu'ils ne gouvernent pas leur action, de même ils ne maîtrisent pas le nombre qu'ils constituent en tant qu'acteurs. En effet, de même que, concernant l'action, les acteurs ne peuvent pas en définir les limites, de même, ils ne gèrent pas *qui* ils sont ni s'ils sont nombreux ou pas. Du fait qu'« il n'y a pas d'être derrière l'agir », leur nombre est aussi en jeu. C'est pourquoi toute action comporte un risque. En d'autres termes, l'action politique n'est que la paradoxale irruption publique et concertée d'individus qui sont, en tant que tels, impuissants par définition. C'est pourquoi il est possible de dire que le moment où ces dix hommes ont commencé à se compter a été le premier signe de ruine de leur potentialité.

² *Condition de l'homme moderne* (dorénavant *CHM*), Calmann-Lévy, 1983, Paris ; « Sur la violence », in *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Calmann-Lévy, 1972, Paris (dorénavant *MV*).

³ Honig, Bonnie : « Arendt's Account of Action and Authority », in *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University Press, 1993, Ithaca and London.

⁴ *MV*, p. 144.

⁵ *CHM*, p. 259, c'est moi qui souligne.

⁶ *CHM*, p. 260.

⁷ *CHM*, p. 251.

⁸ *MV*, p. 151 ; *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego – New York – London 1972, p. 149.

⁹ Voir par exemple *MV*, p. 141, aussi p. 151.

¹⁰ *MV*, p. 157.

¹¹ Hilb, Claudia, « Violencia y política en la obra de Hannah Arendt », in *Postdata*, n° 6, juillet 2000, Buenos Aires, p. 81.

¹² Voir « Sur la violence », in *MV, op. cit.*, p. 142, 153.

¹³ *CHM*, p. 260, c'est moi qui souligne.

¹⁴ Rancière, Jacques : *La Méseintente. Politique et philosophie*, Galilée, 1995, Paris.

¹⁵ Tassin, Étienne (1994) : « Pouvoir, autorité et violence. La critique arendtienne de la domination », in J.-Ch. Godard et B. Mabille (dir.) : *Le Pouvoir*, Vrin – Intégrale, 1994, Paris, pp. 285-286, c'est moi qui souligne.

¹⁶ La force, c'est l'« énergie qui se libère au cours de mouvements physiques ou sociaux », de sorte qu'on parle de la force des choses, les « forces de la nature » ou celle des « circonstances », *MV* p. 145.

¹⁷ *MV*, p. 142, c'est moi qui souligne.

¹⁸ *MV*, p. 149, c'est moi qui souligne (traduction modifiée).

¹⁹ *MV*, pp. 148-149, c'est moi qui souligne.

²⁰ *MV*, pp. 150-151, j'ai modifié la traduction. Cela ne veut évidemment pas dire que la police secrète soit une source de pouvoir, mais que le chef totalitaire n'est pas seul, qu'il y a un certain nombre de gens qui l'accompagnent en portant les armes, en surveillant le peuple, etc.

²¹ Tel qu'Arendt l'indique, d'une part, avec l'exemple de David et Goliath, « dans un combat singulier [*contest*] ce n'est pas la puissance, c'est la force qui décide » et, d'autre part, avec l'exemple de résistance passive à la Gandhi : « puisque l'on ne peut s'y opposer par une lutte [*fighting*] entraînant défaite ou victoire ». Tandis que dans un conflit singulier de force on dit que « A » confronte « B » et que dans un conflit singulier violent on dit que « A » et « B » confrontent à l'aide de l'instrument « C », pour ce qui concerne les conflits de pouvoir, dont on pourrait dire qu'ils sont pluriels ou tout simplement « politiques », il n'existe pas une telle chose comme pouvoir-A versus pouvoir-B, il reste toujours un espace « entre » qui n'est pas définissable en termes de A, B ou C.

²² Nul doute, dans un hypothétique affrontement du pouvoir et de la pure violence, la victoire de celle-ci est inévitable. C'est pourquoi Arendt croit que si, au lieu de l'Angleterre, la résistance non violente mais puissante de Gandhi s'était opposée à la Russie de Staline ou à l'Allemagne de Hitler (des régimes totalitaires où le pouvoir est à peu près détruit), « elle ne se serait pas terminée par la décolonisation, mais bien par les massacres et la soumission. ». Cf. « Sur la violence », *op. cit.* p. 154, aussi pp. 148-149.

²³ H. Arendt, « Compréhension et politique », in *La Philosophie de l'existence et autres essais*, Payot, 2000, Paris, pp. 210-212.

²⁴ *CHM*, pp. 250-251.

²⁵ S'ouvre ici la question du rapport entre politique et histoire, sujet important chez Arendt et qui mérite une approche particulière qui ne peut être abordée dans les limites de cet article.

²⁶ C'est pourquoi les justifications impliquent une « limitation politique » à la violence. Voir *OR*, p. 19. Voir aussi *MV*, p. 155.

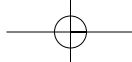
²⁷ Voir Hilb, *op. cit.*, pp. 81-84 et 87; aussi *MV*, par exemple pp. 180-181 et 183, où Arendt soutient que « la violence est payante » mais qu'elle paye indifféremment [*indiscriminately*], sans critère (voir p. 180, la traduction française sur ce point est malheureusement inexacte), puisqu'on est loin de la maîtrise propre à l'*homo faber* qui domine et transforme les matériaux par la violence.

²⁸ « Le pouvoir corrompt sans doute lorsque les faibles se liguent pour ruiner les forts, mais pas avant. » (*CHM*, p. 264, j'ai modifié la traduction qui omettait l'expression « pour ruiner » [*in order to ruin*]).

²⁹ Arendt a nommé « effet de boomerang » ce type d'expérience où un pouvoir violent envers l'extérieur se détruit lui-même à l'intérieur et dont l'exemple classique est l'impérialisme. « On peut obtenir la victoire en se servant de la violence comme d'un substitut du pouvoir, mais le prix qu'il faut payer est très élevé; car il n'est pas payé seulement par le vaincu, mais également par le vainqueur, qui voit s'affaiblir son propre pouvoir. » Cet effet fut constaté dans le mode de répression utilisé par le gouvernement des Etats-Unis contre les étudiants pendant les événements de 1968 et au milieu de la guerre de Vietnam. L'Angleterre, en revanche, sut éviter de payer ce prix en liberté intérieure lorsqu'elle fut confrontée à la résistance de Gandhi, *MV* pp. 154-155. Cette question est aussi bien développée dans le deuxième volume de *Les Origines du totalitarisme*, consacré au sujet de l'impérialisme.

³⁰ *OR*, p. 151.

³¹ Ce problème est présent chez Arendt par exemple dans *CHM* : « Dès que nous voulons dire *qui est* est quelque un notre vocabulaire même nous entraîne à dire *ce qu'il est* » (p. 238).



Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*

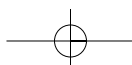
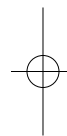
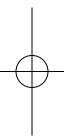
Sens & Tonka, Paris, 2006

Le titre du dernier essai de Miguel Abensour, même assorti d'un point d'interrogation, peut légitimement surprendre. Car, dans les années soixante-dix, l'œuvre de Hannah Arendt a souvent été lue comme poursuivant la tradition de la philosophie politique, en opposition à la perspective, alors dominante, de réduction, plus ou moins appuyée, de la politique à un effet de la superstructure économique. Mais, comme le rappelle justement Abensour, il s'agit d'un contresens majeur. Arendt n'a jamais cessé d'entretenir, vis-à-vis de la catégorie de philosophie politique, un rapport critique. Cet essai est précisément consacré à l'analyse des ressorts de la critique arendtienne de l'idée de philosophie politique.

La catégorie de philosophie politique semble, à première vue, ne désigner rien de plus que la partie de la philosophie consacrée à la politique, soit l'application de la méthode philosophique à cet objet spécifique baptisé « la politique ». Cette définition a cependant le tort de postuler une essence anhistorique de la philosophie politique. Elle ignore les conditions historiques concrètes de l'émergence de cette discipline.

Pour Arendt, l'acte de naissance de la philosophie politique doit être recherché dans l'œuvre de Platon. Ou, plus exactement, dans la réaction de Platon au procès et à la condamnation de Socrate à Athènes, en 399 avant J.-C. En l'absence de cet événement fondateur, Platon, à l'instar de ses prédécesseurs, ne se serait jamais intéressé, *en qualité de philosophe*, à la chose politique. Son objectif, lorsqu'il aborde philosophiquement la politique, est donc déterminé : empêcher qu'un tel événement puisse se reproduire, apporter une solution à la lutte à mort de la cité avec la philosophie.

Ce point a été mis en évidence par de nombreux commentateurs. Arendt montre cependant qu'il fonctionne comme un véritable obstacle épistémologique à la compréhension de l'essence de la politique. Dans *La République*, Platon ne recherche qu'en apparence le bien de la cité. En réalité, c'est le bien des philosophes au sein de la cité qui constitue son souci premier. Il se livre donc à la construction d'un modèle politique dont l'objectif secret est la préservation de la seule philosophie (même dans le cas où cette préservation devrait s'opérer au détriment des exigences propres de la cité). En lieu et place d'une philosophie de la



citée, Platon élabore donc une cité pour philosophes. D'où son rejet de tout ce qui constitue, aux yeux d'Arendt, l'essence de l'agir politique. Rejet du débat public entre citoyens, réduit à une confrontation d'opinions contradictoires et mal fondées. Rejet de l'« *action de concert* », au profit d'une conception autoritaire de l'action politique. Rejet de la pluralité effective des hommes et valorisation exclusive de l'Un. Le mépris platonicien envers la politique culmine dans la célèbre thèse du philosophe-roi, laquelle indique clairement l'objectif réel de l'auteur de *La République* quand il fait œuvre de philosophie politique : soumettre la cité à un ordre qui n'est pas le sien, c'est-à-dire la subordonner aux impératifs spécifiques de la philosophie.

La philosophie politique naît donc, paradoxalement, sous le signe d'une méfiance envers la politique. Mieux, la philosophie politique n'est rien de plus que le nom donné à la méfiance proprement philosophique envers la chose politique. Car – c'est la seconde thèse forte d'Arendt – les philosophes ultérieurs qui se sont penchés sur la politique n'ont jamais su se libérer tout à fait du tropisme platonicien. Il y a des raisons de fond à cela. Une tension anime, par définition, la relation de la philosophie à la politique : penser, c'est en effet adopter une posture de retrait ; c'est se retirer de la *vita activa* dont l'agir politique est la manifestation essentielle. Cela étant dit, le platonisme a eu pour effet de réifier cette tension, de la transformer en une opposition irréductible, ne pouvant plus être apaisée que par la domination de l'un des deux termes.

En quel sens la tradition de la philosophie politique reste-t-elle marquée par le mépris platonicien envers la politique ? S'appuyant sur diverses remarques d'Arendt, Abensour repère quatre schèmes de cette tradition, révélateurs d'un « *oubli de l'agir* » (analogue à l'oubli de l'être qui caractérise, selon Heidegger, l'histoire de la métaphysique) :

1) le rabattement de la cité, espace d'égalité liberté, sur la famille, lieu hiérarchisé et orienté vers la simple reproduction de la vie ; 2) la dislocation de l'unité de l'agir en deux moments, la conception et l'exécution (dislocation qui ouvre sur une définition de l'action politique en termes de commandement et d'obéissance) ; 3) la confusion de l'agir et du faire, c'est-à-dire l'identification de l'agir à une activité de fabrication (d'imposition d'un ordre, d'une forme idéale, au sein d'une matière chaotique et rétive) ; 4) le déni de la pluralité effective des hommes. Ces quatre schèmes forment les différents aspects d'une même représentation de la politique, comme consistant à introduire, de l'extérieur, un ordre au sein du désordre, au moyen de l'instauration d'un rapport hiérarchique. Comme si l'ordre dans les sociétés n'était pas toujours déjà là. Comme si les hommes se montraient incapables de créer, par eux-mêmes, les conditions de leur coexistence. Comme s'ils devaient attendre pour cela le secours de la philosophie.

La thèse d'Arendt au sujet de la philosophie politique est donc double : 1) l'histoire de la philosophie politique manifeste, par-delà l'opposition entre ses différents courants, un pli autoritaire lié à sa représentation de l'agir politique; 2) ce pli autoritaire plonge ses racines dans la cécité du philosophe devant la capacité des sociétés à s'auto-instituer (Castoriadis). La critique arendtienne de la philosophie politique renvoie donc à l'idée qu'existent des formes de coopération générées spontanément, à l'écart de toute philosophie, par les hommes en situation de devoir vivre ensemble. Ces formes de coopération fournissent le modèle d'un agir distinct de l'instauration d'un rapport de commandement et d'obéissance, agir qui constitue, selon Arendt, l'essence de la politique : soit un « *agir de concert* », réalisé entre égaux et différents. La philosophie politique tient tout entière dans l'oubli de cet agir, et dans l'opération consistant à lui substituer la problématique de l'autorité et du gouvernement. En ce sens, l'histoire de la philosophie politique a partie liée avec celle de la domination.

Comment une pensée politique peut-elle se libérer du pli autoritaire de la philosophie politique? Deux solutions possibles : ou bien œuvrer en faveur d'une nouvelle philosophie politique, exempte des errements de la tradition; ou bien se tenir résolument à l'écart de toute philosophie, condition pour élaborer une pensée politique réellement émancipatrice et critique de la domination. L'œuvre d'Arendt ne tranche pas entre ces deux possibilités. Elle-même inscrit sa réflexion dans la filiation des « *écrivains politiques* » (Machiavel, Montesquieu, Tocqueville) situés à distance des problèmes classiques de la philosophie politique. D'un autre côté, Arendt reconnaît aussi que la tension constitutive de la relation de la philosophie à la politique n'est pas vouée en tant que telle à dégénérer en opposition franche et irréductible. Il reste envisageable que l'étonnement admiratif, qui définit depuis Platon le propre de la démarche philosophique, soit appliqué au « *monde des affaires humaines* », au lieu que celui-ci ne soit identifié comme son principal obstacle. Arendt a cru voir en Socrate et Kant deux exemples de philosophes ayant consenti à séjourner au sein de la tension entre l'appartenance et le retrait, l'opinion et la pensée rigoureuse, la cité et la philosophie. Cette révolution possible de la philosophie politique, qui engagerait en fait la philosophie tout entière (puisque'elle bouleverserait la conception des rapports de la philosophie avec son dehors), demeure néanmoins, chez Arendt, à l'état de projet.

Abensour paraît, quant à lui, pour le moins sceptique devant la pertinence d'un tel projet. Il tend à rejoindre le verdict sévère prononcé par Jacques Rancière dans *La Méésentente*¹ : « *La vérité de la philosophie politique est sa fausseté* ». Sa position est surtout motivée par des raisons stratégiques. Sa relecture d'Arendt, en effet, s'inscrit dans le contexte actuel de retour de la philosophie politique, après plusieurs décennies marquées par l'éclipse de toute interrogation normative sur le

social. Ce retour, d'après lui, ne répond pas aux besoins théoriques suscités par un autre retour, également caractéristique de notre époque : le retour à la politique (au sens d'un retour à l'agir politique et à l'interrogation sur le sens de cet agir). Se manifeste en effet, depuis la dislocation des totalitarismes et leur tentative de suppression de toute politique – mais aussi, pourrait-on ajouter, en raison des difficultés du néo-libéralisme à imposer le fait et l'idée qu'il correspond à la fin de l'histoire – un désir de refaire de la politique et de la repenser à nouveaux frais. Abensour suggère que la philosophie politique contemporaine, trop imprégnée des tropismes issus de la tradition, est incapable de prendre en charge un tel désir.

Discuter dans le détail de cette suggestion dépasse bien évidemment le cadre d'une recension. J'indiquerais seulement quelques pistes en me limitant au cas de Rawls, figure emblématique de ce retour de la philosophie politique. Rawls renoue avec une méthode – le contractualisme – et une ambition – élucider les principes de justice – qui semblent effectivement l'apparenter à la tradition, à juste titre critiquée par Arendt. À cela s'ajoute son ignorance presque complète des critiques de la domination élaborées par les divers courants de la pensée critique du XX^e siècle (marxisme, École de Francfort, structuralisme, etc.). Reste que Rawls introduit la dimension économique et sociale au cœur des problèmes de la philosophie politique. Surtout, sa réflexion ne s'organise pas autour de la question de la fondation du pouvoir politique. Il semble donc difficile de l'inscrire unilatéralement dans la représentation traditionnelle de l'agir politique comme action de gouverner, évoquée par Arendt. D'où l'existence d'une lecture « de gauche » de l'œuvre de Rawls, qui tâche d'articuler analyse critique des rapports sociaux réellement existants et discours normatif. Car, peut-on faire entièrement l'économie d'une enquête sur les soubassements normatifs de la lutte contre la domination ? Tout point de vue relatif au devoir-être s'apparente-t-il irrémédiablement à l'attitude de surplomb de la philosophie politique traditionnelle, attitude solidaire de ses penchants autoritaires ? On peut en douter. Sauf à considérer que l'« *agir de concert* » surgit *ex nihilo*, de façon quasi naturelle et spontanée. Arendt a-t-elle su éviter un tel travers ?

L'essai d'Abensour apporte une utile contribution à la position de ces problèmes. Il exhibe un potentiel critique et une inspiration presque libertaire chez Arendt, souvent occultés par ses commentateurs les plus en vue. Il dévoile les ressources disponibles dans l'œuvre d'Arendt pour l'élaboration d'une pensée politique émancipatrice. Nul doute que la rupture avec la définition traditionnelle de la politique en termes de gouvernement représente, de ce point de vue, un apport particulièrement fécond.

Guillaume Collinet

James C. Scott, *Weapons of the weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*

Yale University Press, New Haven and London, 1985

Dans *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance*¹, James C. Scott s'interroge sur la résistance paysanne pacifique, tout en explorant le débat sur l'hégémonie et la fausse conscience. Cette réflexion est fortement liée à une approche empirique, car elle est le fruit d'un travail anthropologique réalisé entre 1968 et 1980, à Sedaka, fausse identité donnée à un petit village situé en Malaisie, où soixante-dix familles paysannes travaillent à la production du riz. *Weapons of the weak* est le résultat d'un large éventail de matériel politique, historique et ethnographique. Il allie des études sur les communautés paysannes de Malaisie et d'Asie du Sud-est, l'histoire des paysans européens et des esclaves aux Etats-Unis à des données sur la Révolution verte. Son vaste travail ethnographique dans le village de Sedaka est basé sur une observation soignée; il réalise une étude et une réflexion en cherchant à éviter certaines défaillances de l'observation théorique traditionnelle. Dans le même temps, il rattache son travail anthropologique sur la résistance paysanne à une réflexion sur la question de l'hégémonie et le concept de fausse conscience. Ce concert d'éléments travaillés par Scott crée ainsi un pont entre la théorie et l'évidence empirique. Car il incite le lecteur et le chercheur à une réflexion profonde au sujet de la manière et la possibilité de reconnaître, de penser et d'écrire sur l'expérience sociale des « illettrés » et de tous ceux dont les dits et les non-dits ne sont pas assez écoutés. Cette problématique rencontre également la remise en question du rôle historique et social de tous ceux qui « écrivent » et « décrivent » la vie des acteurs sociaux.

Le premier chapitre présente le village de Sedaka et deux de ses citoyens qui représentent les extrêmes de la vie sociale locale. La manière de décrire leurs vies respectives démontre les conflits entre les pauvres et les riches du village. Le deuxième chapitre traite des formes masquées de résistance, que la plupart des historiens et des chercheurs n'ont pas pris en compte dans leurs analyses de conscience politique et de conflits sociaux. Les troisième et quatrième chapitres présentent la réalité politique et économique de la région entre 1968 et 1980. Ils présentent des données sur la concentration de la propriété rurale, la distribution

de revenus, le début de la Révolution verte² et ses effets dans la région. Le cinquième chapitre relate les récits de pauvres et de riches sur l'histoire économique et politique présentée, explicitant les différences d'interprétation de vision des uns et des autres, l'histoire selon les vainqueurs et les vaincus, ainsi que la montée d'un conflit de classe résultant des conséquences socio-économiques de la Révolution verte. Le sixième et le septième chapitre réalisent une analyse du langage utilisé pour servir les intérêts de classe et ses distorsions. Cette utilisation du langage explicite la lutte des pauvres pour maintenir leur condition de membres complets dans une vie communautaire en train de se défaire en raison de l'évolution des moyens de production. Le septième chapitre montre, au-delà des mots, les formes de résistance utilisées, les actions pratiques menées par des paysans, telles que sabotages, massacres d'animaux, ainsi que la répression physique dont ils sont victimes. La résistance masquée est comprise, en même temps, comme une manière de se rebeller contre le système et un besoin de survivre en son sein. Le dernier chapitre présente la thèse de l'auteur sur l'hégémonie et la fausse conscience, où il explique que, si les idées hégémoniques résultent de conflits et sont continuellement reconstruites, la résistance, elle, naît bien plus des expériences quotidiennes que d'une conscience révolutionnaire. Il suggère que cette analyse peut être étendue à l'ensemble des paysans et des classes ouvrières, ce qui le conduit à penser qu'il est nécessaire de repenser l'hégémonie et la domination idéologique.

L'idée de Scott est de démontrer qu'il y a une non-apathie, et sa volonté est d'enregistrer la résistance silencieuse de paysans de Sedaka tout en effectuant une révision des concepts gramsciens de l'hégémonie et de l'idée marxiste de fausse conscience. La résistance quotidienne des paysans, dépourvus d'autres formes de pouvoir, ne requiert littéralement aucune coordination ou planification : elle consiste généralement d'une manière individuelle à se protéger et à éviter des confrontations symboliques ou directes dirigées contre une autorité ou contre les normes des élites. Scott affirme que les circonstances qui favorisent les grandes révoltes paysannes sont non seulement rares, mais aussi rapidement réprimées de façon offensive et violente. Les gains de ces révoltes sont incertains, alors que le carnage, la répression et la démoralisation en cas d'échec sont certains et réels (p. 29). La paix agraire peut être comprise comme la paix de la répression (souvenir ou anticipation) plutôt que la paix du consentement et de la complicité.

En revanche, la « méthode passive », qui n'est pas exprimée comme une défiance ouverte, est souvent invincible. Parmi les méthodes développées par les paysans, il y a les sabotages subtils, l'évasion, les mensonges, la simulation d'ignorance, de maladie et d'incompétence, le chapardage, les incendies criminels, les calomnies et moqueries sur les propriétaires de terres.

La compréhension des formes quotidiennes de résistance peut nous aider à saisir ce qui se passe entre les révoltes. Mais la réflexion de Scott permet aussi de cerner les limites d'une interprétation classique de la domination qui souligne la passivité des acteurs sociaux, sans rendre compte de formes de résistance et d'insubordination qui lui échappe.

L'auteur affirme que les formes quotidiennes de résistance ne sont pas perçues parce qu'elles consistent en des milliers d'actions individuelles d'insubordination et d'évasion. D'une part, les autorités ne veulent pas faire état de ces insubordinations, et d'autre part, les médias n'enregistrent pas ces formes de résistance, puisqu'il n'y a pas de confrontation ouverte ou de discours politique clair et que les insubordonnés n'attirent pas particulièrement l'attention sur eux-mêmes, puisque leur force réside dans leur anonymat. Il affirme que l'Histoire et les Sciences Sociales ne sont pas bien équipées pour dévoiler le silence et les formes anonymes de conflit social qui caractérisent la paysannerie. Car elles sont réalisées par une intelligentsia qui utilise les données écrites généralement produites par des fonctionnaires lettrés habitués à une certaine forme d'observation et d'écriture.

Scott s'insurge contre l'idée généralisée que les groupes d'exploités, au moyen de l'hégémonie religieuse ou de l'idéologie sociale, acceptent leur situation comme étant normale et justifiable par l'ordre social. Selon lui, cette explication de la passivité se base sur une acceptation fataliste de l'ordre social et même une complicité active, que les marxistes appellent « fausse conscience » et/ou « mystification ». Ces concepts résument non seulement la prétention de domination des modes de production matérielle par les élites, mais aussi celle des modes de production symboliques. Il affirme, par le biais de l'exemple de Sedaka, que cette interprétation ne parvient pas à saisir les relations de classe, mais peut aussi conduire à interpréter de façon erronée les conflits de classe dans différentes situations.

Scott cherche à démontrer que le concept d'hégémonie ignore la capacité que la plupart des groupes subordonnés ont de pénétrer et de « démystifier » l'idéologie prédominante à partir de leurs expériences matérielles quotidiennes. Il insiste sur le fait que les théories hégémoniques tendent à confondre ce qui est inévitable et ce qui est juste. Alors que, même si une classe subordonnée ne connaît pas d'autres systèmes sociaux, elle peut tout à fait concevoir que le système de domination auquel elle est assujettie n'est pas inévitable. Et les faits historiques et culturels montrent qu'elle peut arriver à surmonter cette inévitabilité. Car une idéologie hégémonique doit, par définition, représenter une idéalisation, et crée donc des contradictions qui permettent de la critiquer dans ses propres termes. Il pense qu'une révision historique de presque tous les mou-

vements révolutionnaires paysans et prolétaires de masse démontre que les objectifs recherchés, conçus aux limites de l'hégémonie prédominante, sont généralement restrictifs et réformistes, même si les moyens d'y arriver peuvent être révolutionnaires.

Avec *Weapons of the weak*, Scott démontre qu'à Sedaka la résistance est fortement basée sur l'expérience matérielle réelle du quotidien. Les ennemis ne sont pas des abstractions historiques pour les paysans ; ce sont des personnes réelles, perçues comme acteurs responsables de leurs propres actions. Les valeurs défendues sont familières et palpables ; les pratiques sont définies par ce qui a bien réussi dans le passé et paraît pouvoir réduire ou éliminer les pertes. Les buts de résistance sont modestes : il s'agit de la lutte pour avoir du travail, une propriété et des revenus. Les moyens d'accéder à ces buts sont réalistes et prudents (p. 348). S'il existe la possibilité de partir ailleurs, ils le font ; si une confrontation avec un propriétaire paraît futile, elle est évitée. Entre ces deux pôles, tous les modes de résistance existent et sont utilisés.

Enfin, l'auteur explique que si, historiquement, les révolutions ont été rares et le sont encore plus aujourd'hui, il faut respecter et célébrer les armes des faibles. Dans le ridicule, la truculence, l'ironie, la dissimulation, la non-croyance dans les discours des élites et la manière constante de s'efforcer de maintenir l'intégrité, il y a une ténacité d'auto-préservation et une pratique qui évitent le pire, tout en promettant le meilleur (p. 350).

¹ Armes des faibles. Formes journalières de résistance paysanne, nous traduisons.

² C'est le terme employé pour marquer une étape dans l'évolution technique des moyens de production initiée dans les années soixante-dix.

Sarah Mailloux Sant'Ana

Oskar Negt, *L'espace public oppositionnel*

Payot, Paris, 2007

Le concept d'*espace public oppositionnel* semble parler de lui-même, au vu des mouvements sociaux contemporains qui cherchent à formuler des expressions publiques, allant à l'encontre des institutions républicaines. Trois sigles symbolisent cette situation : OGM, TCE, CPE. Autrement dit, le mouvement de désobéissance civile contre les Organismes génétiquement modifiés ; la fronde contre le Traité constitutionnel européen et son échec lors du référendum présidentiel du 29 mai 2005 ; et le mouvement social contre le Contrat première embauche de 2006 qui a défait une loi qui était déjà entérinée par le Président de la république, son gouvernement, les deux chambres et le Conseil constitutionnel.

Il est possible de saisir le concept d'espace public oppositionnel de façon presque intuitive, à partir de la situation de crise politique ouverte par le 21 avril 2002 : comme l'espace représentatif se limite alors à la droite et à sa forme extrême, l'opposition occupe la rue. *L'espace public oppositionnel* constitue cependant un argument qui dépasse de loin ces considérations immédiates, en ce qu'il interroge les fondations même de l'espace public dominant. Il s'agit d'une réplique conceptuelle à la théorie de *l'espace public bourgeois* (« bürgerliche Öffentlichkeit »)¹, proposée par Jürgen Habermas.

Le thème de l'espace public oppositionnel qui structure le présent ouvrage a évolué au fil des écrits de Negt, pour intégrer sa réflexion sur le travail vivant et la subjectivité rebelle des acteurs. Les contextes politiques, les dynamiques intellectuelles et les expériences personnelles de l'auteur ont influé sur ses essais de conceptualisation, de 1968 à aujourd'hui. Les textes réunis ici se fondent par conséquent dans une construction *sui generis*.

La thématique s'organise autour d'un texte central, *Espace public et expérience* (« Öffentlichkeit und Erfahrung »), dans lequel Negt et Kluge formulent leur célèbre alternative à l'interprétation habermassienne, en 1973. Nous présentons les deux premières parties de l'ouvrage, qui représentent son volet proprement théorique.

L'accès à cette écriture complexe est facilité par l'essai politique « Pas de démocratie sans socialisme, pas de socialisme sans démocratie ». Negt y défend l'héritage libéral et démocratique du mouvement socialiste que les représentants des partis de gauche ne sont pas en mesure de porter, au moment du tournant néo-libéral de 1978.

Comme ces textes ont été écrits il y a trente ans, l'auteur a tenu à les délester de leur décor anecdotique, afin de faire jaillir leur pleine actualité, sans pour autant toucher au style de l'époque.

Le texte « L'Allemagne en tant qu'espace public de production » considère l'arrière fond historique plus vaste de cette réflexion. Il est issu de l'ouvrage imposant, mais fragmentaire *Histoire et subjectivité rebelle* (« Geschichte und Eigensinn »). Negt et Kluge y montrent comment les appareils économiques et étatiques se reconstituent après la chute du nazisme, en soulignant le poids des traditions qui pèse encore sur le cerveau des vivants.

L'essai « Les potentiels de violence des mass médias » signale à quel point la mise en scène d'une deuxième réalité, virtuelle, affaiblit la démocratie. Negt se réfère à la fois à l'expérience berlusconienne et aux théories de la communication anglo-saxonnes. Le texte est issu d'un livre incisif, intitulé Soixante-huit. Les intellectuels politiques face au pouvoir (« Achtundsechzig. Politische Intellektuelle und die Macht »).

En guise de conclusion, Negt explore les liens entre la crise économique, les changements du monde du travail et la mondialisation capitaliste, autour de quelques questions philosophiques soulevées par Aristote, Kant et Marx. Les extraits que nous soumettons au public français appartiennent à l'ouvrage *Travail et dignité humaine* (« Arbeit und menschliche Würde ») qui ne cesse d'être réédité depuis sa première publication, en 2001.

Né en 1934 à Königsberg/Kaliningrad, Oskar Negt a dirigé l'Institut de sociologie de l'Université de Hanovre pendant trente ans. Alors que ses ouvrages majeurs ont littéralement été traduits dans le monde entier, cet éminent penseur de l'École de Francfort est jusqu'à ce jour resté méconnu en France. Formé par Theodor W. Adorno², ancien assistant scientifique d'Habermas, Negt a sans cesse cherché à ressusciter le moment fondateur de la Théorie critique, celui d'une critique radicale de la société ayant reçu son impulsion de la révolution conseilliste de 1918. Cette part de l'héritage se réfère au programme initial de l'Institut de recherche en sciences sociales de Francfort.

Alex Neuman

¹ Nancy Fraser précise qu'on pourrait traduire « bürgerliche Öffentlichkeit » par « espace public civique-bourgeois », avant d'adopter la formule plus courte par commodité : Fraser/Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?*, Suhrkamp, Francfort/M, 2003, p. 105.

² Adorno a dirigé la thèse de philosophie de Negt, soutenue à Francfort en 1964 et intitulé « Les relations structurelles entre les théories sociales d'Auguste Comte et de G.W.F. Hegel ». Le texte a été publié dans la collection *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* 14, avec une préface d'Adorno qui est reproduite dans ses œuvres in : Adorno, *Vermischte Schriften II*, Suhrkamp, Francfort/M, 1997, p. 658.

« Déconstruire le pouvoir »

Variations, automne 2007

Pour faire suite à ce numéro du printemps 2007, les « Frontières de la Politique », nous voudrions renverser les perspectives, en nous plaçant en quelque sorte cette fois au cœur du politique : notre numéro d'hiver 2007 portera ainsi sur la question du pouvoir, du cœur du pouvoir.

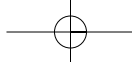
De là une série d'interrogations que nous voudrions reprendre :

Qu'en est-il du pouvoir politique

- Dans le rapport qui lie l'Etat aux citoyens ou aux « masses » à gouverner?
- À l'intérieur des organisations politiques, syndicales, associatives...
- Dans le rapport qui lie leur direction aux militants, aux sympathisants.
- Dans les espaces en apparence infra politiques que sont la famille, les lieux de travail, l'école.
- Comment corroder le pouvoir? Qu'en est-il de l'anti-pouvoir (Holloway), de l'espace public oppositionnel (Negt)?

Il y a sur l'ensemble de ces questions un héritage marxiste qu'il s'agit d'interroger, notamment en ce qui concerne le concept d'idéologie. En outre, si l'Etat, selon la formule bien connue de Max Weber est le seul détenteur de la « violence légitime », on aurait ici un second pilier sur lequel s'appuierait le pouvoir politique. Cette question de la violence ouvre également des perspectives à interroger.

Les apports de la psychanalyse et de la psychologie de masse pour penser la question du pouvoir semblent aussi particulièrement bienvenus et intéressants. Qu'est-ce qui se joue comme forme de jouissance dans l'exercice d'un pouvoir? L'analyse de Michel Foucault sur cette question du pouvoir semble bien être une référence importante pour entrer à nouveau dans ces objets théoriques. Enfin, à un niveau plus directement politique, on pourrait formuler la question de la manière suivante : peut-on vraiment envisager une « prise du pouvoir » qui ferait aussi voler en éclats « le pouvoir »? L'expérience de la gauche sud-américaine nous place devant un dilemme, qui n'est autre que l'aporie de la question du pouvoir. D'une part, au Venezuela, on assiste, avec la prise de pouvoir d'Hugo Chavez, à la construction d'un socialisme autoritaire par le haut. D'autre part, les zapatistes du Mexique sont engagés dans une logique de contre-pouvoir et de construction d'alternatives locales. Serait-il encore possible de penser la dislocation du pouvoir, une révolution qui fasse tourner autrement les rapports sociaux?



Achévé d'imprimer en juin 2007
sur les presses de l'imprimerie Chirat
à Saint-Just-la-Pendue – France
Dépôt légal 2^e trimestre 2007

