

RÉVOLUTIONS ET CONTRE(-)POUVOIRS :

Réflexions sur l'agir politique en des temps incertains

Sous la direction de
Benoît Coutu



**Révolutions et
contre(-)pouvoirs :**
**Réflexions sur l'agir
politique en des temps
incertains**

sous la direction de
Benôit Coutu

Éditions libres
du CARRÉ ROUGE 

Déjà paru...

Ouvrage collectif. *De la dualité entre nature et culture en sciences sociales*. 2014.

Ouvrage collectif. *La technoscience et ses enjeux. Les transformations théoriques et empiriques de la science et du risque*. 2013.

Ouvrage collectif. *Les deux faces de Janus. Essais sur le libéralisme et le socialisme*. 2011.

Ouvrage collectif. *Actualité de la théorie critique*. 2010.

Ouvrage collectif. *La pensée enracinée. Essais sur la sociologie de Michel Freitag*. 2008.

Ouvrage collectif. *La grève étudiante du printemps 2005*. 2006.

Les livres sont disponibles :

COOP-UQAM Local J-M205, Pavillon Judith Jasmin, Université du Québec à Montréal

Bureau de la revue Société : www.revuesociété.org Local A-5265, Département de sociologie, Pavillon Hubert Aquin Université du Québec à Montréal

Aux librairies montréalaises Le Port de tête, Zone Libre et ailleurs...

Éditions libres du Carré Rouge

carrerouge.editionslibres@gmail.com

Département de sociologie, Université du Québec à Montréal

C.P. 8888, succ. Centre-ville, Montréal (Québec) H3C 3P8

Couverture : Brigitte Baudet

Maquette : Jean-Philippe Laperrière et Benoît Coutu

ISBN 978-2-9809333-9-4

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2017

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives nationales du Canada, 2017

© Copyright, Les éditions libres du Carré Rouge, 2017

Table des matières

<i>Préface. Bilan de campagne suivi de Révolution : borne, chemin et pli de la sociologie</i>	1
<i>Benoît Coutu</i>	
Révolution moderne, Contre-révolution postmoderne	31
<i>Rémi de Villeneuve</i>	
Temps et Révolution : Les « Moments machiavéliens » de la République française (An II – An LXXIX).....	59
<i>Martin Nadeau</i>	
L'acte politique dans son rapport à la Raison : dialectique et révolution	73
<i>Emmanuel Chaput</i>	
Dialectique et révolution selon Merleau-Ponty	97
<i>Gilles Labelle</i>	
La révolte, l'action et la violence révolutionnaire : lectures d'Albert Camus et d'Hannah Arendt	113
<i>Pascale Devette</i>	
L'inscription de l'art dans le processus révolutionnaire selon Maïakovski et Lénine	133
<i>Olivier Lamoureux-Lafleur</i>	
Ce qui (nous) arrive. La communauté dans quelques récentes esquisses révolutionnaires	163
<i>Hubert Gendron-Blais</i>	
En défaut de citoyenneté : néolibéralisme, désaffiliation sociale et retour sur l'émancipation des classes populaires .	183
<i>David Champagne</i>	

« Occupe toi de toi-même ». L'éducation à domicile : vers
une esthétique de l'existence 211
Marika Reid-Gaudet

La gouvernance : instrumentalisation idéologique d'un
concept polysémique 229
Caroline Joly

Le féminisme en crise ? 259
Samie Pagé-Quirion

11 thèses sur le devenir-rentier du Capital et la révolte de la
petite bourgeoisie salariée 287
Maxime Ouellet

Épilogue

Le Réel, nom de Dieu ! Feuilles de Philoctète où il est
expliqué pourquoi l'insignifiance de la gauche sur terre lui
vautra d'occuper une place spéciale au ciel 299
Jacques-Alexandre Mascotto

À Luna...

Préface. Bilan de campagne
suivi de
Révolution : borne, chemin
et pli de la sociologie

Benoît Coutu

Ce qui vient au monde pour ne rien troubler
ne mérite
ni égards ni patience
René Char
Fureur et mystère – Feuilletts d'Hypnos
(1943-1944)

Bilan de campagne

Ce livre est le septième et dernier ouvrage qui sera publié aux éditions livres du Carré rouge de Montréal. Il clôt une décennie d'activités, de colloques, de conférences, d'échanges et de discussions, que ce soit à l'UQAM, au « mythique *Archie*¹ » et ailleurs, et ce, à l'intérieur d'une

Chargé de cours, département de sociologie, UQAM ; chargé de cours, département Sociétés, territoires, développement, UQAR ; professeur adjoint temporaire, UMCE.

Nous tenons à remercier Olivier Régol, fidèle ami et premier lecteur de ce texte.

¹ L'expression est de Jacques Bertrand, animateur de l'émission culturelle *Macadam tribus* diffusée sur les ondes de Radio-Canada de 1997 à 2009. Tenant lieu à Montréal de 2005 à 2007, *L'Archie* est un « espace politico-culturel » autonomiste fondé et autogéré par une collaboration entre personnes aux origines et activités diverses. Cette *Genossenschaft* (dixit J.

période bornée par deux grèves étudiantes majeures pour l'histoire du mouvement étudiant québécois. Car, en effet, les éditions libres du Carré rouge sont nées d'une grève étudiante qui ébranla la société québécoise pendant les mois d'hiver et de printemps 2005, et, nous pourrions ainsi dire, elles prennent fin dans les années suivant la grève étudiante de 2012, le surnommé « printemps érable » québécois. Entre ces deux repères, un continuum : après avoir inauguré cette aventure avec la publication d'une première plaquette d'une centaine de pages sur *La grève étudiante du printemps 2005* (2006), nous la concluons en 2016 avec un ouvrage ayant pour thème les révolutions.

Les ouvrages publiés au fil des années sont le fruit de rencontres entre enseignant.e.s et étudiant.e.s universitaires. La philosophie structurante de l'ensemble du projet s'inscrit dans la lignée des théories sociales critiques de la société contemporaine. À l'origine, notre volonté était de favoriser la publication de réflexions originales qui ne seraient diffusées par les canaux traditionnels, et par le fait même d'aider les étudiant.e.s des études avancées à faire connaître leurs travaux de mémoire et de thèse, en créant pour ce faire un

Mascotto) tire son nom de terme grec *Archè*, interprété ici comme « autorité du commencement », avait adopté pour emblème une citation de Castoriadis – « La liberté des uns commence où commence la liberté des autres » –, et eu la surprise d'avoir une demie-page dans *La Presse* avec un article sous la plume de Michèle Ouimet, « L'illégalité tranquille », laquelle relatait le métissage entre débats intellectuels (« de Hannah Arendt à Michel Freitag ») et conférences, soirées dansantes et spectacles de musiciens de la scène montréalaise (dont la Fanfare Pourpour, le groupe Labess...), événements familiaux, soirées de poésie (grâce aux ami.e.s d'Archi-texture) et cabarets (dont les fameux « Cabarets des possibles »). Il a servi de lieu de rassemblements pour divers événements, pendant et après la grève de 2005. L'aventure connue une fin abrupte avec une descente de l'escouade de la moralité du service de police de la ville de Montréal (SPVM), qui sonna le glas de cette expérience en distribuant aux responsables sur place lors d'une soirée de tempête hivernale de 2007 environ 21.000\$ d'amendes en raison de la vente illégale d'alcool ainsi qu'une injonction de se conformer à certains règlements municipaux. Heureux de ce que nous avons créé et vécu pendant ces deux années, nous avons collectivement décidé de fermer boutique à la place d'obtempérer.

espace formel qui leur offrirait plus de liberté afin de faire entendre leur parole. D'un autre côté, face à une époque caractérisée par la tendance à la réduction des concepts à leur seule utilité opérationnelle, nous tenions à réaffirmer la place centrale qui revient de droit aux théories dites « générales », et qui plus est aux théories critiques (dans un sens large) au sein des sciences sociales. Sans nier l'importance de la pratique ou du « discours des gens » pour la compréhension du monde dans lequel nous vivons, hélas, comme l'a remarqué Jean-Marie Fecteau, « [...] trop souvent, la perspective qui privilégie le point de vue de l'« acteur » sur le système glisse dans l'empirisme le plus étroit² ». Et dans ce sens, on nous a reproché plus d'une fois de faire « dans la théorie ». Nous assumons et faisons nôtre les mots qu'Adorno écrivait à ce sujet en 1969 :

[...] dans cette querelle il ne s'agit pas de l'alternative : recherche empirique ou non, mais de son interprétation [...] ; Il est néanmoins devenu évident que les enquêtes qui ne sont pas orientées par des idées n'apportent rien. [...] là où il n'y a pas de théorèmes, là où ils manquent, il ne se produit rien du tout.³

À l'exception du livre sur la grève de 2005, tous les ouvrages publiés s'insèrent dans le cadre d'un cycle de six colloques interuniversitaires qui ont eu lieu à l'UQAM entre 2007 et 2013. Cette série de colloques émane d'une première rencontre informelle au département de sociologie de l'Université Laval de Québec, après la tenue d'un séminaire semestriel sur la sociologie dialectique de Michel Freitag. Devant l'intérêt affiché d'aller plus loin et de poursuivre la discussion, avec mon collègue et ami François L'italien, de

² Jean-Marie Fecteau, *La liberté du pauvre*, Montréal, VLB Éditeur, 2004, p. 30.

³ Theodor W. Adorno, « Du rapport entre la théorie et l'empirie en sociologie », *L'Homme et la société*, no 13 - « Sociologie et philosophie », 1969, pp. 128-129. À l'instar de Max Weber ou de Pierre Bourdieu, il nous demande si la revendication de pure empirie ne serait pas aussi le reflet d'intérêts personnels cachés, et donc représentative de luttes de pouvoir au sein des départements universitaires...

l'université Laval, nous avons décidé, l'année suivante, de réunir les deux départements de sociologie à l'UQAM pour un colloque sur les thèses véhiculées dans l'œuvre de cet auteur, mais cette fois-ci en l'organisant selon les règles de l'art. Intitulé « Réflexions sur la sociologie de Michel Freitag », il avait pour objectif d'explorer les méandres des divers thèmes, thèses, enjeux, auteurs et concepts présents dans la sociologie de cet éminent penseur, qui a fait carrière au département de sociologie de l'UQAM et, je le rappelle, fut un ardent défenseur de la « cause étudiante »⁴ – d'où la correspondance avec le carré rouge⁵. Parallèlement, ce colloque visait à permettre à une nouvelle génération d'étudiants et d'étudiantes ayant une position et une attitude plus distanciées envers les écrits de Freitag que les premières cohortes d'étudiant.e.s de sa carrière d'enseignant, celles de nos professeur.e.s, de s'exprimer en confrontant ou actualisant certains de ses postulats. Avec toute la générosité qui le caractérisait, Michel nous avait fait l'honneur d'être avec nous tout au long de la journée, commentant les conférences et débattant des critiques qui lui furent adressées, encourageant de lui-même ce qu'il nommait la *disputatio* autour de ses ouvrages. Les personnes présentes se souviendront que cette merveilleuse journée donna lieu à des débats forts pertinents (c'est un euphémisme) entre les participant.e.s et les nombreux membres de l'assistance. C'est ainsi dans la volonté de témoigner de la chaleur qui s'y dégaugea alors, et il faut le

⁴ Certains d'entre nous se rappellerons quand, en 1999, il a demandé en personne, devant une foule de quelques centaines de personnes réunies afin d'interrompre un gala de remise de bourses de la fondation de l'UQAM à la salle Marie Gérin-Lajoie, la démission de la rectrice Paule Leduc, pour la raison qu'elle avait intimé l'ordre de fermer les portes de l'UQAM aux manifestant.e.s qui étaient à l'extérieur, répondant à une demande du SPVM afin de leur permettre de pratiquer la souricière et d'arrêter soixante-six d'entre eux. De cet épisode fut publié le livre *L'essor de nos vies : parti pris pour la société et la justice*, Outremont, Lanctôt éditeur, 2000.

⁵ Thomas Chiasson Lebel et Benoît Coutu, « La petite histoire du carré rouge », *Relations*, no 760, 2012, pp. 34-35.

dire – sous l’insistance *insistante* de Michel !⁶, que nous avons puisé l’énergie et l’ardeur pour réaliser l’ouvrage de référence qu’est *La pensée enracinée. Essais sur la sociologie de Michel Freitag* (2008).

Cette journée fut aussi celle qui détermina le format des rencontres qui se succéderont au fil des ans, c’est-à-dire de continuer avec la trame narrative et l’espace discursif que nous offrait la sociologie critique, et de poursuivre la collaboration entre étudiant.e.s et enseignant.e.s. C’est ainsi qu’après avoir convié à une première critique étudiante de la théorie sociologique générale de Michel Freitag, dont la présence se fera sentir par la suite dans tous les ouvrages que nous avons publiés, nous avons appelé à revisiter les tenants et les aboutissants des théories critiques, initiales et contemporaines. Avec *Actualité de la théorie critique* (2010), nous avons proposé une exploration collective des sociologies critiques en général et de la théorie critique de l’École de Francfort en particulier. À cette occasion, nous avons eu droit en conférence d’ouverture à une leçon magistrale de Dario De Facendis sur les préoccupations des fondateurs et piliers de ladite École que sont Horkheimer, Adorno et Marcuse, alors qu’ils observaient le « nazi-fascisme » se déployer brusquement en Europe, et plus précisément sur la relation étroite qu’ils apercevaient entre Raison et Mythe, dont la dialectique est traitée par Emmanuel Chaput dans ce présent ouvrage. Toutefois, l’École de Francfort ne résumant pas à elle seule le vaste champ que constituent les théories critiques, les participant.e.s de la journée nous ont ouvert sur une pluralité de perspectives critiques, élargissant ainsi le spectre de notre imaginaire en nous entretenant d’auteur.e.s

⁶ L’anecdote est que nous avons terminé la journée avec un conférencier (Simon Lavoie – « Les inconvénients de la sociologie spéculative ») qui s’avéra être un intelligent contradicteur des thèses de Freitag. La première fois que ce dernier nous demanda de faire un livre à partir des conférences de la journée, il nous introduit le sujet en insistant sur l’indispensabilité de la présence du texte de cet étudiant. Nous sommes à mille lieues du dogmatisme que certains lui présupposent à tort sur la base de la rumeur et de la médisance, fruits de leur cécité praxéologique.

classiques et d'autres plus récents – de K. Marx à A. Honneth et J. Rancière, en passant par M. Mauss, R. Gérard, J.-P. Dupuis et S. Zizek, sans oublier Fernand Dumont, pour ne nommer que ceux-ci. Ensemble, nous avons alors parcouru, à l'image d'une école dont la philosophie sociale préconisait la pluridisciplinarité, les champs de l'esthétique, de la culture, de l'épistémologie, de l'économie, de la psychanalyse, du politique, jusqu'à inclure en annexe de l'ouvrage le résultat d'un travail d'enquête sur l'auditoire de la Radio-X de la région de la ville de Québec⁷.

Les deux premières rencontres ayant eu une vocation nettement plus théorique, il allait de soi que nous devions continuer notre chemin en conviant les étudiant.e.s à un colloque sur les idéologies politiques, lequel dura deux jours et aboutit à un ouvrage dont nombre de textes, grâce aux médias sociaux, ont été diffusés, cités et discutés sur la place publique : *Les deux faces de Janus. Réflexions sur le libéralisme et le socialisme* (2011). La décision de se réunir pour une réflexion sur des enjeux aussi considérables que mobilisateurs était influencée par l'atmosphère sociopolitique du moment – il se tenu le lendemain de la fin de la grève des professeur.e.s de l'UQAM de 2009. Surtout, il fut fortement animé par les diverses interrogations et discussions qui accompagnèrent la parution d'ouvrages signés par le philosophe français Jean-Claude Michéa, aux propos cinglants, sinon incendiaires, envers la gauche socialiste (Française, avant tout) dans son articulation historique avec le libéralisme et son incapacité contemporaine à fournir une solution réelle, globale et viable au capitalisme avancé, preuve en est l'abysse politique de la France contemporaine. Cette journée fut ponctuée d'échanges de haute voltige, dont un débat, qui dura une bonne heure, sur le totalitarisme dans les anciennes républiques soviétiques de l'Europe de l'Est, entre la salle, un

⁷ Jean-Michel Marcoux et Jean-François Tremblay, « La contingence de la mobilisation pour CHOI-FM radio X. Étude sociographique de l'auditoire mobilisé et analyse du discours », dans Benoît Coutu (dir.), *Actualité de la théorie critique*, Montréal, Éditions libres du carré rouge, 2010.

ancien militant trotskiste et une brillante professeure bulgare invitée à notre département. Et quoi de mieux qu'une conférence de clôture sur le « nouvel esprit du socialisme », répliquant à une conférence d'ouverture sur « le nouvel esprit du capitalisme », pour conclure cet « ostie de bon colloque » (selon l'exclamation enthousiaste d'un conférencier enjoué) avec un autre débat pimenté, confirmant ainsi une fois de plus la raison sociale de cet espace de rencontre et de discussion que nous avons soutenu avec un effort obstiné pendant une décennie.

L'année suivante, nos collègues Caroline Joly et Philippe Lepage nous ont fait le plaisir d'organiser un colloque sur les enjeux entourant les technosciences, et dont une publication en fut tirée : *La technoscience et ses enjeux. Les transformations théoriques et empiriques de la science et du risque* (2012). Toujours dans une perspective critique, les différentes conférences nous ont donné l'occasion de réfléchir sur les multiples interactions entre sciences et technologies, entre autres sur les implications théoriques, épistémologiques et empiriques de la cybernétique, de la théorie des risques et du catastrophisme pour les sciences sociales, ainsi que sur les répercussions du progrès et de la modernisation sur nos relations sociales, la dimension symbolique du social, nos rapports avec le monde naturel (avec des présentations sur l'écologie et la biomasse forestière) et l'avenir des sociétés telles que nous les connaissons, ainsi que sur la nature de notre humanité – devenue *post-humaine, trop post-humaine*, pour paraphraser Nietzsche.

D'une façon complémentaire, cette perspective critique des technosciences se retrouva au cœur du colloque qui suivit, lequel porta sur la dualité fondamentale, sinon primordiale, qu'est *La dualité entre la nature et la culture en sciences sociales* (2014). Dans l'appel de communication, nous avons présenté cette dualité comme l'une des premières interrogations depuis que les individus réfléchissent aux forces qui meuvent le monde qui les entoure, à leur place et celle de leur société dans celui-ci, et se questionnent sur la condition humaine et les rapports sociaux qui leur sont inhérents. En effet, présente bien avant l'institutionnalisation des sciences

sociales et humaines, cette interrogation s'est déclinée à travers les siècles sous de multiples formes, questions, thèmes, thèses et enjeux, et est aujourd'hui réactualisée en raison de la crise écologique, des nanotechnologies, du post-humanisme, de la différenciation interne de la discipline sociologique, de la critique féministe des dualismes constitutifs de la pensée moderne, mais aussi en raison de la forte influence des théories économiques néoclassiques, de la sociobiologie ou de la psychologie comportementale sur nos représentations du monde et des événements de notre vie quotidienne.

C'est ainsi que nous arrivons à ce présent ouvrage portant sur la révolution et le pouvoir. Fédérant la vaste majorité des sujets abordés auparavant, ces deux thèmes intrinsèquement liés s'imposèrent d'eux-mêmes, autant comme le fil d'arrivée au bout d'un sentier parcouru de longue haleine, comme tombée de rideau à la fin d'une représentation scénique, mais encore comme un « avertissement d'incendie » (W. Benjamin) placardé sur le mur fissuré et décrépit de cette nouvelle ère tumultueuse qu'entame notre commune humanité. Bien que les articles constituant le livre apparaîtront avant tout articulés autour de la confrontation entre révolution et contre-révolution, nous avions initialement la volonté d'organiser un colloque sur le pouvoir et ses avatars, tel que nous pouvons les comprendre, les appréhender, les interroger, les manipuler, voire les vivre en sciences sociales. Souvent délaissé ou simplement traité comme un lieu commun qui ne nécessite de s'y pencher outre mesure puisque tombé dans l'oubli de l'évidence ou dans le mépris de l'évitement, nous tenions à souligner que le pouvoir est et reste un concept fondamental en sociologie, et ce, sous de nombreuses déclinaisons possibles, que nous parlions d'autorité, de structure, d'« agentivité » (quel barbarisme !), de puissance, de domination, de contrôle, d'hégémonie, d'intervention, de force, de violence, de légitimation, de socialisation, de genre, de liberté, d'aliénation, de réification, de crise, de révolution, de contre-révolution, de lutte de classe, d'institution, d'organisation, d'éducation... Sans réduire ceux-ci à celui-là, il est un des fondements de la constitution de la société et du lien social, et donc un des

éléments les plus importants sur lequel se pencher, surtout en ces temps incertains de l'immunopolitique⁸ où il semble disparaître derrière les oripeaux de systèmes technobureaucratiques de gouvernance managériale aux centres de décision opaques et aux frontières bien gardées, tel que Caroline Joly le présente dans ce livre. Par une ruse dont seule l'Histoire connaît les rouages, c'est alors que la réalité est venue nous rattraper avec le surgissement surprenant⁹ d'évènements qui bouleversèrent l'histoire récente, dont les mouvements *Occupy* et des *Indignados*, les Révolutions arabes de 2011 et le mouvement social de 2012, notre « printemps érable » que nous avons tous et toutes vécu intensément, chacun à notre façon, toute tendance politique confondue, mais dont nous avons peine à nommer, voire à identifier, les conséquences pour la suite des choses. Et puisque leur présence dans l'actualité, sur le plan macrosociologique et global des relations nationales et internationales, correspond de très près à de profondes transformations de toutes les dimensions de nos vies, cette discussion sur la révolution et le pouvoir est donc une chute pertinente afin de conclure ce cycle de colloques et de publications.

Révolution : borne, chemin et pli de la sociologie

« La sociologie est fille de la modernité » a-t-on souvent dit, entendu ou enseigné, pour illustrer que son émergence, tant pré-institutionnelle et qu'institutionnelle, s'est principalement effectuée au cœur de périodes de transitions

⁸ Frédéric Neyrat, «The Birth of Immunopolitics », *Parrhesia*, no 10, 2010, pp. 31-38.

⁹ Nous avons le souvenir des discussions lors de soirées aussi animées et enjouées qu'enfumées en l'excellente compagnie des philosophes de Nadia et Philippe. Attablés chez Marie-Pierre Boucher, ces deux ami.e.s nous confia toute la surprise de leur étonnement, c'est pas peu dire, face à la soudaineté et à la spontanéité de l'éclosion des mouvements des Indignés et des Occupy de 2011, en Espagne, à New York, et à Montréal. Effectivement, pour reprendre leurs mots, en tant que « vieux militants » issus de la « science syndicale » qui se pensaient dans le creux de la vague de la contestation sociale et politique, nous ne l'avions pas vu venir « pantoute » celle-là!

sociétales et de transformations civilisationnelles majeures en Europe, dans les Amériques et ailleurs (Ibn Khaldun). Dans sa pratique, elle a tenté, au travers des différents modes de compréhension qu'elle a d'elle-même, d'interpréter les incidences des multiples « révolutions modernes » (philosophique, scientifique, économique, politique, artistique, etc.), à l'aide de distinctions entre « l'ancien » et le « nouveau », l'archaïque, traditionnel, le moderne et le postmoderne, lesquelles apparaissent comme autant de bornes jalonnant le chemin parcouru de cette jeune science de nos jours solidement établit quoiqu'encore contestée. De plus, qu'elle se veuille critique ou engagée sur des voies plus conservatrices ou technocratiques¹⁰, à titre de science elle vit elle-même des révolutions, pour reprendre les mots de l'épistémologie kuhnienne. C'est ainsi que les révolutions, dans un sens large, sont autant de contextes d'émergence, de cadres et de conditions de possibilité de la théorie sociale en général, et de la sociologie en particulier, qu'elles en sont un objet – Tocqueville sur les révolutions française et étatsunienne, Weber et Sorokin sur les révolutions russes de 1905 et de 1917, Durkheim sur les principes de 1789, pour ne nommer que quelques auteurs classiques. Au fil du temps, cet objet d'études sera fragmenté en plusieurs champs spécialisés : sociologies des révolutions, du pouvoir, de la domination, des mouvements sociaux, des conflits ou des changements sociaux. Plus particulièrement, la sociologie des révolutions, à l'instar d'une bonne partie de l'ensemble de la sociologie, a évolué d'une lecture fondée sur la réflexion critique d'une histoire linéaire, universelle, abstraite du progrès et de l'émancipation héritée des lectures monocausales marxistes (économico-politique) et structuro-fonctionnalistes (stato-centrées), pour ensuite être envisagée par le biais de perspectives subjectiviste, actionnaliste, stratégique ou interactionniste, plus proches des agirs, des discours et des

¹⁰ Entre autres : Robert A. Nisbet, *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 1993 ; Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002 ; Marcel Rioux, « Remarque sur la sociologie critique et la sociologie aseptique », *Sociologie et sociétés*, vol. 1, no 1, 1969.

affects des acteurs en situation. Enfin, plus qu'un objet, elle se présente aussi comme un éthos de la sociologie, c'est-à-dire une posture parmi un vaste répertoire que nombre de sociologues ont adoptée à titre d'intellectuel.le.s. Elle est un pli ancré dans la demeure de son âme, la surdéterminant à l'occasion, et dont il est difficile parfois de s'en débarrasser puisqu'il est le résultat de l'imprégnation du chercheur à son objet, les sociétés.

Penser les révolutions...

Les révolutions arabes, les mouvements sociaux occidentaux et latino-américains et les autres mouvements d'émancipation collectifs à petite, moyenne ou grande échelle, qui apparurent un peu partout sur la planète au courant de la décennie, nous obligent à continuer une réflexion déjà bien entamée sur les rapports entre crises, actes et situations révolutionnaires, pouvoirs établis, formes et lieux de résistance. D'un point de vue théorique, la révolution ne peut s'envisager comme une simple rupture ou un éternel retour, ni être réduite aux jacqueries, révoltes, rébellions, émeutes, organisations microsociales alternatives ou changements de régime qui peuvent l'accompagner. Loin de se produire dans un vide sociopolitique, les révolutions renvoient nécessairement à l'idée d'une crise, quelle que soit la nature de celle-ci, ce qui demande alors de se pencher sur les conditions objectives qui servent de terrain fertile pour leur apparition. À leur tour, ces différents contextes sociopolitiques ou économiques impliquent, voire exigent, un retour critique sur les diverses conceptions du phénomène révolutionnaire, de ses conditions comme de ses manifestations, et ce, en mobilisant des imaginaires, des discours et des représentations relatant sous de nombreux angles les expériences anciennes, présentes ou futures. Enfin, il est impératif de tenir compte des conditions subjectives, de la réflexivité des acteurs et de la diversité des inscriptions sociohistoriques des agirs révolutionnaires dans des situations concrètes. C'est en cherchant à décortiquer les articulations et les contradictions qui émanent de ces différents éléments constitutifs du phénomène qui nous préoccupe qu'il devient possible de penser la révolution comme médiation entre théorie, idéal et

praxis, c'est-à-dire comme composante concrète, politique et historique, du monde social, tel qu'Emmanuel Chaput, Gilles Labelle, Pascale Devette et Olivier Lamoureux-Lafleur nous entretiennent chacun à leur manière dans leur texte respectif. Il s'agit pour nous, d'une certaine façon, de penser la révolution à l'aube du 21^e siècle sans cependant produire un pamphlet politique à forte teneur spéculative sur l'« insurrection qui vient » (Le Comité invisible), la « révolution nécessaire » (Jacques Ellul) ou la « prochaine révolution » (Léon Dion). Surtout que même si tous les éléments de la poudrière sont réunis, personne ne peut prévoir l'étincelle qui lui mettra le feu : « L'imprévisibilité de l'ordre social », pour reprendre les mots de Pierre Favre cités par Chraïbi et Fillieule, fait la « misère de la sociologie des révolutions »¹¹.

« Pourquoi avons-nous tant de mal à être révolutionnaire aujourd'hui ? » se demandait Bernard Friot¹², en 2012, pourtant en plein moment d'espérance (dixit Ernst Bloch), le jeune 21^e siècle s'éveillant aux cris de ralliement des Révolutions arabes, des mouvements de contestation des *Indignados* et des campements des *Occupy*. C'est que peu des conditions objectives – la hausse des inégalités socioéconomiques, l'espionnage massif des communications quotidiennes par des instances gouvernementales, le cambriolage financier légalisé, la crise écologique liée aux changements climatiques ou encore les récentes vagues migratoires issues des guerres et autres désastres causés par l'Occident en Afrique et au Moyen-Orient – semblent correspondre à des conditions subjectives qui pourraient se cristalliser en une unité sociale derrière une cause fédérative d'une multitude d'enjeux particuliers, et indiquer l'aube d'un mouvement général vers le « Grand soir », à moins que nous

¹¹ Mounia Bennani-Chraïbi et Olivier Fillieule, « Pour une sociologie des situations révolutionnaires », *Revue française de science politique*, vol.62, no 5, 2012, pp. 767-796.

¹² Bernard Friot, « pourquoi avons-nous tant de mal à être révolutionnaire aujourd'hui ? », *RdL La Revue des livres*, 2012.

nous soyons trompés sur ce fameux soir, sur ce qu'il est réellement, ce qui est tout à fait dans l'ordre des possibilités considérant la tendance contemporaine à idéaliser et romantiser l'idée de révolution, au point de vendre la figure christique du Che sur des t-shirts fabriqués dans des ateliers de la misère... Or, « [...] pour qu'un véritable changement des institutions soit possible, il doit s'accompagner d'un changement correspondant des mœurs tout aussi profond¹³ ». Pour reprendre une question que pose Léon Dion, dans son ouvrage *La prochaine révolution* (1973), nous pouvons nous demander si le diagnostic est le bon, ce qui est plus que pertinent à notre époque dite de la vérité post-factuelle. Car malgré la sourde colère face à la multiplication de scandales et d'outrages perpétrés sans relâche par des élites politiques et économiques de plus en plus détachées des peuples¹⁴ (ce mot honni, car entaché de « populisme »), ce qui devrait être suffisant à embrayer le train de la révolution (quand on y pense...), en elle-même la pluralité de ces incidents ne signifie pas nécessairement qu'il y ait effondrement du « système » ni qu'il y ait une véritable volonté de faire rupture avec celui-ci, ce que beaucoup d'observateurs considèrent comme un critère indépassable pour juger d'une révolution. Le règlement de la crise de 2007-2008 (si crise il y eut !¹⁵) est de loin un cas exemplaire. Est-ce parce que le choc ne fut pas encore assez brutal pour atteindre les strates profondes de notre entendement et ainsi nous faire prendre conscience de la situation, ou est-ce parce que la crise en elle-même, et sa

¹³ Cornelius Castoriadis, « Héritage et révolution », dans *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*, Paris, Seuil, 1999, p. 165.

¹⁴ *Déclaration du 1 mai 2012 – fin de cycle, fin de règne et transition*. Déclaration publiée pendant la grève étudiante de 2012, rédigée et signée par Benoît Coutu, Michel Ratté, François L'Italien, Éric Martin, Maxime Ouellet, Jean-Michel Marcoux, Daphnée Poirier, Éric Pineault, Jacques Mascotto.

¹⁵ Nous référons ici à l'inattendu, et bienvenu, commentaire émis par Mathieu Perron-Dufour, professeur de sciences économiques à l'Université du Québec en Outaouais (UQO), dans le débat qui eu lieu lors de la conclusion du colloque *Crise, mise en crise, et financiarisation du capitalisme avancé*, organisé par le Collectif d'analyse de la financiarisation du capitalisme avancé (CAFCA), UQÀM, 5 avril 2013.

réponse politique sous forme de socialisation des pertes, aurait tétanisé des populations qui, face à la visibilité soudaine de la distance entre elles et les « élites au pouvoir » (dixit C.W. Mills), dont la rupture semble vouloir venir se substituer à l'opposition entre une gauche progressiste et une droite conservatrice¹⁶, se sont soit exilées dans la sphère privée, soit repliées dans la production esthétique-culturelle, soit désincarnées dans le cyberspace (au sein duquel le sujet s'implose en une multitude d'altérités dans « l'œil de l'obsène »¹⁷), aboutissant dans tous les cas à l'impossibilité de se projeter dans un extérieur (utopique) au capitalisme, comme l'avance Marcuse lorsqu'il appelle à revisiter le concept de révolution ?¹⁸

Aurions-nous perdu le sens de la révolution ? Dans une entrevue publiée quelques années avant sa mort, Cornelius Castoriadis se révélait plutôt sceptique face à la possibilité qu'advienne une révolution dans un avenir proche, ou du moins une révolution dite socialiste¹⁹, qui viendrait en quelque sorte parachever deux cent ans de révolutions. En effet, en 1994, alors qu'une ère « nouvelle » s'annonçait au monde, celle de la globalisation, il avançait que le

mot "révolutionnaire" – comme les mots création ou imagination - est devenu un slogan publicitaire, c'est ce qu'on appelait il y a quelques années la récupération. La marginalité devient quelque chose de revendiqué et de central, la subversion est une curiosité intéressante qui complète l'harmonie du système. Il y a une capacité terrible de la société contemporaine à étouffer toute véritable divergence, soit en la taisant, soit en en faisant un phénomène parmi d'autres, commercialisé comme les

¹⁶ Nous remercions Maxime Ouellet pour ce judicieux commentaire.

¹⁷ Claudia Attimonelli et Vincenzo Susca, *Pornoculture. Voyage au bout de la chair*, Montréal, Liber, 2017.

¹⁸ Herbert Marcuse, « Re-examination of the Concept of Revolution », *Diogenes*, vol.16, no 4, 1968.

¹⁹ Il conçoit qu'une révolution peut être de « droite » ou captée par l'État, entre autres sous la forme d'un néo-conservatisme, et tel que l'illustre Jacques Mascotto dans son texte publié en épilogue.

autres.²⁰

Une source de la « perte de sens » autour du concept ou de l'idée de révolution tiendrait donc en partie de l'ambiguïté liée à l'usage polysémique, voire polémique, du terme, mais aussi des présupposés idéologiques qui lui sont rattachés : une révolution est nécessairement de gauche, progressiste, promeut une émancipation tous azimuts, portée par un groupe particulier ayant un objet de lutte spécifique qui se généralise par la suite, etc., etc. Peut-être devrions-nous accepter, comme l'affirme Eugen Weber²¹, et Jacques Mascotto dans son texte, qu'il peut exister des révolutions qui ne sont pas progressistes et ainsi nous questionner sur les contrepouvoirs qui se lèvent face à tout mouvement de contestation. Depuis qu'un « capitaliste a décidé de faire une révolution » (publicité *1984* de Macintosh), c'est plutôt ce qui s'affirme au travers les réalités que nous appréhendons sous les expressions de révolution néolibérale ou néoconservatrice, de révolution technobiologique, de révolution transhumaniste, qui sont autant de formes d'adaptation forcées face à des situations limites qui auraient autrement mené à ce que l'on comprend comme une « révolution » dans le sens commun, c'est-à-dire à une transformation radicale de structures vampiriques et mortifères qui broient l'émancipation collective. Galvaudé, utilisé à toutes les sauces pour décrier une nouveauté quelconque ou un simple changement de régime politique, le terme de révolution semble avoir perdu de sa force socio-symbolique, politique et critique, devant un l'appareillage sémantique technoscientifique, financier et consumériste en pleine puissance à notre époque.

Plusieurs auteur.e.s soutiennent que la difficulté contemporaine de penser la révolution provient de l'application abstraite et universelle du concept de révolution,

²⁰ « Un monde à venir – entretien avec Cornelius Castoriadis », juin 1994, p. 3. http://www.les-renseignements-generaux.org/var/fichiers/textes/Tex_Casto_entretien.pdf

²¹ Eugen Weber, « Revolution ? Counterrevolution ? What Revolution ? », *Journal of Contemporary History*, vol.9, no 1, avril 1974.

et pour laquelle la Révolution française fait office de modèle²². En effet, pour Neil Davidson, toutes les luttes nationales du 21^e siècle se sont d'elles-mêmes donné le titre de révolution, bien qu'il semble y avoir absence de transformations historiques fondamentales et qu'elles sont rarement le fruit des actions conjuguées d'une gauche socialiste²³. Il suggère donc de commencer par un effort de clarification de ce qu'est et n'est pas une révolution, en partant d'une opposition conceptuelle entre révolution politique et révolution sociale. Selon la perspective adoptée, les révolutions dites sociales, structurelles ou systémiques, sont plus proches de l'idée de la révolution « totale » telle qu'elle nous apparaît dans l'expérience du sens commun, alors que la notion de révolutions politiques référerait davantage à des guerres civiles, des renversements de régimes et autres coups d'État. Ce qui ferait défaut à cette deuxième catégorie de révolutions, et qui nous empêcherait de reconnaître nombre d'événements comme des moments révolutionnaires à juste titre, est qu'une révolution sociale, en plus d'être une transformation des orientations socioéconomiques et des structures politiques, intègre la dimension subjective de la conscience de soi²⁴. Dès lors, si on se centre sur l'État comme le propose la perspective wébériano-marxiste, une véritable révolution est sociale en ce qu'elle modifie l'organisation de classe et les structures sociales de pouvoir, alors qu'une révolution dite politique ne viserait que l'État. C'est dans ce sens que Theda Skocpol identifie les révolutions française, russe et chinoise comme de véritables révolutions, repoussant alors la révolution anglaise, n'ayant pas de conflit de classe, dans la catégorie des guerres civiles²⁵. De son côté, Zigmunt Bauman présente les révolutions politiques comme des étapes

²² Neil Davidson « Is Social Revolution Still Possible in the Twenty-first Century ? », *Journal of Contemporary Central and Eastern Europe*, vol.23, nos 2-3, 2015, pp. 105-150.

²³ *Ibid.*, p. 109.

²⁴ Steven Pinkus, cité par Davidson, *Ibid.*, p. 112.

²⁵ *Ibidem* ; Theda Skocpol, *États et révolutions sociales. La révolution en France, en Russie et en Chine*, Paris, Fayard, 1985.

qui composent des révolutions dites systémiques. À notre époque postmoderne dit-il, les « révolutions » chamboulent plus le mode de vie, surtout sur le plan de la culture, qu'elles sont des transformations en profondeur dudit « système ». Le problème est que la transformation des modes de vie ne mène pas nécessairement à une amélioration généralisée des conditions de vie, comme l'avaient remarqué plusieurs auteurs de l'École de Francfort à leur époque²⁶. Sur cette base, Bauman perçoit les révolutions de l'Est européen comme le simple remplacement d'un système de patronage par un autre.²⁷ Quoi qu'il en soit, la distinction la plus clairement établie entre révolution politique et révolution sociale est que la première ne concerne que les changements de direction et de formes gouvernementales alors que la seconde réfère à un transfert de pouvoir politique d'une classe dominante à une autre (comme si cela faisait une révolution...), ce qui implique une transformation fondamentale du mode de production²⁸. C'est dire alors que si une révolution politique est une lutte à l'intérieur de la société pour le contrôle de l'État, laissant intacte les structures sociales ou économiques existantes, la révolution sociale en est une pour transformer l'État et changer le mode de production²⁹, et l'on doit alors parler d'un procès épocal, c'est-à-dire d'une transition dont le passage de l'esclavagisme au féodalisme, les révolutions bourgeoises ou socialistes, si ce n'est auparavant de tout cela la révolution néolithique, sont exemplaires. C'est à partir de cette distinction que Davidson affirme à son tour que les « révolutions de couleur » en Europe de l'Est ne sont pas à proprement parler des révolutions puisqu'elles reconduisent le mode de production

²⁶ Stuart Jeffries, *Grand Hotel Abyss. The Lives of the Frankfurt School*, Londres-New York, Verso, 2016.

²⁷ Zygmunt Bauman, « A Revolution in the Theory of Revolutions », *International Political Science Review / Revue internationale de science politique*, vol.15, no 1, 1994, pp. 15-24.

²⁸ Davidson, « Is Social Revolution Still Possible in the Twenty-first Century ? », *op. cit.*, p. 113.

²⁹ Perry Anderson, cité par Davidson, *Ibid.*, p. 114.

capitaliste³⁰, et qu'en général il y a une absence de révolution sociale depuis 1991, voire même depuis les années 1970³¹. Devant l'échec presque généralisé des Printemps arabes, la récupération des mouvements de contestation par les pouvoirs en place (ou qui se placent), la fin des utopies et le recul des démocraties, il conclut avec Lénine qu'il n'y « a pas de révolution en période de crise ». Et nous alors d'ajouter : que faire dans la période de crise permanente qui caractérise le début de ce siècle !³² En effet, comment faire la révolution dans la société du « changement permanent » ? Malgré ce constat pessimiste, il en appelle à garder espoir, surtout face à l'émergence de projets « socialistes » plus localisés, de nouvelles formes d'organisation par le bas, comme les *Piqueteros* et les *Asambleas*, les mouvements en Argentine au tournant des années 2000, l'élection en Bolivie, et ajoutons les expériences sociales réalisées en Italie et en Espagne que Pierre Dardot et Christian Laval énumèrent dans leur ouvrage sur la révolution au 21^e siècle³³.

N'affichant pas le pessimisme de Davidson, Michael Drake soutient que cette distinction typiquement « structuraliste » entre révolution sociale et révolution politique reconduit l'ambiguïté du terme. À ses yeux, la catégorisation qu'elle propose, bien qu'utile pour réaliser la comparaison entre différents événements, a le défaut d'enfermer les cas particuliers dans une conception normative de l'ordre social, cloîtrant ainsi toute pensée sur la révolution

³⁰ Ce qui est évident puisqu'elles sont en partie financées, voire organisées, par le concours d'instances politiques et d'ONG étatsuniennes.

³¹ « [...] the central point is right : there were very few successful political revolutions and no successful social revolution during the periode, at least in the West, and the most decisive overthrow of a government was not from the left but from the right, in the form of the Chilean military coup of 1973. » Davidson, « Is Social Revolution Still Possible in the Twenty-first Century ? », *op. cit.*, p. 138.

³² Benoît Coutu, « Crise de l'hégémonie et hégémonie de crise : par-delà le jeu de mot », *Raisons sociales.com*, sept. 2015.

³³ Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2016.

dans l'enceinte étroite du pouvoir unitaire souverain. Il prône alors de concevoir la révolution moderne, non pas comme une prise de pouvoir, mais ouverture de nouveaux espaces de lutte à partir desquels émergeraient de nouvelles conditions sociales d'existence³⁴. En effet, en se référant à Charles Tilly, Drake conçoit les révolutions comme des enjeux de luttes entre des compréhensions rivales et partagées concernant la constitution formelle des relations entre fins et moyens impliqués dans une situation révolutionnaire³⁵. Toutefois, sans la rejeter, il nuance la conception culturelle (pour ne pas dire néo-gramscienne) de Tilly, car bien que la culture agit ici, en tant que lieux de conflits politiques, comme médiation entre structures et action, pour Drake la conception culturelle de ce dernier, et incidemment le concept de révolution qui l'accompagne, reste conditionnée par son rapport au pouvoir de l'État³⁶. Le problème est donc que malgré les différentes tentatives théoriques, le postulat de l'existence d'une souveraineté singulière demeure la condition préalable de l'analyse des révolutions.

Il ne faut cependant pas jeter le bébé de la culture avec l'eau du bain structuraliste. À l'instar de Drake, pour Jack A. Goldstone, ces distinctions tirées du marxisme anglo-saxon évacuent des questions centrales à la sociologie des révolutions : qu'est-ce qui fait une révolution, quelles sont ses conditions d'émergence ? La prise de conscience individuelle et collective ou une vulnérabilité de l'État ? Face à ce dilemme, Goldstone³⁷ nous enjoint à délaissier les analyses structurelles au profit d'analyses portant sur le rôle de la

³⁴ Michael Drake, « Revolution », dans Alan Scott et Kate Nash, *The Blackwell Companion to Political Sociology*, Oxford, Blackwell, 2001, pp. 196-197. « [...] the ultimate object of all moderns revolutionaries [is] to open new domains of struggles by extending the frontiers of what is thinkable and what is possible » (p. 200).

³⁵ *Ibid.*, p. 201.

³⁶ *Ibid.*, p. 203.

³⁷ Jack A. Glodstone, « Révolutions dans l'histoire et histoire de la révolution », *Revue française de sociologie*, vol.30, nos 3-4, juillet-décembre 1989, p. 406.

culture et de l'ordre du discours sur les mentalités.³⁸ Sous cet angle, la Révolution française est le résultat d'une évolution des mentalités des Grecs aux Modernes, résumée ici dans le passage d'un conservatisme cyclique à une pensée du progrès, caractérisée par le refus d'un passé obsolète. Il nous invite de comprendre que le modèle occidental, à partir de la Révolution française et ses mythes de liberté, d'égalité et de démocratie immédiatement réalisable par l'action des hommes, sera à son tour dépassé par la révolution iranienne, qui effectue un retour au religieux comme fondement³⁹. Encore une fois, il s'agit donc de tenir compte de l'importance du cadre culturel, c'est-à-dire de la détermination des événements par différentes représentations et dénominations des événements produites par les intellectuel.le.s et les « gens ordinaires » : autrement dit, une révolution apparaît alors comme ce qui est nommé ainsi, ce qui permet d'élargir le concept de révolution à un plus grand nombre d'événements. Toutefois, le problème de cette approche est qu'elle ne pose pas la question du pouvoir symbolique, c'est-à-dire de la capacité de détermination du réel à partir de la position sociale de laquelle elle est énoncée.

Ultimement, Drake avance que ce mode de réflexion enchâsse la sociologie des révolutions dans le discours normatif de la modernité, et empêche incidemment de saisir la nouveauté dans les « révolutions » du 21^e siècle. Si on adopte une perspective sociologique fondée sur le sens (*meaning*) de la révolution, comme perspective tierce entre

³⁸ *Ibid.*, p. 407.

³⁹ Au 21^e siècle dit-il, « les combats les plus essentiels [...] ne porteront pas sur l'éventualité du modèle occidental mais sur le rythme du désengagement vis-à-vis de ce modèle, sur le degré admissible de traditionnalisme dans les institutions islamiques et sur le degré d'intégration dans les États islamiques de la démocratie et des institutions républicaines » (p. 425). Pour Goldstone, en tenant compte de l'échec des modèles laïques, les luttes politiques du monde islamique sont portées par des modèles culturels, des lois et des structures sociales qui prennent distance face à l'Occident tout en recherchant à faire rupture avec le modèle cyclique islamique classique.

structure et action, il est alors possible de distinguer deux phénomènes différents sans dire si l'un est plus révolutionnaire que l'autre : il existe des révolutions qui s'inscrivent dans une histoire générale, comme un patrimoine s'inscrivant dans les suites de 1789 et de 1917 ; il y a des révolutions politiques qui sont plus des révolutions dites de « récupération » ou de « restauration », comme les révolutions anglaise et américaine⁴⁰. Cette perspective permet alors de reconnaître comme révolutionnaires les modernisations liées à l'inadaptation de certaines sociétés au mode de production postindustriel ou au capitalisme avancé, entre autres dans les cas de l'Europe de l'Est dans les années 1990. Il devient ainsi possible de faire évoluer la sociologie des révolutions vers des modèles empiriques ou herméneutiques qui impliquent le décentrement envers les lectures orientées par l'apriori du pouvoir souverain et de voir, par exemple, les révolutions sandiniste et zapatiste, surtout cette dernière, comme les manifestations d'une nouvelle forme de révolution propre au 21^e siècle. C'est selon Drake à l'aide d'une analyse compréhensive des rapports entre structure et action, médiatisés par la culture et l'idéologie, qu'il serait alors possible d'appréhender globalement le phénomène révolutionnaire autrement que comme saisie du pouvoir souverain typique selon lui de l'analyse stato-centrée, nuancant ainsi la représentation universelle ou abstraite de la révolution tout en s'interdisant de pécher par excès de subjectivisme.

Dans l'objectif de dépasser les limites des théories structuralistes, fonctionnalistes ou culturelles, dans toutes leurs variantes possibles, Mounia Bennani-Chraïbi et Olivier Fillieule nous convient à penser les révolutions à partir des situations révolutionnaires proprement dites, ce qui implique de se rapprocher des interactions et des dynamiques internes à ces situations. La question centrale est alors celle de l'« agency ». Cette sociologie des révolutions qu'ils nous proposent cherche à comprendre les articulations et les

⁴⁰ Drake, « Revolution », *op. cit.*, p. 204.

médiations entre structures et agentivité au sein de situations précises et circonscrites, celle-ci comprise comme capacité des subjectivités à modeler les structures par leurs actions au sein même de ces structures. Nous retrouvons une réflexion critique de cette tentative dans les textes portant sur les rapports internes aux communautés, voire à l'idée de communauté en tant que telle, qui sont présentés dans ce livre sous la plume de Hubert Gendron-Blais et de David Champagne. Cependant, si cette perspective octroie la capacité de saisir positivement l'agir, les discours et les affects des individus en « situation révolutionnaire », à nos yeux ce concept d'agentivité reste toutefois problématique, en pratique, puisqu'en cernant les situations révolutionnaires qu'à partir des actions des individus dans les structures, il devient impossible de penser le dépassement ou la rupture d'avec ces structures, ou encore les contradictions qui en émanent. En effet, comme le souligne Alex Callinicos, bien que cette approche soit une tentative louable de joindre actions, affects et structures, il reste que nous devons nous interroger sur les multiples articulations entre les contradictions structurelles et l'action consciente des individus comme moteur de la révolution, bref, de nous questionner sur l'objectivation des contradictions internes du « système » par les actions révolutionnaires⁴¹.

Entre retour et rupture...

La leçon que nous tirons de ce que nous venons de présenter est que, finalement, il manque une fine dialectique aux analyses contemporaines sur les révolutions, dialectique axée sur les conditions de possibilité de la révolution, et qui intégrerait en elle-même une réflexion sur les conditions d'« impossibilité » de la révolution. Pour ce faire, nous devrions alors peut-être commencer par prendre un peu de recul et retourner aux sources. Rémi de Villeneuve et Emmanuel Chaput dans leur texte respectif, soulignent que

⁴¹ Alex Callinicos, « The Dynamics of Revolution », *International Socialism*, no 137, janvier 2013.

d'un point de vue tant sémantique qu'historique, si la révolution est conçue comme une remise en cause radicale d'un pouvoir, d'un ordre de domination, d'un état de fait issu d'une crise ou d'un conflit interne ou externe au système social et politique en place, elle sous-entend également un retour au commencement et fut l'objet d'après critiques pour cette raison (déjà chez Tocqueville). L'étymologie du mot révolution, lequel vient du bas latin *revolutus* « qui se dit de ce dont le cours est achevé, le cycle terminé⁴² », la ramène à l'idée d'un retour, d'un mouvement circulaire, d'une conception cyclique de la temporalité, et ce n'est que récemment dans l'histoire moderne que la notion de révolution fut associée à une rupture, une naissance ou une évolution inéluctable. Anciennement, dit Raymond Williams, la représentation qu'on se faisait d'une révolution était indistincte de celle de rébellion ou de révolte, lesquelles étaient toutes initialement associées à un retour à un quelconque « Âge d'or ». Williams donne en exemple Machiavel, pour lequel la révolution est le retour à une autorité « naturelle » et juste qui fut corrompue par le pouvoir des tyrans, mais aussi Hobbes, entre autres en ce que celui-ci représente dans le Léviathan la révolution par l'image de la roue de la Fortune, comme un renversement entre le haut et le bas, insinuant ainsi, comme le fera plus tard Theda Skocpol, que la Glorieuse révolution anglaise était avant tout vouée à une restauration⁴³. Si rébellion et révolution peuvent être différenciées à cette époque, c'est que la première est synonyme de révolte contre l'iniquité de Loi, alors que la seconde sert à qualifier toute révolte contre le Tyran. Toutefois, nous dit Williams, cette conception classique de la révolution va se nourrir d'un élément, l'élévation, insinuant que ce retour n'est pas un simple retour en arrière, à un passé révolu, mais qu'il doit contenir du nouveau, une amélioration

⁴² « Révolution », dans Sylvain Auroux (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, PUF, 1998, p. 2269.

⁴³ Theda Skocpol, « Explaining Revolutions: In Quest of a Social-structural Approach », dans Theda Skocpol, *Social Revolutions in the Modern World*, Cambridge University Press, 1994, pp. 99-119.

quelconque. Ce n'est qu'à partir de la Révolution française que la révolution sera associée aux idées de l'innovation et du progrès, toujours dans la perspective de l'établissement d'un nouvel ordre humain, ce qui fait que nombre d'auteurs contemporains associent la conception moderne de la révolution à la philosophie des Lumières. La révolution sera progressivement décrite comme émergence de nouvelles institutions et moment de transition vers de nouvelles conditions économiques ou politiques, ainsi que le suppose l'idée de révolution agraire ou industrielle⁴⁴. Mais loin d'être en rupture avec la « tradition », la modernité libérale se pose en dialogue avec elle. Il n'y a qu'avec l'exposition et la reconnaissance d'un passé qu'on peut faire une révolution, diraient en chœur Walter Benjamin et Hannah Arendt. Si la révolution est toujours soutenue par la volonté de restauration d'une communauté politique « corrompue » par les pouvoirs⁴⁵, c'est que l'enjeu de la révolution moderne n'est pas tant de faire rupture avec la société traditionnelle que « [...] d'instaurer un autre rapport à la tradition⁴⁶ ».

De cette considération découle cette intuition fondamentale : si nous avons tant de difficulté à penser la révolution aujourd'hui, c'est peut-être que nous avons perdu de vue, dans les méandres de notre époque, cette dialectique entre retour et rupture, laquelle est pourtant bel et bien inscrite, via la différenciation entre révolte et révolution, au cœur des débats académiques contemporains sur le concept de révolution, mais paradoxalement sans qu'on la nomme et qu'on en tienne compte. Elle s'impose alors comme un impensé constituant le fil directeur de ce présent ouvrage, entre autres en ce que la majorité des textes posent l'enjeu de la révolution et de la contre-révolution. Cette dialectique entre retour et rupture hante les textes de ce livre sous les

⁴⁴ Raymond Williams, *Keywords*, Londres, The Flamingo Edition, 1987, pp. 270-274.

⁴⁵ Fecteau, *La liberté du pauvre*, *op. cit.*

⁴⁶ Cornelius Castoriadis, « L'idée de révolution a-t-elle encore un sens ? », *Le Débat*, vol.5, no 57, 1989, p. 219.

distinctions entre modernité et postmodernité, théorie et pratique, stabilité de la fondation et création du nouveau, objectivisme et subjectivisme, révolte et action, construction et déconstruction, etc. Ainsi, dans un certain sens, la thèse structurante qui se dégage de la lecture de cet ouvrage collectif est que l'idée première de révolution, celle d'un « retour », n'a pas disparu avec l'avènement de la conception moderne de la révolution comme « rupture » et dès lors qu'il est impératif de penser l'une avec l'autre. Si tel est le constat, nous pouvons alors poser la question suivante : sur quelle base faire une révolution qui serait une rupture radicale (autant dramatique, drastique que fondamentale), dont la radicalité tient justement à un retour à la racine, mais dont le retour n'est pas cyclique, mais plutôt un dépassement qui serait un *re*-commencement, pour la suite du monde...

Je laisserai le dernier mot à Castoriadis, penseur de la révolution :

Vouloir l'autonomie suppose de vouloir certains types d'institution de la société et en rejeter d'autres. Mais cela implique aussi de vouloir un type d'existence historique, de rapport au passé et à l'avenir. L'un comme l'autre, le rapport au passé et le rapport à l'avenir, sont à recréer. [...] Nous devons rejeter la pseudo-modernité et la pseudo-subversion – l'idéologie de la table rase –, ainsi que l'éclectisme (« le postmodernisme ») ou l'adoration servile du passé. [Dans] cet étrange « dialogue » avec le passé [...] nous devons reconnaître [...] une source inépuisable d'altérité proche [...]. Il ne faudrait pas non plus grever notre rapport à l'avenir en lui accolant le terme fallacieux d'« utopie ». Au-delà de ce que l'on appelle les possibilités du présent, dont la fascination ne peut engendrer que la répétition, nous devons, sans renoncer au jugement, oser vouloir un avenir – pas *n'importe quel* avenir, pas un programme arrêté, mais ce déroulement toujours imprévisible et toujours créateur, au façonnement duquel nous devons prendre part, par le travail et la lutte, pour ou contre.⁴⁷

⁴⁷ Castoriadis, « Héritage et révolution », *op. cit.*, pp.172-173.

Finalement, la question est : avons-nous la volonté de faire le choix qui s'impose ?

Pour Rémi de Villeneuve, nous pouvons nous demander si le contexte de postmodernité est en soi contre-révolutionnaire, antirévolutionnaire ou une révolution permanente. En postulant qu'en postmodernité « la révolution sera historique ou ne sera pas », n'illustre-t-il pas cette dialectique entre retour et rupture qui se manifeste au sein des révolutions ? À son tour, Martin Nadeau pose la question de la fondation d'une république sur les cendres chaudes d'une révolution en s'interrogeant sur la création du nouveau dans l'entrechoc entre la stabilité républicaine et le mouvement de la réalité révolutionnaire. Emmanuel Chaput, fort de ses lectures des fondateurs de la Théorie critique de l'École de Francfort, présente la dialectique entre acte politique et Raison inhérente à la dynamique révolutionnaire, et ce, dans le sens que l'idéal révolutionnaire s'inscrit dans le travail de la Raison hérité de la condition sociohistorique dans laquelle elle se trouve. De son côté, Gilles Labelle revisite Merleau-Ponty pour soutenir que l'articulation entre objectivisme et subjectivisme mène à une ambivalence : une révolution peut être contre-révolutionnaire, invitant alors les lecteurs à ne pas prendre la révolution pour un absolu, puisque c'est lorsqu'elle veut se stabiliser dans la permanence qu'elle se décline dans la Terreur. Pascale Devette fait discuter Camus et Arendt à propos de leur conception de la révolte et de l'action et de leur articulation possible dans la violence révolutionnaire. Olivier Lamoureux-Lafleur, quant à lui, nous transporte dans le domaine de l'art, par un texte sur l'irruption de l'esthétique dans le processus révolutionnaire : être ou ne pas être libre ? Servir ou ne pas servir la cause ? Quel est le rôle de l'art face à la propagande ? Quelle est la place de l'artiste, et plus précisément du poète Vladimir Maïakovski, dans une révolution ? L'art : entre les théories de la stabilité et de l'effervescence, produit l'incandescence révolutionnaire. En partant d'une lecture sur la communauté comme espace et lieu d'information, de rencontres intersubjectives, d'expériences et d'élaborations d'initiatives politiques, Hubert Gendron-Blais nous appelle à nous

interroger sur les conditions de l'action collective et surtout ses continuités dans l'après-coup de l'action. La question qui en découle est alors : comment faire communauté ? Et plus spécifiquement : qu'est-ce qui est le commun dans cette communauté ? Est-il possible de faire communauté ? En effet, se demande David Champagne, le rouleau compresseur de l'austérité néolibérale empêche-t-il réellement toute fusion en communauté de lutte puisqu'il vient transformer les modes de citoyenneté moderne par la reclassification de catégories d'individus ? Marike Reid, forte de sa lecture libertaire de l'éducation fondée sur Illitch et Foucault, soutient que pour faire révolution, et transformer le monde, faut-il déjà avoir une présence positive, c'est-à-dire une inscription dans ce monde, d'où l'importance d'une éducation plus ouverte et libre qu'elle ne peut l'être d'un point de vue disciplinaire, et ce, surtout dans le régime de gouvernance tel que Caroline Joly le décrit, qui est le signe d'une dépolitisation généralisée par une politique transformée en gestion entrepreneuriale des sociétés. À partir de sa perspective de féministe matérialiste et de sa propre interprétation des écrits de Michel Freitag, Samie Pagé-Quirion interroge certaines lectures féministes dans leur prétention à promouvoir l'émancipation alors qu'elles semblent plutôt s'enfermer dans le discours identitaire qui soutient paradoxalement une conception asociale et sans sujet des rapports sociaux. Enfin, Maxime Ouellet propose une réflexion sur l'impossibilité contemporaine de la révolution, laquelle est résumée en onze thèses sur le devenir rentier de la bourgeoisie. Voilà les nombreuses interrogations qui composent ce dernier opus des éditions libres du Carré rouge.

Remerciements

Avant de laisser place aux textes, nous tenons tout d'abord à remercier toutes les conférencières et tous les conférenciers de l'UQAM, de l'Université de Montréal, de l'Université Laval, de l'Université d'Ottawa et de l'Université Concordia, qui ont participé aux différents colloques ou ont agi à titre d'auteur.e.s dans les ouvrages que nous avons publiés. C'est grâce à ceux et celles qui ont donné de leur temps et de leur énergie en acceptant d'écrire pour nous sans

attendre d'autres contreparties que la participation à une réflexion collective, que nous avons pu exister durant les dernières années. Par le fait même, nous remercions les étudiant.e.s et les enseignant.e.s, et tous les autres participant.e.s, au colloque duquel émane ce livre. Nous rappelons que les articles publiés dans les ouvrages des éditions libres du Carré rouge ne sont pas des actes de colloque à proprement parler ; si une partie des textes provient bel et bien des conférences présentées lors des différents colloques, la majorité des articles sont des inédits réalisés pour les ouvrages. Nous en profitons également pour présenter nos excuses à ceux et celles qui auraient pu se sentir vexé.e.s par la durée « exponentiellement longue » de la production de cet ultime ouvrage. Beaucoup d'eau a passé sous les ponts, mais les événements relatés par les auteur.e.s sont récents et leurs répercussions se font toujours sentir, ce qui actualise, voire renforce, la pertinence de leur réflexion sur notre époque façonnée par les crises, mouvements, échanges, conflits, coopérations qui sont se sont créés ou défaités dans les remous historiques ici évoqués.

Nous aimerions remercier les associations étudiantes du baccalauréat et des études avancées en sociologie, la direction (M. Joseph-Yvon Thériault) de la défunte Chaire de recherche du Canada sur la Mondialisation, la Citoyenneté et la Démocratie (Chaire MCD-UQAM), la Faculté des sciences humaines de l'UQAM, ainsi que le Syndicat des chargés et chargées de cours de l'UQAM (SCCUQ). Sans le soutien que nous ont apporté aux moments opportuns ces différents acteurs de notre communauté universitaire, ni les colloques ni les publications n'auraient eu lieu. Nous avons une pensée particulière pour les secrétaires du département de sociologie qui nous ont aidés à nous démêler lorsque nous étions pris dans la toile bureaucratique et administrative de l'UQAM. Surtout, nous tenons à remercier tous et toutes les bénévoles qui nous ont aidés lors des colloques : Hubert, Fred, Sarah, Philippe, Jean-Philippe, Kevin, Pierre-Olivier, Caroline, et bien d'autres...

Pour leur participation au **comité professoral de lecture et d'évaluation** des textes ici présentés, et pour

leur bienveillante collaboration, nous remercions : Luc Vigneault, professeur titulaire de philosophie au département des sciences humaines de l'Université de Moncton, campus d'Edmundston ; Denis Wolfshagen, professeur adjoint de philosophie au département des sciences humaines de l'Université de Moncton, campus d'Edmundston ; Gilles Labelle, professeur en pensée politique à l'Université d'Ottawa ; Maxime Ouellet, professeur à l'école des médias de l'UQAM ; Gilles Gagné, professeur associé au département de sociologie de l'Université Laval ; Louis Jacob, professeur au département de sociologie, UQAM ; Marie-Pierre Boucher, professeure au département des relations industrielles de l'Université du Québec en Outaouais ; Benoît Coutu, chargé de cours au département de sociologie de l'UQAM et au département Sociétés, territoires et développement de l'UQAR ; Maxime Lefrançois, professeur en sociologie au cégep Édouard-Montpetit.

Enfin, je ne pourrais clore cet épisode de ma vie sans remercier, *chapeau bas* !, ma collaboratrice du tout premier instant, c'est-à-dire dès les balbutiements et croquis initiaux de notre premier ouvrage sur le grève de 2005, ma chère amie Pascale Bédard, dont l'imagination fertile, et juste !, n'a de cesse de m'éblouir par la contemporanéité des splendides couvertures qu'elle a produites et dont l'esthétique est devenue la facture même des éditions libres du carré rouge de Montréal. Merci à toi Pascale !

Sur ce, je vous souhaite bonne lecture !

Benoît Coutu
Sutton, 2016-2017

Révolution moderne, Contre-révolution postmoderne

Rémi de Villeneuve

Plutôt que de voir comme Fukuyama dans l'effondrement du communisme le signe de la supériorité définitive de l'Occident telle qu'elle se manifeste sous le double signe unifié du capitalisme et de la démocratie en cet « Extrême-Occident » qu'est l'Amérique, on pourrait y voir tout au contraire le prélude à un constat d'échec généralisé du modèle d'historicité dynamique que l'Occident a voulu imposer au monde à travers son impérialisme. Il se pourrait bien que ce soit la destruction virtuelle de la planète par l'expansion même de ce modèle qui vienne, de manière radicale, apporter le verdict final de son échec, par-dessus tous les débats sociopolitiques et philosophiques auxquels nous restons encore accrochés, mais qui débouchent si peu sur une action politique vraiment conséquente. Pour contrer ce scénario catastrophique, il nous reste à rouvrir les portes que l'Occident avait verrouillées derrière lui en imposant son histoire universelle à sens unique. Il nous faudra donc revenir en arrière en rendant l'histoire réversible justement pour sauver l'histoire, et il se pourrait qu'en attendant certains rouvrent par la violence, depuis l'autre côté, les portes derrière lesquelles ils ont été enfermés hors de l'histoire.

Michel Freitag, *L'abîme de la liberté*

*Mais souviens-toi ce que des hommes vénérable se sont dit il y a bien longtemps :
« Le moment n'est pas venu de périr, mais de montrer qui l'on est. »*

Nous sommes à un moment pareil

Ivo Andric,
Le pont sur la Drina

Avertissement

Il faut faire attention lorsqu'on écrit sur la révolution. Car si la révolution concerne tout le monde, ce n'est pas tout le monde qui écrit, encore moins sur la révolution. Ceux qui écrivent – et plus encore lorsqu'ils écrivent sur la révolution –, en effet, sont souvent des privilégiés. Ils peuvent ne l'être que relativement (et même parfois finir en prison ou pire...), il n'empêche : les voilà du côté de ceux qui, à un moment donné, disposent du nécessaire afin de faire autre chose que de s'occuper du nécessaire. Cela ne veut pas dire qu'ils ne s'en préoccupent pas. Mais il n'y pas que ça, voilà tout. Quand, de son côté, la majorité de l'humanité tend – à mesure que *la misère chasse la pauvreté*¹ – à ne plus s'occuper que de ça : qu'il s'agisse des besoins des individus pris pour eux-mêmes ou, plus largement, de ceux de leurs proches qui pèsent souvent plus lourds que les leurs. Une humanité à laquelle l'accord d'un peu de répit la conduit alors non pas tant à écrire sur la révolution qu'à vouloir la faire directement... à moins qu'elle préfère chanter et danser, parce qu'il faut bien vivre aussi, malgré tout.

Bien sûr les gens ne vont plus forcément à l'usine, encore moins aux champs. Mais à moins d'aller faire de la « récup » sur des montagnes de déchets ou d'aller creuser de nouvelles mines, de faire travailler les machines ou d'offrir leurs services à ceux qui ont les moyens de se les payer, c'est en fait pour mieux aller à « Pôle emploi » (ou son équivalent ailleurs et autrement). Non pas pour « les baiser », mais, ce qui est très différent, parce qu'on n'a pas le choix, et qu'on anguisse à chaque fois que s'ouvrent les portes automatiques.

Rien n'empêche à personne, rien n'a jamais empêché et n'empêchera jamais de se sentir préoccupé par la politique et la nécessité d'un changement – que ce soit en famille, au café, au boulot ou ailleurs. Mais s'en occuper est une autre histoire : celle de ceux qui, pourrait-on dire, n'ont « rien

¹ L'expression est tirée du titre du très beau livre de Majid Rahnema, *Quand la misère chasse la pauvreté*, Paris, Fayard-Actes sud, 2003.

d'autre à foutre »... à moins, sinon, qu'ils soient payés pour ça. Le rapport est donc symétriquement inversé : ceux qui s'occupent d'abord de leur subsistance sont ceux que la politique préoccupe sans jamais qu'ils puissent réellement s'en occuper. Quand, à l'inverse, ceux qui s'occupent de politique sont tout au plus préoccupés par leur subsistance sans qu'ils n'aient jamais forcément besoin de s'en occuper en priorité. A moins, répétons-le, qu'ils se servent donc de la politique comme d'un moyen pour assurer leur subsistance. Et qu'ils deviennent, ce faisant, des « professionnels » de la politique – bien qu'ayant souvent dû répondre au préalable à l'appel « militant » d'un sacrifice de soi pour un monde meilleur... Avant que cet appel se métamorphose en injonction : celle de devoir gagner en efficacité. Alors, de réunions en tracts, de tracts en manifestations, et de manifestations – ou n'importe quel autre « projet collectif » – en nouvelles réunions, on finit par ne plus avoir le temps d'écrire, ni même de lire, des livres ou bien même des lettres. On s'envoie des « e-mails », ça fait effectivement gagner du temps. Si au moins on s'en servait pour réfléchir. Mais non. C'est encore pour cela qu'il en reste le moins, et d'ailleurs plus grand-monde ne parle intelligemment de révolution.

Alors privilégiés, nous qui avons encore le temps d'écrire, nous le sommes !, disons-le franchement. Pas tous de la même façon, je le répète encore. Mais suffisamment, en tout cas, pour qu'il faille le reconnaître absolument. A moins, sinon, d'être non seulement indécents vis-à-vis de ceux qui n'ont rien et qui sont donc forcés de laisser la vie s'occuper d'eux à leur place. Mais, en plus, de reproduire insidieusement les privilèges qui sont les nôtres. Si nous sommes de droite, ce n'est évidemment pas un problème, c'est même tout à fait cohérent. Mais si nous sommes de gauche, ça se complique ; encore plus si nous nous situons à l'extrême. Car cela veut presque toujours dire alors : faire la révolution, mais pour soi. Ou plutôt – parce que ce n'est quand même pas très crédible de prétendre faire la révolution tout seul – : pour soi et pour sa bande, son parti, son syndicat, sa mafia, ou encore son « asso » et ses fameux « réseaux ». De telle façon qu'il n'en va souvent plus de politique, encore moins de bien commun, mais de corporatisme existentiel. Un corporatisme

derrière lequel on parvient ainsi à masquer l'égoïsme le plus mesquin, le désir de puissance le plus narcissique... du moment que c'est pour la révolution.

Parce qu'être privilégié ce n'est pas seulement avoir les moyens. C'est aussi, et peut-être plus encore, avoir une belle, une bonne image de soi. A commencer par faire parti d'un petit nombre quel qu'il soit, et contestataire si possible. Se sentir à part, plus précieux que le reste, que le reste de la population en tant qu'elle est essentiellement composée de cons. Et, de là, élargir son réseau, se sentir de plus en plus influent, avoir de plus en plus d'amis (« facebook » notamment). Pouvoir même les compter, mais sans plus savoir alors sur qui l'on peut vraiment compter – à l'échelle d'une vie.

Je ne dis pas pour autant que tous les révolutionnaires sont des salauds, loin s'en faut. Et encore moins que les salauds n'existent pas. C'est quand même et toujours à cause d'eux qu'il restera à jamais légitime de vouloir faire la révolution. Et de l'écrire, pourquoi pas ; à condition que cela suppose, au préalable, d'y avoir bien réfléchi. *Bien réfléchir...* ne serait-ce que pour éviter de lutter au service de la domination². Tel est peut-être ce qu'il y a de plus révolutionnaire aujourd'hui.

² « Mais voyons, n'importe quelle lutte va toujours à l'encontre de la domination ! », s'esclafferont la plupart des « révolutionnaires ». Est-ce une raison suffisante pour rendre inenvisageable la possibilité inverse ? Je pose simplement la question ; avec la nette impression que de plus en plus de luttes, actuellement, offrent à la domination la possibilité de *se reproduire de façon élargie* (comme disait Marx à propos du capital). Pour une raison toute simple : l'incapacité grandissante d'affronter la domination sous sa forme la plus générale – en tant qu'une telle incapacité occasionne effectivement une démultiplication des formes de dénonciations particulières permettant précisément à la domination en générale, à mesure qu'elle neutralise ces dernières en s'y adaptant, de s'infiltrer partout de façon, pour le coup, on ne peut plus pragmatique...

La révolution moderne

Un enjeu cosmologique

Le mot « révolution » signifie que l'achèvement d'un cycle entraîne l'amorce d'un nouveau cycle dont l'achèvement entraînera à son tour l'amorce d'un nouveau cycle, et ainsi de suite... Une telle succession de cycles « révolutionnaires » concerne avant tout le « retour périodique d'un astre à un point de son orbite » (Le petit Robert). La révolution, ainsi, a d'abord une signification cosmologique.

Le modèle de référence est longtemps resté l'*Almageste* mis au point à l'aube de notre ère par Ptolémée, conformément aux grands principes de la physique aristotélicienne. La terre y occupe alors le premier rôle, au centre de l'univers, et c'est donc autour d'elle que les différents astres – y compris le soleil – parcourent leur trajectoire révolutionnaire conformément à leur orbite respectif. C'est seulement au début du XV siècle, c'est-à-dire quatorze siècles plus tard, que ce modèle sera ouvertement et publiquement remis en cause par le *De Revolutionibus (Des révolutions des orbes célestes)* de l'astronome polonais Nicolas Copernic (1473-1543). Partant de l'axiome traditionnel selon lequel le mouvement circulaire uniforme se trouve être le seul mouvement possible pour les corps célestes, Copernic se risquera à postuler que le mouvement le plus fondamental n'est pas celui du soleil autour de la terre mais, à l'inverse, celui de la terre autour du soleil. La terre ne serait pas au centre de l'univers, et l'univers pourrait donc bien être cette infinitude *sans limite ni centre* qui coutera la vie à Giordano Bruno. Ainsi l'hypothèse géocentrique laissera-t-elle sa place à la nouvelle hypothèse héliocentrique, au profit d'une *unification du monde* récusant sa division traditionnelle entre la réalité « sublunaire » et la réalité « astrale ». Ne restait plus alors qu'à confirmer par l'expérience un telle hypothèse « révolutionnaire » pour l'ériger en vérité scientifique ; ce que ne manquera pas de faire Galilée – à l'aide des avancées expérimentales de Kepler – en en tirant les conséquences qui s'imposent : « Ou bien adhérer à la cosmologie nouvelle, répudier la physique d'Aristote et donc se voir obligé de

construire une nouvelle physique. Ou bien garder la physique d'Aristote et refuser l'héliocentrisme.³ »

Nous savons aujourd'hui que c'est la première voie qui sera suivie : la physique newtonienne centrée sur le principe de « l'attraction universelle » – prenant le relais de « la chute des corps » mise à jour par la mécanique terrestre galiléenne – en sera l'aboutissement le plus conséquent. Plutôt que de se limiter à concevoir chaque étant, en suivant Aristote, comme étant assigné à une position à laquelle il finit toujours par revenir naturellement chaque fois qu'il en est éloigné, la nouvelle physique postule désormais que la possibilité pour un étant de se tenir à la position qui est naturellement la sienne réside dans le mouvement circulaire, révolutionnaire, qui l'anime. Un mouvement qui, d'après Galilée, « part toujours d'un terme naturel et se meut toujours vers un terme naturel » ; et dans lequel, au demeurant, « la répugnance et l'inclination sont toujours de force égale⁴ ». De telle façon, précise l'historien de la pensée scientifique Alexandre Koyré, qu'il n'est donc finalement « ni retardé, ni accéléré, mais uniforme et, par conséquent, capable d'une continuation perpétuelle, qui ne peut avoir lieu dans un mouvement rectiligne et continuellement retardé ou accéléré⁵ ». Et en effet, Koyré ajoute : « Galilée nous dit que le mouvement rectiligne pouvait avoir été employé pour conduire la matière (du monde) à sa place, mais que, une fois l'œuvre achevée, « la matière doit, soit rester immobile, soit se mouvoir circulairement », et que « le mouvement circulaire seul peut naturellement convenir aux corps naturels composant le monde et disposés dans l'ordre le meilleur ; tandis que le rectiligne, autant qu'on puisse dire, est assigné par la nature à ces corps, et à leurs parties, chaque fois qu'ils

³ Jean-Pierre Verdet, « Copernic », *Encyclopaedia universalis*, 2002.

⁴ Galilée, cité par A. Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973, p. 282.

⁵ *Ibid.*, p. 282.

se trouvent en dehors des lieux qui leur sont attribués ». »⁶. Ainsi l'essence naturelle des choses – qui sont à leur place – apparaîtra-t-elle à la pensée scientifique moderne comme étant foncièrement révolutionnaire.

De la philosophie de la Renaissance à la science moderne

C'est en remettant à l'ordre du jour la doctrine platonicienne de l'*ordo ordinans* (suivant laquelle l'ordre du monde résulte d'abord de la spéculation spirituelle) à l'encontre de la doctrine aristotélicienne de l'*ordo ordinatus* (d'après laquelle un tel ordre existe toujours déjà en acte et demande seulement à être identifié) à laquelle restait cramponnée la scolastique médiévale, que la Renaissance va explorer à nouveaux frais les « mystères de l'univers ». En remettant donc à l'ordre du jour, autrement dit, la priorité ontologique du monde des formes et des idées sur celui des choses matérielles. C'est cette priorité retrouvée qui va donner naissance au « rationalisme moderne ». Comme telle, elle viendra d'abord bousculer l'autorité de la théologie (chrétienne) qui tendait à enfermer l'entendement humain dans le monde matériel des sensations, en réservant l'accès au monde spirituel et à la vérité à la seule foi que Dieu a mis à notre disposition afin d'entrer en communion avec Lui. Parce qu'il suffisait alors de rappeler que Dieu a créé l'homme à son

⁶ *Ibid.*, pp. 282-283. Plus loin, Koyré précise que « le caractère privilégié du mouvement rectiligne pour le monde matériel est une des thèses les plus fondamentales de la physique traditionnelle (celle d'Aristote) : si, pour celle-ci, le mouvement circulaire est naturel dans les cieux, c'est que, justement, les sphères et les astres ne sont pas matériels, ou que, du moins, leur matière est tout autre que celle de notre monde sublunaire. Or, si la physique moderne, à l'établissement de laquelle Galilée et Kepler ont tous les deux si puissamment, et si diversement, contribué, reconnaît au mouvement rectiligne un privilège absolu, c'est dans un sens tout autre que celui dans lequel le fait le mathématicien impérial (Kepler). Pour celui-ci, le privilège du mouvement rectiligne exprime la finitude, et l'imperfection relative – mais nécessaire – du monde créé : un mouvement rectiligne perpétuel et uniforme est rigoureusement impossible ; pour celle-là, son privilège consiste justement dans le fait que, dans son univers infini, il est, par excellence, le mouvement se poursuivant éternellement. » *Ibid.*, p. 284.

image pour reconnaître que rien n'empêche à l'homme d'aller chercher la vérité en lui-même, à l'aide de sa seule intelligence en tant qu'elle est toujours déjà en contact, qu'elle le veuille ou non, avec l'Intelligence divine. Ce qu'empêcha longtemps, précisément, le postulat plus « empiriste » de la priorité de la matière sur les idées selon lequel c'est en s'en remettant d'abord à ses sens propres que l'homme aurait une quelconque chance d'atteindre l'ordre réel des choses, la vérité du monde créée, du monde physique. Sans autre choix, en retour, que de s'abandonner à la foi, que ce soit en vue de prendre place dans la vérité métaphysique de l'Église ou dans le but de progresser sur la Voie de l'initiation ésotérique en s'exerçant au don et à l'oubli de soi.

Les auteurs de la Renaissance, ceci dit, ne se suffiront pas de la philosophie idéaliste. Car s'ils admettront la possibilité que l'esprit humain puisse puiser en lui-même, sous-couvert de sa mathématisation, l'ordre réel du monde ; c'est dans la mesure où, en retour, il parvient à se donner les moyens de vérifier sa correspondance avec les diverses expériences sensibles tout aussi réelles que nous en faisons naturellement ou empiriquement. Si *tout est dans tout*, en effet, c'est que la réalité intérieure de l'Esprit doit coïncider avec la réalité extérieure de l'Univers. Finalement, il n'y a plus, d'un côté, les mathématiques, et de l'autre le réel. Il y a, d'un côté et de l'autre, un réel dont le fondement est toujours déjà lui-même mathématiquement (et géométriquement) objectivable. Et c'est donc en commençant par se mettre à distance de la réalité sensible que l'esprit peut parvenir à concevoir la structure du réel sous la forme d'une abstraction qu'il s'agit ensuite de confronter à la matière par le biais de l'expérience : c'est la méthode hypothético-déductive qui donnera à la science moderne son impulsion primordiale.

Un tel saut dans l'abstraction, au départ, et au-delà des mathématiques pris par et pour eux-mêmes, n'avait bien sûr de sens qu'à l'endroit de la structure la plus élémentaire du réel, à savoir la structure physique en tant qu'elle serait donc « positivement » régies par des lois universelles et nécessaires. Pour le reste, c'est encore et toujours à la sagesse bien concrète accumulée à travers l'histoire des civilisations

qu'il s'agissait de s'en remettre. Et donc, en dernière instance, à la sagesse divine. Aussi est-ce bien une telle prudence ancestrale que la science moderne abandonnera progressivement, à mesure qu'elle prétendra pouvoir étendre l'empire de ses lois nécessaires et universelles, l'empire de sa *positivité*, à l'ensemble de la réalité non plus seulement physique, mais également biologique et, finalement, anthropologique. Or cette positivité étant, nous venons de le voir, d'origine précisément révolutionnaire, c'est en fin de compte l'ensemble de la réalité qui est censée l'être jusqu'au bout : jusque dans sa manifestation proprement humaine. Même chez l'homme, la révolution, c'est-à-dire le fait de *tourner en rond*, doit apparaître comme quelque chose de naturel. C'est pourtant tout l'inverse qui, paradoxalement, semble avoir eu lieu : jamais avant le développement de la science moderne l'homme n'avait cru avec autant d'entrain à la possibilité d'*avancer droit vers l'inconnu* – à la possibilité, autrement dit, du « progrès ».

L'autonomisation moderne du rapport au temps

Si le mot « révolution » signifie à la fois l'achèvement d'un cycle et l'amorce d'un nouveau, et que les cycles concernés sont avant tout ceux qu'effectuent les astres en revenant périodiquement à un point fixe de leur orbite, remarquons à présent que c'est en fonction de tels cycles que peut s'amorcer un décompte du temps. Chaque cycle, en effet, constitue potentiellement une unité de temps spécifique, chaque « retour » naturel d'un astre à son point de départ (fixé par l'observateur), une « période » donnée. Ainsi peut-on faire le lien entre la période « annuelle » et la course que la planète Terre effectue autour du soleil, entre la durée des jours (et des nuits) et la révolution que la Terre effectue autour de son axe géométrique, ou entre la durée des mois et la révolution lunaire. En remarquant au bout du compte que si un tel *déroulement* des jours, des mois et des années, est bien celui du temps, c'est qu'au fond la signification de la révolution, au départ, n'est pas seulement « spatiale ». Elle est également « temporelle », selon un ordre d'idée où c'est donc toujours déjà le mouvement spatial qui déterminerait le

mouvement temporel – à moins qu'en fait ils ne fassent qu'un, sous la forme même du *cosmos*⁷.

C'est peut-être une des originalités les plus profondes des « Temps Modernes » que d'avoir rendu possible l'autonomisation du rapport au temps vis-à-vis du rapport à l'espace. L'histoire, depuis, tend à ne plus se tenir que sur elle-même, disposant de l'espace comme d'un terrain de jeu. L'enjeu révolutionnaire est bien la preuve, ceci dit, que c'est au moment où l'effectivité de leur lien mutuel est devenue une sorte d'évidence, qu'on a pu s'évertuer à vouloir le rompre. La preuve, autrement dit, de cette loi dialectique selon laquelle ne peuvent précisément être séparés ou autonomisés l'un de l'autre que des éléments dont on a commencé par reconnaître la dépendance, le lien réciproque. N'est-ce pas, en effet, au moment même où l'homme a découvert que ce qu'il a sous les pieds suit toujours déjà une course révolutionnaire qu'il a commencé, en retour, à vouloir « faire la révolution » ? C'est-à-dire à vouloir la faire lui-même, de façon à devenir maître de son histoire ? En un sens n'était-ce pas là l'ultime dessein de la rationalité : en reconnaissant que l'homme appartient à la nature, ne nous sentons-nous pas appelés du même coup à supprimer tout décalage qui pourrait subsister entre ce dont nous dépendons naturellement et ce qui dépend de nous historiquement ? Sans doute ; à condition, cependant, que ce qui dépend de nous historiquement n'en vienne pas à se fondre immédiatement dans ce dont nous dépendons naturellement ; qu'au contraire même, il vaille toujours mieux

⁷ Quoi d'étonnant, en ce sens, à ce que l'espace et le temps aient été érigés par l'épistémologie kantienne – c'est-à-dire par la première grande théorie de la connaissance scientifique à portée systématique – comme les deux ultimes déterminations synthétiques a priori du réel ? Eh bien pas grand-chose justement. Pas grand-chose si ce n'est qu'on oublie souvent que c'est précisément le mouvement révolutionnaire qui constitue le socle de leur appartenance mutuelle en même temps que de leur identité respective. Et que s'il fallait ne plus retenir qu'une seule détermination synthétique a priori de l'expérience sensible, c'est donc le terme de « révolution » qui lui conviendrait de la façon la plus adéquate. Qu'on l'apprehende d'un point de vue spatial ou d'un point de vue temporel, l'essence naturelle des choses, répétons-le, est donc foncièrement révolutionnaire.

que ce soit ce dont nous dépendons nous-mêmes qui finisse un jour par se confondre avec ce qui dépend de nous. Et cela de façon à privilégier, justement, cette relative maîtrise du temps qu'on appelle « liberté » et sur laquelle repose fragilement notre humanité. Une liberté d'autant plus en possession d'elle-même qu'elle accroît sa maîtrise préalable des nécessités naturelles – d'abord et avant tout physique, c'est-à-dire relative au mouvement, et donc à l'espace – dont elle ne peut finalement s'autonomiser qu'à condition de reconnaître une certaine effectivité aux limites que celle-ci vient forcément fixer à son procès d'autonomisation. Comme si la liberté n'était rien d'autre, paradoxalement, que *l'art de se fixer des limites en fonction de celles qu'on n'a pas choisi*. Et la révolution, le moment de les fixer à nouveau, de façon inédite, selon l'enseignement que porte en elle toute l'expérience historique accumulée en la matière. Chose à laquelle la modernité s'est précisément employée, plus intensément peut-être que toutes les époques qui l'ont précédée.

Mais on peut se demander alors, au final, si l'appellation « Temps Modernes » (ou « modernité ») censée désigner ce nouveau départ de l'histoire sur une base révolutionnaire a été si bien choisi que ça ? Car il ne s'agit pas, en l'occurrence, de suivre les aléas de la mode. Mais de revenir à une sorte de point de départ en vue d'entamer un nouveau cycle mieux éclairé grâce aux lumières que représentent les échecs et les victoires emmagasinées à travers les cycles précédents. Sur la base, donc, d'une sorte de renversement des doctrines traditionnelles qui postulent la dégénérescence dont serait porteur chaque nouveau cycle vis-à-vis des précédents ; et selon lesquelles, à l'opposé d'un quelconque progrès, le seul horizon valable serait donc celui de rester le plus fidèle possible à ce qui aurait été fixé une fois pour toute au temps des origines.

Le progrès comme porte de sortie

Ce qui est le plus étonnant, en fin de compte, ce n'est donc pas d'avoir appréhendé l'histoire humaine dans une perspective révolutionnaire. C'est d'avoir retourné le sens même de la révolution. De l'avoir associée non pas au fait de tourner en rond, mais à l'idée même du progrès. Sachant que

c'est peut-être là ce qui distingue la modernité de la « postmodernité » : si la première tentait d'affronter le paradoxe en essayant d'allier ces deux mouvements contradictoires, c'est-à-dire en essayant de tourner en rond de telle façon que cela puisse occasionner un certain progrès, la seconde tente pour sa part de balayer le paradoxe en prétendant s'extraire radicalement du passé, en ne tolérant plus que le progrès. Ou plutôt : en ne tolérant plus la possibilité même de tourner en rond, finalement, qu'à l'intérieur même du progrès – conformément à la notion de « révolution permanente » qui renvoie aussi bien, nous allons y venir, à celle de « contre-révolution ».

Avec la modernité, en effet, il ne s'agissait pas encore d'en finir avec la tradition. Il s'agissait plutôt de l'épurer en vue de l'enrichir à nouveau frais. Un peu à l'image du peintre qui, fatigué de devoir repasser des nouvelles couches de peintures toujours plus épaisses pour parvenir à masquer l'accumulation des faux départs et des tentatives manquées, finit par décrocher la toile du châssis pour la remplacer par une autre – cependant que le châssis reste, au même titre que les pinceaux, la planche, les peintures et, finalement, l'atelier dans lequel chaque chose est destinée à rester plus ou moins à sa place. D'ailleurs comme le peintre, la modernité n'avait bien évidemment aucune garantie de succès. Mais de la même manière que ce dernier sait que les erreurs et les échecs sont un passage presque obligé afin d'aboutir à l'éventuel chef-d'œuvre, elle avait en tout cas la certitude que la mémoire de ce qui dure par-delà les impasses et les accidents, constitue précisément la clé du succès. C'est-à-dire la clé de la porte que le présent peut d'autant plus consciemment refermer sur le passé qu'il la garde précieusement en sa possession pour la rouvrir le jour où il se retrouverait face à un mur et, ce faisant, devrait repartir en arrière pour s'engager à l'avenir sur un nouveau chemin⁸. D'ailleurs non

⁸ Que ce soit en peinture ou dans n'importe quel autre domaine, remarquons d'ailleurs que jamais un quelconque chef-d'œuvre n'a été réalisé à partir de l'idéal de la *tabula rasa*. Idéal qui, nous y reviendrons, n'a commencé à être réellement défendu qu'en réaction au sentiment d'échec

seulement les auteurs de la Renaissance – face à l’aporie et l’inertie de la féodalité – n’ont jamais prétendu en finir avec le passé. Mais ils pensaient même que c’était de lui qu’il fallait à nouveau s’inspirer : que ce soit au nom de la richesse dont étaient porteuses les traditions de l’Antiquité. Ou, plus radicalement encore, au nom des trésors culturels enfouis dans les sociétés les plus archaïques qui commençaient déjà alors à se voir menacer d’extinction sous le poids des nouvelles puissances impérialistes recentrées autour des religions monothéistes – dont l’autorité restait cependant d’autant plus inentamée, voire même proprement revalorisée, que leur ouverture cosmopolite n’avait jamais autant été mise en relief que dans la perspective du particularisme culturel de l’Antiquité gréco-romaine et des diverses sagesse traditionnelles.

La question mérite donc enfin d’être posée : la modernité ne serait-elle pas surtout le fruit du nouveau rapport à la révolution qu’elle a inauguré ? Sachant que le problème, ici, n’est pas tant de juger de la qualité de l’arbre qui l’a engendré, que de constater que rien n’oblige un fruit à redonner naissance à un nouvel arbre. Il suffit de le priver de terre pour condamner un fruit à pourrir sans rien laisser derrière lui. Et en effet, en prétendant mettre au point des fruits parfaits capables de se métamorphoser grâce à leurs seules ressources – n’importe où et sous n’importe quel climat – en des arbres grandioses et immortels donnant eux-mêmes

généralisé auquel a donné lieu, au tournant du XIX^e siècle, l’embourbement de la modernité dans la voie sans issue de *l’abstraction libérale*. Une voie sans issue dont elle ne semblait et ne semble toujours pas pouvoir essayer de ressortir sans, du même coup, s’enfoncer toujours plus profondément dans l’abîme totalitaire (et désormais « globalitaire ») de la valeur et de sa puissance d’auto-valorisation illimitée. C’est-à-dire dans l’effectivité même d’une *tabula rasa* qu’entraîne inmanquablement le développement économique sans frein des forces productives. Autant dire que la modernité se fera finalement avaler parce ce qu’elle a elle-même engendré ; et cela sans jamais rien pouvoir lui opposer sans que cela soit immédiatement perçu comme le maintien d’une contrainte dénuée de fondement positif. Voir à ce sujet Michel Freitag, *L’abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Montréal, Liber, 2011.

naissance à des quantités de fruit infinies, et en détournant donc son attention de l'accouplement des fruits avec la terre pour ne plus la diriger que sur la capacité d'auto-génération des fruits en question, c'est précisément cela que la modernité a oublié : l'importance de la terre, l'importance de ce qui est toujours déjà là, l'importance de ce qui ne s'invente pas. En d'autres termes, en tentant de reproduire sur terre le modèle physique traditionnel des révolutions astrales conforme à la perfection divine, c'est-à-dire en calquant la vie humaine sur le modèle universel du « grand architecte » en espérant qu'elle puisse ainsi bénéficier de l'immutabilité et de l'éternité qui caractérise ce dernier, la modernité n'a pu échapper à ce triste sort : pourrir sans rien laisser derrière elle.

Tel est ainsi le constat plus général qu'il nous semble possible de dresser rétrospectivement : en voulant réinventer l'histoire de façon à entrer une bonne fois pour toute dans l'éternité, la modernité ne s'est pas seulement perdue, elle a ouvert la sortie de l'histoire. C'est ce qu'on nomme, faute de mieux – mais comment alors mieux la nommer ? –, la « postmodernité », qui se chargera d'en sortir effectivement.

La contre-révolution postmoderne

De l'espace infini à l'éternité sur commande

La modernité ne se caractérise pas uniquement par l'originalité de son rapport au temps. Son rapport à l'espace est également décisif. A ce titre, c'est peut-être l'élargissement et l'unification dont le monde a fait l'objet qui constituent ensemble ce qu'il y a de plus profondément révolutionnaire dans la modernité – d'autant plus si l'on admet que c'est précisément cette unification spatiale élargie en direction de l'universel qui a cautionné un nouveau rapport au temps à portée également universelle dont relève en dernière instance sa propre autonomisation, l'idéal d'une « Histoire » pleinement maîtresse d'elle-même. Et en effet, à mesure que le monde s'étend toujours plus loin par-delà l'horizon, la richesse des possibles se rapproche : la voici bientôt à portée de main. Alors pourquoi attendre ? Pourquoi ne pas jeter à nouveau les cartes pour commencer une nouvelle partie ?

Plus étendu, le monde l'est bel et bien devenu. Non seulement ici-bas, là où l'*ancien monde* n'a cessé de découvrir du *nouveau*. Et plus étendu aussi dans l'au-delà, en tant que l'au-delà n'est précisément plus que le prolongement de l'ici-bas. Au-delà de la diversité infinie du fini, reste encore toujours une part d'infini inexplorée. Comment ne pas alors se sentir pousser des ailes et décider d'aller regarder les anges en face ? En deux trois siècles à peine, ce qui n'appartenait qu'à la sphère céleste de l'existence divine devient le lot naturel de l'existence humaine – aussi fragile et limitée puisse-t-elle demeurer par ailleurs. Sauf qu'à la différence du divin qui restait irrémédiablement prisonnier de l'éternité et de ses fameux cycles révolutionnaires garantissant son immobilité, il ne tenait alors qu'à nous, en gardant les pieds sur terre, de nous en rendre maître et d'en user à bon escient. Plus encore : si la trajectoire révolutionnaire nous apparaît depuis comme étant aussi à notre portée, si même nous nous considérons comme étant toujours déjà aux prises avec elle, pourquoi ne pas la tracer nous-mêmes ? Pourquoi ne pas choisir notre retour au même plutôt que de subir n'importe lequel ? Pourquoi d'ailleurs ne pas directement tracer notre trajectoire révolutionnaire en direction de l'infini, de façon à esquiver la répétition du même ? Tel serait, au fond, le projet moderne : révolutionner la révolution en vue de jouir d'une nouvelle éternité. Une éternité supérieure à celle qui repasse invariablement là où elle est déjà passée, et donc aussi bien supérieure à celle des mouvements célestes qu'à celle des dieux qui leur correspondent – ces dieux d'ailleurs si souvent jaloux des aléas de notre humanité. Cette ultime éternité, donc, dont est seul à disposer en principe le grand inconnu, créateur de tout, le Dieu unique, l'infini lui-même, pour qui tout est possible, même au-delà du possible. L'éternité monothéiste de ce qui, finalement, n'a aucun compte à rendre : ni aux dieux, ni aux esprits, ni aux ancêtres ou aux morts, ni à un quelconque ordre cosmique.

Il a bien fallu tout de même masquer le contre-sens. Il a suffi, pour ce faire, comme d'habitude, de le faire passer pour le sens lui-même – en associant ainsi la révolution à une extraction des répétitions cycliques dont l'histoire était jusque-là restée le théâtre. Tel serait alors, dorénavant, le nouveau

sens de la révolution : amorce d'un mouvement capable de nous conduire à notre place à nous, au paradis sur terre où tout sera possible, et pourquoi pas même ailleurs que sur terre, au-delà même du possible. Au cœur du jardin d'Eden, revenir à ce qui nous revient. À la hauteur du grand Inconnu, nous faire une place au soleil... Une place, ceci dit, que nous n'avons pas encore trouvée, que nous ne trouverons d'ailleurs peut-être jamais ; et dont nous semblons même nous éloigner à mesure que nous nous perdons, toujours plus en avant, dans la postmodernité.

Le bien, le beau, le vrai : de l'autonomisation à la confusion

Pourtant la modernité, on le sait bien, n'était pas que folie des grandeurs. Sous l'égide de la raison, elle était aussi, tout au contraire, une entreprise de rationalisation. Tout semblait pouvoir se ranger dans une catégorie rationnelle : « raison pure » d'abord ; « raison pratique » ensuite ; et, enfin, raison de ce qui fait le lien entre les deux et qui, à ce titre, est toujours déjà à l'origine de la raison elle-même en lui échappant du même coup irrémédiablement. Kant, qui est à l'origine de cette tripartition rationnelle, invoquait, à propos de cette dernière catégorie, une certaine « métaphysique des mœurs », afin de désigner les profondeurs sensibles du sentiment esthétique dans lesquelles s'enracinent les préjugés aussi bien cognitifs que normatifs sans lesquels il ne peut, finalement, y avoir de jugement qui puisse se sublimer à la hauteur de la vérité et de la justice. Mais ce n'est pas tant une telle sublimation qui intéresse Kant ; l'important, pour lui, est de faire du rangement afin de s'éclaircir les idées. Or tout rangement, toute catégorisation, exige une certaine « analyse » préalable, c'est-à-dire une séparation, une autonomisation. On ne court pas deux lièvres à la fois : voilà ce que, l'air un peu supérieur, se disent les modernes.

Si donc la modernité dans son ensemble portait en elle l'exigence de *repartir sur des bonnes bases*, encore fallait-il s'attacher à les objectiver, à les saisir dans leur singularité. Car c'est bien beau de se réclamer, au nom de la tradition, du « bien » et du « beau » ; mais encore faut-il les connaître dans

leur vérité, et donc savoir à quelles conditions, d'abord, il est possible de se rapprocher du « vrai ». Trois bases ou plutôt trois finalités, donc, qu'il fallait à tout prix spécifier de façon rationnelle afin de se donner la chance de les atteindre effectivement. Ainsi l'« art » d'un côté, le « politique » de l'autre, et, face à eux, la « science » : la première condition de possibilité. Trop longtemps ces trois domaines d'expérience ont été mélangés, amalgamés ; le temps, révolutionnaire, est venu de les clarifier. Comment établir un rapport désintéressé à la vérité, cultiver la beauté simplement pour elle-même et libérer la quête du bien du poids des préjugés ? « Vaste programme », pourrait-on dire, proprement utopique, qu'on ne pouvait précisément pas prétendre boucler sans finir par sacrifier l'intention fondamentale à laquelle il répondait. Car en faire un programme aurait déjà été une façon de passer à côté. A côté de ce qui fonde respectivement la vérité, la beauté et le bien : à savoir le fait qu'on ne peut jamais prétendre les atteindre effectivement sans les manquer de façon tout aussi effective. Parce qu'il s'agit d'abord d'une quête, et que toute quête consiste d'abord à se vouloir elle-même en tant que quête. Et qu'en l'occurrence cette quête-là est, à chaque fois, quête de ce qui est toujours déjà les trois à la fois. Qui cherche la vérité, la beauté ou le bien, cherche au fond la même chose, sous différentes formes. Et cela, précisément, la tradition, quelle qu'elle soit, le savait. Il n'était sûrement pas illégitime de vouloir en avoir le cœur net, ni de vouloir intensifier la quête en se rapprochant sans cesse un peu plus des idéaux concernés, mais encore fallait-il accepter l'impossibilité d'achever cette dernière à moins de se condamner à l'échec. Avec la possibilité, bien sûr, de refuser l'échec lui-même, de le refouler, en entrant du même coup dans le nouveau règne de la postmodernité.

Car c'est bien ça aussi – et peut-être surtout – la postmodernité : c'est la prétention orgueilleuse et déplacée d'atteindre directement ces trois finalités en passant par-dessus leur singularité respective. C'est-à-dire par-dessus la distance qui avait été introduite entre la raison pure et la raison pratique, entre la théorie et la pratique, en supprimant ce faisant ce qui faisait le lien entre les deux : à savoir non seulement leur ancrage commun dans l'objectivation réflexive

primordiale des formes qui façonnent leur domaine d'expérience respectif; mais aussi et plus simplement le devenir d'un tel ancrage, leur historicité partagée, et donc finalement l'histoire en tant que telle. Et cela, au profit de leur coïncidence immédiate, instantanée, pragmatique; ou, pour le dire en un mot, au profit d'une stricte *opérationnalité* qui suppose bel et bien, au final, un total désintéret aussi bien pour la vérité que pour le bien ou la beauté. Une opérationnalité au sein de laquelle vient ainsi se dissoudre ce qu'on pourrait nommer en retour la *praxis* afin de signifier, en un mot, le caractère sociohistorique essentiel de l'expérience humaine du monde. Qu'il s'agisse en effet du « chercheur » en *sociologie urbaine qui travaille sur la portée contestataire des nouveaux arts de la rue*, de l'« artiste » qui *témoigne de son engagement en participant bénévolement à une soirée de soutien pour l'avancement des recherches contre le cancer*, ou encore du « militant » qui *performe dans le cadre de sa dernière conférence gesticulée subventionnée par les nouveaux réseaux des universités populaires*, l'opérationnalité est à chaque fois au centre de tels « projets », ce qu'il y a en eux de plus décisif. Des projets dont l'ouverture sur la recherche scientifique et technologique va donc toujours de paire avec un intérêt fortement marqué pour les enjeux éthiques et politiques actuels, en même temps qu'avec une soi-disant sensibilité artistique souvent particulièrement prononcée⁹.

⁹ À cette ultime *croyance en l'opérationnalité* portée par des artistes-militants-universitaires dont le dessin humoristique – par exemple – peut facilement faire office d'arme de guerre afin de lutter contre l'obscurantisme de la tradition, on ne sera pas forcément surpris alors de voir s'opposer une *opérationnalité de la croyance* qui, en réaction, ne peut que se traduire en une violence aveugle se justifiant sous la forme d'une obéissance inconditionnée à ce qu'il reste de Dieu aujourd'hui. A savoir un Dieu déçu qui ne supporte donc pas, lui non plus, la possibilité de maintenir une quelconque distance entre les trois idéaux de la vérité, de la beauté et de la justice qui imprègnent effectivement, à travers leur différence même (qui ne se confond pas néanmoins avec l'autonomie qu'a tenté de leur accorder la modernité), toute tradition encore un tant soit peu vivante.

L'opérationnalité ou la puissance dé-finalisée des moyens

Remarquons à présent que cette nouvelle indistinction postmoderne n'est pas simplement le fruit d'une incapacité spirituelle à assumer l'autonomisation des différentes quêtes de vérité, de beauté et de justice qui avaient animé le procès historique de la modernité. C'est aussi qu'une telle autonomisation demandait d'autant plus de moyens qu'elle se voyait sans cesse confrontée au risque d'entraîner la fragilisation de chaque quête prise en elle-même. Et qu'à force de s'accumuler, ce sont finalement de tels moyens qui ont récupéré l'idéal d'autonomie à leur propre compte, en mettant à leur service les finalités concernées qui n'avaient donc effectivement plus de raison, finalement, d'être considérées indépendamment les unes des autres. Attribuée au départ aux trois idéaux bien distincts de la vérité scientifique, de la justice pour tous et de l'art pour l'art, l'autonomie s'est donc vue récupérée par l'univers des moyens qui étaient censés permettre d'atteindre de tels idéaux. Une autonomie ou plutôt, en l'occurrence, une « autoréférentialité » : celle-là même qu'on a pris l'habitude, depuis, d'attribuer à la course à l'argent, à la reproduction élargie du capital. C'est-à-dire au développement technique et à la croissance économique en tant qu'il s'agit bel et bien là des deux « finalités » que se donne à suivre le capitalisme. Le fait de prendre les moyens pour des finalités, tel serait donc ce qui, sous la forme du capitalisme, a entraîné l'avortement de la modernité dont est née la postmodernité.

Mais c'est qu'il en fallait des moyens ! On n'atteint pas comme ça un monde plus beau, plus juste et plus vrai, simplement parce qu'on l'a décidé. Et ce n'est pas quelques prières de plus ou de moins qui y changeront quoi que ce soit. Il faut, avant toute chose, travailler... quitte même à prier en travaillant. Travailler, travailler encore, jusqu'à disposer de suffisamment de moyens pour qu'ils puissent travailler à notre place. C'est cela que la bourgeoisie – en particulier

protestante¹⁰ – a mieux compris que quiconque avant elle ; en comprenant également qu'elle ne pourrait maintenir ses privilèges (aussi bien politiques, qu'esthétiques et intellectuels) qu'à condition d'en faire passer l'envie aux autres. Priver le peuple du goût de la beauté, de la vérité et de la justice, c'est là, effectivement, la condition de la prospérité des affaires... et cela d'autant plus qu'on l'y conduit alors d'autant plus facilement à la guerre, et que la guerre, c'est bien connu, a toujours su répondre aux besoins de l'économie¹¹. Ajoutons finalement à cela l'exigence stratégique de faire bénéficier de cette prospérité économique à une part toujours plus importante de la population, pour qu'il n'y ait pas grand-chose qui soit réellement en mesure de freiner l'accumulation des moyens en question, de dominer le développement des forces productives. Parce que contre la masse, en fin de compte, personne ne fait le poids. Pire, elle écrase tout ce qu'elle croise sur son chemin ; et en particulier tout ce qui témoigne, encore, d'une certaine liberté.

Nous venons de mettre grossièrement en évidence l'inversion fondamentale qui a conduit à l'échec de la modernité ; à l'échec d'un monde qui se voulait meilleur, plus vrai et plus beau à la fois, parce que centré sur *la liberté*¹². Mais s'il s'agit d'un échec, il n'en demeure pas moins qu'il a gardé la seule forme de réussite qui restait à sa disposition et qu'il a donc placée en son centre : à savoir *l'opérationnalité* (ainsi saisie

¹⁰ Voir la fameuse thèse wébérienne sur L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme.

¹¹ C'est ici l'occasion de rappeler que l'« économie », comme la « révolution », a vu son sens se renverser à travers l'avènement de la modernité. Issue du terme grecque *oikonomia* qui signifiait la juste satisfaction des besoins de chacun des membres de la maisonnée, elle a finalement reçu le sens de la *chrématistique* qui signifie l'activité marchande orientée vers le profit.

¹² Reste encore à savoir de quelle liberté il s'agit ! À ce propos, il est indispensable de lire le livre de Michel Freitag intitulé *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, paru à Montréal aux éditions Liber en 2011. Dans ce livre, l'auteur s'attache tout particulièrement à mettre en évidence l'opposition historique entre la liberté « libérale » et la liberté qu'il qualifie – faute d'un autre terme plus approprié – de « républicaine ».

comme l'efficacité dé-finalisée) – quitte à ce qu'elle devienne, et qu'elle soit d'ailleurs déjà devenue, celle de la destruction du monde (aussi bien naturel que sociohistorique). Au final, c'est donc d'abord cela que nous entendons lorsque nous parlons de « contre-révolution postmoderne » : au-delà de l'abandon de l'autonomie moderne qui avait été attribuée aux différentes quêtes de justice, de beauté et de vérité (avec l'espoir que cela permettrait de s'en rapprocher comme jamais on n'y était encore parvenu) ; au-delà de cet abandon, donc, nous entendons surtout *la destruction du monde*. Et en particulier de ce qui, en lui, manifestait encore une certaine justice, une certaine beauté et une certaine vérité ; et qui, ainsi, lui donnait le visage d'un monde dans lequel était encore loin d'avoir disparu le sentiment que la vie puisse valoir la peine d'être humainement vécue.

La domination du passé comme assujettissement au présent

Au fond, si la révolution moderne était donc une façon de réengager l'histoire, la contre-révolution postmoderne renvoie au contraire à la prétention d'y mettre un terme, d'être parvenue à son achèvement. Non pas alors à la façon dont l'entendait Hegel lorsqu'il se considérait lui-même comme le philosophe-témoin de l'ultime accomplissement de cette triple quête de beauté, de vérité et de justice, à travers la conscience de soi à laquelle serait enfin parvenue l'Esprit grâce, précisément, au renforcement mutuel, religieux, du sentiment esthétique-artistique, de la volonté éthique-politique et de l'intelligence philosophique-scientifique. Non pas de cette façon, donc, mais bien plutôt à la manière de Fukuyama pour qui une telle quête serait toujours déjà réalisée, ou plutôt obsolète, simplement dans la mesure où l'état de fait ne semble plus se vouloir autrement que comme il est déjà. Un état de fait qui, en fait, ne relève plus du présent, pas plus que d'une quelconque médiation entre le passé et l'avenir ; mais de la négation du temps lui-même, de toute distance : sous la simple forme pragmatique d'une immédiate coïncidence avec lui-même. Ainsi serions-nous – conformément à la dynamique révolutionnaire – revenu au point de départ, mais à un point de départ qui est

déjà le point d'arrivé. Tout est censé être à sa place, immobile, à l'image d'une réalité physique dont aurait disparu tout besoin de mouvement. A moins qu'il soit plus juste de parler alors d'une réalité « cybernétique » dans laquelle le mouvement tend, en effet, à ne plus être que du côté de l'entropie – quand, de l'autre côté, la transmission d'informations permettant d'y résister, de nourrir la néguentropie, ne met en tout cas plus en jeu d'autre mouvement que celui, purement spatial, anhistorique, de l'énergie qui transporte électroniquement les codes et les calculs numériques à travers les circuits et les réseaux qui relient entre eux les postes informatiques. Là où l'histoire n'a donc effectivement plus lieu d'être, pas plus que tout ce qui se trouverait porteur d'un sens commun ou d'une quelconque signification partagée. Au terme de l'évolution, tout s'arrête, au cœur de cette fameuse éternité enfin retrouvée : telle est la victoire de la contre-révolution, de la postmodernité.

Mais n'est-il pas légitime alors de poser la question : notre condition actuelle ne ressemble-t-elle pas à bien des égards à la condition historique « prérévolutionnaire » qui a donné naissance à la modernité ? En un sens, oui. Surtout en ce qui concerne les trois finalités en question (le bien, le beau et le vrai), prises qu'elles sont dans une sorte de confusion qui les prive d'autant plus d'effectivité qu'elle amenuise le double élan par lequel elles s'adressent à nous et par lequel, réciproquement, nous nous sentons pousser vers elles. D'ailleurs c'est bien connu : tout ceci (le bien, le beau et le vrai) n'est qu'une question de point de vue, il n'y a rien, en fait, de plus relatif. L'important est ailleurs. On ne sait pas bien où... et d'ailleurs rien n'est important, cela aussi n'est qu'une question de point de vue. Le bas Moyen Âge, bien sûr, n'en était pas rendu là. Il n'empêche : les massacres auxquels ont donné lieu les guerres de religion avaient peut-être de quoi manifester l'effectivité du mensonge, de la laideur et du mal ; ils ont encore plus sûrement entraîné un sentiment de méfiance envers toute croyance dogmatique concernant la commune nature divine du vrai, du beau et du bien. Au point qu'il soit donc devenu de plus en plus difficile, en effet, de prétendre les atteindre autrement que séparément, c'est-à-dire

indépendamment de toute participation explicite au sacré ; à moins, sinon, de laisser une telle prétention sujette à un discrédit systématique sous prétexte qu'elle appartiendrait aux élucubrations théologiques et métaphysiques du passé, sources de tous les maux du présent.

Aujourd'hui d'ailleurs les choses semblent encore plus simples : même considérées isolément les unes des autres, de telles finalités sont toujours déjà considérées comme nous ramenant inexorablement à de telles élucubrations passées ; quand, en retour, c'est le passé lui-même qui tend finalement à apparaître comme la source de tous nos problèmes actuels. Ainsi n'y a-t-il dorénavant plus rien qui puisse sauver le désir du beau, du bien et du vrai, parce qu'il n'y a plus rien au fond qui puisse même justifier – à l'aune du nouveau critère postmoderne de l'opérationnalité – un quelconque sens du passé, la persistance même d'une quelconque tradition.

Il y a pourtant une autre question que nous n'avons peut-être pas encore fini de nous poser : comment faire face aux difficultés dont les causes appartiennent au passé sans pour autant disculper systématiquement le présent et le passé proche (notamment les deux derniers siècles) de leur responsabilité dans l'accumulation des nuisances qui s'abattent sur nous avec le temps ? Ou inversement : comment faire face au désastre actuel sans forcément incriminer le passé et les traditions comme étant les sources de tous nos maux ? Une telle question suppose bien sûr qu'il existe des maux qu'il est d'autant plus nécessaire de combattre qu'ils persistent à travers le temps ; mais elle suppose aussi, et surtout, qu'il n'en faut pas moins garder notre attention fixée sur la possibilité qu'aux anciennes difficultés s'en surajoutent sans cesse de nouvelles, inédites, à mesure que nous nous attelons à *vivre avec notre temps*. Ainsi faudrait-il alors être d'autant plus intransigeant avec la modernité qu'elle nous a largement fait perdre l'habitude de se méfier du nouveau, la capacité même de résister au changement lorsque celui-ci se révèle avant tout porteur de laid, de mensonge et d'injustice. Et reconnaître, en l'occurrence, que le problème essentiel n'est donc peut-être pas tant la révolution moderne en tant que telle, que son

incapacité exponentielle à résister à la contre-révolution postmoderne. Incapacité qui, au demeurant, en traduit sûrement une autre, préalable : l'incapacité à s'instruire de la leçon historique fondamentale selon laquelle *toute révolution occasionne inévitablement en retour une contre-révolution*. Or il faut bien l'admettre : jamais des révolutions ne semblent s'y être aussi peu préparées que les révolutions modernes¹³.

La révolution sera historique... ou ne sera pas

Il y a autre chose qui a changé depuis le bas Moyen Âge. Cela vaut la peine de le souligner encore et encore : le besoin de révolution qui peut encore être le notre aujourd'hui ne répond plus à l'idée d'un monde meilleur à construire, mais à l'urgence d'un monde à préserver de la destruction généralisée. Il ne s'agit plus de faire la révolution au nom d'une nouvelle époque (au nom de la modernité par exemple), mais simplement et plus radicalement pour défendre la possibilité que d'autres époques puissent encore advenir. Pour que l'histoire continue¹⁴.

Redonner libre cours à l'histoire : n'est-ce pas, en effet, ce qu'il y a de plus révolutionnaire aujourd'hui ? Lui redonner libre cours aussi bien à l'encontre des apologistes de

¹³ Les résultats sont sûrement restés mitigés jusqu'au milieu du XXe siècle. C'est que, jusque-là, les révolutions modernes bénéficiaient encore de certains appuis sociohistoriques. Mais qui se risquerait à défendre l'idée que les élans révolutionnaires qui ont suivi ensuite, en Occident du moins, n'ont pas tous été récupérés, tôt ou tard, au profit des intérêts contre-révolutionnaires, des intérêts de la puissance technoscientifique de l'économie ? Personne, ou du moins pas grand-monde. A croire que la victoire des alliés – et donc des américains – au sortir de la seconde guerre mondiale, est bien celle, d'abord et avant tout, de la postmodernité.

¹⁴ Dans cette perspective ce n'est plus tant alors de la tradition qu'il s'agit de se défaire, mais de la prétention à pouvoir s'en passer. Il s'agit d'en finir avec cet état d'esprit d'adolescent attardé qui nous pousse à nous enorgueillir de n'avoir rien reçu, ou alors seulement un monde dont nous nous serions bien passés, afin de nous épargner avec toute la bonne conscience requise la responsabilité de devoir transmettre à notre tour ce qui nous a été transmis – en se félicitant d'avance de pouvoir, le jour venu, traiter de bourreau ou de traître l'ami qui nous annonce qu'il attend un enfant...

la « fin de l'histoire », qu'à l'encontre de ceux qui, parce qu'ils en ont été exclus au moment même où les apologistes en question prétendaient avoir atteint son terme, veulent aujourd'hui s'en débarrasser au profit d'une eschatologie messianique incarnant à leurs yeux la revanche bien méritée de l'univers spirituel à l'encontre de l'univers temporel¹⁵. Ainsi la révolution doit-elle être menée sur deux fronts : permettre à l'histoire de perdurer, de continuer à exister ; et aller rouvrir les portes que son soi-disant aboutissement s'était cru en bon droit de fermer derrière lui, au nez des traditions. Parce qu'en effet sans passé, il n'y a pas d'histoire qui tienne ; et parce qu'il faut donc bien l'en débarrasser pour pouvoir décréter qu'elle est terminée. A nous, en retour, de lui permettre de se ré-abreuver à son propre devenir – y compris à celui qui l'a précisément amenée à se croire en position d'aboutir définitivement – avec le faible espoir que puisse advenir autre chose que le futur déjà présent...

Il se peut fort bien, ceci dit, qu'il n'y ait plus de révolution. Mais si certaines devaient encore voir le jour, alors oui, avant même d'être anarchistes, communistes, démocratiques ou autres, elles seraient d'abord et avant tout historiques. Et qui dit historique, dit aussi herméneutique ou, plus simplement, *sens du passé*. Parce qu'il n'y a pas d'histoire là où elle n'est pas gardée en mémoire avant d'essayer de se comprendre elle-même. Et comprendre l'histoire c'est d'abord comprendre la succession dans le temps, ce qui fait le lien entre les époques, jusqu'à nous. Qui ne comprend pas où nous en sommes arrivés et comment nous y sommes arrivés se voit privé de tout élan révolutionnaire. Œuvrer, humblement, à une telle compréhension, c'est donc sûrement aujourd'hui, au regard de notre situation, ce qu'il y a de plus important.

¹⁵ Autrement dit, il s'agit de libérer l'histoire aussi bien à l'encontre des transhumanistes et de leurs amis progressistes qui ne font que dissoudre la transcendance dans l'immanence, qu'à l'encontre des intégristes religieux en tout genre qui ne font que dissoudre l'immanence dans la transcendance. Ce à quoi nous n'avons une chance de parvenir, en fait, qu'à condition de reconnaître au préalable que l'histoire ne constitue précisément rien d'autre que le renforcement mutuel de la transcendance et de l'immanence.

La postmodernité, comme son nom l'indique, ne s'oppose pas à la modernité comme une époque à une autre. En un sens on pourrait même dire qu'elle prolonge la modernité, à ceci près que rien ne conduisait nécessairement à elle dans la modernité. Et pourtant, fidèle à une certaine contingence, la modernité y a quand même conduit. Au-delà ou en-deçà de l'historicité propre à chaque époque, c'est-à-dire au-delà ou en-deçà de leur irréductible singularité, il y a un élément générique qui caractérise toutes les époques : leur propension à rendre possible sans rien obliger, sans décider d'avance de ce qui adviendra. En ce sens la modernité – y compris et surtout malgré elle – était restée une époque. Elle prétendait décider de ce qui allait arriver, à savoir un monde composé d'hommes libres n'obéissant qu'à leur propre raison ; et voilà que notre monde est sûrement autant privé de l'expérience de la liberté que des lumières de la raison. Quand bien même la modernité aurait donc voulu s'extraire de l'histoire, le moins qu'on puisse dire est qu'elle n'y est pas parvenue, qu'elle est restée une époque, à la suite d'autres époques. Au fond, c'est peut-être de n'avoir pas su l'accepter qui l'a poussé à se projeter sans cesse au-delà d'elle-même, toujours déjà prête à s'attendre elle-même au tournant afin de s'assurer que l'avenir ne prenne pas trop de liberté ; en s'enfonçant insidieusement, ce faisant, dans ce futur déjà présent dont la temporalité inédite est celle-là même de la postmodernité. Comme si la postmodernité, en résumé, constituait le destin d'une modernité qui, à force de vouloir rendre service à l'avenir, en était venue à oublier que la meilleure façon d'y parvenir était encore de lui foutre la paix.

Ainsi le problème n'est-il pas tant, comme disait René Char, que notre héritage ne comporte aucun testament. Mais, plus simplement, qu'il puisse ne plus y avoir d'héritage à transmettre ; que l'avenir tende à disparaître, purement et simplement. Comme si la contre-révolution planétaire actuelle ne venait pas tant vérifier la prophétie du « Nouveau Testament », qu'inaugurer un « Contre-testament » qui, bien loin de nous indiquer un quelconque sens à suivre, se limiterait à n'être que l'expression d'un « fait accompli » : la fragilité de la vie et du sens qui peut être le sien – la fragilité

de l'histoire en somme – inféodée à la puissance technoscientifique de l'économie. Or il se peut justement que ce soit un tel fait accompli qui caractérise de la façon la plus essentielle le « système totalitaire » en tant qu'il n'accorde plus aucune place à la possibilité d'un quelconque changement, à la possibilité même de l'histoire. Totalement refermé sur lui-même, un tel système peut alors tout aussi bien se voir qualifier de « postmoderne » dès lors que la postmodernité peut donc effectivement être définie comme l'ultime époque se niant elle-même en tant qu'époque afin de se prémunir de la possibilité qu'une nouvelle époque puisse prendre sa suite. Si c'est bien là aussi, au final, une façon de refuser la mort, et donc la vie, c'est encore à Anaximandre qu'il convient enfin de laisser *la parole* : « D'où les choses ont leur naissance, vers là aussi elles doivent sombrer en perdition, selon la nécessité ; car elles doivent expier et être jugées pour leur injustice, selon l'ordre du temps.¹⁶ »

¹⁶ Cité par Heidegger (selon la traduction de Nietzsche) dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1962.

**Temps et Révolution :
Les « Moments
machiavéliens »
de la République française
(An II – An LXXIX)**

Martin Nadeau

*Cette négligence est moins due encore à l'état de faiblesse où nous on
réduits les vices de notre éducation actuelle, qu'aux maux causés par cette paresse
orgueilleuse qui règne dans la plupart des États chrétiens, qu'au défaut d'une
véritable connaissance de l'histoire, de la lecture de laquelle on ne sait plus retirer
le fruit ni goûter la saveur qu'elle contient*

Machiavel,

Discours sur la première décade de Tite-Live, 1513

Le concept de « Moment machiavélien » développé par John Pocock permet d'adresser la question de l'articulation entre Révolution comme idéal et Révolution comme praxis. En posant le problème de la fondation d'une République nouvelle confrontée à sa finitude temporelle, à sa corruption, ce concept met en relief la question de la maîtrise du temps comme ressort de cette articulation entre idéal et praxis révolutionnaire¹. Je m'attarderai ici au cas de la

· Chargé de cours, dépt. de sociologie, UQÀM.

¹ John.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2003 (1975). Une traduction française a été publiée aux PUF dans la collection Léviathan en 1997. La lumineuse préface de Jean-Fabien Spitz qui accompagne cette traduction permet de suggérer plusieurs

République française, en trois temps : celui de la première république à partir de la chute de Robespierre en 1794 ; de la seconde république, entre les révolutions de février et juin 1848 ; celui de la troisième république, autour de la Commune de Paris en 1871. Trois aspects qui ont caractérisé cette volonté de maîtrise du temps seront considérés : la fondation d'un calendrier républicain, en rupture symbolique avec le calendrier chrétien ; la pratique des fêtes révolutionnaires destinées à honorer les souvenirs de la Révolution pour les générations présentes ; enfin, la fondation d'un réseau d'instruction publique laïc, obligatoire et gratuit, afin d'inculquer les mœurs républicaines aux générations futures.

Le « Moment machiavélien » désigne d'abord le temps historique de sa formulation autour du mouvement de l'humanisme civique dans la ville de Florence à l'époque de la Renaissance. À partir de l'expérience des vicissitudes de la République florentine, ces humanistes dits civiques, tel Machiavel, préconisent un certain nombre de principes afin de stabiliser une république nouvelle secouée par un flot d'évènements contingents. Une république nouvelle, par définition, ne dispose ni d'une tradition séculaire, coutumes ou constitutions immémoriales, ni du recours à une temporalité absolue ou universelle, comme c'est le cas dans les monarchies de droit divin où le double corps du roi – l'un mortel, l'autre immortel - est présenté comme intemporel à travers la formule « le roi est mort, vive le roi »². La République, elle, doit s'enraciner d'abord et avant tout dans la vertu civique (la *virtù*) des citoyens qui la composent. Cette vertu civique doit leur rendre complice la fortune des circonstances imprévisibles, tout en les prémunissant contre la

correspondances avec les considérations que développe Michel Freitag dans *L'Abîme de la Liberté*, Montréal, Liber, 2011, concernant la distinction entre la liberté des modernes et celle des anciens.

² Le livre classique sur ce sujet est celui d'Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies : A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1997 (1957).

décomposition ou la corruption, au sens de la domination de l'intérêt particulier sur l'intérêt général.

Le « Moment machiavélien » est aussi un temps conceptuel, car ce problème de la stabilisation d'une république nouvelle confrontée à sa finitude temporelle caractérise la réalité révolutionnaire dans son ensemble au sein de la modernité. Je soulignerai la pertinence de ce concept pour l'analyse des mouvements sociaux actuels et suggérerai également sa correspondance avec celui de natalité chez Hannah Arendt³. La fondation de la République française a connu son premier « moment machiavélien » lors de la réaction thermidorienne, soit l'épisode de la chute de Robespierre en juillet 1794. Ceux que l'on nomme les thermidoriens réactivent plusieurs des principes de l'humanisme civique, à commencer par l'établissement de mœurs républicaines à travers les institutions de l'instruction publique⁴.

Le moment thermidorien voit se manifester avec une acuité éminente le problème de la stabilisation d'une république nouvelle aux prises avec un tourbillon de révolutions et de contre-révolutions. Le député Boissy d'Anglas distingue, en 1795, dans la présentation de la

³ Pocock, dans la postface de la seconde édition du *Machiavellian Moment* écrit à ce sujet : « Since I am preoccupied as a historian with the dialogue between ancient and modern liberty, it is unsurprising that the recent political philosopher whose work has the greatest resonance for me should be the late Hannah Arendt. » Voir Pocock, *The Machiavellian Moment*, *op.cit.*, p. 573. Pour le concept de natalité chez Arendt voir notamment son essai *On Revolution*, New York, Viking Press, 1965.

⁴ Le Directoire, le régime élaboré par les thermidoriens afin de succéder à la Convention nationale, s'inscrit également dans le paradigme du républicanisme classique, ou de l'humanisme civique, en préconisant l'enracinement de la citoyenneté active dans la propriété terrienne et en adoptant la forme d'une Assemblée nationale bicamérale (Assemblée des Cinq-Cents et Conseil des Anciens) afin de bien marquer la séparation et l'équilibre des pouvoirs.

Constitution de l'an III⁵, la Révolution de 1789 qui marque une première victoire du peuple français et conduit à la fondation d'une monarchie constitutionnelle ; celle de 1792, devenue nécessaire par la trahison du roi au sein de cette première constitution et qui apporte la fondation de la République ; cette dernière est confrontée à une contre-révolution royaliste virulente qui appelle l'établissement du régime de la Terreur. Toutefois, ce régime entraîne aussi la dictature d'une faction qui en vient à usurper la volonté générale du peuple français, d'où, toujours selon Boissy d'Anglas, la nécessité pour la Convention d'effectuer une nouvelle révolution dans la révolution, en évinçant Robespierre et ses acolytes du Comité de salut public. Boissy d'Anglas, lequel qualifie cette révolution thermidorienne de « mémorable », ignore le cycle de révolutions qui attend encore cette jeune et pourtant déjà vieille république tout au long du siècle à venir.

Ce parcours vertigineux des cycles révolutionnaires et contre-révolutionnaires hante l'esprit des thermidoriens. Cet esprit a été saisi d'une manière synthétique par Bronislaw Baczko dans son livre *Comment sortir de la Terreur. Thermidor et la Révolution* où il écrit : « Thermidor est ce miroir sans magie qui renvoie à la Révolution la seule image qu'elle ne voudrait pas voir d'elle-même : celle de l'usure et de la décrépitude qui tue les rêves.⁶ » Les Révolutions, ces « accélérateurs de l'histoire », ne sont pas des fontaines de jouvence ; elles vieillissent vite, vieillissent mal, et font vieillir vite et mal ceux qui les animent. Le député Vergniaud est souvent cité pour cette formule : « La Révolution est comme Saturne, elle dévore ses enfants. »

Les thermidoriens affichent une préférence marquée pour les leçons de l'expérience historique, plutôt que sur les

⁵ François-Antoine Boissy d'Anglas, *Projet de constitution pour la République française et discours préliminaire prononcé par Boissy d'Anglas au nom de la commission des onze*, Paris, 1795.

⁶ Bronislaw Baczko, *Comment sortir de la Terreur. Thermidor et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1989, p. 353.

théories ; sur la praxis, l'être de la Révolution, plutôt que son idéal ou son devoir-être. Les références à l'Antiquité classique composaient un truisme de toute rhétorique révolutionnaire dès le début, mais il s'agissait davantage d'une réminiscence de l'éducation littéraire classique de ces collégiens de l'Ancien Régime qu'ont été à peu près tous les députés réunis par les États-Généraux de mai 1789⁷. Au-delà de la rhétorique, nous assistons lors de cette période à un travail systématique de traduction, réédition et analyse des républicains classiques anciens (Polybe, Tite-Live, Tacite, Cicéron) et modernes – Machiavel, James Harrington, Algernon Sydney, Thomas Gordon, John Adams –, ce dernier étant la principale référence de Boissy d'Anglas dans la présentation de la Constitution de l'an III⁸.

Parallèlement, cet esprit thermidorien témoigne d'une méfiance envers la temporalité abstraite propre aux discours jacobins : ainsi, Robespierre déclarant avec enthousiasme en 1793 que « la France a fait un bond de 2000 ans dans le temps⁹ » ; Saint-Just : « tout ce qui n'est point nouveau dans un temps d'innovation est pernicieux¹⁰ » ; Barère : « Ce n'est plus le temps d'opposer les usages aux principes, et les principes à la Révolution. La Révolution a aussi ses principes ;

⁷ Voir à ce sujet Claude Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1989.

⁸ Voir Andrew Jainchill, « The Constitution of the Year III and the Persistence of Classical Republicanism », *French Historical Studies*, vol. 26, no 3, 2003, pp. 399-435. Voir également Martin Nadeau, « Esprit public », tome IX de *La Décade philosophique comme système (1794-1807)*, sous la direction de Josiane Boulad-Ayoub, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003.

⁹ Cité par Keith Michael Baker, « Transformations of Classical Republicanism in Eighteenth-Century France », *The Journal of Modern History*, no 73, 2001, p. 51.

¹⁰ Louis-Antoine de Saint-Just, Rapport fait au nom du comité de salut public par le citoyen Saint-Just sur la nécessité de déclarer le gouvernement provisoire de la France révolutionnaire jusqu'à la paix, 19 vendémiaire an II (10 octobre 1793).

c'est de tout *hâter* [je souligne] à ses besoins.¹¹ » Au contraire, Boissy d'Anglas, dans cette présentation de la Constitution de l'an III en 1795, se montre inquiet d'avoir franchi six siècles en six ans. Il écrit : « le champ de la Révolution semble partout offrir les traces et les ravages du temps, les révolutionnaires ont consommé six siècles en six années.¹² » Il ajoute, « cessons d'être les gladiateurs de la Liberté et devenons ses vrais fondateurs », et estime que « les premiers acteurs de la Révolution n'ont pas saisi l'importance de l'instruction publique, sans laquelle il ne peut y avoir de Liberté ». Lakanal, dans son rapport sur l'établissement des écoles normales rédigé également en 1795, déclare : « Le temps qu'on a appelé le grand maître de l'homme, le temps devenu si fécond en leçons plus terribles et mieux écoutées, devait être le professeur unique et universel de la République.¹³ »

Depuis 1791, les Comités d'instruction publique, aux prises avec cette tourmente révolutionnaire, n'ont pu accoucher d'une seule institution d'enseignement ; la lecture du projet de Condorcet est interrompue par la déclaration de la guerre en 1792 ; pourchassé par ses adversaires montagnards, ce dernier se suicide après avoir complété son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Le projet du Montagnard Lepeletier, assassiné par un royaliste, puis celui de Bouquier, sont des utopies spartiates emportées par la chute de Robespierre.

Il est toutefois un acquis de ces premiers Comités d'instruction publique que les thermidoriens entreprennent de

¹¹ Bertrand Barère, *Rapport sur l'éducation révolutionnaire et républicaine*, 13 prairial an II, cité par Bronislaw Baczko, « Le tournant culturel de l'an III », dans Roger Dupuy et Marcel Morabito (sous la direction de), *1795. Pour une République sans Révolution*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1996, p. 21.

¹² Boissy d'Anglas, *Projet de constitution pour la République française*, cité par Baczko, *Comment sortir de la terreur, op.cit.*, p. 352.

¹³ Lakanal, *Rapport sur l'établissement des écoles normales*, 2 brumaire an III, cité par Bronislaw Baczko, « Le tournant culturel de l'an III », *op.cit.*, p. 22.

conserver avec le plus grand soin : celui du calendrier républicain, comme symbole par excellence de la temporalité républicaine qu'il s'agit de pérenniser. Le projet de constitution de l'an III propose un article spécial consacrant son usage¹⁴.

Cette institution, inédite dans les annales du fait révolutionnaire, est proclamée par le comité d'instruction publique le 5 octobre 1793. Il établit, avec rétrospectivement comme premier jour celui de la fondation de la République le 22 septembre 1792, une nouvelle façon de structurer le temps. Celle-ci exprime une rupture péremptoire avec la trame offerte par le calendrier grégorien qui décline l'histoire du christianisme à travers ses saints catholiques, au lieu de se rapporter à ce qui est conçu par l'Homme et les êtres vivants.¹⁵ C'est principalement à un député-poète, Fabre d'Églantine, que l'on doit le choix et la désinence des termes employés pour chaque mois : Vendémiaire, Brumaire, Frimaire, Nivôse, Pluviôse, Ventôse, Germinal, Floréal, Prairial, Messidor, Thermidor, Fructidor. Ces douze mois sont découpés chacun par trois semaines, dites *décades*, de dix jours, (pour un total de 360 jours) laissant place à cinq ou six jours complémentaires pour la correspondance avec les années bissextiles, lesquels sont des jours de fête nationale, à la fin de chaque année, les *Sans-Culottides*, en hommage symbolique à ces acteurs de la Révolution française issus du monde du travail et de l'artisanat parisien et qui se sont nommés eux-mêmes sans-culottes pour se distinguer des aristocrates. Les journées quant à elles sont divisées dorénavant en dix heures de 144 minutes. Elles se sont vues attribuer un outil, pour tous les décadis, soit l'équivalent des dimanches pour les républicains, un animal lors de chaque quintidi qui sépare la décade en deux, un élément de la nature végétale pour tous les autres jours selon les saisons de leur apparition ; enfin un minéral pour le mois des neiges,

¹⁴ Baczko, « Le tournant culturel de l'an III », *op.cit.*, p. 29.

¹⁵ Albert Soboul, *Concordance des calendriers grégorien et républicain*, Paris, Librairie historique Clavreuil, 1993.

Nivôse, lorsque la végétation se fait plus rare. Ainsi les citoyens célèbrent des éléments concrets provenant de la nature et du travail agricole de l'homme, plutôt que « des squelettes béatifiés tirés des catacombes de Rome¹⁶ ».

Ce calendrier républicain demeure treize ans, jusqu'à ce que Napoléon Bonaparte l'abolisse à partir du 1^{er} janvier 1806. Il est toutefois réactivé lors de la Commune de Paris en 1871 : pendant deux semaines, le *Journal officiel de la Commune de Paris* est publié en affichant l'an LXXIX (79) de la République française ; éphémère épisode, mais dont la portée symbolique illustre cette volonté de ressaisir une temporalité propre à la seule Révolution française, laquelle, dans l'esprit des Communards féroce­ment réprimés lors de la semaine sanglante – un euphémisme, avec ses 30 000 victimes fusillées –, n'est toujours pas accomplie. Il est évident d'autre part que même pendant la durée de son application officielle, ce calendrier a joué un rôle symbolique et que son application a rencontré de multiples résistances. En revanche, le nouveau système des poids et mesures structuré également sur une base décimale – le système métrique – et qui est élaboré par ce même comité est appelé, lui, à un avenir durable.

Quelle que soit la portée de son application réelle, le déploiement du calendrier républicain est au cœur des préoccupations thermidorien­nes ; renoncer au calendrier, c'était reconnaître que le retour à la monarchie était concevable¹⁷. C'est peut-être lors de cette période qu'il pénètre le plus dans la conscience historique que les révolutionnaires développent pour se parler à eux-mêmes : les événements majeurs qui scandent le tourbillon révolutionnaire sont désignés à partir des dénominations de ce nouveau calendrier : c'est le « drame de prairial » pour parler de l'exécution des dantonistes en avril 1794 ; c'est de la chute de Robespierre, le 9 thermidor an II, qu'est issue la définition

¹⁶ Gilbert Romme cité par Marc de Vissac, *Un conventionnel du Puy-de-Dôme : Romme le montagnard*, Clermont-Ferrand, Dilhan-Vivès, 1883, p. 170.

¹⁷ Baczko, « Le tournant culturel de l'an III », *op.cit.*, p. 31.

de l'identité même de ceux qu'on appelle les thermidoriens. Enfin, fait remarquable, les contre-révolutionnaires royalistes en viendront eux-mêmes à s'approprier cette temporalité, mais non sans dérision, en parlant par exemple de l'épisode où le Directoire doit casser en fructidor an III (4 septembre 1797) des élections qui apportent au pouvoir une majorité royaliste ; ces députés exclus, au mépris même de la Constitution si laborieusement élaborée par les républicains, se disent avoir été « fructidorisés ».

Ce qui accompagne cette volonté d'appliquer le calendrier républicain, afin d'illustrer la possibilité pour la Révolution de s'enraciner dans une temporalité qui lui est propre, est l'effort consenti pour que les fêtes décadaires, les décadi et non les dimanche, soit respectées et pratiquées, de même que les cérémonies destinées à commémorer les grands moments de la Révolution, à commencer par l'anniversaire de la fondation de la République le 1^{er} vendémiaire (22 septembre). Cette journée correspond également à la proclamation de la Constitution de l'an III le 22 septembre 1795, si bien que cette fête révolutionnaire, comme le dit Mona Ozouf, « redouble l'acte de fondation initiale¹⁸ ».

Les fêtes révolutionnaires peuvent être aussi spontanées, autour de la plantation des arbres de la liberté ; les émeutes s'accompagnent de moments festifs et réciproquement les fêtes n'excluent pas à l'occasion des moments de violences politiques. Sous la restauration monarchique, les cérémonies expiatoires prévues afin de conjurer les « crimes révolutionnaires » seront parfois détournées, avec casseroles et charivaris, réactivant ainsi au contraire la mémoire de la Révolution.

Si les fêtes et le déploiement du calendrier républicain s'adressent au présent des révolutionnaires, la volonté de maîtriser le temps passe par l'attention accordée à l'établissement de mœurs républicaines pour les générations futures et cela est l'objet des institutions d'enseignement, dont

¹⁸ Voir Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire*, Paris, Gallimard, 1976, p. 36.

le maître mot est celui de régénération. C'est sous le Directoire qu'apparaît pour la première fois l'établissement d'une instruction publique républicaine. Baczko la décrit ainsi : « une école primaire publique par 1000 habitants, avec une section pour les garçons et une autre pour les filles, mais avec le même programme d'enseignement pour les deux sexes. Pour tous les élèves, admis à partir de six ans, l'école est gratuite. Inspiré des idées de Condorcet, le programme est rigoureusement laïque et ambitieux. Les élèves doivent apprendre à lire et à écrire ; connaître la Déclaration des droits et des devoirs du citoyen, ainsi que la Constitution ; les éléments de la morale républicaine ; les règles du calcul simple et de l'arpentage (avec le système métrique) ; les éléments de la géographie et de l'histoire des peuples libres ; des éléments d'histoire naturelle et, enfin, le recueil des actions héroïques et les chants de triomphe. En outre, les travaux scolaires comprenaient des exercices physiques et militaires, des visites d'hôpitaux, d'ateliers, des ouvrages manuels.¹⁹ »

Le réseau des écoles centrales développe ce programme pour l'éducation secondaire, à raison d'une école par département. Ce système d'instruction publique est chapeauté par l'Institut, composé de ses trois classes de sciences morales et politiques, de littérature et beaux-arts, et de sciences physiques et mathématiques. Les vicissitudes de la Révolution compromettent l'application de ce programme, mais l'École polytechnique, le Musée des monuments français, le Conservatoire des Arts et Métiers, sont des institutions fondées en l'An III qui perdurent encore aujourd'hui. Pour le reste, tout sera à recommencer, en partie avec la fondation de l'Université impériale de Napoléon, davantage avec la restauration monarchique. Il s'agit néanmoins de la première expérience d'une instruction publique républicaine, qui se veut dans la filiation des Lumières : Daunou, rapporteur du Comité d'instruction

¹⁹ Baczko, « Le tournant culturel de l'an III », *op.cit.*, p. 33.

publique sous le Directoire, écrit que « c'est aux lettres qu'il est réservé de finir la Révolution qu'elles ont commencée²⁰ ».

Lors des journées de février de la Révolution de 1848, il est significatif de constater que ce projet d'une instruction publique républicaine, gratuite, laïque et obligatoire, est réactivé avec le ministre de l'instruction publique Carnot au printemps. Il doit démissionner toutefois et la violente répression des journées révolutionnaires de juin laisse place à la mise en vigueur de la loi Falloux, dont l'auteur disait à Adolphe Thiers – un républicain au pouvoir farouchement hostile aux socialistes : « Je viens à vous parce que les prêtres m'envoient.²¹ » Toute la période qui suit, soit celle du Second Empire après le coup d'État de Louis-Napoléon Bonaparte le 2 décembre 1851, est marquée par l'accroissement de l'emprise de l'Église sur l'instruction publique.

Lorsque le Second Empire s'effondre sur les champs de bataille le 1^{er} septembre 1870 et que s'établit la troisième république trois jours plus tard, Léon Gambetta, à son tour, reprend ce projet d'une école républicaine en promettant à ses électeurs une instruction publique primaire, gratuite, laïque et obligatoire²². La Commune de Paris dépasse cette troisième république et tente de refonder la Révolution initiale en proclamant l'avènement de l'an LXXIX. Le déferlement de sa répression a contribué, dit le président Adolphe Thiers, à faire accepter la République dans les campagnes²³. Sur le plan de l'enracinement temporel de la République, la question de l'enseignement devient l'enjeu du conflit entre républicains et conservateurs catholiques,

²⁰ Daunou, rapport du 15 octobre 1795, cité dans Josiane Boulad-Ayoub et Michel Grenon (éd.), *Procès-verbaux du Comité d'Instruction publique sous l'Assemblée législative et la Convention*, Paris, L'Harmattan, 1997, vol. VI, p. 620.

²¹ Cité par Mona Ozouf, *L'École, l'Église et la République (1871-1914)*, Paris, Éditions Cana/Jean Offredo, 1982, p. 28.

²² *Ibid.*, p. 30.

²³ Cité par Luciano Canfora, *La Démocratie. Histoire d'une idéologie*, Paris, Seuil, 2006, p. 217.

royalistes ou bonapartistes. Le programme d'instruction publique des thermidoriens, qui est aussi celui des communards, est finalement appliqué par les lois du ministre de l'instruction publique Jules Ferry : celle de 1881, établissant la gratuité ; en 1882, l'obligation et la laïcité du programme ; en 1886, la laïcité du personnel, mais après d'âpres hostilités entre républicains et catholiques, les carrés verts de l'époque, farouchement opposés à la gratuité scolaire.

L'organe de ces catholiques, *L'Univers* – notons au passage la référence à un temps abstrait, universel, détaché de toute réalité sociale –, proclame en 1880 : « Ce que M. Jules Ferry souhaite, c'est forcer, sous peine de réprimande, d'amende et de prison, une mère de famille à confier sa fille à une Louise Michel, un père à jeter l'âme de son enfant en pâture à la libre pensée d'instituteurs sans dieu.²⁴ » Les journaux républicains, tel *Le Temps*, ou encore *Le Siècle*, dont les titres sont tout en contraste avec la temporalité abstraite du journal *L'Univers*, répliquent que la politique ne vit pas de formules, mais de réalité. Ces républicains doivent également se défendre sur leur gauche et extrême gauche qui voit d'abord dans ces derniers au pouvoir les hommes d'ordre au service de la bourgeoisie capitaliste ayant orchestré la répression de la Commune de Paris. L'hebdomadaire anarchiste *La Révolution sociale* écrit en 1880 : « Voyez comme sous prétexte d'instruire le peuple on est en train de fabriquer une nouvelle aristocratie, qui serait bien autrement puissante que les aristocraties ses devancières, car elle semblerait reposer sur une base en apparence juste, la capacité, et se fortifierait de l'acquiescement inconscient de ses victimes.²⁵ »

Si, après qu'une première génération soit formée par l'école républicaine, nous retrouvons encore des journaux socialistes pour décrier les lois de Jules Ferry, figurent pourtant en 1908 dans le journal *La Guerre sociale* - qu'on ne peut guère soupçonner de sympathies pour le gouvernement

²⁴ *L'Univers* du 25 mai 1880, cité par Ozouf, op.cit., p. 69.

²⁵ *La Révolution sociale* du 28 novembre 1880, cité par Ozouf, *Ibid.*, p. 83.

de la troisième république -, des propos plus nuancés sur son réseau d'instruction publique : « Les mauvais instituteurs parlent du Dieu-Capital, de l'Idole-Patrie avec la même irrévérence que jadis du Bon Dieu des curés. Pourtant ils ne prêchent aucun dogme : ni patriotique, ni antipatriote, ni clérical, ni anticlérical, ni capitaliste, ni socialiste. Ils font mieux : ils s'efforcent de raconter, d'exposer, de décrire impartialement la situation des classes populaires, dans le passé et dans le présent, et leur exploitation par les prêtres, par les seigneurs et les riches de tous les temps. Cette impartialité-là est plus terrible pour semer au cœur des fils du peuple la haine des classes spoliatrices.²⁶ »

En dépit de son caractère capitaliste et spoliateur, c'est cette troisième république qui parvient, avec les lois de Jules Ferry, à fonder l'instruction républicaine voulue par les thermidoriens il y a près d'un siècle, et ainsi à se fonder durablement elle-même.

La Révolution, ou la République nouvelle, doit non seulement déployer un arsenal symbolique (calendrier et fêtes révolutionnaires) pour soutenir les moments présents de son accomplissement, mais doit aussi s'adresser aux générations futures qui l'inscriront dans un temps lui appartenant en propre, c'est-à-dire un temps qui n'est ni absolu, ni universel, ni abstrait, mais humain.

²⁶ *La Guerre sociale* du 24 juin 1908, cité par Ozouf, *Ibid.*, p. 213.

L'acte politique dans son rapport à la Raison : dialectique et révolution

Emmanuel Chaput

S'il y a un trait commun à l'ensemble des phénomènes révolutionnaires, ce serait le suivant : toute révolution se fait au nom d'une raison qui invaliderait la légitimité de la réalité actuelle. Les contextes sociohistoriques qui ont donné lieu à des révolutions et que l'on pourrait qualifier de moments de crise sont ainsi une manifestation phénoménale, pour le révolutionnaire, de l'invalidité de la logique de l'ancien régime quel qu'il soit. Il faut donc, pour bien comprendre la dynamique de développement des mouvements révolutionnaires (autant leur réussite que leur échec), ne pas seulement se limiter à une analyse phénoménale, mais aussi s'attarder à l'analyse logique de l'idée même de révolution. À la base de la révolution il y a une conception de la raison qui lui sert de justification. C'est donc à la problématique du rapport entre l'acte politique (au sens rancien) et la raison, à la fois critique et positive, que nous nous attarderons en nous appuyant sur *La Dialectique de la raison* de Horkheimer et Adorno ainsi que la pensée de Walter Benjamin.

Introduction

Quelle est la pertinence aujourd'hui d'un concept comme celui de révolution et comment en traiter? Au cours des dernières années, depuis que la soi-disant « fin de l'histoire » est devenue réalité sous la forme des démocraties

· Doctorant en philosophie à l'Université d'Ottawa.

(néo)libérales, il semble que l'oubli de la question la plus fondamentale s'est manifesté, dans le champ de la philosophie politique, sous la forme d'une absence de réflexion sur les différentes formes sociales possibles. Un tel examen supposait que le politique s'inscrivait ontologiquement dans ce qu'on pourrait nommer le spectre des changements. Au contraire, on semblait poser l'essence du politique dans des termes parméniéens en négligeant ses origines historiques, ses conditions d'émergence, son lot d'altérité et d'alternative. On oubliait ainsi de questionner la nature du politique en s'enfermant dans un immobilisme confortable. Les questionnements portaient davantage sur les manières de maximiser le potentiel des régimes libéraux, d'en corriger les tares que sur les systèmes sociaux alternatifs. Dans cette perspective, la réflexion sur les notions de révolution ou de devenir-révolutionnaire était d'emblée marginalisée. Aujourd'hui cependant, cette vision est mise à mal par divers mouvements politiques de nature contestataires et ouvertement anticapitalistes. On doit ainsi, à nouveau, reposer la question de la nature du politique au-delà des figures actuelles qu'il revêt. Or, un tel examen n'est rendu possible que par une réflexion préalable sur l'idéal révolutionnaire qui, autant au niveau de l'histoire que des idées, élargit le cadre des possibles et ramène à l'ordre du jour le (re)questionnement des règles fondamentales de notre structure sociale. Dans le cadre de ce texte, contribution modeste aux réflexions sur le concept de révolution, nous tenterons d'exposer le rapport que raison et révolution entretiennent. Ce rapport établi, nous montrerons que la dynamique interne de la raison telle qu'exposée par Adorno et Horkheimer dans *La Dialectique de la raison* joue un rôle primordial dans le cadre de l'activité révolutionnaire et que, par conséquent, nous devons faire preuve de prudence pour éviter que l'idéal révolutionnaire se transforme en son contraire, un cauchemar répressif, tout comme la raison peut de par sa dynamique interne mener à sa propre destruction.

Politique et révolution

Que le résultat des mouvements populaires récents autant dans le monde arabe qu'en Occident ait été des victoires, semi-victoires ou échecs politiques, il reste qu'il faut souligner l'importance de ces mouvements non seulement pour l'histoire en tant que telle, mais aussi pour la réflexion politique et, plus largement pour l'histoire des idées. En effet, ce que ces mouvements ont notamment accompli, c'est de réintroduire le phénomène révolutionnaire comme perspective d'actualité au sein de la théorie critique. Dès 1942, Horkheimer souligne, dans *L'État autoritaire*, l'abandon, par les grandes organisations ouvrières, de l'idéal révolutionnaire¹. On tente alors d'agir au cœur de la logique du capital pour en amender les aspects les plus pernicioseux, sans toutefois en questionner la logique même. Il n'en reste pas moins que l'idéal révolutionnaire sera mobilisé par divers groupes au cours des décennies suivantes, principalement dans le cadre des luttes anticoloniales, pour ensuite s'estomper, au cours des années 1980 à 2000.

Les mouvements populaires et alternatifs ont cependant permis de réinscrire l'idée d'une transformation radicale du monde au cœur de l'actualité et ce faisant, ils ont ouvert une compréhension renouvelée de la logique inhérente au politique. *De facto*, sans l'horizon d'un possible révolutionnaire, les frontières du politique se déterminent en fonction du consensus lié à un mode de fonctionnement préétabli. Au contraire à l'aune de l'idéal révolutionnaire, le politique doit se saisir dans sa dimension fondamentalement agonistique.

En effet, alors que toute structure sociale suppose une méta-structure, c'est-à-dire une logique qui en fixe les modes de fonctionnement, l'idéal révolutionnaire suppose qu'un

¹ Cf. Max Horkheimer, « L'État autoritaire » dans *Théorie critique*, Payot, 1978, p. 331. Horkheimer fait à nouveau le même constat lors de la rédaction de sa préface de 1968 à la réédition de ses textes des années 30-40 (cf. Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 8-9).

renversement entre structure et méta-structure est possible. La structure, à travers l'histoire de son développement, peut engendrer une réalité directement contraire à sa propre logique et ainsi appeler à son renversement. Dès lors, la logique d'un système social est attaquée par une logique, non pas étrangère au système, mais qui s'est constituée comme son produit même. C'est là l'apport de Marx (et dans une certaine mesure de Hegel avant lui) à la théorie de la révolution qui les distingue des différents mouvements qualifiés d'utopiques : la conscience de l'immanence de l'idéal révolutionnaire par rapport à la structure sociale présente. Or, cette conscience ouvre à de nouvelles dimensions politiques. Le simple fait de considérer l'alternative révolutionnaire comme une possibilité réelle de l'histoire transforme radicalement notre compréhension du champ politique. Nous passons en effet d'une compréhension unidimensionnelle du politique – où le cadre théorique qui sous-tend la structure sociale est hors de portée de la réflexion critique – à une compréhension du politique comme espace polémique² et lieu de conflits entre diverses logiques dont aucune ne peut se revendiquer d'une légitimité apodictique. Comme Rancière le rappelle : « La politique est d'abord le conflit sur l'existence d'une scène commune, sur l'existence et la qualité de ceux qui y sont présents.³ »

Dans cette perspective, ce que l'on appelle communément la politique est, pour reprendre les termes utilisés par Rancière, le lieu d'une lutte sans cesse renouvelée entre la *police* comprise comme la distribution des fonctions sociales et le système de légitimation de cette distribution d'une part, et le *politique* compris comme la tentative de rompre avec cette distribution des rôles, dans une perspective égalitariste⁴. On voit ainsi deux logiques contraires s'opposer

² Cf. Jean-Philippe Deranty, « Mésentente et lutte pour la reconnaissance : Honneth face à Rancière » dans *Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte, 2003, p. 188.

³ Jacques Rancière, *La Mésentente*, Paris, Galilée, 1995, p. 49.

⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 51-53.

au cœur du politique, celle de l'ordre en place, ou *police*, et la logique nouvelle, proprement politique selon Rancière, indissociable de l'idéal révolutionnaire qui cherche non seulement à transformer les formes sociales, mais également la logique qui les sous-tend.

Raison et révolution

L'apport des mouvements politiques contemporains est donc d'importance, puisqu'en réactualisant la notion d'idéal révolutionnaire, ils permettent de saisir le politique non plus comme le lieu du consensus et du compromis, mais comme le lieu du conflit. L'acte politique au sens strict est fondamentalement un geste révolutionnaire. Il vise non pas à faire reconnaître la contribution implicite des sans-parts à un système de domination institutionnalisé par ce que Rancière nomme la police, mais au contraire, à dépasser l'identité sociale résultant de l'ordre en place pour revendiquer une égalité qui transcende à la fois les fonctions et les institutions d'un ordre social spécifique. Contre une volonté d'intégration sociale, le geste politique se pose comme volonté de désintégration des institutions et des fonctions hiérarchiques⁵.

D'ailleurs, comme le rappelle Benjamin dès 1940, la lutte et le conflit que l'on présente dans le cadre de nos démocraties libérales comme des phénomènes exceptionnels, se trouve, au contraire, au cœur du politique. Loin d'être épiphénoménal, le conflit en politique est la règle plutôt que l'exception : « La tradition des opprimés nous enseigne que l'"état d'exception" dans lequel nous vivons est la règle.⁶ » Certes tout cela, Marx l'avait déjà compris en 1847 lorsqu'il rédige le *Manifeste*, mais c'est justement la prétention du capitalisme à l'ère postsoviétique que d'avoir dépassé et réfuté le marxisme. On liquide dès lors la conception marxienne de la société fondée sur la lutte des classes « tantôt secrète, tantôt

⁵ Cf. Jean-Philippe Deranty, « Mésentente et lutte pour la reconnaissance : Honneth face à Rancière », *op.cit.*, pp. 194-195.

⁶ Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire » dans *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2008, p. 433.

ouverte⁷ ». Le constat est banal, mais il vaut néanmoins la peine d'être souligné : ce que les mouvements des Printemps et des Indignés ont montré et ce, même pour le sceptique et le positiviste le plus borné, c'est que le conflit se trouve, encore aujourd'hui, au cœur de nos sociétés.

Nous avons vu que, selon Rancière, ce conflit oppose l'ordre social hiérarchique qui distingue les ayant-parts des sans-parts et la volonté politique de réactualiser l'égalité radicale de l'ensemble des membres. On assiste ainsi à l'opposition entre deux logiques, l'une égalitariste alors que l'autre, oligarchique, pose une hiérarchisation de la société selon les fonctions occupées. C'est donc à un différend au niveau des logiques que l'on a affaire et, de fait, l'idéal révolutionnaire s'inscrit dans une discursivité qui se situe volontairement dans un espace logique radicalement en opposition à l'idéologie en place. Autrement dit, toute institution qui cherche à se maintenir dans le temps s'appuie sur un ensemble de justifications, que ce soit le droit, l'expertise ou même la force. De même, tout mouvement révolutionnaire doit également pouvoir justifier son action – par le bien, par le juste, etc. – cette fois-ci *contre* les institutions en place. Suivant Hegel, tout comme les multiples institutions sociales sont, à l'origine, le fruit d'un développement de la Raison, les révolutions – au sens large – sont également la manifestation de la Raison : « l'histoire est le produit de la Raison et la Raison a déterminé ses grandes révolutions⁸ ».

On justifie ainsi la perspective révolutionnaire comme manifestation d'une rationalité plus authentique face à un moment de la raison dépassé par son propre développement. Par là, la logique révolutionnaire utilise les crises structurelles des institutions en place comme autant de preuves de la légitimité de sa propre action. Elles sont, autrement dit, autant de manifestations de l'invalidité logique de l'ancien

⁷ Karl Marx, Manifeste du Parti Communiste suivi de Les Luttes de Classes, Paris, 10/18, 1966, p. 27.

⁸ G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, Paris, Union générale d'éditions, 10/18, 1965, p. 66.

régime. En effet *a priori*, aucune organisation socio-historique n'aspire positivement à sa propre négation. La crise est une aberration face à la logique du système, un fait injustifié et injustifiable, c'est ainsi qu'elle peut être interprétée, en tant que faille logique, comme preuve de l'invalidité de la logique en place. La logique « nouvelle », révolutionnaire, se pose ainsi comme seule capable de résoudre – en les dépassant – les contradictions internes de l'ancien régime. Elle se pose alors comme la dernière manifestation – et parfois même comme la manifestation dernière – de la Raison au sens hégélien du terme⁹.

Il suffit de prendre l'exemple du capitalisme dont les crises récurrentes constituaient l'un des arguments principaux du socialisme pour appeler à son dépassement : « Il suffit d'évoquer les crises commerciales qui, par leur périodicité, menacent de plus en plus l'existence de la société bourgeoise »¹⁰. Alors que la logique du libéralisme économique postule le libre-marché comme la voie privilégiée vers le bien-être d'un plus grand nombre, elle se trouve démentie, réfutée dira Lyotard, par les crises :

Tout ce qui est libre jeu de l'offre et de la demande est propice à l'enrichissement général, et inversement : les "crises de 1911, 1929" réfutent la doctrine du libéralisme économique, et la "crise de 1974-1979" réfute l'aménagement postkeynésien de cette doctrine.¹¹

Ce n'est qu'à partir du moment où il fut possible de penser le capitalisme en terme de logique dynamique, comme

⁹ Nous utilisons le terme *raison* (avec une minuscule) lorsque nous nous référons au concept plurivoque recouvrant les différentes figures-types de la raison (raison instrumentale, raison discursive, raison pratique, etc.) et *Raison* (avec une majuscule) lorsque nous nous référons à au concept idéal dont l'utilisation recouvre essentiellement un souci d'autolégitimation (cf. Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1988, pp. 108-109).

¹⁰ Karl Marx, *Manifeste du Parti Communiste suivi de Les Luttes de Classes*, *op.cit.*, p. 27.

¹¹ Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, *op.cit.*, pp. 50-51.

axiomatique capable d'autocorrection¹² que l'idéal de transformation révolutionnaire fut abandonné comme superflue par les grandes organisations ouvrières comme le rappelle justement Horkheimer. À partir du moment où la crise peut ne plus être comprise comme la manifestation des limites du capitalisme, mais simplement comme une épreuve que la logique capitaliste a à surmonter, ce qui était une preuve de ses failles devient la preuve de sa force. Ce qui devait justifier le dépassement du capitalisme, c'est-à-dire l'ensemble des crises inhérentes à sa logique, constitua, dans la mesure où le capitalisme arrivait par lui-même à surmonter les états de crise les plus aigus, la meilleure défense contre la possibilité même de son dépassement. Il est certain que les contradictions logiques du capital ne s'en trouvaient pas pour autant corrigées, mais simplement repoussées¹³. Il n'en reste pas moins que l'idéal d'un dépassement du capitalisme va tranquillement être remplacé par une volonté de corriger la désorganisation de l'économie de marché. On tente alors d'encadrer l'économie au travers un contrôle politique¹⁴. On voit ainsi apparaître, notamment chez Pollock et Horkheimer, l'image d'un capitalisme dont l'économie serait rationnellement planifiée via un contrôle politique¹⁵ rendant

¹² Cf. notamment Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, pp. 297-298.

¹³ Cf. Karl Marx, *Manifeste du Parti Communiste suivi de Les Luittes de Classes*, *op.cit.*, p. 28.

¹⁴ On trouve une telle pratique au cœur même de la jeune Union soviétique avec la NEP (1921), la nouvelle économie politique, qui maintient une certaine économie capitaliste que l'on tente de coordonner et contrôler plutôt que de mettre à terre. Ainsi, l'industrie lourde et le crédit fonctionnent selon un capitalisme d'État alors que la production agricole et artisanale est maintenue sous la forme d'une économie de marché. La NEP voit également la réintégration de l'argent à l'économie soviétique. Évidemment, la NEP est davantage une solution de rechange, largement improvisée, face à l'échec du communisme de guerre et aboutit elle-même, en fin de compte, à un échec. (cf. Martin Malia, *Comprendre la Révolution russe*, Paris, Seuil, 1980, pp. 171-173).

¹⁵ Cf. Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, Paris, Mille et une nuits, 2009, Ch.3.

ainsi caduque l'idéal révolutionnaire justifié par sa prétention à rendre possible la correction des crises récurrentes liées à une économie du libre-marché.¹⁶ Évidemment, la possibilité même concilier la finalité logique du capitalisme comme production de survaleur avec une économie rationnellement planifiée demeure hautement problématique comme l'a souligné Postone : « Bien que Horkheimer affirme que le capitalisme d'État n'est pas soumis aux crises économiques parce que le marché a été dépassé, il n'en déclare pas moins que cette forme est finalement transitoire et non pas stable¹⁷ ». Cependant et dans le sens des lignes précédentes, aux fins de la réflexion, admettons comme pure expérience de pensée un apaisement des crises internes au plan économique, admettons donc la possibilité d'un capitalisme à croissance constante sans crises récurrentes¹⁸. Même dans ce cas, la logique sous-tendant le capitalisme serait susceptible d'être invalidée au nom d'un idéal révolutionnaire qui ne situerait peut-être plus sa critique au niveau de la crise économique, mais plutôt au niveau de la crise écologique et plus simplement encore, de la crise morale et humaine qu'implique le capitalisme à croissance constante. L'idéal de la croissance infinie de la richesse matérielle à partir d'une quantité finie de matière peut en elle-même justifier l'abandon de la logique en place jugée destructrice de l'environnement et aliénante pour l'être humain.

On voit ainsi que la logique révolutionnaire visant la transformation radicale (c'est-à-dire en son fondement même) de la logique en place se pose comme une incarnation plus authentique de la Raison face à une raison institutionnalisée, mais incapable de surmonter ses propres contradictions. En fonction de cette thèse, il faut, pour saisir la discursivité à

¹⁶ Cf. Max Horkheimer, « L'État autoritaire », *op.cit.*, p. 333.

¹⁷ Moishe Postone. *Temps, travail et domination sociale*, *op.cit.*, p.168.

¹⁸ Certes, il peut apparaître difficile même de concevoir un tel scénario compte tenu que nous vivons actuellement l'une des crises les plus importantes du capitalisme, j'en appellerai donc aux puissances infinies de l'imagination humaine pour permettre de pensée un capitalisme sans crises économiques.

l'œuvre au sein de l'idéal révolutionnaire, comprendre la pluridimensionnalité du concept de raison. En effet, ce n'est qu'en exposant la dialectique active au cœur de la raison que l'on sera à même de saisir la dynamique idéologique de l'idéal révolutionnaire qui, à l'instar de l'utopie peut, comme l'affirme Rancière, se manifester comme « tantôt une folle rêverie entraînant la catastrophe totalitaire, tantôt, à l'inverse, l'ouverture infinie du possible qui résiste à toutes les clôtures totalisantes¹⁹ ».

Utopie et révolution

Le rapport entre révolutions et utopie est certainement une relation des plus controversées. En effet, Marx va constamment chercher à souligner la différence entre son socialisme révolutionnaire et ce qu'il appellera, avec Engels, les socialismes utopiques. La différence se situe au niveau de l'analyse des conditions de possibilités historiques d'un mouvement ouvrier triomphant. Alors que le socialisme utopique et le socialisme dit scientifique se rejoignent au niveau des fins, c'est-à-dire de l'émancipation de l'être humain, ils se distinguent au niveau analytique, du moins suivant la perspective marxienne. De fait, comme nous l'avons déjà souligné, selon cette dernière, les conditions de réalisation de l'émancipation par la révolution se déduisent de manière immanente à partir des contradictions historiquement situées du système capitaliste. Ainsi, le marxisme ne pose pas d'autre sortie du capitalisme qu'au moment de sa destruction, fruit de ses insoutenables contradictions internes : « les différents types de sociétés de classes périssent *nécessairement* de leurs propres contradictions internes²⁰ » comme le souligne Marcuse. Au contraire, le socialisme utopique récuse cette nécessité historique que le socialisme soit le fruit immanent de la destruction du capitalisme. Ainsi, certains socialistes, comme Cabet ou

¹⁹ Jacques Rancière, *Le Partage du sensible*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 64.

²⁰ Herbert Marcuse, *Raison et révolution*, Paris, Éditions de minuit, Le sens commun, 1968, p. 366.

Fourier, poseront la possibilité d'une sortie du capitalisme par le biais de communautés sociales dont l'influence et la sphère d'activité appelées à grandir rendront bientôt le mode de production capitaliste caduque. D'autres affirmeront encore que l'émancipation humaine sera le fruit d'un capitalisme à visage humain, c'est-à-dire une version du capitalisme amendée et réorientée vers un projet social. C'est le cas des saint-simoniens qui, « réconciliés avec le régime de Napoléon III, ont tenté de concilier [l]es principes [de Saint-Simon] avec un capitalisme postlibéral²¹ », mais aussi de Proudhon – du moins si l'on se fie à Marx, qui n'est cependant pas toujours un lecteur de ses plus charitables – et de certains de ses disciples : « Une partie de la bourgeoisie cherche à porter remède aux anomalies sociales pour consolider la société bourgeoise [...] Citons, comme exemple, la *Philosophie de la misère* de Proudhon²² ». Néanmoins, quelques soient les différences théoriques qui animent les socialismes dits scientifique ou utopique, le rapport entre révolution et utopie demeure le même : le projet révolutionnaire constitue, pour ses partisans, le pont permettant d'atteindre la fin même de l'utopie, l'émancipation humaine (bien que les formes de cette émancipation puissent varier d'un auteur à l'autre), projet également au cœur de la première théorie critique, notamment chez Horkheimer²³ et Marcuse²⁴.

Ce qu'il faut ainsi souligner, c'est donc ce rapport entre, d'une part, le projet révolutionnaire et l'idée d'une rationalité plus authentique et, d'autre part, entre l'idéal révolutionnaire et le projet utopique d'émancipation sociale.

²¹ Pierre Ansart, *Saint-Simon*, Paris, Presses universitaires de France, 1969, p. 62.

²² Karl Marx, *Manifeste du Parti Communiste suivi de Les Luites de Classes*, *op.cit.*, pp. 55-56.

²³ Horkheimer écrit notamment : « La théorie critique n'a pour elle aucune autre instance spécifique que l'intérêt des masses à la suppression de l'injustice sociale. » Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, *op.cit.*, p. 80.

²⁴ Cf. Herbert Marcuse, *Raison et révolution*, *op.cit.*, p. 370.

En effet, le projet révolutionnaire se pose à la fois comme la concrétisation d'une logique plus fidèle à la raison que la logique du système en place et, à travers cette meilleure normalisation du *socius*, la révolution se pose également comme l'incarnation du rêve émancipatoire de l'humanité et de la société. Baczko souligne d'ailleurs le rapport intime qu'entretiennent les idées révolutionnaires et les aspirations utopiques dans la pensée des révolutionnaires de la fin du XVIIIe et du début du XIXe siècle : « Nous prenons à peine conscience de l'influence de l'imaginaire sur les projets politiques de l'époque et notamment de la dimension utopique des mentalités révolutionnaires²⁵ ». Il faut donc souligner à travers l'idée de révolution la dialectique qui se joue entre critique et utopie, entre la parole comme λόγος (*logos*) et la parole comme μῦθος (*múthos*). Pour ce faire, on doit s'attarder à cet ouvrage qui va marquer un tournant dans la pensée de la théorie critique : *La Dialectique de la Raison* d'Adorno et Horkheimer.

Dans le cadre de la présente réflexion, nous pratiquerons une lecture de *La Dialectique de la Raison* que l'on pourrait qualifier d'instrumentale. Je veux signifier par là que mon utilisation des thèses défendues par Adorno et Horkheimer dans leur ouvrage sert d'avantage à enrichir ma propre réflexion sur la logique derrière l'acte politique qu'à expliquer le sens de la pensée mise de l'avant dans leur livre. Ce faisant, ma présentation de leur thèse ne prétend pas à l'exhaustivité, mais mobilisera simplement les concepts qui peuvent enrichir notre réflexion et seulement dans la mesure où ils y contribuent directement. J'utiliserai donc *La dialectique de la raison* pour mes propres fins, c'est-à-dire une réflexion sur l'acte politique visant le renversement du réel tout en espérant ne pas trop trahir la pensée d'Adorno et Horkheimer. Le simple fait de mobiliser cet ouvrage en relation avec une thématique comme celle de la révolution peut en soi sembler paradoxale compte-tenu qu'un certain nombre de commentateurs de l'école de Francfort considère que *La*

²⁵ Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 2001, p. 211.

Dialectique de la Raison marque l'abandon, par la théorie critique, du projet d'émancipation et de l'attachement à la révolution²⁶. Néanmoins, le texte d'Adorno et Horkheimer marque non seulement la plurivocité historique de l'idée de raison, mais également sa pluridimensionnalité. Or, compte tenu du lien intrinsèque préalablement établi entre raison et révolution, il semble primordial d'explorer cette pluridimensionnalité exposée par ces deux auteurs afin de mieux comprendre la dynamique interne à la raison dans son rapport à l'acte politique de transformation du réel.

Comme le remarque Wiggerhaus, le concept de raison était utilisé dans *La Dialectique de la raison* selon deux sens distincts que Horkheimer explicita sous les noms de raison *subjective* et raison *objective*²⁷. La première correspondant à la rationalité instrumentale qui domine au sein des sociétés modernes alors que la seconde correspond à une finalité plus large visant à « réconcilier l'ordre objectif du "raisonnable" tel que la philosophie le concevait avec l'existence humaine²⁸ ». Néanmoins, au-delà de cette plurivocité du concept de raison, il faut également prendre en compte la pluridimensionnalité de la raison, qu'elle se qualifie comme subjective ou objective.

Comment comprendre les différentes dimensions de la raison sinon comme les axes ou pôles autour desquels s'oriente la dialectique de la raison? Rappelons les thèses centrales de *La Dialectique de la raison* devenues depuis presque

²⁶ À titre d'exemple, cf. Stéphane Haber, « Éthique de la discussion et réconciliation avec la nature » dans *Où en est la théorie critique?*, *op.cit.*, p. 228; Emmanuel Renault et Yves Sintomer, « Introduction » dans *Où en est la théorie critique?*, *op.cit.*, p.16.

²⁷ Cf. Rolf Wiggerhaus, *L'École de Francfort – histoire, développement, signification*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 332. Cette distinction n'est pas sans rappeler la distinction que Kracauer fait entre *ratio* et raison (cf. notamment : Siegfried Kracauer, « Révolte des couches moyennes » dans *L'Ornement de la masse*, Paris, La Découverte, 2008, pp. 92-93).

²⁸ Rolf Wiggerhaus, *L'École de Francfort – histoire, développement, signification*, *op.cit.*, p. 333.

un mot d'ordre pour la théorie critique²⁹ : « le mythe lui-même est déjà Raison et la Raison se retourne en mythologie³⁰ ». Ainsi, Adorno et Horkheimer font le récit de cette dialectique qui pousse la raison contre elle-même à entreprendre la critique de la pensée mythique au nom d'une rationalité prétendument plus authentique et qui n'aboutit en fin de compte qu'à ouvrir vers une nouvelle mythologie :

De même que les mythes accomplissent déjà l'*Aufklärung*, celle-ci s'empêtre de plus en plus dans la mythologie. Elle reçoit toute sa substance des mythes afin de les détruire, et c'est précisément en exerçant sa fonction de juge qu'elle tombe sous leur charme [...] Le principe de l'immanence, l'explication de toute occurrence comme une répétition que Raison soutient contre l'imagination mythique, est le principe même du mythe.³¹

Cette dialectique doit nous faire remarquer certains aspects importants au sujet de la raison. Premièrement, il n'y a pas, comme dirait Hegel, un au-delà de la raison. À cet effet, Adorno et Horkheimer affirment que « La Raison est totalitaire³² » ce qui signifie non seulement que la raison se présente comme structure de domination (de la nature comme de l'homme)³³, mais aussi que la Raison est totalisante. Ce qui est apparemment le plus contraire à la Raison s'y trouve intégré dans sa tentative même de s'y opposer : « du fait même qu'en s'opposant ils se transforment en arguments, ils reconnaissent le principe de rationalité destructrice qu'ils reprochent à la Raison³⁴ ». Il en va de même du travail de Adorno et Horkheimer qui tout en

²⁹ Cf. Gérard Raulet, « L'aporie de la théorie critique. Les stratégies de renouvellement du noyau théorique » dans *Où en est la théorie critique?*, *op.cit.*, p. 39.

³⁰ Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1983, p. 18.

³¹ *Ibid.*, p. 29.

³² *Ibid.*, p. 24.

³³ *Ibid.*, p. 27.

³⁴ *Ibid.*, p. 24.

critiquant la figure que prend la raison à l'aune de l'industrie culturelle (*Kulturindustrie*), situe leur propre travail au cœur du développement de la raison : « Nous n'avons pas le moindre doute – et c'est là notre pétition de principe – que dans la société, la liberté est inséparable du penser éclairé.³⁵ »

On doit donc comprendre la critique de la raison réalisée par les auteurs comme une critique interne de la Raison par elle-même. L'exposition de la dialectique de la raison n'est pas entreprise à partir d'une perspective irrationaliste qui chercherait à miner le concept même de raison, mais bien au contraire dans la perspective d'une explicitation des mécanismes de la raison visant un ré-aiguillage de cette dernière afin d'éviter le spectre de l'auto-annihilation : « Si la Raison n'entreprend pas un travail de réflexion sur ce moment de régression, elle scellera son propre destin³⁶ ». Horkheimer et Adorno amorcent ainsi, à travers leur récit de la dialectique de la raison, une entreprise à deux volets. D'abord, celui de faire la critique des mythes les plus récents de la raison devenue instrumentale, l'utopie baconienne d'une domination de la nature³⁷, ensuite d'explicitier le procès de mythification de la raison par elle-même. En effet, la raison passe de la critique du mythe à la création mythologique. Une fois ce procès exposé, la raison doit avoir une certaine vigilance face à sa propre activité comme le recommandait déjà Kant dans sa préface à la première édition de la *Critique de la Raison pure*³⁸.

La dialectique de la Raison se situe ainsi entre deux pôles d'activité, celui de la critique, où se situent Horkheimer et Adorno, et le pôle acritique ou mythique. En effet, le mythe constitue pour les auteurs de *La Dialectique de la raison* la dimension doctrinaire de la raison qui se refuse à remettre en

³⁵ *Ibid.*, p. 15.

³⁶ *Ibidem*

³⁷ *Ibid.*, p. 57.

³⁸ Cf. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, GF – Flammarion, 2006, p. 65.

question sa compréhension primitive du réel³⁹. Comme l'affirme par ailleurs Lyotard, les mythes « ont pour fin de légitimer des institutions et des pratiques sociales et politiques, des législations, des éthiques, des manières de penser⁴⁰ ». Ils sont ainsi l'expression de la fonction régulatrice de l'idéologie. Il s'ensuit une tension constante au sein même de la raison entre un devenir-mythique de la raison tout juste libérée des superstitions antérieures et un devenir-critique dont les conditions d'émergence dépendent de la capacité de la raison à se déprendre d'elle-même et de ses propres illusions.

Mythe et révolution

Que faut-il en conclure pour ce qui est de l'idéal révolutionnaire? Simplement qu'en tant que manifestation de la rationalité, l'action politique qui vise au renversement de la logique en place n'est pas exempte de cette dialectique interne. En effet, nous avons déjà montré que le sujet révolutionnaire se pose comme le dépassement de la raison par elle-même ou comme la manifestation du passage d'un stade de dévoilement de la Raison à un autre⁴¹. En termes d'hylémorphisme, la raison demeure une matière dont les différentes formes se succèdent en s'opposant. Œuvre ainsi, au cœur de l'action révolutionnaire, le travail du concept comme dirait Hegel, l'activité de la raison. Toutefois, cela implique qu'il y a au cœur de l'idéal révolutionnaire cette dynamique exposée par Adorno et Horkheimer d'une raison polarisée entre le mythe et la critique. Prendre conscience de cette dynamique dialectique au sein de la subjectivité

³⁹ Cf. Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, *op.cit.*, p. 26.

⁴⁰ Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, *op.cit.*, p. 36.

⁴¹ « L'histoire particulière d'un peuple historique comprend, d'une part, le développement de son principe depuis son état d'enfance jusqu'à son épanouissement, où il parvient à sa libre conscience morale, et pénètre dans l'histoire universelle, – et, d'autre part, la période du déclin et de la décomposition; car c'est ainsi que se marque en lui la naissance d'un principe supérieur en tant que négation de son propre principe. Par là est signifié le passage de l'Esprit à un nouveau principe; l'histoire est assignée à un autre peuple. » G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, *op.cit.*, p. 300.

révolutionnaire est d'un double intérêt, autant d'un point de vue analytique que d'un point de vue pratique.

Dans une perspective analytique, les leçons de *La Dialectique de la raison* appliquées à la question du projet révolutionnaire permettent une meilleure compréhension de la dimension mythique de la réflexion révolutionnaire, mais aussi de ses errements et de ses débordements. Dans une perspective pratique, cette compréhension nouvelle constitue un appel à la vigilance et à la prudence non pas pour éviter la dimension mythique du fait révolutionnaire⁴², mais pour en éviter les débordements, pour éviter que l'utopie devienne cette « folle rêverie entraînant la catastrophe totalitaire⁴³ » dont parle Rancière. L'enjeu pratique n'est donc pas l'annihilation de la dimension en soi mythique de la raison, mais la destruction de telle ou telle illusion de la raison, tel ou tel mythe dont les conséquences entraîneraient l'aliénation autant de l'individu que de la société et de la raison elle-même. Or, comment éviter de tels débordements si récurrents à l'histoire? Benjamin apporte une esquisse de réponse dans *Zentralpark* :

Le cours de l'Histoire, tel qu'il se présente sous le concept de la catastrophe, ne peut pas plus élever de prétentions sur le penseur que le kaléidoscope dans la main de l'enfant qui, chaque fois qu'on le tourne, *détruit l'ordre pour en faire naître un nouveau*. L'image a des droits, de bonnes justifications. Les concepts de maîtres ont toujours été le miroir grâce auquel a pu naître l'image d'un "ordre". – *Le kaléidoscope doit être brisé*.⁴⁴

Pour éviter que le renversement d'un ordre ou d'un mythe n'entraîne rien d'autre que la réinstauration d'un ordre et d'une mythologie tout aussi, voire plus oppressive,

⁴² Croire que l'acte politique puisse être dépourvue de toute dimension mythique est en soi l'illusion même de la raison favorisant la récurrence du mythe, puisque les nouveaux mythes n'émergent que de l'oubli des mythes antérieurs.

⁴³ Jacques Rancière, *Le Partage du sensible, op.cit.*, p. 64.

⁴⁴ Walter Benjamin, « Zentralpark » dans *Charles Baudelaire*, Paris, Payot, 2008, p. 215 [Nous soulignons].

Benjamin suggère une nouvelle fantasmagorie, un nouveau mythe, celui de l'éclatement du continuum catastrophique de l'histoire : « Les classes révolutionnaires, au moment de l'action, ont conscience de faire éclater le continuum de l'histoire.⁴⁵ » Cette conscience pour ne pas se perdre doit se maintenir par la vision mythique de la révolution elle-même. La finalité de la révolution n'est plus de permettre l'instauration d'un monde meilleur, mais d'enrayer cette succession continue de systèmes sociaux divers qui demeurent toujours aussi oppressifs. Ainsi, la révolution devient son propre mythe, sa propre fin, en cessant de se présenter comme un simple moyen pour déboucher sur un nouveau mythe potentiellement oppressif. Cette fantasmagorie benjaminienne pose alors le fait révolutionnaire lui-même comme le moment de réconciliation entre les pôles mythique et critique de la raison. Réunissant dans l'instant présent la critique du réel et le mythe d'un imaginaire décloisonné, la révolution constitue cet instant unique où le passé n'est plus et où l'avenir ne dicte rien au présent. Le mythe se situe au niveau de la transformation du présent et non au niveau d'un avenir à réaliser envers et contre tous. D'où l'admiration de Benjamin pour le révolutionnaire Blanqui :

L'activité du conspirateur professionnel, comme le fut Blanqui, ne suppose nullement la foi dans le progrès. Elle ne suppose tout d'abord que la résolution d'éliminer l'injustice présente. Cette résolution d'arracher au dernier moment l'humanité à la catastrophe qui la menace en permanence, a été capitale pour Blanqui plus que pour tout autre homme politique révolutionnaire de cette époque. Il s'est toujours refusé à tracer des plans pour ce qui arriva "plus tard".⁴⁶

⁴⁵ Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire » dans *Œuvres III*, *op.cit.*, p. 440 ; Cf. Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*, Paris, Payot, 1981, p. 93.

⁴⁶ Walter Benjamin, « Zentralpark » dans *Charles Baudelaire*, *op.cit.*, p. 247.

L'exemple de Benjamin, ajoutant à l'élan révolutionnaire une dimension véritablement messianique⁴⁷, montre à quel point le geste révolutionnaire est autant motivé par un élan critique que par une impulsion mythique. Or, dans le cadre du concept de révolution, cette dimension critique et mythique de la raison est indissociable d'un rapport à la temporalité historique. En effet, une révolution peut trouver sa justification autant dans une critique – abstraite⁴⁸ ou historico-concrète – du passé, du présent que de l'avenir. De même, les mythes institués par l'élan révolutionnaire peuvent s'axer dans la perspective d'un retour à un état d'harmonie originelle ou encore dans une linéarité qui pose le salut dans une fin de l'histoire⁴⁹. Pour Benjamin, la dimension mythique autant que critique doit se situer par rapport au présent plutôt que de poser le mythe d'un monde à venir et s'imposant comme une nécessité historique absolue. Ce faisant, Benjamin tente de prévenir deux écueils d'une mythologie révolutionnaire tournée vers l'avenir, celui du terrorisme⁵⁰ et celui du positivisme.

Le danger d'une dérive terroriste liée à la mythologie révolutionnaire prend sa forme la plus marquée et la plus

⁴⁷ Cf. Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire » dans *Œuvres III, op.cit.*, pp. 427-428, mais aussi « Fragment théologico-politique » dans *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2009, p. 265.

⁴⁸ Sur le concept de critique abstraite, cf. G.W.F. Hegel, « Qui pense abstraitement? » dans *Lectures de Hegel*, Paris, Le Livre de poche, 2005.

⁴⁹ Ainsi, le mythe du progrès, fondé sur une critique du passé jugée obscurantiste pose le mythe d'un avenir toujours plus radieux. Inversement, le mythe de l'âge d'or pose un retour à un état de plénitude originelle et se constitue au nom d'une critique du présent jugé déliquescents, décadent. On peut également penser que ce mythe de l'âge d'or puisse se combiner à la critique de l'avenir sous la forme d'une critique de la toute-puissante technique scientifique. Plus particulier est le récit d'anticipation de William Morris, *News from Nowhere*, où l'on assiste à la jonction du passé et de l'avenir par le biais d'un rêve relevant à la fois d'une esthétique passéiste et d'un système politique futuriste à saveur socialiste.

⁵⁰ Il faut ici entendre le terme « terrorisme » en son sens historique premier, c'est-à-dire comme système d'organisation politique qui utilise la violence, la répression, en un mot, la terreur, contre une partie de sa population jugée contre-révolutionnaire.

pernicieuse dans le culte de l'homme nouveau au nom duquel on peut éliminer tout ce qui rappelle l'homme ancien. L'homme nouveau n'est alors plus la conséquence de l'aboutissement de la révolution, mais plutôt sa condition de possibilité. Ce genre de logique a pris des dimensions véritablement tragiques là où l'élan révolutionnaire fut ainsi perçu, comme la construction de l'avenir sur les ruines du passé. La construction de l'*homo novus* sert de justification à la destruction des ennemis du pouvoir. Il suffit de penser à l'exemple de la Terreur durant la Révolution française⁵¹ ou, plus récemment, à l'exemple des Khmers rouges au Cambodge. En se refusant de poser *a priori* ce qui devra advenir dans l'après-révolution, Benjamin tente de prévenir un tel débordement qui pose la nécessité d'une saignée sans avoir préalablement déterminé la nature de la maladie. À l'opposée de ce terrorisme, la perspective marxienne suggère que c'est toujours en fonction d'une analyse immanente à la situation historique concrète que l'on peut déduire les moyens d'actions.

Dans l'autre cas que Benjamin tente de prévenir, celui de l'égarement positiviste, l'enjeu est fondamentalement différent. Alors que sous la Terreur, la *praxis* n'est soutenue par aucune analyse théorique pertinente de la situation, dans le cas de la position positiviste, c'est l'inaction, l'absence de *praxis*, qui constitue le danger. Benjamin critique ici les sociaux-démocrates issus de la seconde Internationale et dont le positivisme posait l'avènement du socialisme comme une vérité scientifique nécessaire : « Rien n'a plus corrompu le mouvement ouvrier allemand que la conviction de nager dans le sens du courant.⁵² » Selon eux, Marx avait découvert les lois de l'histoire qui suivaient un cours défini de manière transcendante à la *praxis* humaine. Selon Korsch, le marxisme de la deuxième Internationale « considère le déclin de la société capitaliste et l'avènement de la société socialiste-

⁵¹ Cf. « La liberté absolue et la Terreur » dans G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 2006, p. 558 et sq.

⁵² Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op.cit.*, p. 435.

communiste comme une nécessité économique, "s'accomplissant de soi", tôt ou tard, selon la nécessité des lois naturelles⁵³ ». Dans cette perspective, nul besoin de réfléchir sur la dimension subjective de l'action révolutionnaire ou politique, la révolution ne deviendra réalité que lorsque ses conditions seront rassemblées. Ce positivisme, que d'aucuns rapprocheront du fatalisme, sera l'objet de vives critiques notamment des tenants de l'école de Francfort : « La réalisation de la liberté et de la Raison requièrent la libre rationalité de ceux qui l'accomplissent. La théorie marxiste est donc incompatible avec un déterminisme fataliste.⁵⁴ » À nouveau, la dimension mythique de la révolution est posée dans l'avenir, cette fois comme nécessité naturelle, impliquant ainsi la mise hors jeu de toute action visant à l'avènement d'un mouvement révolutionnaire susceptible de transformer le présent.

Critique et révolution

Faut-il conclure pour autant que la position benjaminienne qui oriente l'activité révolutionnaire sur la transformation du présent est en soi dépourvue du devenir-répressif que l'on a pu noter dans les cas cités préalablement ? Rien ne permet de l'affirmer. La raison demeure prise dans un perpétuel mouvement qui passe d'une critique liquéfiant à la constitution de mythes rapidement sclérosés. La difficulté se situe donc dans la recherche d'un point d'équilibre impossible à maintenir de façon statique. Toujours la tendance dogmatique peut prendre le dessus et déboucher sur un ordre potentiellement répressif. Dans l'autre cas, l'activité critique exacerbée par le travail du négatif détruit toute positivité parfois avant la possibilité même de son émergence. C'est le danger de la critique *critique*, en elle-même critiquable, puisque non seulement elle invalide d'avance la positivité du mythe, principe moteur de l'action politique, mais encore elle pose la possibilité d'une exclusion définitive du mythe par la

⁵³ Karl Korsch, *Marxisme et philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1976, p. 164.

⁵⁴ Herbert Marcuse, *Raison et révolution*, *op.cit.*, p. 368.

raison ce qui, en soi, constitue un nouvel avatar du mythe de la raison :

La relation critique ne peut pas se critiquer elle-même, elle peut seulement se parodier dans la dérision de l'autocritique. Et dans cette impossibilité, elle manifeste qu'elle est encore une relation autoritaire, dominatrice, qu'elle est la négativité en tant que pouvoir. Ce pouvoir est celui du langage, qui anéantit ce dont il parle.⁵⁵

Alors que le mythe comme parole (*mûthos*) ne détruit pas son objet, mais au contraire le crée par l'acte même d'énonciation, la critique comme *logos* efface l'objet réel pour le transposer au cœur de l'espace conceptuel. Le mythe est création : « Au commencement le Verbe était [...] Tout fut par lui et sans lui rien ne fut⁵⁶ », la critique est dissolution. Or, dans le cadre de la politique, si la critique détruit ou déconstruit, c'est le mythe – l'utopie-concrète pour parler à la manière de Bloch – qui donne la motivation nécessaire à l'acte révolutionnaire, il constitue ce principe-espérance qui permet une sortie du nihilisme et oriente l'activité vers l'émancipation. On pose ainsi la limite d'une raison qui se voudrait uniquement critique et qui aboutirait à l'impossibilité pratique de toute *praxis*. Dès lors le constat que Deleuze et Guattari posaient au niveau de la philosophie semble tout aussi approprié au niveau du discours révolutionnaire. Ils affirmaient que « ceux qui critiquent sans créer, ceux qui se contentent de défendre l'évanoui sans savoir lui donner les forces de revenir à la vie, ceux-là sont la plaie de la philosophie⁵⁷ ». Pareillement, ceux qui se contentent de défendre l'évanoui ou l'avenir sans être capable de leur donner la force de (re)venir à la vie constituent la plaie, pleurnicharde, de la *praxis* révolutionnaire.

⁵⁵ Jean-François Lyotard, « Adorno come diavolo » dans *Des Dispositifs pulsionnels*, Paris, U.G.E., 10/18, 1973, pp. 129-130.

⁵⁶ Jn 1,1-3.

⁵⁷ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2005, p. 33.

Mais inversement, une raison qui annihilerait son sens critique se confinerait à l'obéissance à un ordre de croyances répressives, qu'on nomme cet ordre idéologie ou mythologie, qui délimiterait le champ des possibles de la raison en deçà de ses véritables capacités. On ne peut donc penser l'acte politique en dehors de son rapport à la raison et, ce faisant, son rapport aux dimensions critique et mythique de cette dernière, en constante recherche d'un équilibre.

Conclusion

Le rapport entre l'idéal révolutionnaire d'une transformation radicale de la société non seulement dans ses formes, mais aussi dans sa logique fondamentale et la raison qui permet un cadre de justification à cette transformation n'est que superficiellement intelligible tant que l'on se refuse à explorer la dynamique même de la raison. C'est ce que nous avons tenté de faire à l'aide des thèses défendues par Adorno et Horkheimer dans *La Dialectique de la raison*. En explorant le devenir-mythique de la raison et son mouvement contraire qu'est la critique rationnelle du mythe, on est à même de mieux saisir la dynamique de l'idéal révolutionnaire, de la critique du réel à la réalisation de l'utopie. Autant pour l'acteur politique souscrivant à cet idéal et prenant part aux tentatives de transformations de la société que pour celui qui tente d'en saisir le sens au travers ses divers exemples historiques, le rapport entre l'acte politique et la raison dialectique, et surtout le danger qu'un tel rapport peut impliquer, doit permettre une réflexion renouvelée sur la signification de leur objet respectivement d'action et d'étude.

Dialectique et révolution selon Merleau-Ponty

Gilles Labelle

Dans son dernier cours au Collège de France (en 1961), Merleau-Ponty définit ainsi le projet politico-philosophique de Marx : il s'agit « de réussir ce qu'il [Hegel] a manqué, de faire une philosophie concrète, mais vraiment concrète¹ ». On connaît la formule fameuse : il fallait selon Marx « remettre Hegel sur ses pieds ». Mais l'« idéalisme » que Marx prête à Hegel et le « matérialisme » qu'il revendique n'ont rien à voir avec ce qu'avaient disposé sous ces termes les philosophes dits matérialistes du 18^e siècle, en ce sens que ce n'est pas du tout de la question de l'essence de l'Être dont il est question (« esprit » ou « matière »). Marx n'insiste pas pour rien sur le caractère « nouveau » de son matérialisme, qui le sépare de celui du siècle des Lumières² : la véritable question, en effet, est pour lui celle du rapport entre « l'expérience » que l'on fait du réel historique et le « concept ».³ Alors que Hegel dit vouloir saisir le réel de l'histoire, ne le subsume-t-il pas plutôt dans le concept, en

· Professeur de pensée politique, Université d'Ottawa

¹ Maurice Merleau-Ponty : « Philosophie et non-philosophie depuis Hegel (II) », texte établi et présenté par Claude Lefort, *Textures*, nos 10-11, 1975, p. 163.

² 10^e thèse sur Feuerbach : « Le point de vue de l'ancien matérialisme est la société civile-bourgeoise ; le point de vue du nouveau, la société humaine ou l'humanité sociale. » Karl Marx : *Les Thèses sur Feuerbach*, trad. et éd. de Georges Labica, Paris, Presses universitaires de France, 1987, p. 22.

³ Merleau-Ponty, « Philosophie et non-philosophie depuis Hegel (II) », *op. cit.*, p. 147.

ramenant les évènements, les régimes, etc., à des moments d'une « odysée » au terme de laquelle l'« Esprit » se révélera comme trame de toute l'histoire passée et à venir ? Ne soumet-il pas dès lors le réel historique à la « logique », au « système » ? Le danger, ce faisant, étant de perdre de vue ce qu'on se proposait, précisément, de saisir, c'est-à-dire le réel historique dans sa diversité et sa richesse. Le matérialisme nouveau de Marx consiste avant tout en la prétention de ne pas répéter l'erreur de Hegel – de, si l'on peut dire, partir du « mouvement réel », sans le subsumer d'emblée dans le concept, de subordonner celui-ci à celui-là, au lieu de faire le contraire.

Cette critique et ce projet, où il s'agit de surenchérir sur Hegel plutôt que de le traiter en « chien crevé » (ce que Marx a toujours jugé ridicule⁴), n'est pas le propre de Marx seulement, il donne son sens, pourrait-on dire, à tout le mouvement dit « jeune hégélien ». Mais pour Marx, il n'y a là, le plus souvent, qu'un « radicalisme [de] philosophes », qui demeure essentiellement « verbal »⁵. Il y a en effet selon lui une philosophie allemande qui se perpétue en persistant à substituer le concept à l'action, tentative vouée par définition à l'échec. Mais il y a aussi ceux qui, en réaction à ce verbalisme, veulent « [s]'en remettre à l'action pure (*praktische Partei*) », et qui, ce faisant, « oublie[nt] [...] que la philo[sophie] fait partie de la réalité allemande », qu'elle « en est la part vivante »; leur action ne peut, en conséquence, qu'être « sans principes »⁶. Ce qu'il s'agit de penser, selon Marx – autre formule fameuse – est donc une action qui « réalise la philosophie », et, ce faisant, qui la « ni[e] als *Philosophie* [en tant que philosophie] »⁷ :

⁴ Georg Lukàcs : *Histoire et conscience de classe*, trad. de Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Minuit, 1960, p. 12.

⁵ Merleau-Ponty, « Philosophie et non-philosophie depuis Hegel (II) », *op. cit.*, p. 152.

⁶ *Ibidem*

⁷ *Ibid.*, p. 151.

Cette position va être à la fois : pour la philosophie, pour la pratique, cessant d'être extérieures l'une à l'autre [...]. – Une pratique qui soit vraie réalisation de la philosophie (une théorie qui soit vraie destruction d'elle-même comme théorie séparée) où la lumière de la philosophie se retrouve toute qui, donc, l'incorpore entièrement, et en ce sens, la détruit, la dépasse vraiment, parce qu'elle la contient.⁸

C'est ce rapport entre la philosophie et une pratique formellement « non-philosophique », mais par où celle-ci surmonte et par-là même accomplit la philosophie, que Marx croit discerner à l'œuvre dans l'existence même de « la classe la plus pauvre et la plus nombreuse » (*dixit* Saint-Simon), dans le prolétariat. Ce n'est pas, comme on l'écrit parfois, que Marx en soit demeuré à un messianisme d'origine judaïque qui lui ferait identifier la classe de ceux et celles qui sont obligés de vendre leur force de travail aux propriétaires à une sorte de « dieu philosophique ».⁹ Si le prolétariat est porteur d'une « mission historique » qui n'est rien de moins que de réaliser l'humanité, c'est d'abord que sa situation le conduit à tendanciellement remettre en question un monde objectif qui lui apparaît « aliéné », c'est-à-dire à la fois étranger et hostile; et, par extension, à esquisser les contours d'un autre rapport, vivant, actif, dialogique ou dialectique, au monde objectif, où celui-ci, sans perdre sans consistance, se ferait l'« humus » d'un exercice de la liberté subjective qui, en retour, l'altérerait ou le transformerait et par-là l'inscrirait dans la durée en évitant sa sclérose ou sa réification. Dans le prolétariat se révèle ainsi le sens d'une « *praxis* qui n'est pas *poiesis* », qui n'est pas action au « sens relatif et 'réaliste' d'atteindre certains buts particuliers, certaines fins par tous les moyens », mais qui est plutôt « l'intégrale des moyens, – moyens et fins étant en interdépendance dialectique », au sens où la critique de l'état d'aliénation (ce qui est le « moyen ») annonce le possible de l'établissement d'un rapport d'« objectivation », par où « l'intérieur » et « l'extérieur » communiquent voire

⁸ *Ibid.*, p. 156.

⁹ *Ibid.*, p. 149.

s'échangent, « la substance [devenant] le sujet et le sujet [acquérant] la substance » (ce qui est la « fin »)¹⁰.

Pour Marx, la *praxis* prolétarienne n'est donc ni un produit mécanique de l'objectivité aliénée capitaliste et ni le fruit de la subjectivité prolétarienne considérée indépendamment du rapport qu'elle entretient avec cette objectivité. Ce que fait voir le prolétariat est plutôt « un seul Être où la négativité travaille »¹¹, dont la *praxis* est la manifestation; dit autrement, le prolétariat révèle à l'humanité qu'elle participe d'un réel objectif qui n'est certes pas simplement le produit des « projections » de la subjectivité (le monde objectif précède la subjectivité, qui est « jetée » en lui), mais qui est néanmoins susceptible d'une « transformation [...] par lui-même » ou d'une « auto-transformation », par la médiation de la subjectivité, ce qui définit en propre l'histoire¹². C'est pourquoi, toujours selon Marx, l'existence de la classe prolétaire rime avec « le développement historique prochain (*nachste*) de l'émancipation et de la reconquête humaines¹³ ».

C'est à ce titre que la *praxis* prolétarienne est annonciatrice de la révolution à venir pour Marx. Celle-ci, prophétise-t-il dans la « Préface » au *18-brumaire*, n'aura rien à voir avec les révolutions passées, qui ont toutes œuvré, même si les révolutionnaires n'en ont pas été conscients, au triomphe de classes désireuses de rompre les chaînes qui les entravaient dans le régime antérieur afin d'établir un nouveau régime de domination au profit d'intérêts particuliers – comme en témoigne l'« émancipation politique », formelle, dont a accouché la « révolution bourgeoise ». Dans le cas de la révolution prolétarienne, c'en sera fini, annonce Marx, de cet

¹⁰ Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, trad. de Rémi Laureillard, Paris, Gallimard, 1969, p. 21.

¹¹ Merleau-Ponty, « Philosophie et non-philosophie depuis Hegel (II) », *op. cit.*, p. 168.

¹² *Ibid.*, p. 157.

¹³ Karl Marx, *Manuscrits de 1844, M.E.G.A.*, I, 3, p. 125, cité dans *Ibid.*, p. 172.

arrimage, assurément étrange, entre des révolutionnaires tirant un « surcroît d'énergie » de l'imitation des héros tyrannicides de la Rome antique (les Jacobins) et une classe bourgeoise ne rêvant au final que de la tranquillité et de l'ordre qui conviennent au règne du « paiement au comptant » et qui finit par se débarrasser des éléments révolutionnaires les plus radicaux quand l'ordre féodal paraît définitivement éradiqué; la révolution prolétarienne, si l'on suit Marx, ne vivra d'aucune illusion, la « poésie de l'avenir » à laquelle on peut l'identifier se contentera d'annoncer l'émancipation universelle de tout le genre humain, par-delà toute forme d'aliénation¹⁴.

Or, constate Merleau-Ponty un peu plus d'un siècle après *Le 18-brumaire*, il apparaît bien impossible de séparer aussi radicalement les révolutions dites prolétariennes du 20^e siècle de celles qui les ont précédées. La dialectique entre objectivité et subjectivité, qui devait permettre de surmonter l'aliénation et de faire entrer l'humanité dans une ère fondée plutôt sur le rapport d'objectivation, a connu, c'est bien le moins que l'on puisse dire, pas mal de zigzags voire des « aventures ». Ce qu'il importe est d'en comprendre le sens, de comprendre ce que recouvrent les « aventures de la dialectique », qui ont conduit les révolutionnaires à tantôt se faire les défenseurs de l'objectivisme le plus implacable (comme si l'histoire suivait son propre cours et comme si les acteurs n'en étaient que les exécutants) et tantôt, à l'inverse, les zélés du subjectivisme le plus frénétique (comme si le monde objectif n'avait pas de consistance propre et que tout, en conséquence, était une question de volonté).

On le perçoit d'emblée, les « aventures de la dialectique » consistent selon Merleau-Ponty en la décomposition de la dialectique – ou, plus précisément, en la dissociation des deux pôles, l'objectivité et la subjectivité, qui donnent leur sens, mais *a posteriori* seulement parce qu'originellement ils sont inextricablement entrelacés, à ce

¹⁴ Karl Marx, *Le dix-huit brumaire*, Paris, Éditions sociales, 1952, pp. 14-15.

que Merleau-Ponty désigne comme la « chair du monde¹⁵ ». Pourquoi monde objectif et monde subjectif se dissocient-ils plutôt que de participer d'un rapport dialectique où l'un nourrirait l'autre (la dialectique, c'est la « réversibilité », écrit Merleau-Ponty¹⁶) ? Le cœur du propos de Merleau-Ponty consiste à supposer que la réponse à cette question ne peut pas invoquer seulement la contingence historique ; on ne peut en rester à des constats (vrais par ailleurs) tels que : la révolution a été isolée, le pays où elle s'est accompli était « arriéré », économiquement, politiquement, culturellement, la direction révolutionnaire a failli à la tâche, etc. Certes, le poids du contingent et de l'accident est indéniable; mais il faut bien que la dialectique elle-même prête le flanc aux « aventures » qu'elle connaît pour qu'elles se déploient effectivement. En d'autres mots, c'est sur la dialectique elle-même qu'il faut se pencher pour comprendre les errements des révolutionnaires et des révolutions du 20^e siècle.

Revenons aux formules, si belles et si justes, de Karl Löwith pour décrire la dialectique : un rapport par où « l'intérieur » et « l'extérieur » communiquent voire s'échangent, par où « la substance [devient] le sujet et le sujet [acquiert] la substance ». La dialectique peut ainsi être décrite comme une « règle », au sens où elle requiert voire « commande » la communication ou l'échange, de sorte que les deux pôles qu'elle met en rapport puissent « passer » l'un dans l'autre, en quelque sorte, l'un se faisant la médiation de l'autre et vice versa : la substance est le lieu qui médiatise le sujet et le sujet est le lieu qui médiatise la substance. Une règle, certes – mais, dit à peu près Merleau-Ponty, qui est essentiellement formelle plutôt que substantielle. Pour que la dialectique « vive », qu'elle ne se défasse pas en objectivisme ou en subjectivisme, il faut (c'est cela la règle) que la substance nourrisse le sujet et que le sujet nourrisse la substance; il faut, pour traduire cela dans les termes les plus concrets possibles,

¹⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, éd. par Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1964, p. 181.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 194 et 317.

que la substance se fasse le lieu de l'émergence d'un sujet qui se retournera sur le socle même dont il a émergé afin de l'altérer, de le transformer, pour l'inscrire dans la durée. Mais si il l'altère « trop », le sujet menace alors de détruire la substance – auquel cas, il se retrouverait délié d'elle, « flottant dans les airs » en quelque sorte; et si il l'altère « trop peu », le sujet menace dans ce cas de réifier la substance – se retrouvant aussi dans ce cas délié d'un rapport actif à elle, qu'il se contenterait de reproduire à l'identique. On pourrait prendre la chose dans l'autre sens, c'est-à-dire à partir de la substance, et on aboutirait à des possibilités apparentées : si la substance modèle « trop » le sujet (« à son image et à sa ressemblance »), elle se condamne à la répétition, elle paraît immuable dans un premier temps, sclérosée ou réifiée dans un deuxième – et elle meurt au final d'être privée de l'appropriation que peut en faire le sujet qui seul peut l'inscrire au registre de la durée en l'altérant; si elle ne modèle « pas assez », la substance se condamne à peu près au même sort, puisque le sujet délié se détourne d'elle (pour plutôt « s'enrouler autour de lui-même ») et se retrouve ainsi incapable de l'altérer ou de la transformer. La règle de la dialectique, en somme, c'est, pour se maintenir, de ne jamais être, d'un côté comme de l'autre, dans le « trop » ou dans le « pas assez »; dit positivement, cette règle consiste à se situer, pour la substance et pour le sujet, « juste là où il faut ». Or, ce « point charnière », « sublime », où la substance nourrit un sujet qui l'altère juste assez – ni « trop » ni « trop peu »¹⁷, est purement formel et impossible à déterminer substantiellement, c'est-à-dire en dehors d'une appréciation réalisée dans un contexte historique déterminé et à partir d'une perspective déterminée; en conséquence, il ne peut apparaître qu'*a posteriori* (et pour un observateur extérieur), comme participant effectivement de la dialectique ou comme

¹⁷ Cet « instant troublant où le monde » semble « vous donner son accord ». Miguel Abensour, « William Morris, Utopie libertaire et novation technique », dans Interrogations. Collectif de recherches anarchistes : *L'imaginaire subversif. Interrogations sur l'utopie*, Genève-Lyon-Paris, 1982, p. 128.

l'ayant malencontreusement¹⁸ outrepassé, l'ayant fait « dérapé » soit vers l'aventure objectiviste (trop de substance, pas assez de sujet), soit vers l'aventure subjectiviste (trop de sujet, pas assez de substance). En outre, ce point où il faut se tenir « juste là où il faut » pour que la dialectique se maintienne, fait par définition l'objet d'une division – « originaire », pour paraphraser Claude Lefort¹⁹ –, selon laquelle pour les uns, on accorde « trop » à la substance et « pas assez » au sujet (*dixit*, pendant la révolution, la « gauche » à propos de la « droite », qui n'est selon elle que pseudo-révolutionnaire) et pour les autres, « trop » au sujet et « pas assez » à la substance (*dixit* le « réaliste » à propos du « gauchisme », cette « maladie infantile » de la révolution, qui paraît très révolutionnaire mais œuvre en réalité en faveur de la contre-révolution, par ses positions extrémistes et irréalistes²⁰). En somme : la révolution comme moment privilégié où est censée se manifester la dialectique induit à cet extraordinaire paradoxe, suivant lequel les acteurs qui la font s'estiment entourés essentiellement de contre-révolutionnaires (mais qui sont leurs semblables !), qui se multiplient à mesure que la révolution se déroule et qui, au mieux, s'ignorent en tant que contre-révolutionnaires, et au pire masquent leur projet contre-révolutionnaire sous des oripeaux révolutionnaires voire ultra-révolutionnaires. Les Jacobins éliminent ainsi successivement les Hébertistes (extrême-gauche) et les Girondins (droite), avant d'être eux-mêmes éliminés, à titre de terroristes gauchistes par les Thermidoriens – qui se présenteront eux-mêmes au départ

¹⁸ Au sens du « malencontre », cet « évènement comprenant une part irréductible d'énigme et de trouble », qu'évoquent aussi bien Marc Richir (« La contingence du despote », dans Miguel Abensour et Anne Kupiec (dir.), *Pierre Clastres*, Paris, Sens & Tonka, 2011, pp. 171-176) que Miguel Abensour (« Lire Pierre Clastres à la lumière de Nietzsche ? », dans *Ibid.*, p. 265).

¹⁹ Claude Lefort et Marcel Gauchet, « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *Textures*, nos 2-3, 1971, pp. 7-78.

²⁰ V. I. Lénine, *La maladie infantile du communisme, le gauchisme*, Paris-Moscou, Éd. Sociales-du Progrès, 1979.

comme véritables continuateurs de la révolution, comme le démontrent l'appui qu'ils recevront, et qui est décisif, d'une part des Jacobins²¹.

C'est exactement cela que refuse d'admettre un marxiste libertaire comme Daniel Guérin, dans un livre par ailleurs brillant sur la Révolution française, et contre lequel polémique Merleau-Ponty²². Pour Guérin, les apparentes aventures de la dialectique propres à la Révolution française ne se comprennent que si on considère que aussi révolutionnaire qu'elle ait voulu être, cette révolution était essentiellement une révolution bourgeoise – au sein de laquelle les « bras nus » et les « sans-culotte » devaient jouer un grand rôle, puisque la bourgeoisie était simplement trop frileuse pour mener jusqu'au bout le combat révolutionnaire contre l'ordre féodal, mais devaient aussi fatalement échouer, puisque le capitalisme n'avait pas encore suffisamment développé les « forces productives » et donc permis le développement d'un prolétariat nombreux et combatif. Les zigzags révolutionnaires prennent tout leur sens à partir de ces considérations d'ensemble, selon Guérin : les Jacobins sont à la fois révolutionnaires (eu égard à l'ordre féodal et eu égard aux Girondins) mais aussi contre-révolutionnaires (eu égard aux Hébertistes, aux sans-culottes, etc.) – encore que ces derniers aient été des révolutionnaires authentiques mais arrivés sur la scène historique « trop tôt », ce qui, « objectivement », leur conférerait un rôle à tout le moins ambigu sinon franchement contre-révolutionnaire (mais cela sous couvert d'être des ultra-révolutionnaires)²³.

À quoi Merleau-Ponty répond que le secret de la Révolution française ne tient pas à ce qu'elle était bourgeoise,

²¹ Même s'il s'agit de Jacobins de deuxième ou de troisième ordres, comme le dit Trotsky.

²² Dans son ouvrage *La lutte des classes sous la 1ère République*, Paris, Gallimard, 1946. L'auteur a publié un condensé de son ouvrage en 1973 : *Bourgeois et bras nus. 1793-1795*, Paris, Gallimard.

²³ Maurice Merleau-Ponty : *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1977 [1955], pp. 308-309.

par opposition à d'autres qui, elles, seraient prolétariennes et dépasseraient donc les oppositions mises en scène par Guérin – mais bien à ce qu'elle était une révolution « tout court » et qu'à ce titre, elle était « vraie comme mouvement mais fausse comme régime » (formule qui avait scandalisé à l'époque)²⁴. Qu'est-ce à dire ? « La révolution est vraie comme mouvement » : cela veut dire que la révolution est indéniablement un moment privilégié de la dialectique, c'est-à-dire de l'effort consistant à faire entrer activement en rapport monde objectif et liberté subjective, de manière que la seconde puisse s'appropriier le premier, puisse le transformer, le révolutionner et l'inscrire par-là dans la durée; dans les mots de Merleau-Ponty, la révolution participe pleinement de la « genèse de la vérité », c'est-à-dire de l'avènement de la dialectique. Mais la révolution est aussi « fausse comme régime », puisqu'elle donne naissance à un certain arrangement des rapports entre monde objectif et liberté subjective qui est peut-être « vrai », parce que plus près d'incarner la dialectique que les précédents arrangements (par exemple l'Ancien régime, où l'objectivité « écrasait » la subjectivité), mais qui est fatalement appelé à apparaître autrement pour une partie au moins des révolutionnaires (qui estiment qu'on est allé « trop loin » ou « pas assez loin ») et ainsi, éventuellement, appelé à être dépassé par d'autres arrangements; dans les termes de Merleau-Ponty, même si elle participe d'une genèse du vrai et à ce titre même, la révolution donne naissance à un arrangement qui est potentiellement faux si on le met en perspective avec d'autres possibles. Or comme elle prétend accomplir la dialectique – et au moment où elle le dit, elle a raison ! – la révolution ne peut traiter son opposition que comme une opposition contre-révolutionnaire ; par définition, dit Merleau-Ponty, elle tend ainsi à donner naissance à un « régime sans dehors », à un régime qui ne cesse pas de pourchasser les contre-révolutionnaires (dont la plupart sont absolument convaincus d'être non seulement plutôt des révolutionnaires mais plus

²⁴ *Ibid.*, p. 303.

encore d'être les seuls authentiques révolutionnaires, condamnés par de faux révolutionnaires, c'est-à-dire, en réalité, des contre-révolutionnaires – qui eux-mêmes, se prennent pour les seuls révolutionnaires authentiques !).

On pourrait dire cela autrement : c'est parce qu'elle est vraie comme mouvement que la révolution est nécessairement fautive quand elle cherche à se donner pour un état stable; car la dialectique comme processus est en excès, elle est « sursignifiante » eu égard à tout accomplissement institutionnel qui peut se réclamer d'elle. Ou, dit à l'inverse : car tout accomplissement qui se réclame de la dialectique est par définition moindre que l'accomplissement qu'il se prétend être, au sens où il n'est qu'un moment d'un processus plus englobant.

Que conclure de cette dynamique apparemment mortifère de la révolution ? En aucun cas, selon Merleau-Ponty, qu'il faille abandonner le motif révolutionnaire. Il faudrait d'ailleurs être passablement présomptueux pour le faire : ce serait supposer que la révolution dépend essentiellement de l'humeur de ceux qui réfléchissent sur elle (les intellectuels ou les philosophes). Il conviendrait plutôt, suivant Merleau-Ponty, de concevoir la révolution non seulement comme inachevée mais également comme inachevable : c'est-à-dire comme donnant naissance à un ensemble de médiations institutionnelles, qui, par-delà la prétention à incarner la dialectique, doivent elles-mêmes, à titre de participantes au monde objectif, faire l'objet d'une dialectique à leur tour. Dit autrement : d'« absolue », la révolution doit se faire et se penser comme « relative » – au sens où elle n'accomplit que relativement ou partiellement la dialectique, qui peut connaître des sursauts (mais aussi, évidemment, des régressions)²⁵. Il me semble que c'est probablement à cette conception de la révolution qu'on pourrait rattacher « l'exigence révolutionnaire » dont

²⁵ *Ibid.*, p. 316.

Cornelius Castoriadis a parlé jusqu'à la fin de sa vie²⁶ ; ou encore, après lui, Miguel Abensour évoquant une « dialectique permanente », parce qu'inachevable, « entre les formes institutionnelles et le mouvement historique »²⁷. Conception qui, au vrai, était peut-être déjà celle de Marx lui-même, prophétisant que les révolutions sociales à venir amorceront un processus où elles « se critique[ront] elles-mêmes constamment, interromp[ront] à chaque instant leur propre cours, revien[dront] sur ce qui semble déjà être accompli pour le recommencer à nouveau [...] »²⁸. Comme si, du fait de « l'immensité infinie de [ses] [...] buts »²⁹, c'est-à-dire le dépassement de l'aliénation, la révolution sociale ne pouvait être qu'« en permanence »³⁰.

Cette « révolution en permanence » dont parlait Marx, Merleau-Ponty jugeait crucial de la distinguer de ce qu'il arrivait que l'on évoque sous ce terme au moment où il écrivait *Les aventures de la dialectique* et qui va dans un tout autre sens. Merleau-Ponty constatait en fait que l'échec de la révolution sociale à incarner sans reste la dialectique avait nourri deux tentations opposées mais complémentaires, qui, par-delà leur prétention à « sauver » la révolution, œuvraient plutôt à consacrer la décomposition de la dialectique. Il faut insister sur cette dimension de la réflexion de Merleau-Ponty sur la dialectique et la révolution, puisqu'elle a conservé toute son actualité me semble-t-il.

Suivant Merleau-Ponty, la décomposition de la dialectique ne pouvait manquer de générer, comme tout

²⁶ « L'exigence révolutionnaire : Entretien avec Cornelius Castoriadis », *Esprit*, 2, février 1977, pp. 201-230.

²⁷ Miguel Abensour, « L'utopie religieuse : une nouvelle alliance de la politique et de la religion », dans *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Paris, Sens & Tonka, 2013, p. 146.

²⁸ Marx, *Le 18-Brumaire*, *op. cit.*, p. 16.

²⁹ *Ibidem*

³⁰ Karl Marx et Friedrich Engels, « Adresse du Comité central à la Ligue des communistes », dans *Œuvres choisies en trois volumes*, Moscou, Éd. du Progrès, 1976, p. 193.

corps en décomposition justement, qu'une dissociation des éléments qui lui donnaient son sens lorsqu'ils étaient liés – mais qui ne le sont plus. C'est le sens de l'émergence dans la pensée dite critique d'une forme d'objectivisme voire dans certains cas d'ultra-objectivisme, où la révolution est censée être « garantie » par l'évolution inéluctable et quasi-mécanique de l'objet capitalisme. Contre toute attente, cette conception qu'on aurait pu croire éteinte, revit dans des courants contemporains, par exemple chez Antonio Negri et Michael Hardt, convaincus que le développement aveugle de ce qu'ils nomment l'« Empire » (le capitalisme mondialisé et « néo-libéralisé ») prépare en quelque sorte fatalement l'avènement de la « multitude », qui prolifère d'ores et déjà en son cœur³¹. Surprenante réhabilitation, ainsi que le signale Jacques Rancière, de ce que les maoïstes désignaient à l'époque comme la « théorie des forces productives³² », dont on peut localiser assez aisément les origines dans le marxisme de la IIe Internationale, chez Engels ou chez Kautsky. Il est plus surprenant encore de constater que le courant dit « Critique de la valeur » cède lui-même à ce motif sinon d'un effondrement automatique du capitalisme du moins de son épuisement programmé, du fait de la modification de la « composition organique du capital » (rapport « capital constant »/« capital variable ») qui tend à éliminer la source de survaleur, soit la force de travail³³.

À cet objectivisme ou ultra-objectivisme ne pouvait, évidemment, faire pendant que son contraire – mais qui est donc en fait son complément voire son complice –, soit le subjectivisme voire l'ultra-subjectivisme. Ce n'est pas seulement qu'il n'y ait rien ici d'automatique ou de fatal : il n'y a même plus d'objectivité ! Il ne reste qu'un sujet, absolument délié de l'objectivité, donc « autofondé » et dont

³¹ Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, trad. de Denis-Armand Canal Paris, Exils, 2000 ; *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, trad. de Nicolas Guilhaud, Paris, Boréal, 2004.

³² « Peuple ou multitude ? Entretien avec Eric Alliez », *Multitudes*, 9, mai-juin 2002 (http://multitudes.samuzdat.net/article.php?id_article=39).

³³ Par exemple, Anselm Jappe, *Crédit à mort*, Paris, Éd. Lignes, 2011, p.12.

la volonté apparaît alors l'unique agent de la révolution. Par-delà les tendances dites « gauchistes » et volontaristes nées en réaction dans le mouvement communiste à l'objectivisme, c'est chez Jean-Paul Sartre, selon Merleau-Ponty, que s'exprime au mieux ce désaveu subjectiviste de la dialectique³⁴ : face à l'Être, qui est tout d'un bloc et inentamable, se dresse le Néant (la puissance de néantisation), qui ne lui doit rien et qui, se tirant dès lors en quelque sorte dans les airs par les cheveux, comme le célèbre baron, est le dernier recours de la révolution. D'où un vocabulaire politique étrangement mâtiné de moralisme : l'Être est pour Sartre le « visqueux », le « nauséux », l'« inerte » (on s'y englu) ; le Néant, lui, est une pure Liberté (on s'envole), quelles que soient les circonstances (« Jamais nous n'avons été plus libres que sous l'occupation allemande », disait Sartre³⁵ – puisqu'en effet, la Liberté devait alors se choisir à chaque instant)³⁶.

Une telle « pensée de l'entendement », non ou anti-dialectique, qui dispose l'objectivité d'un côté, et la subjectivité de l'autre, on la retrouve également formalisée dans les écrits de Gilles Deleuze et Félix Guattari, chez qui, comme chez Nietzsche, le plus grand adversaire de la dialectique au 19^e siècle³⁷, tout fonctionne par couple d'opposés : « volonté de puissance réactive »/« volonté de puissance active », « transcendance »/« immanence », « territorialisation »/« dé-territorialisation », « sédentarisme »/« nomadisme », « pouvoir »/« résistance »,

³⁴ C'est l'objet du chapitre 5 des *Aventures de la dialectique* (pp. 142-295).

³⁵ Jean-Paul Sartre, « La République du silence » [9 septembre 1944], dans *Situations III*, Paris, Gallimard, 1964, p. 11.

³⁶ Ce que Hegel désignait comme « liberté absolue » : G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, chap. VI, section III, pp. 390-398 ; *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, Paris, Presses universitaires de France, 1998, par. 5, pp. 101-102.

³⁷ Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, trad. Philippe Choulet, Paris, Garnier-Flammarion, 2000. La dialectique est un mal parce qu'elle « prend la place de l'instinct ».

etc.³⁸ Il n'est donc pas étonnant que des courants critiques qui tiennent encore à s'associer au marxisme trouvent en Deleuze et Guattari de quoi nourrir leurs propositions – plus précisément, de quoi superposer, mais en ne surmontant jamais le dualisme, tout au contraire, un extrême objectivisme avec un extrême subjectivisme – « mélange d'objectivisme et de subjectivisme extrêmes, l'un soutenant constamment l'autre », écrivait déjà Merleau-Ponty³⁹.

C'est le cas de Hardt et Negri, pour qui l'Empire produit mécaniquement la multitude – cependant que celle-ci est en même temps présentée comme une pure créativité, comme si elle ne devait rien au premier (un « *General intellect* », produit de la multiplication soi-disant incontrôlée de « réseaux rhizomatiques »⁴⁰). La superposition de ces deux pôles semble alors conférer une solidité inébranlable au motif d'une « émancipation permanente »⁴¹, où l'objectivité aliénée est débordée tout à la fois par une évolution mécanique qui la conduit à sa perte assurée et par une subjectivité frénétique qui se fait prétendument « volonté immédiate » – le plus souvent en se nourrissant d'un torrent de gros mots apparemment très transgressifs. Mais c'est d'une transgression et d'une révolution de carnaval dont il est alors question – où l'objectivité aliénée non seulement n'est pas ébranlée une seconde par toute cette fanfare qui fait bien du bruit mais ne souffle jamais que du vent, mais, plus encore, est *consacrée* par la dissociation qu'elle suppose entre objectivité et subjectivité, qui est très précisément son socle. Pas étonnant ensuite de constater que les apprentis révolutionnaires emballés par la prose d'*Empire* finissent si souvent, au terme d'une adolescence souvent prolongée mais jamais interminable et après n'avoir « jamais placé que leur fauteuil dans le sens de l'histoire »

³⁸ Deleuze était d'ailleurs un lecteur avisé de Sartre : « Michel Tournier et le monde sans autrui », dans *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, pp. 350-372.

³⁹ Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 128.

⁴⁰ Formule de Marx dans les *Grundrisse*.

⁴¹ Comme le dit Christopher Lasch, *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*, trad. de Christian Fournier, Paris, Climats, 1996.

(Camus)⁴², en petits fonctionnaires serviles du Capital : complices voire amis de l'objectivité aliénée, ils l'ont toujours été, même quand ils se pâmèrent pour une pensée qu'ils jugeaient d'autant plus inouïe qu'elle leur demeurait en partie tout à fait obscure.

⁴² Albert Camus, « Lettre au directeur des *Temps Modernes* », *Les Temps Modernes*, août 1952, p. 332.

La révolte, l'action et la violence révolutionnaire : lectures d'Albert Camus et d'Hannah Arendt

Pascale Devette

En 1951, Albert Camus publie à Paris *L'homme révolté* ; de l'autre côté de l'Atlantique, quelques années plus tard, sortira sous presses le livre d'Hannah Arendt, *On Revolution*. Bien que la forme de leurs écrits semble les séparer (Camus ayant un style plus littéraire tandis qu'Arendt s'ancre dans une perspective plus théorique), l'on remarque une affinité de postures entre les deux penseurs que l'on propose ici d'examiner à partir de leurs réflexions sur la violence révolutionnaire. Leurs livres respectifs révèlent une prise de position commune, laquelle est d'autant plus surprenante qu'elle contrevient à la perspective majoritaire de l'air du temps¹.

· Doctorante, École d'études politiques, Université d'Ottawa ; Directrice et co-fondatrice du Collectif de recherche et d'interrogation sur les enjeux fondamentaux (CRISEF).

¹ De manière peu nuancé, car cela exigerait une analyse qui dépasse l'objet proposé, nous pourrions songer à Jean-Paul Sartre et y voir une sorte d'effigie de son temps, tant le personnage public, le philosophe et l'écrivain suscitaient une admiration et contribuaient à l'essor de certaines prises de positions propre à l'époque. Pensons, notamment, à la préface de *Les damnés de la terre*, de Frantz Fanon : « Abattre un Européen, c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé : restent un homme mort et un homme libre ». Arendt citera ce passage de Sartre pour montrer « cette orientation nouvelle de la pensée révolutionnaire vers la violence ». Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*,

Avant d'aborder les propos de Camus et d'Arendt concernant à la fois l'idée de Révolution et ses divers exemples historiques², je présenterai brièvement ce qui, à mon sens, constitue le cœur de leur pensée conceptuelle, à savoir la notion de révolte chez Camus et celle d'action chez Arendt. Pour Camus, la révolte révèle une valeur oubliée (ou camouflée) par l'histoire, tout comme Arendt affirme que l'action, en tant que capacité propre à l'être humain, a été la grande négligée de la tradition philosophique occidentale. Sans omettre les nuances entre les deux notions³, il s'agira ici d'établir un dialogue entre ces deux concepts afin de réfléchir à leurs implications conjointes concernant la question de la violence révolutionnaire.

C'est à partir d'un regard rétrospectif sur ces deux notions que j'analyserai la lecture critique des révolutions proposée par Camus et Arendt en prenant soin de saisir l'importance, pour ces auteurs, de penser une révolution dont la fondation garde intacte la liberté d'action ; mais cette liberté d'agir, nous le verrons, ne peut, au risque de compromettre le projet révolutionnaire, dépasser un certain degré de violence. Car la révolution, si elle est destruction d'un ordre oppressif, est également création d'une communauté politique. En ce sens, la problématique soulevée par ces auteurs pose la question de la violence, de sa justification potentielle, de sa nécessité parfois inévitable et des conditions de perpétuation d'une communauté humaine solidaire.

in Arendt, *L'humaine condition*, Paris, Quatro Gallimard, 2012, p. 922. D'ailleurs, Arendt mentionnera dans sa correspondance combien les intellectuels français « sont entièrement drapés dans leurs théories et vivent dans un monde organisé de manière hégélienne [...]. Hier, j'ai vu Camus ; c'est sans aucun doute le meilleur en France à l'heure actuelle ». Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 364.

² Il sera plus particulièrement question des Révolutions française, américaine et russe.

³ Notamment, la révolte a une dimension morale, tandis que l'action se veut un concept relevant plus strictement de l'anthropologie politique.

La révolte camusienne

Pour saisir l'importance de la révolte dans la pensée de Camus, il faut s'attarder d'abord sur la notion d'« absurde »⁴. L'absurde peut être compris comme la rencontre entre, d'une part, l'exigence de sens et de cohérence de l'être humain et, d'autre part, l'irrationalité et l'imprévisibilité du monde. Ainsi, « [l']absurdité jaillit de la comparaison entre un état de fait et une certaine réalité, entre une action et le monde qui la dépasse. L'absurde est essentiellement un divorce. L'absurde n'est pas dans l'homme, ni dans le monde, mais dans leur présence commune. Pour le moment, l'absurde est le seul lien qui les unisse⁵ ». L'absurde peut apparaître à l'individu avec plus de force lors de certains épisodes, notamment lorsque la mortalité fait irruption dans le quotidien, lorsque se fait sentir la nostalgie d'une époque révolue, lorsque les autres se dévoilent dans leurs contradictions profondes, voire dans leurs superficialités serviles et soumises à une série de normes marchandes⁶. Si l'absurdité est parfois plus visible, elle demeure l'horizon propre à l'être humain athée⁷. Partant donc de l'absurde, Camus constate la non-réconciliation de cette situation, soit le « divorce » entre les aléas du monde et les attentes de l'être

⁴ La question de l'absurde est soulevée dans l'essai philosophique *Le mythe de Sisyphe*, publié en 1942, dans lequel l'auteur questionnait l'absurde, en tant que condition des êtres humains dans les sociétés désacralisées, et le suicide comme réponse potentielle à cette condition. Au niveau des œuvres plus littéraires et théâtrales, on peut également penser à *L'étranger*, *Caligula* et *Le malentendu*.

⁵ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 2010, p. 50

⁶ Camus fait alors référence à un sentiment de « nausée ».

⁷ Sur l'athéisme de Camus, il est nécessaire d'apporter une nuance. Si celui-ci fait le « pari » que Dieu n'existe pas, le Christ demeure une figure qu'il admira toute sa vie. D'ailleurs, plusieurs des œuvres camusiennes ont des connotations bibliques (pensons, notamment à *La chute*, à *La peste* ou, encore, à la pièce *Le malentendu* qui devait initialement s'intituler : *Le malentendu ou Dieu ne répond pas* (voir Maurice Weyembergh, « Camus et le problème du sacré », dans Hubert Faes, Guy Basset (dir.), *Camus, la philosophie et le christianisme*, Paris, Éditions du cerf, 2012, p. 165). En ce sens, l'athéisme de Camus en est un d'inconfort qui laisse entière l'interrogation.

humain. L'absurde est la première donnée des sociétés occidentales contemporaines et, ainsi, selon les termes de Camus : « [m]on raisonnement veut être fidèle à l'évidence qui l'a éveillé. Cette évidence, c'est l'absurde. C'est ce divorce entre l'esprit qui désire et le monde qui déçoit, ma nostalgie d'unité, cet univers dispersé et la contradiction qui les enchaînes.⁸ » Plutôt que de trouver une réponse qui transformerait cette posture initiale, Camus demande plutôt comment vivre et agir en maintenant intacte cette brisure entre le monde et les exigences de l'être humain ? Il y répond qu'il est nécessaire de demeurer lucide et d'éviter les pensées de la consolation (celles qui prôneraient un sens englobant et rassurant). Car pour lui, ce refuge (dans la croyance en Dieu, en l'Histoire ou en la Raison, par exemple) a pour effet d'engluier l'être humain dans l'idée d'une réconciliation à venir. Sa liberté d'agir est alors repoussée à plus tard, écrasée par l'espoir. L'absurde, au contraire, c'est la prise de conscience de l'imprévisible : demain n'est jamais certain. Aussi, la seule certitude qui demeure est celle du présent : « La seule liberté que je connaisse, c'est la liberté d'esprit et d'action. Or, si l'absurde annihile toutes mes chances de libertés éternelles, il me rend et exalte au contraire ma liberté d'action [...]. Avant la découverte de l'absurde, dans la mesure où [l'homme] imaginait un but à sa vie, il se conformait aux exigences d'un but à atteindre et devenait esclave de sa liberté. Ainsi, l'homme absurde comprend qu'il n'était pas parfaitement libre.⁹ » Mais la liberté absurde n'est qu'une liberté relative ; elle n'autorise pas tout et demeure dans l'humilité de la conscience absurde, celle d'une raison humaine confrontée à ces limites et à sa déchirure face au monde. Car se donner toutes licences revient à se couper du monde et, par là, à quitter l'absurde en s'octroyant le réconfort d'une puissance illusoire.

C'est dans cette perspective que Camus interroge le suicide et demande s'il s'agit d'une attitude conforme à la

⁸ Camus, *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 73

⁹ *Ibid.*, pp. 82-83

réalisation de l'absurde. Le non-sens du monde, ce sentiment que « rien n'en vaut la peine » rend-t-il logique, d'une certaine manière, le suicide ? La question est sensible. Sans nier la souffrance de ceux qui choisissent d'en finir, Camus demande, d'un point de vue logique et philosophique, si le suicide est une solution à l'absurde. Non, répondra-t-il. La perte de l'espoir liée à l'absurde et à la fin de toutes croyances en un ailleurs meilleur n'est pas, cependant, le désespoir. Entre l'espoir et le désespoir, il y a un entre-deux, un tiraillement, « une conscience perpétuelle, toujours renouvelée, toujours tendue¹⁰ ». Au contraire, en passant à l'acte, le suicidé brise la dualité de l'absurde, cette relation entre le monde et lui. Il se résigne, il consent. Ni démission fatale, ni permission totale, l'homme de l'absurde s'incarne au monde dans un équilibre renouvelé, à l'image de Sisyphe.

À partir de la condition de l'absurde, Camus remarque une réaction fondamentale au cœur de l'être humain, la révolte : « L'absurde, comme le doute méthodique, a fait table rase. Il nous laisse dans l'impasse. Mais, comme le doute, il peut, en revenant sur lui, orienter une nouvelle recherche [...]. Je crie que je ne crois à rien et que tout est absurde, mais je ne puis douter de mon cri et il me fait au moins croire à ma protestation. La première et la seule évidence qui me soit ainsi donnée, à l'intérieur de l'expérience absurde, est la révolte.¹¹ » Devant le spectacle de la déraison et l'injustice du monde, l'être humain se révolte et, face au chaos, il revendique un ordre et une unité. Il s'agit d'abord d'une réaction sans réflexion, d'une protestation devant certains faits. Ce refus premier que fait entrevoir le mouvement de révolte est associé, voire balancé, à une adhésion tout aussi forte à la solidarité humaine. Car en même temps qu'il refuse une humiliation supplémentaire, l'homme révolté prend conscience d'une certaine conception qu'il a de sa dignité humaine et qu'il partage avec les autres. La révolte se déploie donc à mi-chemin entre le « non » (il y a

¹⁰ *Ibid.*, p. 76

¹¹ Albert Camus, *L'homme Révolté*, Paris, Gallimard, 2012, p. 23

une limite que l'on refuse de dépasser, une part de soi qui ne peut être plus longtemps niée) et le « oui » (la découverte de la limite implique le partage avec les autres de cette dignité et l'envie de créer un espace commun¹²). Ainsi, Camus réfléchit la révolte à travers des termes opposés (non/oui ; égalité/liberté ; histoire/nature ; violence/beauté). Pour lui, la révolte, afin de perdurer dans son mouvement initial, doit se maintenir dans un équilibre toujours précaire entre divers couples d'opposés. En reprenant les termes de Blaise Pascal, Camus rappelle qu'on ne montre pas sa grandeur en étant à une seule extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois¹³. En parallèle avec l'absurde et la question du suicide, Camus demande, si l'on peut, par révolte contre un monde oppressif, légitimer le meurtre. D'une perspective individuelle et intime (le rapport à la vie dans un monde déraisonnable), Camus passe à une dimension plus sociale : la révolte justifie-t-elle la destruction d'autrui ?

En abordant la Révolution française et la Révolution russe, Camus observe que souvent, lorsque la révolte prend de l'ampleur et se structure en mouvement révolutionnaire plus organisé, le meurtre semble, alors, détenir une utilité politique justifiée et légitime : il devient un moyen valable en vue d'une fin grandiose. Il en est ainsi de la Révolution française, dont l'absolu de la volonté générale n'est, pour Camus, qu'un substitue à la monarchie divine ; elle reste totalisante et n'admet pas la division. La vertu révolutionnaire se confond avec l'universalité de la raison ; elle devient loi, principe et morale. « La vertu absolue est impossible, la république du pardon amène par une logique implacable la république des guillotines. Montesquieu avait déjà dénoncé cette logique comme l'une des causes de la décadence des sociétés, disant

¹² Comme le mentionne Camus : « La solidarité des hommes se fonde sur le mouvement de révolte et celui-ci, à son tour, ne trouve sa justification que dans cette complicité. » *Ibid.*, p. 37.

¹³ Voir Ines De Cassagne, « Tension et équilibre des extrêmes dans l'idéal classique d'Albert Camus », dans David H. Walker (dir), *Albert Camus, les extrêmes et l'équilibre*, Amsterdam, Rodopi, 1994, p. 184.

que l'abus de pouvoir est plus grand lorsque les lois ne le prévoient pas.¹⁴ » En ce sens, la croyance en un principe suprême, omettant toute faction, a contribué au déferlement de la terreur, laquelle était alors considérée comme une manière de purger les mauvais citoyens.

Pour Camus, l'influence d'Hegel et de Marx¹⁵ contribuera à amplifier la justification de la violence révolutionnaire. Si la Révolution française était encore encadrée par un idéal et les repères qui y sont associés, la conception purement historique entourant la Révolution russe achèverait le nihilisme contemporain : « La foi est remplacée en 1789 par la raison. Mais cette raison, elle-même, dans sa fixité, est transcendante. Plus radicalement que Hegel, Marx détruit la transcendance de la raison et la précipite dans l'histoire. Elle était régulatrice avant eux, la voilà conquérante.¹⁶ » Le présent est sacrifié en vue d'une synthèse future. Bien que la violence soit parfois inévitable, elle demeure, pour Camus, toujours injustifiable. Car la révolte, pour se poursuivre dans la radicale confrontation de l'homme à l'absurde, doit se déployer en restituant continuellement ce qui l'a fait apparaître. La révolte ne peut donc ni faire taire l'absurde (ce que fait le suicide) ni rompre avec la solidarité humaine. Le meurtrier, en ce sens, brise la communauté en donnant la mort et, en même temps, en s'y excluant lui-même. « Celui qui nie tout et s'autorise à tuer [...] revendique en somme la liberté totale, le déploiement sans limites de l'orgueil humain.¹⁷ » En examinant les excès révolutionnaires, Camus présente la révolte comme « pensée des limites », laquelle encadre l'action révolutionnaire dans l'espoir que la révolution ne se transforme pas en son

¹⁴ Camus, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 161. Arendt, nous le verrons, abordera également Montesquieu et sa conception du pouvoir.

¹⁵ Ceci dit, bien que Camus observe les influences de Rousseau, d'Hegel et de Marx sur l'avènement des révolutions, il prend soin de mentionner que ces auteurs n'auraient jamais encouragés ces débordements.

¹⁶ *Ibid.*, p. 253

¹⁷ *Ibid.*, p. 353.

contraire, c'est-à-dire que la volonté de libération ne se subsume pas en volonté de domination.

Si Camus blâme l'action violente et pose les balises d'une morale de la révolte, ce dernier n'examine pas la formation même d'une action, sa relation complexe au politique et, dans une certaine mesure, aux principes moraux ; ce qu'Arendt propose de réfléchir dans *La condition de l'homme moderne*.

L'action arendtienne

Je commencerai en abordant le rapport entre pluralité et action chez Arendt. Il faut d'abord comprendre en quoi la théoricienne s'oppose à la métaphysique en général, et à celle de Platon en particulier, pour penser la pluralité. Pour Arendt, l'interrogation et l'étonnement philosophique ne sont pas le propre d'une minorité, mais relèvent d'une capacité universelle de la condition humaine (bien que la philosophie ne soit pas nécessairement l'intérêt du grand nombre). L'activité de penser révèle la dualité fondamentale de l'être humain ; même dans la solitude du dialogue intérieur, l'être humain est habité par le monde. En effet, puisque l'être se réfléchit dans un rapport d'altérité face au monde, la pensée est l'activité qui éprouve la différence et dévoile la dualité. C'est pourquoi l'activité de penser est liée au jugement, sans pourtant s'y confondre ; elle permet de discerner, depuis sa particularité individuelle, ce que le monde commun stimule de questionnement et d'interrogation en soi. C'est en tant que multiplicité de sens donnés à un même objet que le monde commun advient. L'ouverture à l'interrogation constitue la possibilité d'un monde commun qui se révèle de manière différenciée à chaque singularité ; et ce monde *est* commun puisqu'il est travaillé par une pluralité d'êtres qui sont touchés par lui¹⁸.

¹⁸ Par contre, pour que le monde puisse être commun, chaque être humain doit faire preuve d'une ouverture désintéressée envers le monde. Cela rejoint, d'une certaine manière, la notion d'*amor mundi*, qui désigne pour Arendt le dévouement, l'intérêt et l'attachement au monde. Ce souci du

L'histoire humaine, tout comme le monde commun, doit être comprise depuis la capacité des hommes à agir. L'action ne peut être subsumée à une vision de l'histoire qui l'engloberait dans une trame préétablie de sens, tout comme l'action ne peut être confondue avec le simple comportement¹⁹. Grande oubliée de la tradition philosophique occidentale, l'action (et la parole), pour Arendt, contribue à initier et à façonner le monde commun; elle est aussi au cœur des grands récits fondateurs²⁰. Plutôt que de mettre l'accent sur la mortalité et la finitude humaine, Arendt considère que la capacité d'agir rejoint la natalité : « Le fait que l'homme est capable d'action signifie de sa part qu'on peut s'attendre à l'inattendu, qu'il est en mesure d'accomplir ce qui est infiniment improbable. Et cela à son tour n'est possible que parce que chaque homme est unique, de sorte qu'à chaque naissance quelque chose d'uniquement neuve arrive au monde »²¹. L'agir humain se confond dans une certaine mesure avec la liberté ; l'être humain est apte au commencement et révèle aux autres du nouveau. À l'image de l'acteur sans spectateur, une action invisible n'émerge pas. Dans le domaine politique, lieu de l'apparence, c'est l'action, plutôt que les intentions secrètes des acteurs, qui peut-être analysée. L'acteur apparaît dans le domaine politique au

monde consiste en une compréhension de la finitude humaine en regard à un monde inscrit dans une durée qui dépasse celle de la vie humaine.

¹⁹ Comme le dit Arendt : « C'est le rôle de toute action, distincte en ce sens du simple comportement, de venir interrompre tout ce qui aurait dû autrement se poursuivre d'une façon automatique et, en ce sens, prévisible. » Arendt, *Du mensonge à la violence, op. cit.*, p. 935.

²⁰ La parole, dans plusieurs contextes, est action : « la pensée venait après la parole, mais l'on considérait le langage et l'action comme des choses égales et simultanées, de même rang et de même nature ; et à l'origine, cela signifiait non seulement que l'action politique, dans la mesure où elle ne participe pas de la violence, s'exerce généralement au moyen du langage, mais de façon plus fondamentale, que les mots justes trouvés au bon moment sont de l'action, quelle que soit l'information qu'ils peuvent communiquer. Seule, la violence brutale est muette, et c'est pourquoi elle ne saurait avoir de grandeur ». Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1994, p. 63.

²¹ *Ibid.*, p. 234.

travers son action ; c'est elle qui le rend visible. D'une certaine manière, il en est tributaire. Pour Arendt, comme les intentions personnelles de l'acteur ne peuvent être percées, c'est l'action elle-même qui révèle le principe qui l'anime, mais toujours après l'achèvement de l'agir. Le principe est donc toujours dévoilé *a posteriori* de l'action, tout comme la morale d'un récit se transmet une fois celui-ci achevé. L'action n'est orientée par aucune autre finalité qu'elle-même ; sa fin se confond avec son moyen. En ce sens, l'action est porteuse de sens au travers du principe qu'elle révèle et qui apparaît dans le monde commun aussi longtemps qu'il est actualisé par l'action. Comme le dit Arendt, « [l]a manifestation des principes ne se produit que par l'action : ils sont manifestes dans le monde aussi longtemps que dure l'action ; mais non plus longtemps [...] La liberté ou son contraire apparaissent dans le monde chaque fois que de tels principes sont actualisés »²². L'agir n'est donc pas orienté par un principe ; il est ce qui le fait advenir. En ce sens, l'action elle-même n'a pas d'encadrement moral : elle peut être créatrice comme destructrice. L'acte de liberté peut paradoxalement abolir la liberté et, par là, le monde commun. C'est d'ailleurs l'une des difficultés des révolutions, qui est liée en partie à une compréhension « de l'action dans la pensée des hommes de la révolution. Il était dans la nature de leur expérience de concevoir l'action exclusivement sous la forme d'une démolition et d'une reconstruction »²³. C'est ici que réside tout le paradoxe de l'action : car si l'action est ce qui lie les êtres entre eux et introduit à un monde commun, elle est aussi ce qui peut anéantir le monde et les hommes.

L'action doit donc maintenir une certaine mesure. Ainsi l'action lie les êtres, mais sans les confondre : ces derniers conservent leur liberté et leur pluralité ; par l'action, ils s'associent les uns aux autres. C'est notamment au travers d'actions concertées par une multitude d'individus que le pouvoir émerge, considérant que ce dernier « n'est pas une

²² Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989, p. 198.

²³ Arendt, *De la révolution*, *op. cit.*, p. 357.

relation de subordination entre deux individus, un individu et d'autres, des individus entre eux ou des institutions et des hommes. Le pouvoir est le tissu même des relations humaines pour une pluralité rassemblée, parlante et agissante. Le pouvoir *est* l'action concertée au sein d'un espace public²⁴ ».

L'action en commun peut se comprendre en partie au travers de la notion de solidarité, laquelle guide, inspire et est réactualisée par l'action concertée :

La solidarité, en effet, parce qu'elle participe de la raison et par conséquent de la généralisation, est à même de comprendre le concept de multitude, non seulement celle que représente une classe, une nation ou un peuple, mais, le cas échéant, l'humanité entière. Mais cette solidarité, même si elle est suscitée par la souffrance, n'est pas guidée par celle-ci ; elle n'englobe pas moins les forts et les riches que les faibles et les pauvres ; comparée au sentiment de pitié, elle peut paraître froide et abstraite, car elle demeure liée aux « idées » – à la grandeur ou à l'honneur, ou bien encore à la dignité – plutôt qu'à quelque « amour » des hommes.²⁵

En effet, contrairement à la solidarité, la pitié, la souffrance et la compassion sont des émotions qui tendent à détruire la distance nécessaire à la perpétuation de la pluralité ; les êtres humains, dans leur diversité, sont alors réduits à une seule perspective de l'homme, laquelle peut être instrumentalisée pour asservir les individus et les sacrifier en vue d'une fin. Comme l'affirme Arendt : « On sait combien les révoltes d'esclaves et les soulèvements de spoliés et de déshérités sont rares ; lors des rares occasions où ils se sont produits, c'est précisément la folie furieuse qui a transformé les rêves en un cauchemar généralisé.²⁶ »

Se faisant, Arendt observe chez Robespierre cette démesure politique, qui ne connaît ni borne ni limite. Les

²⁴ Etienne Tassin, *Le trésor perdu, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999, p. 496.

²⁵ Arendt, *De la révolution, op. cit.*, p. 132.

²⁶ Arendt, *Du mensonge à la violence, op. cit.*, p. 928.

conséquences de la Révolution française sont, selon Arendt, « l'absence de loi, du « tout est permis » des sentiments du cœur, dont l'infinitude même contribua au déchaînement d'une vague de violence sans frein²⁷ ». Influencée par la volonté générale de Rousseau, le cœur déchiré des misérables est pris à partie par la révolution et devient la pierre angulaire de la compassion. La vertu révolutionnaire se fait unitaire, la pluralité des êtres humains est alors bafouée derrière l'idée d'une apparence commune, d'émotions fraternelles et uniques. Le peuple devient un et les différences se transforment en trahisons. Comme l'avance Camus, l'absolu de « [l]a volonté générale ne peut être citée devant les juges ordinaires. Elle est au-dessus de toutes choses. L'inviolabilité et la transcendance de cette volonté sont donc proclamées²⁸ ». Les acteurs politiques sont soupçonnés d'hypocrisie et la chasse aux apparences trompeuses annonce la terreur révolutionnaire : les masques doivent tomber. Le terme *persona*, nous dit Arendt, désignait les masques que portaient les acteurs romains et fut réapproprié par la suite pour désigner la personnalité juridique. C'est pourquoi « [à] travers la chasse sans fin aux hypocrites et la passion pour une société sans masque, sans s'en rendre compte, ils avaient aussi arraché le masque de la *persona*, de sorte que la Terreur signifia finalement exactement le contraire d'une vraie libération et d'une vraie égalité²⁹ ». À noter, ici, l'accent que met Arendt sur le fait que, sans le savoir, sans le vouloir, sans s'en rendre compte, les acteurs ont été dépassés par leur action : celle-ci crée parfois l'inverse des effets escomptés.

En effet, Arendt prend soin de mentionner, à maintes reprises dans son récit, que les acteurs de la Révolution « ne pressentaient aucunement le rôle qu'ils y joueraient³⁰ » ; comme elle évoquera également que Marx et Lénine « n'étaient absolument pas préparés à de tels événements [soit

²⁷ Arendt, *De la révolution, op. cit.*, p. 138.

²⁸ Camus, *L'homme révolté, op. cit.*, p. 154.

²⁹ Arendt, *De la révolution, op. cit.*, p. 163.

³⁰ *Ibid.*, p. 180.

la commune et la première Révolution russe]³¹ ». Les acteurs politiques perdent le contrôle de leurs actions et sont entraînés, parfois malgré eux, par l'évènement – toujours en maintenant l'espoir que les secousses du présent seront effacées dans une future synthèse. On rejoint, ici, les propos de Camus : « ils se consoleront, au nom de l'histoire, de ce que la violence soit nécessaire et ajouteront alors le meurtre au meurtre, jusqu'à ne faire de l'histoire qu'une longue et seule violation de tout ce qui, dans l'homme, proteste contre l'injustice. Ceci définit les deux visages du nihilisme contemporain, bourgeois et révolutionnaire.³² »

La Révolution française, tout comme la Révolution russe, a franchi une limite de la violence qu'elle justifiait au travers de la fin absolue proposée. Contrairement, à ces démesures révolutionnaires, Arendt remarque que la Révolution américaine, elle, s'est inspirée de Montesquieu : l'équilibre et la division des pouvoirs résident ici à la fois dans leurs oppositions (le pouvoir arrête le pouvoir) et dans leurs intrications, c'est-à-dire que les pouvoirs opposés entrent en relation les uns avec les autres. Il n'y avait pas, dans le cas de la Révolution américaine, une visée de fondation absolue et définitive mais, plutôt, les prémisses d'un système permettant l'action citoyenne. Pour reprendre les termes de Thomas Paine : « Nous n'avons pas encore donné une perfection telle à nos constitutions qu'on puisse se hasarder à les rendre immuables.³³ » Chaque nouvelle génération a droit, elle aussi, d'interroger et de modifier la constitution, soit par la démocratie, soit par la révolte. La Révolution américaine n'arrivera toutefois pas à inscrire sa fondation de manière à faire perdurer l'esprit révolutionnaire. Le système des partis contribua à la massification des citoyens et à la fabrication d'une classe de politiciens professionnels. La corruption et le confort de la vie privée achèveront de dépolitiser les masses.

³¹ *Ibid.*, p. 391.

³² Camus, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 217.

³³ Arendt, *De la révolution*, *op. cit.*, p. 356.

Abordant les Grecs, dont le « mot grec pour « commencement », archè, signifie à la fois le commencement et le principe³⁴ », Arendt fait apparaître le caractère déchirant des révolutions : l'autorité de la fondation doit-elle se faire au prix de la liberté ? Comment concilier la stabilité d'une fondation avec la liberté des commencements ? Cette question est éclairée d'une autre manière dans *Du mensonge à la violence*, où Arendt distingue et définit le pouvoir, la puissance, l'autorité et la violence³⁵.

Traditionnellement, la pensée politique considérait la violence comme la perpétuation du pouvoir par d'autres moyens ; l'une était le prolongement de l'autre. Arendt propose une tout autre lecture, remarquant que c'est dans l'affaiblissement et la diminution du pouvoir que la violence apparaît. La perte du pouvoir favorise l'utilisation de la violence comme facteur de puissance. Un pouvoir fort n'a pas besoin de ce moyen et, s'il le fait, il s'en affaiblira. D'une certaine manière, la violence résulte des derniers soubresauts d'un pouvoir agonisant : « lorsque la violence n'est plus soutenue ni limitée par le pouvoir, on assiste à ce retournement bien connu, où les moyens deviennent leur propre fin. La fin est alors déterminée par les moyens – moyens de la destruction – et la conséquence est que cette fin conduit à la destruction de tout pouvoir.³⁶ » Plutôt qu'une

³⁴ *Ibid.*, p. 327.

³⁵ « Il me paraît assez triste de constater qu'à son stade actuel la terminologie de notre science politique est incapable de faire nettement la distinction entre divers mots clés, tels que « pouvoir », « puissance », « force », « autorité », et finalement « violence », dont chacun se réfère à des phénomènes distincts et différents. » Arendt, *Du mensonge à la violence*, *op. cit.*, p. 941. Bien qu'apparaissant souvent conjointement, l'on peut référer au pouvoir comme une capacité à agir; la puissance, quant à elle, provient d'un talent, d'un effet de la personnalité propre à un individu ; la force est une donnée brute, à l'image du déferlement de force associée aux cataclysmes naturels ou sociaux ; l'autorité peut-être comprise comme l'obéissance envers une personne ou une institution, laquelle se maintient aussi longtemps qu'elle est reconnue ; finalement, la violence a un caractère instrumentale, elle est un moyen d'augmenter la puissance en vue d'une fin.

³⁶ *Ibid.*, p. 950.

affinité continue, ces deux notions, en fait, s'opposent. Si, parfois, l'usage d'une violence ultime, en écrasant par exemple toute forme de contestation, parvient à maintenir en place le pouvoir, elle ne peut être un moyen de fondation du pouvoir³⁷.

En ce qui concerne les révolutions, l'on comprend que certaines actions violentes brisent la possibilité de fonder le pouvoir. Ce qui, à la base, surgissait de concert et était alimenté par des actions diverses et articulées entre elles est alors brisé par une (ou des) actions démesurées et violentes : elles bafouent l'espace de visibilité commun où les hommes se rencontraient pour agir. Car « [l']action violente est elle-même inséparable du complexe des moyens et des fins, dont la principale caractéristique, s'agissant de l'action de l'homme, a toujours été que les moyens tendent à prendre une importance disproportionnée par rapport à la fin qui doit les justifier et qui, à leur défaut, ne peut être atteinte³⁸ ». Au-delà d'un certain degré de violence, l'autorité, voire l'aura, dont est entouré le mythe fondateur est bafouée car celle-ci ne peut se maintenir suffisamment longtemps pour inspirer l'imagination des générations à venir. Pour Arendt, l'échec des révolutions « [est] une étrange et triste histoire qu'il reste encore à raconter et à se remémorer. Ce n'est pas le récit de la Révolution sur lequel l'historien pourrait broder l'histoire du XIXe siècle en Europe [...] mais ce récit dont le dénouement se dissimule encore dans les brumes du futur, n'est pas encore recevable³⁹ ».

³⁷ Comme le mentionne Arendt en abordant la résistance tchécoslovaque face aux chars russes qui, pour elle, illustre le combat entre le pouvoir (comme relation et concertation entre les hommes) et la violence (en tant qu'instrument de puissance et de domination) : « Le pouvoir peut toujours être détruit par la violence ; l'ordre le plus efficace est celui qui vient appuyer le canon à un fusil, qui impose l'obéissance immédiate la plus complète. Mais il ne peut jamais être la source du pouvoir. » *Ibid.*, p. 949.

³⁸ *Ibid.*, p. 915.

³⁹ Arendt, *De la révolution, op. cit.*, pp. 390-391.

Révolte et Action : des balises à la révolution ?

Les lectures critiques que proposent Camus et Arendt ne doivent être comprises comme des positions contre-révolutionnaires. Au contraire, c'est en tentant de comprendre les failles et les défaites des révolutions passées que les deux auteurs cherchent à saisir les possibilités d'une révolution réussie. Un des dangers, avec les révolutions, est de croire que

la violence est légitime parce que la fin est légitime, et la fin est légitime parce que la violence la justifie par son succès. Derrière ce raisonnement se cache un sophisme qui élude le problème éthique que pose l'action. Il ne suffit pas que la fin soit moralement bonne pour que soient justifiés les moyens qui l'actualisent. Conclure de la sorte implique que l'on refuse à la morale toute autonomie vis-à-vis du politique et qu'on la réduise à la valeur du succès.⁴⁰

En ce sens, l'action révolutionnaire, pour permettre la création et la perpétuation d'une communauté politique, doit s'inscrire dans le monde en veillant à la fois à le bouleverser (toute action est événement) et à préserver le lien humain qui lui a permis d'apparaître (c'est-à-dire, l'espace politique dans lequel les hommes sont libres d'agir). Comme le mentionne Arendt : « L'infinitude de l'action n'est que l'autre aspect de sa formidable capacité d'établir des rapports, qui est sa productivité spécifique ; c'est pourquoi l'antique vertu de modération, du respect des limites, est bien l'une des vertus politiques par excellence.⁴¹ » C'est également ce que Camus affirme lorsque, parlant de la révolte, il y découvre une valeur fondatrice. La révolte, si elle devait s'ancrer dans une idée philosophique serait « une philosophie des limites »⁴²; soit la

⁴⁰ Yves Trottier, Marc Imbeault, *Limites de la violence, lecture d'Albert Camus*, Ste-Foy, PUL, 2006, p. 11 – ces propos rejoignent directement ceux de Camus et d'Arendt : La fin ne justifie pas les moyens, ce sont ceux-là qui justifient celle-ci, avance le premier ; l'action est ce qui permet d'actualiser un principe, affirme la seconde.

⁴¹ Arendt, *La condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 250.

⁴² Voir « La pensée de midi », Camus, *L'homme révolté*, *op. cit.*

conscience du monde, de ses actions dans le monde et du rapport entre les deux. L'homme révolté se maintient dans un équilibre, toujours précaire, et à renouveler sans cesse, entre, d'une part, le refus des injustices et le goût de la destruction et, d'autre part, le consentement au monde, à ses beautés, et à sa soif de créer.

Ainsi, si parfois la violence est inévitable, considérant qu'il y a des situations où seule une action démesurée « devient l'unique façon de rééquilibrer les plateaux de la justice⁴³ », il demeure essentiel, pour que le « trésor » de la révolution ne soit perdu, que la violence garde son aspect exceptionnel. Car la révolte, racine de la révolution, est d'abord une protestation contre l'injustice, dont la mort reste la plus grande absurdité. La révolte se veut un hymne à la vie ; elle tâche donc de combattre l'oppression sans en ajouter davantage. Au contraire de certaines révolutions qui se sont données des finalités absolues, la révolte vise le relatif : rien n'est certain, mais il y a du possible. À un certain point, lors de situations limites, le possible aussi exige le sacrifice et la violence, dès lors, réapparaît. Mais cette dernière est balisée par une règle morale : si le meurtre se présente parfois comme inéluctable dans certaines circonstances, le révolté doit payer ce geste de sa vie. Car ce dernier, en tuant l'opresseur, se retranche de la communauté humaine qu'il défendait. Le révolté est confronté à sa propre tragédie ; il devient, dans une certaine mesure, héros révolutionnaire : il quitte le monde pour le monde, dans une violence sacrificielle. Ceci dit, la perspective de l'héroïsme chez Camus reste très précise : le héros ne peut amener des innocents avec lui dans la mort. Abordant les « meurtriers délicats⁴⁴ », ou encore les suicides de protestation dans les bagnes russes, Camus remarque que rien ne destinait ces derniers au meurtre et à la violence :

⁴³ Arendt, *Du mensonge à la violence*, *op. cit.*, p. 956.

⁴⁴ Camus nomme ainsi Kaliayev et ses compagnons, qui assassinèrent en 1905, dans la Russie Tsariste, le grand duc Serge ; ces « derniers, [ne] refuseront rien de leur condition ni de leur drame [...]. L'histoire offre peu d'exemples de fanatiques qui aient souffert de scrupules jusque dans la mêlée ». Camus, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 214.

Un si grand oubli de soi-même, allié à un si profond souci de la vie des autres, permet de supposer que ces meurtriers délicats ont vécu le destin révolté dans sa contradiction la plus extrême [...]. Dès lors, incapables de justifier ce qu'ils trouvaient pourtant nécessaire, ils ont imaginé de se donner eux-mêmes en justification et de répondre par le sacrifice personnel à la question qu'ils se posaient. Pour eux, comme pour tous les révoltés jusqu'à eux, le meurtre s'est identifié avec le suicide.⁴⁵

Que nous apprennent ces révoltés aujourd'hui, demande Camus ? Faisant ressurgir des méandres de l'histoire l'épisode des terroristes russes, Camus écrit *Les justes*, dans lequel il met en scène les débats moraux de ces révoltés ; ainsi, dans la pièce, Dora lancera à Stepan : « Même dans la destruction, il y a un ordre, il y a des limites.⁴⁶ » La conscience de ces limites, lesquelles doivent parfois être fatalement trahies, forme le cœur de l'homme révolté et doit, au travers de ses actions, faire perdurer la révolution.

Proposant tous les deux une relecture à la fois théorique et historique des révolutions, on remarque combien Camus et Arendt dressent un *récit* de la révolution. Méditant sur les possibilités et les dangers des révolutions, ces auteurs nous incitent à « hériter et questionner, méditer et se souvenir. Le point central est que « l'achèvement », qu'assurément tout évènement accompli doit avoir dans les consciences de ceux à qui il revient de raconter l'histoire et de transmettre son sens, leur échappa ; et sans cet achèvement de la pensée après l'acte, sans l'articulation accomplie du souvenir, il ne restait tout simplement aucune histoire qui pût être racontée⁴⁷ ». Si l'on revient à la figure de l'acteur, l'on comprend que ce dernier n'est rien sans un public. L'acteur seul, l'acteur politique lui-même, peut importe la grandeur de ses exploits ne fait pas advenir l'action à lui seul. Celle-ci advient au monde commun seulement si elle est vue et

⁴⁵ *Ibid.*, p. 217.

⁴⁶ Albert Camus, *Les justes*, Paris, Gallimard, 1950, p. 62.

⁴⁷ Arendt, *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 15.

mémorable. Comme le dit Julia Kristeva : « Où réside la mémoire ? Ce sont les spectateurs qui « achèvent » l'histoire ; et cela grâce à la pensée venant après l'acte : un achèvement qui s'accomplit par l'intermédiaire du souvenir, sans lequel il n'y a tout simplement rien à raconter. Ce ne sont pas les acteurs, mais les spectateurs, s'ils sont capables de pensée et de souvenir, qui font de la *polis* une organisation créatrice de mémoire et/ou d'histoire.⁴⁸ » L'action ne se départit pas de l'importance du récit qu'on en fait. Arendt et Camus nous proposent un autre récit de l'action, de la révolte et de la révolution. Ce récit politique est, pour Arendt, une mémoire qui s'enracine dans la *polis* et en perpétue la durabilité. Les « trésors perdus » des révolutions renaissent des récits et ouvrent la possibilité d'une promesse pour les générations à venir. Ainsi, l'Oraison funèbre de Périclès ou encore L'Iliade et l'Odyssée d'Homère sont des remparts à la fragilité de l'existence humaine et des dangers de l'action. Contre la futilité et l'éphémère de l'action, le récit perdure; la commune de Paris, la Révolution hongroise ou les terroristes russes de 1905 constituent, eux aussi, des récits modernes fondant une autre mémoire de la révolution. Plutôt qu'une souveraineté de la violence et du règne des moyens en vue d'une fin absolue, ces épisodes de révolte font signe vers un pouvoir de l'action concertée, limitée et fait en commun. En ce sens, la révolution doit, malgré ses tourments, maintenir intact l'espace de liberté dont est garante la communauté humaine, rappelant ici la maxime de Charles Péguy : « La révolution sociale sera morale ou elle ne sera pas.⁴⁹ »

⁴⁸ Julia Kristeva, *Le génie féminin, 1. Hannah Arendt*, Paris, Gallimard, 1999, p. 125.

⁴⁹ Charles Péguy, cité dans Arendt, *Du mensonge à la violence, op. cit.*, p. 930.

L'inscription de l'art dans le processus révolutionnaire selon Maïakovski et Lénine

Olivier Lamoureux-Lafleur

Vladimir Maïakovski a occupé en tant qu'artiste d'une part, et révolutionnaire de l'autre, une place très importante dans la société russe de 1912 à 1930. La poétique de Maïakovski du moment prérévolutionnaire, soit de 1912 avec la parution du manifeste futuriste *Gifle au goût public* jusqu'à la Révolution de 1917, s'inspire grandement du mouvement futuriste russe. Lui-même fut un acteur important de ce courant artistique. De 1917 jusqu'à son décès en 1930, on peut remarquer une seconde phase de création chez Maïakovski qui est souvent décriée par plusieurs admirateurs et analystes du poète comme étant une période de création strictement propagandiste. Comme l'exprimera Efim Etkind : « Après 1917 et surtout après 1923, quoi qu'en disent les critiques soviétiques, on observe [...] une chute catastrophique du talent de l'art de Maïakovski¹ ». Plus nuancé, Wiktor Woroszyński, exprimera lui aussi son désappointement face à la nouvelle direction artistique préconisée par Maïakovski après la Révolution de 1917 :

[...] il ne faut pas voir dans l'œuvre postrévolutionnaire de Maïakovski une simple erreur esthétique ou un appauvrissement subit du talent, mais un tournant

· Doctorant en sociologie, UQAM.

¹ Efim Etkind, « La poétique de Maïakovski », dans Efim Etkind (dir.), *Histoire de la littérature russe, Le XX^e siècle : La révolution et les années vingt*, Paris, Fayard, Tome 5, 1988, p. 320.

dramatique de son destin qui le conduisit inéluctablement, quelques années plus tard, à un dénouement tragique.²

Bengt Jangfeldt écrira en ce sens : « le conflit entre l'art et la politique existe dès l'origine chez Maïakovski, il va marquer son existence et précipiter sa mort.³ » Perspectives émotionnelles emplies d'une subjectivité peu éclairante ou nostalgie d'un artiste mythique qui n'aura jamais été ce que certains auraient voulu qu'il soit ? Chose certaine, il est foncièrement réducteur d'analyser les œuvres postrévolutionnaires du poète comme de vulgaires productions propagandistes. Voici ce que répond à juste titre Claude Frioux aux critiques du corpus maïakovskien de l'après-Révolution : « Tant pis pour ceux qui ne savent que voir dans la satire que la négation, dans l'ironie que l'amertume, dans la discussion que le refus, dans la fidélité aux idées généreuses que mutilation de l'esprit du goût.⁴ »

Ce que je propose par l'entremise de cet article n'est pas de m'interroger sur la légitimité de l'art politique et de l'art apolitique, mais plutôt de confronter la conceptualisation maïakovskienne de l'art de masse à celle de Lénine. Je prendrai comme point d'appui la célèbre polémique qui opposa Lénine et Maïakovski à propos de la publication du poème épique *150 000 000* de Maïakovski, aux éditions d'État en 1921. Il sera aussi question de saisir comment la figure maïakovskienne de la masse, qui s'accorde avec le projet social, émancipateur et libérateur du temps révolutionnaire post-1917, rencontrera celle du dirigeant bolchévique Lénine. Précisément, je tenterai d'éclairer ce conflit entourant la conceptualisation du rôle de l'art et du type d'art privilégié par l'artiste et par l'homme d'État dans le cadre du processus révolutionnaire. Il ne faudrait pas oublier que toute forme d'art a un public, un destinataire. Et c'est

² Wiktor Woroszyński, « Vladimir Maïakovski » dans *Ibid.*, p. 292.

³ Bengt Jangfeldt, *La vie en jeu : une biographie de Vladimir Maïakovski*, traduit du suédois par Rémi Cassaigne, Paris, Albin Michel, 2010, p. 19.

⁴ Claude Frioux, *Le chantier russe : Littérature, société et politique*, Tome 1, Écrits 1957-1968, Paris, L'Harmattan, Coll. Espaces littéraires, 2010, p. 44.

justement sur la problématique de la réception de l'œuvre que Maïakovski et Lénine ne s'entendaient pas. Je m'attarderai, non pas à la réflexion de Maïakovski portant sur la réceptivité de son premier public, celui des salons et cafés de Moscou, mais plutôt à la réceptivité du second public de cet artiste soit le prolétariat, les masses et plus largement : « Tous ceux qui n'en peuvent plus⁵ » !

Maïakovski, contrairement à Lénine, croyait que le citoyen russe devait être compris comme un sujet dynamique et non un sujet amorphe. La masse telle qu'idéalisée par Maïakovski, possédait une très grande charge symbolique. Il suffisait pour lui d'activer cette masse de gens, une masse trop calme, endormie, n'ayant pas l'habitude de crier, par l'entremise d'un art à contenu démocratique, un art socialiste, avec une langue sonore, hyperbolique, métaphorique, futuriste et populiste à la fois. Les masses devaient s'éduquer. Un travail qui revenait aux artistes, mais aussi au Parti bolchévique, par le biais des organes d'éducation des masses.

D'une part, il est bien important de prendre en considération que le sens original d'une œuvre n'est jamais atteint, peu importe l'effort pour capter l'histoire inscrite dans l'histoire. D'autre part, le terme masse, très populaire à ce moment, fut utilisé pour désigner parfois la foule, la majorité du peuple, les prolétaires ou les opprimés. À l'occasion, ce terme est investi par l'idéologie bolchévique : les actions de masses, le parti de masse, la démocratie de masse. L'on comprendra rapidement que le terme *masse*, en cette période d'instauration de la théorie marxienne en terre russe est polysémique ; il habite plusieurs sens, quoique souvent rattaché à une seule et même idéologie, un seul projet social. Comme l'écrit Georges Labica : « Le peuple c'est souvent la foule, qui est elle-même la masse rassemblée, en telle occasion

⁵ Vladimir Maïakovski, « 150 000 000 », dans Elsa Triolet, *Vers et proses : Choisis, traduits, commentés par Elsa Triolet et précédés de ses souvenirs sur Maïakovski*, Paris, Les Editeurs français réunis, 1957, p. 297.

fusionnelle.⁶ » Concept hérité de Marx désignant, en quelque sorte, les acteurs de la révolution. Le penseur allemand évoque l'idée que la masse représente la force du nombre, la puissance des opprimés. Un terme qui fut remanié par Lénine, mais aussi par Maïakovski. L'un veut embrigader les foules, l'autre les dynamiser.

Le détour artistique de Maïakovski : l'art de masse

La publication de 150 000 000 aux éditions d'État a suscité une réaction de dégoût chez Lénine, comme on le verra plus loin. Comprendre les raisons qui ont poussé cet homme d'État à rejeter catégoriquement le poème de Maïakovski nous amène à une confrontation sur le sens de la culture et son rôle, mais aussi sur la place de l'artiste dans la révolution, qui exprime bien le rapport à la masse entretenu par Lénine et celui entretenu par Maïakovski.

Ces grandes questions fatidiques à savoir si l'art doit être au service de la révolution, si la simplification des procédés stylistiques appauvrit la puissance de l'œuvre, si l'art peut éduquer les masses, Maïakovski y répond sommairement dans son œuvre théorique *Comment faire les vers*⁷. Un ouvrage très riche dans lequel Maïakovski explique ce pour quoi il est important d'agiter la masse par les mots et les vers d'agitation. Il démontre que l'artiste doit se faire interprète des masses, qu'il doit éduquer et secouer ces mêmes masses de gens tout en leur proposant un art à contenu démocratique : un art socialiste. Mais au premier niveau, *Comment faire les vers* se veut un moyen littéraire que Maïakovski utilise pour entrer en contact avec son public. Le titre de l'œuvre ne doit évidemment pas être pris au premier degré, car il ne s'agit pas seulement d'apprendre aux poètes soviétiques l'art du maniement des mots mais bien de leur transmettre cette utopie maïakovskienne d'un art éducateur et émancipateur. Une utopie représentative du contexte de la révolution

⁶ Georges Labica, *Masses, peuple, souveraineté*, consultée en ligne le 30 novembre 2011, p. 2. <http://lahaine.org/labica/b2-img/masses.pdf>

⁷ Maïakovski, « Comment faire les vers », dans Elsa Triolet, *op. cit.*, p. 333.

bolchévique. En empruntant à Kant, l'on pourrait décrire cette utopie de l'art comme étant « une utopie de la communication possible, une utopie du “communisme culturel”, ou du moins de la communauté culturelle⁸ ». Une utopie qui critique, autant chez Kant que chez Maïakovski, la pensée conservatrice qui prétend que l'écart entre le peuple et l'élite ne pourra jamais se rétrécir. Plus spécifiquement, comme l'exprime Rancière : « [...] Kant refuse politiquement “l'absolution de l'écart entre la “nature” populaire et la “culture” de l'élite.⁹ »

Cet essai théorique est l'un des rares documents où Maïakovski a directement écrit sur le rôle du poète, sur sa contribution au projet révolutionnaire. C'est après avoir présenté plusieurs conférences sur ce thème que le poète décida d'écrire *Comment faire les vers*, en 1926. Même si la théorie socio-artistique que développe Maïakovski dans cet essai est le fruit d'une conjoncture historique bien précise, celle de la Russie soviétique du milieu des années 1920, il n'en demeure pas moins que l'information que l'on y trouve nous éclaire grandement sur la conception maïakovskienne de la création poétique et sur la création d'un art de masse. Toujours incompris, tant de la part de ses anciens camarades futuristes que des dirigeants bolchéviques, Maïakovski a certainement senti le besoin d'expliquer sa position sur ce thème et de se justifier. C'est pourquoi il écrit en ouverture : « Il me faut écrire sur ce thème¹⁰ ». À plusieurs reprises Maïakovski aurait été confronté à l'incompréhension de son public lorsque celui-ci abordait le thème de la création poétique. Son auditoire, toujours acquis, comme il se plaît à le dire, lui demandait souvent d'avoir des règles de création poétique plus précises : « Donnez-nous les règles de votre poétique ! Donnez-nous des manuels !¹¹ » À cela, Maïakovski

⁸ Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, cité dans Yves Michaud, *La crise de l'art contemporain*, Paris, PUF, 1997, p. 237.

⁹ Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, cité dans Michaud, *Ibid.*

¹⁰ Maïakovski, « Comment faire les vers », dans Triolet, *op. cit.*, 1957, p. 333.

¹¹ *Ibidem*

répond, à titre de praticien et non à titre de pion, qu'il est impossible de créer des règles qui « ferai[en]t d'un homme un poète, qui ferai[en]t qu'un homme se mette à écrire des vers¹² ». Pour Maïakovski, les règles ne s'imposent que par les situations que la vie apporte :

Les situations qui demandent à être formulées, qui demandent des règles, sont mises en avant par la vie. Les moyens de formulation, le but des règles, sont définis par la classe, par les exigences de notre lutte.¹³

Ici, le poète révolutionnaire défend un type de poésie de circonstance qui reste foncièrement propagandiste dans la mesure où les règles poétiques devraient être définies et imposées par la classe et les exigences de la lutte. Une lutte qui est prise en charge par le Parti-État. Puis, Maïakovski ajoute :

Ce n'est pas assez que de donner des [...] règles d'action par le mot sur les foules de la révolution ; il faut aussi calculer cette action, de façon à ce qu'elle apporte un maximum d'aide à sa classe.¹⁴

Maïakovski évoque l'importance de fournir les valeurs permettant à la masse de s'émanciper en tant que classe unie et solidaire dans un même projet social. La transmission d'un tel type de valeurs présuppose que le poète voulait agiter cette masse pour lui faire prendre conscience des enjeux sociaux en cours et de l'importance de joindre le mouvement révolutionnaire. Comme le mentionne Régine Robin à propos du théâtre agitka de Maïakovski :

[...] il lui faut constamment mettre l'accent sur l'agitation, la propagande au plus quotidien des préoccupations, agir donc sur le mode de vie, tout en ne se réduisant pas à un publicisme de propagande, et ce, sans "belletriser" son message.¹⁵

¹² *Ibid.*, p. 335.

¹³ *Ibid.*, p. 337.

¹⁴ *Ibid.*, p. 338.

¹⁵ Régine Robin, *Le réalisme socialiste : Une esthétique impossible*, Paris, Payot,

Cela résume bien la manière dont Maïakovski a tenté de transmettre le souffle révolutionnaire aux masses russes. Dans le même sens que ce commentaire de Robin, Maïakovski aura défendu la légitimité du poème d'agitation. Pour ce dernier, ce style poétique nécessite un important travail réflexif : « [...] les poèmes d'agitation, qui sont considérés comme faciles, demandent en réalité un grand effort et beaucoup d'ingéniosité, qui remplacent le manque de temps¹⁶ ».

Maïakovski offre ce qu'il appelle les *données indispensables* pour mener à bien le travail de l'apprenti poète. De façon très succincte, le poète nous offre cinq données pouvant aider le travail de création du poète apprenti. Premièrement, l'œuvre poétique doit absolument répondre à un problème existant dans la société. Un principe quelque peu évasif puisque Maïakovski n'explique pas la nature de ces problèmes sociaux. Deuxièmement, il faut intégrer dans ledit poème « les désirs, les sentiments de notre classe sociale ou du groupe que vous représentez¹⁷ ». Fait important, lorsque Maïakovski écrit : « ou du groupe que vous représentez », il ouvre la porte à la pluralité des groupes sociaux qui composent la Russie de Lénine. Le troisième point concerne « [...] la matière. Les mots. Un continuel enrichissement des réservoirs, des granges de votre crâne par des mots nécessaires, expressifs, rares, inventés [...]¹⁸ ». En ce qui concerne la quatrième donnée indispensable, Maïakovski se permet, avec un ton très moqueur, d'énumérer plusieurs items importants que le poète doit posséder dans son lieu de travail : « Plume, crayon [...] costume pour visiter un asile de nuit [...] un parapluie pour écrire sous la pluie [...] et même la pipe et les cigarettes¹⁹ ». Cinquièmement, le poète doit maîtriser plusieurs procédés tels que « [...] les rimes, les

1986, p. 256.

¹⁶ Maïakovski, « Comment faire les vers », dans Triolet, *op. cit.*, p. 357.

¹⁷ *Ibid.*, p. 341.

¹⁸ *Ibid.*, p.342.

¹⁹ *Ibidem*

mesures, les allitérations, les images, le style, l'emphase, la terminaison, le titre, la forme imprimée, etc.²⁰ ».

Si générales que soient ces règles, Maïakovski juge qu'elles permettraient de définir la qualité d'une œuvre poétique. Un mode d'emploi, créé par Maïakovski, qui pourrait même être utilisé par le Komintern, aussi connu sous le nom de l'Internationale communiste, pour juger de la valeur monétaire d'une œuvre, de la somme d'argent que le poète récolterait pour son œuvre. Voici ce que le poète futuriste propose : « La commande sociale existe ? Oui. Deux unités. La tendance vers un but ? Encore deux unités. C'est rimé ? Encore une unité [...] »²¹. Maïakovski poursuit en partageant avec le lecteur ce qui pour lui représente, globalement, l'œuvre poétique parfaite :

De mon point de vue, la meilleure œuvre poétique sera celle qui est écrite d'après une commande sociale du Komintern, avec pour but la victoire du prolétariat, transmise avec des mots neufs et compréhensibles pour tous [...].²²

Inévitablement, une telle prise de position artistique laisse sous-entendre un changement de direction très important dans le parcours artistique de Maïakovski. Le rapport à l'art chez Maïakovski a certainement changé après la Révolution de 1917. C'est pourquoi il écrit : « Comme un homme qui en son temps a porté et abandonné la blouse jaune [...] »²³ Le poète a porté la blouse jaune dans les années 1910, puis dans les années 1920, c'est « l'humanité ouvrière, et la joie de la plus difficile des marches : celle vers le communisme²⁴ » qu'il porta sur ses épaules. Un changement

²⁰ *Ibidem*

²¹ *Ibidem*

²² *Ibid.*, p. 343.

²³ *Ibid.*, p. 348. La blouse jaune que portait Maïakovski représente un symbole de l'exaltation de l'avant-garde russe, plus précisément des futuristes russes.

²⁴ *Ibid.*, p. 353.

de direction qui ne présuppose pas une rupture dans le parcours de l'artiste mais plutôt une évolution qui s'inscrit en continuité avec ses idéaux artistiques et idéologiques de l'avant-Révolution.

Dans plusieurs de ses poèmes, dont 150 000 000, Maïakovski met l'emphase sur la rythmique du poème. Pour lui, le rythme est gage de succès ou d'échec et c'est ce même rythme qui porte l'esprit général du poème. C'est grâce à la rythmique poétique que s'organise le mouvement des sons, qui eux révèlent l'énergie des vers. La création d'une forme de rythme poétique reste un travail personnel : le poète peut s'inspirer des mesures rythmiques classiques mais il doit en modifier la structure, le sens. Le rapport au rythme chez Maïakovski est ni plus ni moins que transcendantal, dans la mesure où le poète doit-être habité par lui. C'est ce qu'il appelle le *rythme-rumeur de fond* : « D'où vient ce rythme-rumeur de fond ? Impossible à dire. Pour moi, c'est chaque répétition en moi d'un son, d'un bruit [...] »²⁵ »

Un autre procédé technique auquel Maïakovski accorde beaucoup d'importance est la rime. Même si pour le poète-révolutionnaire la rime constitue la façon la plus grossière de lier les mots, c'est grâce à ce jeu d'homophonie que le lecteur est obligé de réfléchir à la consonance des vers. Au-delà du rythme et des rimes, l'image représente chez Maïakovski l'un des meilleurs moyens de rendre une œuvre poétique, expressive. Comme dans les fenêtres la Rosta²⁶, mais à un degré moindre, l'image suggère, elle est, comme il l'a écrit, *tendancieuse*²⁷. Pour Maïakovski, l'image a donc une fonction poétique ; elle porte les mouvements mais elle peut

²⁵ *Ibid.*, p. 358.

²⁶ « Rosta » est l'acronyme désignant l'Agence télégraphique russe. Des affiches satiriques allaient être placardées à même les vitrines des magasins abandonnés dans le but de conscientiser, de convaincre les Russes de la légitimité de la révolution de 1917, mais aussi des tâches à faire pour mettre en place la nouvelle société russe.

²⁷ *Ibid.*, p. 361.

aussi servir pour la lutte. Ainsi, elle devient un procédé de l'agitation révolutionnaire.

Maïakovski conclut son ouvrage en résumant par plusieurs points ce que l'apprenti poète doit savoir sur le domaine de l'écriture. Au premier point, Maïakovski est très clair : « La poésie est une industrie. Des plus compliquées, mais industrie quand même.²⁸ » Le poète doit comprendre les rouages de cette industrie et ainsi il pourra contribuer à dynamiser cette même industrie par l'apport de nouvelles pratiques poétiques. Un autre point très important pour Maïakovski est celui de la commande sociale. Il rappelle que le poète doit « prendre la plume » seulement s'il est habité par la commande sociale. Nul autre que le poète assoiffé de connaissance ne peut répondre à une commande sociale digne de ce nom. Pour que la commande sociale soit encore plus riche « il faut être à l'avant-garde de sa classe, il faut, avec cette classe, mener une lutte sur tous les fronts. Il faut briser en mille morceaux la fable de l'art apolitique²⁹ ». Un dévouement pour la commande sociale que l'on doit comprendre selon Frioux, comme étant représentatif du rapport à la vie qu'entretenaient Maïakovski et ses camarades au début des années 1920 :

Aussi bien poursuivaient-ils d'une hostilité militante toute forme d'art décorative, désintéressée, qui décrivait la vie au lieu de la construire. Ils se voulaient « factographes » ou « fabricants de choses » répondant de façon matérielle à la « commande sociale » du monde socialiste, des « producteurs » parmi les autres.³⁰

Somme toute, cet ouvrage théorique propose plusieurs *moyens techniques du travail poétique* que l'apprenti poète doit connaître selon Maïakovski. Il conseille son destinataire, l'apprenti poète qui veut se porter à la défense de sa classe sociale, en lui proposant des formules poétiques favorisant

²⁸ *Ibid.*, p. 362.

²⁹ *Ibid.*, p. 363.

³⁰ Frioux, *Le chantier russe : Littérature, société et politique, op. cit.*, p. 47.

l'agitation littéraire. Mais tout cela n'est pas suffisant selon l'auteur : « Il faut que les organes d'éducation des masses secouent l'enseignement de la vieillie esthétique.³¹ » Or, la philosophie culturelle que prônait le Parti à ce moment là n'abondait pas en ce sens. Pour Lénine, il ne fallait pas rejeter l'héritage culturel, mais plutôt prolonger cet héritage, prolonger le réalisme tout en rougissant les classiques de la littérature³². La littérature devait suivre l'esprit du Parti, la *partijnost*, les masses aussi.

Voyons comment cet esprit du Parti, un principe capital dans la philosophie de la culture chez Lénine, a pu entrer en collision avec la philosophie culturelle de Maïakovski. L'idée étant de cerner comment Maïakovski et Lénine ont réfléchi à la dialectique entre l'art et la société dans le cadre d'un processus révolutionnaire. Un regard analytique qui me permettra d'émettre des hypothèses sur le rapport à la masse entre Lénine et Maïakovski : le premier privilégiant l'instrumentalisation des masses à des fins politiques alors que le second prônait l'émancipation des masses à des fins à la fois humanistes et politiques.

L'art comme miroir de la réalité sociale : le regard de Lénine

En prenant en considération les dires de Lounatcharski, le commissaire du Peuple à l'Instruction publique entre 1917 et 1929, Lénine aurait eu un intérêt marqué pour l'art. Voici ce que Lénine lui aurait dit à ce sujet en 1905 :

Quel captivant domaine que celui de l'histoire de l'art. Que de travail ici pour un communiste [...] j'ai regretté de ne pas avoir le temps et je ne l'aurai probablement jamais, pour m'occuper des questions artistiques.³³

³¹ Maïakovski, « Comment faire les vers », dans Triolet, *op. cit.*, p. 364.

³² Robin, *Le réalisme socialiste : Une esthétique impossible*, *op. cit.*, p. 188.

³³ Anatole, Lounatcharski, *Lénine tel qu'il fut*, Moscou, Éditions de l'Agence de presse Novosti, 1981, p. 144.

Or, à l'exception des écrits de circonstances sur Tolstoï, parus entre 1908 et 1911, et du texte *L'organisation du parti et la littérature de parti* (1905), Lénine a peu réfléchi à la question artistique, au rôle de l'artiste dans la société. Somme toute, il est clair que chez Lénine la littérature représente une arme, un moyen très efficace pour diffuser l'idéologie communiste aux masses élargies. Voici ce que mentionne Jean-Michel Palmier à cet égard : « Comme pour Marx et Engels, la littérature constitue pour Lénine, non seulement l'expression idéologique d'un univers social, mais une puissance critique.³⁴ »

L'analyse léniniste des œuvres de Tolstoï, qui, nous le rappelle Régine Robin, relève d'une critique politique et idéologique du texte littéraire, évoque les contradictions tolstoïennes. Pour Lénine, ces contradictions résideraient dans le fait que les œuvres de Tolstoï ne représentent pas adéquatement la réalité sociale de la Russie de la fin du 19^e siècle³⁵. Ces contradictions constitueraient « des fissures, des écarts idéologiques, des écartèlements, des divagations, voire des dérives³⁶ ». Les faits littéraires proposés par Tolstoï n'étaient pas le miroir de la réalité selon Lénine, mais plutôt l'image déformée et idéalisée du paysan russe dans l'idéologie d'un grand seigneur. Réalité façonnée mais qui cible avec adresse les injustices que vivait à cette époque la classe exploitée. Voici ce que Lénine retient de la critique sociale de Tolstoï :

[...] la critique impitoyable de l'exploitation capitaliste, la dénonciation des violences exercées par le gouvernement, de la comédie de la justice et de l'administration d'État [...] de la sauvagerie et des souffrances des masses ouvrières.³⁷

³⁴ Jean-Michel Palmier, *Lénine, l'art et la révolution*, Paris, Payot, 2006, p. 162.

³⁵ Robin, *Le réalisme socialiste : Une esthétique impossible*, *op. cit.*, p. 184.

³⁶ *Ibidem*

³⁷ Lénine, *Léon Tolstoï, miroir de la Révolution russe*, cité dans Palmier, *op. cit.*, p. 163.

Pour Robin, Tolstoï a un style d'écriture qui favorise l'inscription idéologique de l'auteur, notamment par la place qu'occupe le narrateur dans ses œuvres et par ses nombreuses descriptions imagées de la réalité quotidienne. Une inscription idéologique qui va de pair avec un processus d'esthétisation, l'un soutenant l'autre. Malheureusement, Lénine ne critique aucunement l'esthétique des œuvres de Tolstoï, il ne s'aventure pas dans l'analyse des procédés stylistiques employés par l'auteur.

Chose certaine, Lénine n'acceptait pas le rejet de l'héritage culturel, une attitude propre aux futuristes. Il croyait que le socle discursif des réalistes classiques russes du 19^e siècle devait être prolongé et adapté. Pour Lénine :

Un communiste qui n'aurait appris que les slogans communistes, étudié que les brochures d'agitation, et qui ne connaîtrait pas dans toute l'ampleur la science et l'art que nous a légués le passé offrirait un triste spectacle.³⁸

La critique sociale entamée par les classiques de la littérature russe, tels que Tchernychevski, Nebrassov et Tolstoï, pour ne nommer que ces auteurs, doit être analysée et comprise par le prolétariat. Ceci puisque les classiques ont traité, à divers degrés, du servage et de la lutte d'émancipation des paysans. Lénine écrit à ce sujet dans l'article *À la mémoire du Comte Heiden*, que les écrivains du 19^e siècle ont « enseigné à la société russe à déceler la rapacité du propriétaire foncier féodal sous son extérieur éduqué, soigné et pommadé³⁹ ». Il était important pour lui non pas seulement de prolonger les classiques, mais bien de les remanier et ultimement de les dépasser, dans le but de créer une littérature strictement progressiste. Choisir dans la « vieille culture » les outils permettant de consolider, de propager l'idéologie communiste, voilà une des tâches de l'intelligentsia du parti. Selon Lénine, il s'agissait d'aller chercher dans les contradictions de l'idéologie fictionnelle chez Tolstoï, les points qui concordaient le plus avec la réalité idéologique

³⁸ Lounatcharski, *Lénine tel qu'il fut*, *op. cit.*, p. 122.

³⁹ Lénine, *À la mémoire du Comte Heiden*, cité dans Palmier, *op. cit.*, p. 163.

prônée par le Parti. Ceci dans le but de créer une théorie littéraire marxiste, de repenser l'image du paternel, du héros, en résumé : de rougir Tolstoï. Créer une littérature à l'image de l'esprit du parti, utiliser des thèmes, des images non hétérogènes, anticiper la nouvelle société révolutionnaire : c'est ce à quoi Lénine réfléchissait dans ses thèses sur Tolstoï et de façon plus définie dans le texte *L'organisation du parti et la littérature de parti*. Le style populiste des classiques aura permis de comprendre les grands enjeux socioéconomiques de la Russie tsariste. La nouvelle littérature doit, dans une perspective léniniste, aborder davantage les questions sociales, politiques, économiques et éveiller la conscience de classe.

L'art ne devait donc pas rester en dehors de l'entreprise communiste. Il fallait que les artistes deviennent davantage idéologues. Comme le raconte Lounatcharski, peu de temps après la Révolution de 1917, Lénine demanda que l'art soit utilisé pour convaincre les masses de la nécessité du processus révolutionnaire : « Dès 1918, Vladimir Ilitch me fit venir et me déclara qu'il fallait utiliser l'art comme moyen de propagande.⁴⁰ » Lénine proposa deux moyens artistiques permettant de rejoindre dans la sphère publique les masses. Le premier étant l'affiche et le second les monuments en hommage aux grands révolutionnaires. Dans le cadre du projet révolutionnaire et dans le même sens que le travail de Maïakovski à la Rosta, l'on doit comprendre que l'affiche « [...] n'est donc pas qu'une activité de création formelle ou esthétique ; c'est avant tout une production discursive majeure dans le champ de la communication⁴¹ ». Au-delà de cet intérêt commun pour l'affiche, Lénine n'appréciait guère le travail des futuristes russes. Maïakovski s'est buté à l'incompréhension et à la critique sévère de Lénine par rapport à son travail artistique, cela même si Lénine aurait dit à Lounatcharski en 1924, concevoir l'artiste comme « le grand organisateur du bonheur humain⁴² ». Cette critique très

⁴⁰ Lounatcharski, *Lénine tel qu'il fut*, *op. cit.*, p. 145.

⁴¹ Diego Zaccaria, *L'affiche, Paroles publiques*, Paris, Textuel, 2008, p. 20.

⁴² Lounatcharski, *Lénine tel qu'il fut*, *op. cit.*, p. 126.

générale adressée aux futuristes ne fut jamais développée par Lénine. Par exemple, il n'a jamais expliqué pourquoi la littérature du Parti devrait prôner une esthétique plutôt qu'une autre. Ce qui comptait avant tout pour Lénine c'était que l'art serve à démystifier le rapport exploité/exploiteur aux yeux de la masse russe. De même, lorsqu'il critique le poème 150 000 000 de Maïakovski, Lénine ne développe aucunement sa critique. Il se contente de dire : « [...] Foutaises, stupidités, idiotie crasse et prétentieuse. À mon avis, il ne faut imprimer les choses de ce genre qu'une fois sur dix, et pas à plus de 1500 exemplaires, c'est bien assez pour les bibliothèques et les tordus [...].⁴³ » Puis il dira à Lounatcharski, à propos du poème, qu'il le trouvait « affecté, que cela visait à épater⁴⁴ ». On peut en déduire que pour Lénine, le style poétique formaliste de Maïakovski anéantirait toute possibilité de peindre, avec justesse, un portrait de la réalité sociale.

À ce moment-là, les futuristes n'étaient pas appréciés par le Parti. En décembre 1920, le Parti allait déposer un décret stipulant que le futurisme serait désormais considéré comme étant « absurde et pervers⁴⁵ ». L'année suivante, suite à la demande de publication de la pièce *Mystère Bouffe* écrite par Maïakovski, la *Pravda* écrit en première page de son journal « Assez des maïakovskeries ! [...] Espérons que ce sera bientôt le tour des maïakovskeries de se trouver sur le banc des accusés⁴⁶ ». Lénine, n'ayant pas le temps d'investir la question culturelle, aurait certainement pu suivre la tendance du Parti, qui elle, désapprouvait le futurisme pour son penchant formaliste. En 1924 à Moscou, lors d'une présentation de projets artistiques visant à remplacer une statue d'Alexandre III, Lénine, selon ce que rapporte Lounatcharski, n'aurait pas apprécié les créations futuristes présentées dans le cadre de cet événement : « Il s'arrêta avec

⁴³ Jangfeldt, *La vie en jeu : une biographie de Vladimir Maïakovski*, op. cit., p. 167.

⁴⁴ Lounatcharski, *Lénine tel qu'il fut*, op. cit., p. 148.

⁴⁵ Jangfeldt, *La vie en jeu : une biographie de Vladimir Maïakovski*, op. cit., p. 169.

⁴⁶ *Ibid.*, p.166.

une grande surprise devant un spécimen du genre futuriste, mais quand on lui eut demandé de donner son avis, il répondit : “Je n’y comprends rien, demandez à Lounatcharski.”⁴⁷ » Lounatcharski expliqua alors à Lénine qu’aucun monument ne méritait une attention particulière. Enjoué, Lénine lui répondit : « Tiens et moi qui croyais que vous feriez élever quelque épouvantail futuriste.⁴⁸ »

Malgré ses postulats très négatifs concernant le futurisme russe, Lénine n’a pas rejeté l’ensemble des œuvres de Maïakovski. Elsa Triolet et Lounatcharski évoquent un poème que l’homme de la Léna appréciait bien. Triolet rapporte ce qu’il a dit en 1922 au congrès des métallurgistes, suivit des souvenirs de Lounatcharski sur le poème *Les enragés des réunions* :

Il y a longtemps que je n’ai éprouvé un pareil plaisir du point de vue politique et administratif. Dans son poème il tourne complètement en dérision les réunions et se paye la tête des communistes [...] Je ne sais pas pour ce qui est de la poésie, mais pour ce qui est de la politique je garantis que c’est tout à fait juste.⁴⁹

[...] le petit poème de Maïakovski sur les lenteurs de la bureaucratie avait beaucoup amusé Vladimir Ilitch et il en savait même quelques vers.⁵⁰

Une fois de plus, Lénine réitère qu’il ne maîtrise pas la question de la littéralité du texte. Ce qui l’intéresse réside dans l’aspect idéologico-critique du poème.

Somme toute, la philosophie de la culture chez Lénine ne comporte pas un volet d’analyse de la technicité créative. À titre d’idéologue, Lénine a tenté d’utiliser la culture à des fins propagandistes. Sa philosophie de la culture est intimement liée à l’éducation des masses. Nous verrons

⁴⁷ Lounatcharski, *Lénine tel qu’il fut*, *op. cit.*, p. 144.

⁴⁸ *Ibidem*

⁴⁹ Triolet, *Vers et proses : Choisis, traduits, commentés par Elsa Triolet et précédés de ses souvenirs sur Maïakovski*, *op. cit.*, p. 48.

⁵⁰ Lounatcharski, *Lénine tel qu’il fut*, *op. cit.*, p. 148.

comment sa critique du poème 150 000 000 témoigne grandement de ses a priori face à la masse. Maïakovski invite les cent cinquante millions d'Ivan à se rebeller contre les exploiters capitalistes, il les invite aussi à agir spontanément. Pour Lénine, surtout en période de communisme de guerre, il fallait plutôt « subordonner toute « spontanéité » sociale à la « conscience » du Parti⁵¹ ».

La dictature du prolétariat et la spontanéité des masses

Si Lénine définit clairement le rôle des masses dans le processus révolutionnaire, il définit moins spécifiquement le terme *masse*. Autant chez Lénine que chez Maïakovski, le mot peuple est souvent employé au même titre que le mot foule. Lorsque la foule est rassemblée, elle forme ainsi la masse. Toutefois, Lénine a davantage tendance à traiter de la masse plutôt que de la foule. S'adressant au Parti lors du deuxième Congrès de l'Internationale communiste en 1920, Lénine stipule que les bolchéviques doivent convaincre « l'ensemble des travailleurs et des exploités du capital, en particulier les moins organisés et les moins éduqués, les plus opprimés et les moins sensibles à l'organisation⁵² ». Dès lors, le terme masse désigne l'ensemble du corps social, si l'on exclut la classe bourgeoise. En ce qui concerne la masse populaire, celle-ci regroupe les prolétaires, les semi-prolétaires ainsi que les paysans pauvres. Les masses ouvrières, très importantes pour Lénine, représentent l'avenir de la société soviétique car elles portent le prolétariat. La classe prolétaire est dotée d'une mission peu banale : celle d'éduquer et de propager la conscience de classe en infiltrant l'ensemble des masses russes. Pour sa part, Maïakovski ne fait pas de distinction lorsqu'il écrit, traite ou conceptualise le terme masse. Lorsqu'il évoque la masse ou les cent cinquante millions de Russes, le poète évoque toujours la même unité transcendante. Maïakovski ne

⁵¹ Martin Malia, *La tragédie soviétique, Histoire du socialisme en Russie : 1917-1991*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 165.

⁵² Lénine, *Thèses sur les tâches essentielles du deuxième Congrès de l'Internationale Communiste*, cité dans Labica, *op. cit.*, p. 2.

distingue pas les classes au sein des masses ou des foules. Il défend la grande masse des exploités mais le mot masse représente aussi une hyperbole, une métaphore, lui permettant d'utiliser le langage poétique pour parler au nom de tous les Russes. Revenons-en à la théorie de Lénine sur les masses.

Dans *Le gauchisme, maladie infantile du communisme* Lénine explique clairement la relation entre le Parti et ses diverses instances. Il y présente la structure du pouvoir telle qu'établie en 1920 dans la Russie des Soviets :

La relation chefs, parti, classe, masses, en même temps que la relation entre la dictature du prolétariat et celle de son parti, est organisée chez nous de façon suivante : la dictature est exercée par le prolétariat organisé dans ses Soviets, que dirige le parti communiste bolchévik [...] Aucune question [...] ne se décide par aucune institution de notre république sans directive du C.C. [Comité central] de notre parti.⁵³

Donc, toute décision politique ou organisationnelle doit être approuvée par le Comité central du Parti. Une structure de pouvoir qui est, comme Lénine le mentionne lui-même, oligarchique. Une structure autoritaire et pyramidale que Hannah Arendt présente ainsi : « [...] le centre du pouvoir se situe au sommet, d'où l'autorité et le pouvoir filtrent jusqu'à la base, de façon que chaque couche successive possède quelque autorité, mais moins que la précédente [...] le foyer commun est le sommet de la pyramide [...].⁵⁴ »

En ce qui concerne la dialectique spontanéité/conscience, la spontanéité maïakovskienne pourrait être perçue comme une forme d'action spontanée et non organisée. Or pour Lénine, il fallait que la spontanéité

⁵³ Serge Oldenbourg, *La révolution bolchéviste : Écrits et discours de Lénine, de 1917 à 1923*, Paris, Éditions Payot, Coll. Petite bibliothèque Payot, 1963, p. 164.

⁵⁴ Hannah Arendt, « Autorité, tyrannie et totalitarisme », dans *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Pierre Bouretz (dir), Paris, Gallimard, 2002, p. 888.

soit subordonnée à la conscience. Le poème 150 000 000 incite ces millions d'Ivan à agir de façon spontanée plutôt qu'organisée, ce qui a certainement déplu à Lénine. Maïakovski, sous un mode impératif, ordonne à la population de s'élever spontanément contre l'opresseur bourgeois. Ce qui est inadmissible pour le Parti car toute action politique doit être approuvée ultimement par le Comité Central. En ce sens, 150 000 000 va à l'encontre de l'autoritarisme bolchévique. Maïakovski laisse sous-entendre dans son poème que la Russie, les cent cinquante millions d'âmes russes regroupées, feront avancer la révolution plus rapidement que l'appareil d'État :

Mais toi
Quel nom te donner,
Russie, tout entière nouée en colonne par le tourbillon ?!
Le Conseil des commissaires du peuple
N'est qu'une parcelle de son cerveau,
Les décrets ne peuvent devancer son galop.
Son cœur est si colossal
Que Lénine pouvait à peine le remuer.⁵⁵

Premièrement, on peut implicitement comprendre ici que l'aspect législatif, juridique et bureaucratique de l'État bolchévique ne peut rien contre le galop de la Russie. Deuxièmement, Maïakovski laisse sous-entendre que Lénine ne serait pas à même de maîtriser le cœur de cette Russie. À titre d'hypothèse interprétative, ce que Maïakovski prétend dans ce passage est que cette masse russe, chaleureuse et solidaire, cet énorme cœur, ne peut être totalement contrôlée par un chanfre des masses ou par des instances bolchéviques. Ceci même si une partie du cerveau d'Yvan, image symbolisant le peuple russe, est contrôlée par Le Conseil des commissaires du peuple. Maïakovski croit dans le pouvoir émancipateur des masses. Il a une vision prométhéenne de la masse russe. Il veut lui inspirer confiance en exprimant que seule la masse réunie pourra mener à terme le combat contre

⁵⁵ Vladimir Maïakovski, « 150 000 000 », dans Frioux, *Poèmes 2, 1918-1921*, *op. cit.*, p. 319.

l'opprimeur. Une perspective qui est bien différente de celle de Lénine.

Certes, pour Lénine la masse est très importante, voire capitale, dans le processus d'édification du socialisme. En 1920, dans le texte *Thèses sur les tâches essentielles du deuxième Congrès de l'Internationale communiste*, Lénine écrit très clairement la façon dont il appréhendait les masses. Premièrement, croire que le prolétariat, les travailleurs, les ouvriers et les masses exploitées peuvent être tacticiens de la révolution, qu'ils peuvent développer une conscience socialiste par eux-mêmes est une idée trompeuse instaurée justement par les bourgeois capitalistes. Chez Lénine, la masse, si elle n'est pas purifiée par la classe révolutionnaire, sera condamnée à reproduire systématiquement les vieilles valeurs instaurées par le système capitaliste. La masse a besoin d'être purgée et c'est par la dictature du prolétariat que la classe révolutionnaire, sous la direction exclusive du Parti communiste, accomplira ces grandes tâches : « l'organisation des grandes masses des travailleurs et des exploités réunies autour du prolétariat, sous son influence et sa direction, leur affranchissement des tares de l'égoïsme, de la désunion, des vices [...]».⁵⁶ La meilleure école pour combattre dans un premier temps l'analphabétisme, c'est celle des Soviets. Apprendre à lire et écrire aux Russes pour qu'ils puissent ainsi saisir les failles du système capitaliste, de la bourgeoisie et des exploités, c'était avant tout le rôle des Soviets. De ces Soviets naîtront des cellules communistes qui infiltreront la masse pour la purifier de ses vices en s'implantant dans toutes les sphères de la société : « dans toutes les organisations, toutes les ligues, toutes les unions de la masse prolétarienne en premier lieu, et ensuite dans la masse travailleuse et exploitée, non prolétarienne aussi [...]».⁵⁷ Voilà, en résumé, ce qui

⁵⁶ Lénine, *Thèses sur les tâches essentielles du deuxième Congrès de l'Internationale Communiste*, cité dans Oldenbourg, *La révolution bolchéviste : Écrits et discours de Lénine, de 1917 à 1923, op. cit.*, p. 176.

⁵⁷ Oldenbourg, *La révolution bolchéviste : Écrits et discours de Lénine, de 1917 à 1923, op. cit.*, p. 180.

constitue la représentation léniniste du rôle, de l'avenir et de l'utilité des masses.

Ainsi présentée, la conception léniniste de l'art et des masses est essentiellement différente de celle de Maïakovski. Grossièrement, l'un voulait faire de la littérature un outil de propagation des valeurs définies et encadrées par le Parti bolchévique, tout en remaniant les classiques de la littérature russe et en subordonnant la spontanéité par la conscience. L'autre encense la révolution de l'esprit, la spontanéité créatrice et concevait qu'il fallait allier l'avant-garde artistique et l'avant-garde politique.

Art et politique

Pour Lénine, l'art doit servir les intérêts révolutionnaires même en temps de lutte contre l'ennemi impérialiste. En matière de culture le principe de *partijnost*, défendu farouchement par Lénine, était imposé par le Comité central et devait être respecté par toutes les instances subalternes. La *partijnost* devait habiter le conscient comme le subconscient des Russes : « cette partijnost s'étendit automatiquement à toute cette société, et s'assujettit tous les aspects de la vie sociale, en particulier l'aspect culturel, artistique et littéraire.⁵⁸ » À titre d'hypothèse interprétative, il me semble que cet esprit du Parti est entré en collision avec l'esprit révolutionnaire de Maïakovski qui lui, ne répondait pas aux intérêts directs du Parti mais plutôt aux intérêts de la masse. L'esprit révolutionnaire du poète était mis de l'avant pour servir les exigences de la lutte. Un esprit anarchiste qui ne correspondait en rien à cette dictature organisationnelle imposée par le Parti.

Dans son œuvre théorique *Comment faire les vers*, Maïakovski a voulu répondre à ceux qui ont critiqué ses poèmes d'agitation dans le but d'expliquer sa position sur la politisation de son art. Comme je l'ai précédemment mentionné, le principe essentiel du texte est la commande sociale. La commande sociale chez Maïakovski représente un

⁵⁸ *Ibid.*, p. 38.

style artistique. Elle guide l'écriture du poète et sa raison d'être réside dans les intérêts de la masse. Même s'il est conscient que les intérêts de la classe sont pris en charge par le Parti, ce qu'il propose c'est d'écrire pour cette classe, cette masse, pour les intérêts de celle-ci et non pour les intérêts du Parti. C'est ici que réside la grande différence entre Maïakovski et Lénine. Chez Lénine, la société soviétique doit se doter d'éducateurs qui auront comme rôle premier d'enrayer l'analphabétisme dans le but de rehausser le niveau général des connaissances. Le prolétariat doit développer son analyse critique de la bourgeoisie et du capitalisme. C'est dans cette voie que l'éducation doit être mise de l'avant. Pour Lénine, la liberté individuelle doit être combattue car le seul type de liberté légitimé par le Parti réside dans la liberté de la classe. La notion d'égalité comme celle de liberté implique l'abolition des classes :

L'idée d'égalité, qui reflète les relations qui résultent de la production des marchandises, est transformée par la bourgeoisie en un moyen de lutte contre la destruction des classes [...] Le sens réel du mot d'ordre d'égalité ne peut consister que dans l'abolition des classes.⁵⁹

Alors que chez Maïakovski, ce bohème révolutionnaire pour reprendre l'expression de Trotsky, l'homme doit s'accomplir en étant libre. Libre de l'oppression des tsars, du capitalisme et de la bourgeoisie, mais aussi de la dictature du Parti.

Et lui,
Le libre,
Que je clame,
L'homme –
Il viendra,
Croyez-le
Croyez-moi !⁶⁰

⁵⁹ Lénine, *Thèses sur les tâches essentielles du deuxième Congrès de l'Internationale Communiste*, cité dans Oldenbourg, *La révolution bolchéviste : Écrits et discours de Lénine, de 1917 à 1923, op. cit.*, p. 168.

⁶⁰ Maïakovski, « La guerre et l'univers », dans Triolet, *op. cit.*, p. 143.

Comme nous venons de le voir, Maïakovski ne fait pas l'éloge du Parti mais de la classe. Regroupé en trois points, que je présente à nouveau ici, voici comment le poète exprime son appui inconditionnel à la classe. Premièrement, il écrit très clairement dans *Comment faire les vers* : « Les moyens de formulation, le but des règles, sont définis par la classe, par les exigences de notre lutte.⁶¹ » Deuxièmement, l'une des règles ou données indispensables pour employer le terme de Maïakovski, qui permettrait à l'apprenti poète de créer un poème de qualité, est qu'il doit exploiter « une connaissance précise, ou plutôt un sentiment, des désirs de votre classe (ou du groupe que vous représentez) [...] »⁶². Puis, dans un troisième temps, la classe doit trouver les moyens de s'agiter par elle-même car « il faut être à l'avant-garde de sa classe, il faut, avec cette classe, mener une lutte sur tous les fronts⁶³ ». Il est donc évident que Maïakovski ne souhaitait pas qu'il y ait une concentration du pouvoir dans les mains du Parti. Ce qu'il encourage avec ses trois principes, c'est l'initiative des masses populaires, de la classe. Certes, Maïakovski s'adresse aux apprentis poètes dans son œuvre mais, en m'inspirant d'Efim Etkind, j'avancerais ceci : lorsqu'il s'adresse à l'apprenti poète, il dialogue avec les masses par-dessus la tête des apprentis poètes. *Être à l'avant-garde de sa classe* c'est aussi une façon de démontrer que les individus qui composent la classe, formant une masse lorsqu'ils sont réunis, doivent être capables de réfléchir par eux-mêmes. Les sujets de la classe doivent mettre en branle de nouvelles actions. Ils doivent expérimenter et stimuler leur classe. Pour Maïakovski, la masse devrait être vivante et multiple. Au contraire de Lénine qui considère que la masse doit plutôt faire place à des individus massifiés. Notons qu'à ce moment, sous la gouvernance de Lénine, les individus n'étaient pas encore embrigadés dans la mobilisation totale. Ce qui adviendra rapidement dans les années 1930 sous Staline.

⁶¹ Maïakovski, « Comment faire les vers », dans Triolet, *op. cit.*, p. 337.

⁶² *Ibid.*, p. 341.

⁶³ *Ibid.*, p. 363.

En ce qui concerne le rapport dictature/masses, il me semblerait juste d'avancer que, à titre d'hypothèse et en empruntant à Rosa Luxemburg, Maïakovski aurait pu croire en une « dictature de classe, non d'un parti ou d'une clique, dictature de classe, c'est-à-dire dans la publicité la plus large, avec la plus active participation, sans entraves, des masses populaires, dans une démocratie sans limites⁶⁴ ». Pour Luxemburg, le processus révolutionnaire doit mener vers une démocratie active et agissante. Les masses auraient dû, selon elle, être administrées par elles-mêmes et non pas par le Parti. La critique de Luxemburg concernant le bureaucratisme étatique, cette sclérose de l'appareil d'État, évoque certaines critiques de Maïakovski sur ce même thème. Elle concevait que la bureaucratisation de l'État bolchévique allait anéantir toute possibilité de mettre en place une société socialiste :

[...] en étouffant la vie politique dans tout le pays [...] Sans élections générales, sans liberté illimitée de la presse et de réunion, sans lutte libre entre les opinions [...] où la bureaucratie est le seul élément qui reste actif. La vie publique entre peu à peu en sommeil [...] c'est donc, au fond, un gouvernement de coterie [...].⁶⁵

Chez Luxemburg, il est clair que le processus de bureaucratisation de l'État soviétique fut l'une des plus grandes erreurs de ce régime. C'est pourquoi elle s'attarda longuement sur le sujet. En ce qui concerne Maïakovski, sa pénible expérience avec la bureaucratie soviétique commença en 1919. La publication du poème 150 000 000 fut grandement ardue pour le poète. À ce sujet, il écrit en 1921 qu'il joue : « [...] des coudes à travers la bureaucratie, les haines, les paperasses et les stupidités [...].⁶⁶ » C'est à partir de cette expérience amère que le poète critiquera, sous le

⁶⁴ Rosa Luxemburg, cité dans Paul Frölich, *Rosa Luxemburg, sa vie et son œuvre*, traduit de l'allemand par Jacqueline Bois, Paris, Maspéro, 1965, p. 305.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 307.

⁶⁶ Maïakovski, « Moi-même », dans Triolet, *op. cit.*, p. 98.

chapeau de la satire et par le biais de la poésie, la bureaucratie soviétique.

Maïakovski, tout comme Luxemburg, avaient compris que cette bureaucratisation de l'État soviétique allait mettre en branle un processus d'atomisation des masses ; un processus freinant l'initiative des masses et l'action directe des masses. Le poème 150 000 000 témoigne justement de cette liberté d'action des masses, de son autonomie, de sa propension à se diriger elle-même dans le but de faire avancer la marche vers le socialisme. Maïakovski veut saisir cette masse. Il ordonne son réveil : « Debout ! Nous avons assez dormi.⁶⁷ » Le rythme qu'il impose n'est pas celui du Parti, mais bien métaphoriquement celui de la balle : « La balle son rythme.⁶⁸ » La masse doit donc agir rapidement, puisque le poète est impatient de voir naître cette nouvelle société idyllique. Une masse vivante qui ne comporte pas seulement les sympathisants du Parti, les ouvriers ou les paysans :

Tous !
Tous !
Tous !
Tous ceux
Qui n'en peuvent plus !
Tous ensemble,
Sortez
Et marchez !⁶⁹

Pour Maïakovski, communisme rime avec union. Une union qui doit exister non pas seulement entre les bureaucrates mais entre les paysans, les ouvriers, les femmes et les enfants. Il faut alors instaurer de nouvelles valeurs, renforcer le lien social et redonner confiance aux masses pour qu'elles puissent s'émanciper par elles-mêmes. Maïakovski voulait combattre la solitude de l'homme, vécue autant à l'extérieur de la masse qu'à l'intérieur de celle-ci. C'est pourquoi il redoutait que l'individu ne soit qu'une goutte

⁶⁷ Maïakovski, « 150 000 000 », dans Triolet, *op. cit.*, p. 301.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 295.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 297.

fondue dans la masse⁷⁰. Comme le mentionne Arendt : « Pour être confirmé dans mon identité, je dépends entièrement des autres ; et c'est la grâce salutaire de l'amitié pour les hommes solitaires qu'elle fait à nouveau d'eux un "tout" [...].⁷¹ » À titre de poète et de chantre des masses, c'est ce à quoi Maïakovski s'affairait : créer un univers du possible permettant aux solitaires de s'émanciper individuellement par la masse, le groupe, la collectivité. Maïakovski a tenté d'instaurer un dialogue avec les masses russes :

Je veux être compris par mon pays.
Et sinon –
Quoi ?
Je passerai en marge
Au-dessus du pays
Comme passe une pluie oblique.⁷²

Sa vision de la masse porte Maïakovski à croire que les cent cinquante millions de Russes possèdent en eux une force inébranlable qui ne demande qu'à être réveillée. C'est pourquoi il prêcha pour l'ingéniosité des poèmes d'agitation prenant en considération qu'il ne fallait pas abaisser la qualité de l'art de masse :

De toute mon âme, de tout mon corps et de tout mon cerveau, je suis pour l'art de masse [...] Mais cette masse de 150 millions manque de culture, il faut inlassablement la transformer, l'éduquer.⁷³

Comme le rappelle Frioux, Maïakovski était bel et bien conscient que ses poèmes étaient difficilement accessibles pour le public, mais il refusait de croire que la masse n'était pas digne de ce type de poème. Maïakovski désirait ardemment passer le flambeau à la masse, car il concevait qu'une seule étincelle était nécessaire pour stimuler et activer cette masse

⁷⁰ Expression retenue par Claude Frioux et provenant de Maïakovski. Frioux, *Le chantier russe : Littérature, société et politique, op. cit.*, p. 17.

⁷¹ Arendt, *Le système totalitaire, op. cit.*, p. 228.

⁷² Maïakovski, « Je rentre ! », dans Etkind, *op. cit.*, p. 305.

⁷³ Frioux, *Le chantier russe : Littérature, société et politique, op. cit.*, p. 47.

de gens. Mais il resta conscient jusqu'à son suicide en 1930 du faible niveau de connaissance générale de la population russe. Un peuple qui n'était pas près de recevoir le flambeau. Pour Arendt : « La victoire étonnamment facile de la révolution d'Octobre eut lieu dans un pays où une bureaucratie despotique et centralisée gouvernait une masse de population amorphe.⁷⁴ » Maïakovski, même s'il prétendait parler au nom de la masse, savait pertinemment qu'il ne provenait pas de cette masse. Le privilège de Maïakovski est d'avoir vécu, d'avoir eu accès à la littérature et à l'école des Beaux-Arts, d'avoir dialogué avec des artistes chevronnés, d'avoir voyagé en France comme aux États-Unis, d'avoir entretenu des relations avec certains dirigeants haut placés du Parti bolchévique et de s'être permis de croire en un monde merveilleux.

Propagande ?

Pour aider sa classe, pour transmettre son utopie de l'art/utopie citoyenne, Maïakovski a utilisé la propagande. Peu surprenant pour Michaud car « La première réalisation de l'utopie [de l'art] débouche donc brutalement sur la propagande » ; « La communication esthétique tourne à la communion révolutionnaire organisée⁷⁵ ». Il ajoute que cette forme de propagande se met au service du pouvoir, qu'elle favorise la communion autour de lui. Il y a, à ce moment, politisation de l'esthétique. Comme le résume Zaccaria, et pour compléter la définition du terme propagande utilisé par Michaud, la propagande « se fait l'endoctrinement à l'intérieur des frontières de l'exercice du pouvoir [...]»⁷⁶. Or, comme nous l'avons vu, nous ne pouvons catégoriser la propagande maïakovskienne comme étant premièrement, une propagande pure et deuxièmement, une propagande homogène. Car la propagande maïakovskienne est fractionnée, multiple et complexe. De façon générale, les affiches de la Rosta étaient créées pour endoctriner la

⁷⁴ Arendt, *Le système totalitaire*, *op. cit.*, p. 41.

⁷⁵ Michaud, *La crise de l'art contemporain*, *op. cit.*, p. 238.

⁷⁶ Zaccaria, *L'affiche, Paroles publiques*, *op. cit.*, p. 83.

population russe, pour lui transmettre les valeurs du Parti. Plusieurs œuvres de Maïakovski, créées après la Révolution de 1917, pourraient être considérées comme des œuvres de propagandes, mais à quel degré ? Comment 150 000 000 peut être compris comme étant de la pure propagande alors que c'est une œuvre à caractère fantastique ? Avec 150 000 000, Maïakovski ne veut pas endoctriner ou embrigader la population russe en lui imposant une avenue, une seule vérité ou un seul chemin à prendre. Il veut agiter sa classe, gifler son public pour qu'il se réveille et comprenne les possibilités qui s'offrent à lui. La propagande chez Maïakovski n'est jamais pure. Elle n'est pas directe et elle n'emprunte pas un style réaliste. Elle s'intègre par la satire, l'ironie, la métaphore et l'hyperbole. Pour reprendre l'essence de la Congregatio de propaganda fide, la propagande maïakovskienne n'est pas fondée sur la foi dans le Parti, mais plutôt sur la foi en la masse. Ces nuances sont très importantes et permettent de passer outre la simple condamnation des poèmes écrits par Maïakovski suite à la Révolution de 1917. Il me semble très clair que le poète futuro-socialiste voulait dépasser la simplicité enfantine de la pure propagande. Chez Maïakovski, il ne s'agit pas tant de créer des œuvres de propagandes que de « favoriser l'éducation et le raffinement, de créer les conditions esthétiques d'une culture de l'âme et de la civilisation de l'humanité⁷⁷ », rejoignant une fois de plus l'utopie moderne de l'art telle que définie par Kant et Schiller.

La polémique entre Maïakovski et Lénine concernant l'œuvre 150 000 000 m'a amené à cerner, de façon synthétique, les points de rupture et de continuité en matière de philosophie culturelle entre le poète et l'homme d'État. Cette analyse permet de comprendre comment Maïakovski et Lénine ont réfléchi à la dialectique entre l'art et la société dans le cadre du processus révolutionnaire en branle à ce moment. Certes, ils conviennent de l'importance de politiser l'art mais il faut, pour l'un, que l'art soit compréhensible pour

⁷⁷ Michaud, *La crise de l'art contemporain*, op. cit., p. 239.

les masses, qu'il s'ajuste au niveau de connaissance générale de la population russe, alors que pour l'autre, l'art doit s'élever en transportant avec lui les masses. Lénine ne croyait pas en l'autodétermination des masses, ce qui explique pourquoi il concevait que la masse russe pouvait s'activer mais seulement sous l'égide et le contrôle du Parti. Contrairement à Lénine, Maïakovski avait une vision prométhéenne de la masse caractérisée par un idéal à atteindre : la révolution de l'esprit. Regard prométhéen car le poète avait foi dans la condition humaine. Il chérissait l'utopie d'un monde où le peuple russe ne serait plus un peuple martyr.

Histoire,
Dans ce chapitre
Ta course est visible comme sur la paume de la main.
Affamées et douloureuses,
Les villes s'écartent,
Et au-dessus de la poussière des avenues,
Se lève le soleil d'une autre existence.⁷⁸

⁷⁸ *Ibid.*, p. 387.

**Ce qui (nous) arrive
La communauté dans
quelques récentes esquisses
révolutionnaires**

Hubert Gendron-Blais

*Enfin, ils passaient. Ils s'en allaient définitivement.
Ils glissaient sur une pente vertigineuse
vers une contrée d'où plus rien d'eux n'était visible,
si ce n'est parfois, comme les grandes trainées de lumière,
leur dernier regard phosphorescent au ras de l'horizon.
C'était une rafle mystérieuse et terrible.
Maurice Blanchot, *Thomas l'obscur**

La présente réflexion part d'un malaise profond. Un malaise ressenti lors de passages à Occupons Montréal : sur le Square Victoria à l'automne 2011 fut mise en œuvre une certaine conception du commun qui semblait régner sans partage sur la foule assemblée là. À l'encontre de cette conception d'une communauté n'existant que dans la présence à elle-même, très peu de voix – pour ne pas dire aucune – se faisaient entendre : l'espace ne semblait pas être de mise pour adresser ces critiques. Une telle conception problématique du commun s'est aussi manifestée à plusieurs reprises durant la grève de 2012, lors de nombreux rassemblements certes, mais peut-être surtout dans les discours, discussions, analyses et œuvres dans/entourant la grève. Le malaise non seulement persistait, mais gagnait en

ampleur, comme un trouble éprouvé par plusieurs ami-e-s¹. Le caractère partagé de ce trouble, de même que l'importance des récents événements, l'amplitude et la profondeur de leurs impacts exigent de s'attarder plus sérieusement à cette question, et surtout de la partager avec ceux et celles qui peuvent y être sensibles. Dans le cadre de ce livre, qui marque une des premières tentatives de réflexion collective sur les luttes récentes, il apparaît nécessaire de reposer de manière originale et antagoniste la question du rapport entre communauté et révolution.

Il s'agit donc, dans un premier temps, d'exposer cette conception problématique de la communauté en lutte, puis, de développer plus amplement ce malaise et la critique qui en découle. Finalement, nous tenterons de partager quelques pistes de réflexion pour dépasser la simple posture critique et contribuer à l'effort collectif de pensée sur la communauté et la révolution. Au-delà de l'élan d'entrain ou de dégoût qu'ont généré ces mouvements, il s'agit de tenter de comprendre en quoi ils ont pu aller trop ou pas assez loin dans leur formation communautaire, jusqu'à se demander comment on *fait* communauté.

Avant de procéder, une précision s'impose. La présence problématique de foules révoltées sur les places et dans les rues nous pousse à interroger le rapport à la communauté dans une perspective se situant au confluent du politique et de l'esthétique. L'esthétique étant comprise de manière générale comme une faculté, un rapport anthropologique et ontologique au monde impliquant une activité perceptive et expressive². Or, cette sensibilité effective,

¹ Les discussions qui s'ensuivirent constituent l'inspiration première du présent exercice. Merci à ceux et celles qui, sans les nommer, ont contribué à la réflexion développée ici. La genèse de la présente réflexion fait ainsi écho, en toute humilité, à l'amitié qui se trouve bien souvent aux sources de la pensée philosophique et politique. Et de plusieurs conspirations...

² Le domaine esthétique implique des actes (esthétiques) par lesquels les subjectivités s'exposent (plus ou moins consciemment) comme/aux formes concrètes, particulières et contingentes, à l'altérité sensible. Une telle conception découle de Maurice Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*,

cette « logique du sensible » (Deleuze) constitue aussi une forme d'attention aux relations, contacts, intensités, projections de mondes qui émergent de la création inhérente aux processus de subjectivation et à la vie collective³. Ce rapport, qui prend la forme d'une expérience vécue, relève également du « découpage des temps et des espaces, du visible et de l'invisible, de la parole et du bruit qui définit à la fois le lieu et l'enjeu de la politique comme forme d'expérience ».⁴ C'est dans cette optique que nous analyserons les rapports entre communauté et révolution au regard de quelques exemples récents.

I - Collectivité et révolution

Un lieu commun comme point de départ : la notion de collectivité constitue l'un des fondements du concept même de révolution, du moins dans sa formulation moderne. En effet, depuis Marx, on ne peut penser la question de l'émancipation sans la lier à celle de la multiplicité humaine. La révolution viserait ainsi la réappropriation de la communauté, de ses moyens de production et de sa force de travail, afin que ses membres puissent se reproduire comme tels ; (auto)appropriation à travers laquelle sont libérés certains sens et qualités humaines désirées⁵. Le communisme impliquerait donc la reconnaissance et l'organisation des forces humaines en tant que forces politiques collectives se réalisant en communauté active, bassin des facultés humaines, puisque « c'est seulement dans la communauté, avec d'autres,

Gallimard, 1945) et de Michel Freitag (« La condition paradoxale de l'art dans la société postmoderne », *Société*, nos 15-16, été 1996).

³ Félix Guattari, « Vers une autopoétique de la communication ». *Futur antérieur*, vol.11, no 3, 1992. [En ligne]. Adresse URL : <http://multitudes.samizdat.net/Vers-une-auto-poetique-de-la> (Page consultée le 23 juillet 2011).

⁴ Jacques Rancière, *Le Spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique, 2008, pp. 13-14

⁵ Karl Marx, *Critique de l'économie politique - Manuscrits de 1844*, Paris, Union générale d'éditions, 1974 (1845).

que chaque individu a les moyens de développer ses facultés dans tous les sens⁶ ».

C'en est presque une évidence, tant la pluralité et la communauté sont des conditions essentielles de tout agir humain. Inversement, une communauté doit, pour être en mesure de réaliser ses aspirations, canaliser une certaine puissance collective. Celle-ci, faute de pouvoir se conserver, nécessite le rassemblement matériel des êtres, la proximité effective, qui s'avère être une condition inhérente aux possibilités d'action collective⁷. Le mouvement mondial des occupations reposait exactement sur cette volonté de puissance par la présence directe de corps rassemblés dans un but politique particulier. De même, les grévistes de 2012 semblent avoir bien compris ce principe fondamental, comme en témoignent les grands rassemblements « du 22 », mais aussi les innombrables actions directes qui ont permis de multiplier la force de frappe du mouvement.

La communauté repose essentiellement sur l'intersubjectivité, elle est mue par les innombrables relations qui constituent tant sa trame de fond que ses manifestations les plus apparentes ; la communauté révolutionnaire n'y fait pas exception, dans la mesure où les relations sont constitutives de tout processus de subjectivation libérateur. Castoriadis va même plus loin en affirmant que tout processus de subjectivation est intrinsèquement relationnel et implique une certaine normativité : cette normativité relationnelle rend possible la praxis, c'est-à-dire l'action intersubjective autonome⁸. En ce sens, la constitution même, à l'automne 2011, des occupations mondialement éparpillées en tant que sujet agissant reposait sur le partage de certains modes de fonctionnement normatifs émanant des relations tissées dans les pôles « phares » du mouvement.

⁶ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris, Gallimard, 1982 (1846).

⁷ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 2005 (1961).

⁸ Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

Concrètement, l'importance des relations dans la constitution de tout phénomène communautaire révolutionnaire se traduit entre autres par une expérience partagée de la lutte impliquant des relations non capitalistes⁹, le partage de savoirs et de tactiques diverses, des affinités de toutes sortes, etc. Quiconque a participé à un mouvement de lutte sait bien que les rencontres et les liens qui y surviennent jouent pour beaucoup quant à la force et à la portée de ce mouvement ; la grève de 2012 n'y fait pas exception, bien au contraire.

La perspective esthétique nous permet toutefois de voir plus loin. En effet, si l'esthétique relie les êtres de manière immanente, c'est-à-dire qu'elle opère des liens, des relations, à travers la mise en forme et la création d'espaces autres au sein d'un monde fluctuant¹⁰, c'est que de telles connexions permettent aux agencements de s'étendre dans un champ d'immanence pour libérer les désirs et court-circuiter les segments qui les contraignent¹¹. Intrinsèquement relationnelles, les collectivités se caractérisent par des affects en mouvement et comportent toujours une dimension esthétique à partir de laquelle une transformation sociale peut être réalisée. La dimension esthétique inhérente à toute pratique sociale peut d'ailleurs être comprise comme l'élément particulier faisant apparaître le mouvement de reproduction idéologique de la société pour le transformer¹². C'est ainsi que la société apparaît comme une autocréation de

⁹ John Holloway, *Changer le monde sans prendre le pouvoir : le sens de la révolution aujourd'hui*, Montréal, Lux, 2002.

¹⁰ Stephen Shukaitis, *Imaginal machines: autonomy & self-organization in the Revolution of the everyday life*, Brooklyn, Autonomedia, 2009.

¹¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

¹² Michel Freitag, *Dialectique et société II : Culture, pouvoir, contrôle : Les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986.

l'imaginaire social, une forme particulière créée dans et à partir de son mode propre¹³.

Or ce n'est pas tant à travers la société que les singularités se lient de manière émancipatrice, mais plutôt à travers la communauté, qui se distingue des autres groupes sociaux par son niveau élevé de circulation affective et sa faible codification formelle. Car bien que la société soit toujours préalable à la communauté, le lien social qui passe par toutes les choses s'opère moyennant un consentement qui compare, range et explique la mise en rang¹⁴. Dans ce qu'il a de social, le lien charrie les attributs identitaires et symboliques qui catégorisent les devenirs pour les rabattre sur leurs différentes appartenances. La constitution de communautés révolutionnaires s'opère à partir du lien social, bien évidemment, mais ce n'est qu'à travers une certaine *déliaison*¹⁵, caractérisée par une circulation intensive¹⁶ d'affects, que ces communautés peuvent véritablement prendre corps.

La communauté de/en lutte implique aussi bon nombre de dimensions communicationnelles que l'on ne saurait passer sous silence. Sur un premier plan, la communauté est le lieu de la diffusion d'informations

¹³ Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique », *Domaines de l'homme - Carrefours du Labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1977, pp. 219-240.

¹⁴ Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 1998 (1990).

¹⁵ « Ainsi s'annonce la communauté anachorétique de ceux qui aiment à s'éloigner. [...] ils n'aiment aimer, d'amour ou d'amitié, qu'à la condition de ce retrait. Ceux qui n'aiment qu'à se délier ainsi sont des amis intraitables de la singularité solitaire. Ils vous invitent à entrer dans cette communauté de la déliaison sociale » Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994, p. 54.

¹⁶ Tel est même, pour Guattari, le propre des traits d'intensité : « Cette double capacité des traits intensifs de singulariser et de transversaliser l'existence, de leur conférer, d'une part, une persistance locale et, d'autre part, une consistance transversaliste – une transistance – ne peut être pleinement saisie par les modes rationnels de connaissance discursive : elle n'est donnée qu'à travers une appréhension de l'ordre de l'affect, une saisie transférentielle globale.¹⁶ » Félix Guattari, *Cartographies schizoanalytiques*, Paris, Galilée, 1989, pp. 12-13.

pertinentes pour la lutte, de possibilités nouvelles, d'expériences inédites, de moyens d'élaboration d'initiatives politiques de toutes sortes. Cette fonction de transmission déploie sa portée esthétique dans la diffusion d'initiatives politiques exemplaires qui sont difficilement communicables à travers les canaux officiels¹⁷, ce qui nécessite souvent la constitution de réseaux correspondants, de voies de circulation des affects. Durant la grève de 2012, les innombrables discussions portant sur les récentes tactiques de répression, les techniques de blocage, les stratégies d'action ont joué un rôle fondamental dans la capacité du mouvement à renouveler sans cesse une capacité d'initiative qui lui a procuré force et mobilité.

Il nous faut toutefois remarquer une caractéristique inédite de la grève de 2012 à ce niveau : à plusieurs occasions, ce partage primordial d'informations s'est effectué sur Internet plutôt que par la rencontre directe. Cet enjeu pose l'articulation problématique de l'actualité et de la virtualité de la communication, de la présence matérielle et du caractère cybernétique de la communication virtuelle¹⁸. Or l'originalité radicale de la grève de 2012 se situe ailleurs, principalement dans les tracts, feuillets, *zines* et autres ramassis de papier distribués rapidement durant les manifestations, ou laissés ça et là dans les divers lieux où passent ceux et celles susceptibles de s'y intéresser. Ces condensés de réflexions critiques, aussi prosaïques qu'informatifs, furent le mode privilégié de transmission de sens hors des canaux de communication de masse, virtuels ou non. En effet, leur forte dimension esthétique a contribué à forger une communication qui s'oppose aux contraintes politiques, médiatiques et commerciales, dévoilant leurs usurpations et leurs fractures pour développer les mouvements d'actualisation et les

¹⁷ Shukaitis, *Imaginal machines*, *op. cit.*

¹⁸ Nous ne disposons pas ici de l'espace requis pour approfondir cet enjeu des plus complexes, qui aurait pu en soit faire l'objet d'un ouvrage entier. Pour une analyse fort pertinente du rapport entre lutte politique et Internet durant la grève de 2012, voir Collectif de débrayage, *On s'en câlisse. Histoire profane de la grève*. Montréal/Genève, Sabotart/Entremonde, 2013.

intensités mineures qui s’y trouvent. En ce sens, la communication créative acquiert par son extériorisation une force de projection et une liberté de mouvement permettant à ses images de devenir des opérateurs politiques d’émancipation aptes à rompre – ne serait-ce que furtivement - les barrières de l’ordre établi¹⁹. Pourtant, un certain nombre de ces tracts s’est borné à s’opposer à l’ennemi extérieur, au pouvoir en place, aussi vaste soit-il, comme si conflit ne visait que celui-là, comme si la communication ne concernait que les ami-e-s. Nous reviendrons sur cet aspect problématique dans la prochaine section.

D’ici là, un point ne doit pas rester dans l’angle mort : la communication inhérente à la communauté en lutte ne doit pas se soumettre à la nécessité de la production de sens, mais plutôt chercher à développer des stratégies et des figures singulières visant à préserver l’ouverture du discours à la complexité et à l’incertitude propre à l’expérience sensible²⁰. Dans les récents mouvements de lutte qui ont parcouru Montréal, on trouve très peu d’exemples de cette communication qui ne se réduit pas à la transmission de signes intelligibles ou à la constitution d’identités marquées excluant le conflit à l’interne. Il en va de la conception même de la communauté au cœur de ces mouvements.

¹⁹ Deleuze et Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, op.cit.

²⁰ Jean-François Lyotard. *Discours, Figure*, Paris, Klincksieck, 1971.

II - Rapport problématique à la communauté

Comme l'a affirmé à juste titre une professeure de l'UQÀM dans une lettre ouverte publiée dans *Le Devoir*²¹ peu de temps avant que le Square Victoria ait été vidé de ses tentes, la conception prévalente de la communauté à Occupons Montréal semble directement s'inspirer de celle mise de l'avant par Rousseau. Dans sa correspondance avec D'Alembert, ce dernier en appelait à une communauté présente en tant que telle, une communauté qui joue effectivement son propre spectacle, qui se fête elle-même, s'opposant du même coup à la distance de la représentation²². Cette conception de la communauté a depuis été déclinée de diverses manières: que l'on en appelle à l'appropriation directe et poétique de la vie humaine (Rimbaud), à la mise en possession par une collectivité de ses propres énergies vitales (Artaud), à la formation effective d'une communauté du dialogue (Debord), l'appel reste sensiblement le même. Ce désir de « communauté fusionnelle » a aussi animé les projets d'un art aux visées émancipatrices porté par de nombreuses avant-gardes artistiques, notamment les futuristes russes, CoBrA, les situationnistes et Fluxus. Comme à Occupons Montréal, elle repose sur la présence collective, concrète et matérielle des êtres: tous ensemble, tous en cœur, indivisibles. Un désir de proximité, de rassemblement fusionnel dont l'unité constitue la consistance, et dont la mono-directionnalité assure la densité. Quiconque a assisté à une assemblée générale d'Occupons Montréal a pu constater l'importance majeure prise par les procédures internes de vérification du consensus. Cette conception de la communauté a été très présente durant la grève de 2012, tant au niveau du discours, de la création que des pratiques, qu'elles soient formelles ou informelles.

Comprenons-nous bien: le problème n'est pas le rassemblement effectif des êtres, au contraire, celui-ci est,

²¹ Renée Joyal. « Jean-Jacques Rousseau aurait campé avec les indignés », *Le Devoir*, 4 février 2012.

²² Jean-Jacques Rousseau, *Correspondance (t. 6)*, Paris, Baudoin Frères, 1826.

comme nous l'avons mentionné dans la section précédente, essentiel à l'acquisition d'une puissance collective permettant à la communauté d'agir dans et sur le monde. Or que l'on traite du rapport entre les membres d'une communauté ou du rapport entre artiste et public, le problème reste le même : la volonté de proximité (quasi) fusionnelle tend à annuler la distance, l'intervalle quelconque d'espace et de temps qui est pourtant la condition même de la capacité d'affecter. Car la distance, loin d'être synonyme d'incompréhension et d'absence, est la condition même de toute communication²³. Ou, pour le dire autrement, la séparation des êtres est aussi ce qui les partage lorsqu'elle marque une tendance, une volonté de communiquer²⁴.

Inversement, il faut voir que la communication des singularités, à travers leur avoir-lieu, les disperse dans l'existence plutôt que de les unir dans l'essence²⁵. À partir de ce point, on en arrive à un constat paradoxal : la communauté comme présence à elle-même en vient à perdre, dans son fantasme d'immanence absolue, de communion, le mouvement même de la communication. Comme le montre avec finesse Jean-Luc Nancy, la spécificité de la faculté communicative humaine est plutôt de transcender (et ainsi libérer) l'être de son enfermement ontologique par le biais d'une intensité passionnée qui est donnée au monde et aux autres²⁶. Il faut rompre avec le fantasme d'une communauté créée par le peuple en tant qu'œuvre immanente, présence pure du peuple à lui-même, tel que formulée par Occupons Montréal et par de nombreuses tendances dans la grève de 2012. Car le collectif politique n'est pas un corps communautaire qui fonctionnerait comme un organisme

²³ Rancière, *Aux bords du politique*, *op. cit.*, p.16

²⁴ Michel Ratté, « Autonomie de l'art et communication », *Société*, nos 15-16, été 1996, pp. 329-389.

²⁵ Giorgio Agamben, *La Communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil, 1990.

²⁶ Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1986.

autorégulé²⁷, mais plutôt la résistance (transcendante) à l'immanence vécue comme communion essentielle et absolue des êtres et/ou passion exclusive de quelques puissants, bref à toutes les formes qui violentent les subjectivités²⁸.

Occupons Montréal : c'est *en tant que rassemblée là* que la communauté existait, que le peuple, ou son ersatz pur à 99 %, exigeait justice, égalité et couverture médiatique. C'est d'ailleurs au peuple, rien de moins, qu'ont été s'adresser une flopée d'auteurs plus ou moins (bien) établis (notamment Jean Barbe, Bertrand Laverdure et quelques poètes de brousse bien en vue) afin de se retremper dans la source de jouvence de la démocratie renouvelée, et, par le fait même, faire la promotion de leurs œuvres. Pourtant, ce n'est pas au peuple que ces auteurs ont parlé: il n'était déjà plus là. Car si la communauté, pour ne pas se perdre, est résistance à son effectuation comprise de manière immanente uniquement, si le peuple descend épisodiquement dans la rue, son autoconstitution ne se fige dans aucun contrat social, sa temporalité n'est pas de l'ordre de la coïncidence à lui-même, mais de sa propre discordance²⁹. Le peuple existe lorsqu'il se présente comme tel, « [il] se tient tout entier dans son vouloir-être politique³⁰ ». À travers cette transcendance et ce vouloir être, le peuple est « au-dessus » de lui-même, alors qu'il est « en dessous » de lui-même lorsque l'expérience qu'il fait de la liberté se renverse en oppression, lorsqu'il tombe dans une léthargie fort éloignée de ses possibilités de transformation réelle. Ainsi, le peuple, sujet politique, n'est jamais équivalent à lui-même : il n'est que dans le moment où il se manifeste, où il vient à l'existence ; le peuple est toujours soumis à l'épreuve d'un infranchissable écart de soi à soi³¹. C'est de cette manière que le peuple, s'il peut encore être le sujet politique d'une

²⁷ Jacques Rancière, *Le Partage du sensible*, Paris, La Fabrique, 2000.

²⁸ Nancy, *La Communauté désœuvrée*, *op. cit.*

²⁹ Miguel Abensour, *La Démocratie contre l'État : Marx et le moment machiavélien*, Paris, Éditions du Félin, 2004.

³⁰ *Ibid.*, p. 103.

³¹ Rancière, *Aux bords du politique*, *op. cit.*

création révolutionnaire, ne serait-ce qu'éphémère, transforme l'ordre social en (se) manifestant, plutôt qu'en (s')acclamant comme entité enfin rassemblée, comme majorité écrasante qui s'affirme.

III – Comment *faire* communauté ? Voies émancipatrices d'un devenir-ensemble politique

Dès lors, quoi ? Quel type de communauté échappe au désir de la fusion communuelle, de la « puissance » coagulée par simple agglomération numérique ? Que se passe-t-il lorsque des êtres se rendent ensemble à leurs propres limites, partageant une intensité propre durant quelques instants ? Si, à la suite de Nancy, on comprend que le politique a une relation privilégiée avec « l'être-en-commun », ce dernier ne renvoie pas pour autant – du moins pas nécessairement - à la supériorité d'une forme de substance ou de sujet gérant les limites des individualités³². Partant de là, entre hasard et nécessité, on en vient à vouloir penser les phénomènes de communauté politique en quête d'émancipation, ce qui revient à se demander : comment *faire* communauté ? Quelques pistes s'ouvrent alors, à peine entrevues à la croisée d'un carrefour, traces d'un devenir-ensemble politique entendues loin des clameurs.

Revenons au peuple, ce grand héros absent, mythifié, que l'on sait parfois si petit, singé, manquant tellement à l'appel, que l'on ne sait plus où il se trouve. Sujet désiré des révolutions, le peuple n'est pas la simple agrégation des membres d'une communauté politique, mais plutôt, en tant que partie supplémentaire à tout compte des parties de la population, y inscrivant le « compte des in comptés », le sujet porteur de l'action émancipatrice et l'objet sur lequel s'exerce cette action. Le sujet révolutionnaire existe ainsi dans la rupture de la logique du commandement, comme supplément qui disloque, sépare la population d'elle-même en suspendant les logiques de la domination ; le mouvement d'émancipation peut en ce sens être compris comme un dispositif particulier

³² Nancy, *La Communauté désœuvrée*, *op.cit.*

de subjectivation du conflit³³. En ce sens, loin de la substance, de la pure réunion qu'il constituerait, le peuple forme une communauté ayant le « manque en tous sens » comme seul dénominateur commun³⁴.

Conséquemment, au regard de la dimension éminemment relationnelle des collectivités, une telle conception de la subjectivité politique tend à montrer que la forme de la relation politique s'effectue non pas entre sujets, mais entre des termes contradictoires, en tant que nœud d'un sujet et d'une relation qui détermine ainsi la subjectivation politique³⁵. Derrida nous éclaire sur ce point :

Communauté sans communauté, amitié sans communauté des amis de la solitude. Nulle appartenance. Ni ressemblance ni proximité. [...] Voilà en tout cas des amis qui cherchent à se reconnaître sans se connaître. [...] Et à le faire dans le langage de la folie que nous devons parler, contraints, tous, par la plus profonde et rigoureuse nécessité, à dire des choses aussi contradictoires, insensées, absurdes, impossibles, indécidables que « X sans X », « communauté de ceux qui n'ont pas de communauté », « communauté désœuvrée », « communauté inavouable », ces syntagmes et ces arguments insoutenables, illisibles, bien sûr, et risibles même, ces concepts inconcevables exposés au ricanement de la bonne conscience philosophique, celle qui croit pouvoir se tenir à l'ombre des Lumières. Là où la lumière des Lumières n'est pas pensée, là où un héritage est détourné. Il y a pour nous d'autres Lumières que celles-ci.³⁶

Un tel mode de relation se déploie particulièrement dans les moments de rupture telle que la grève de 2012, mue par des relations tendues, reposant sur un rapport instable et

³³ Rancière, *Aux bords du politique*, *op.cit.*, pp. 234-238.

³⁴ Maurice Blanchot, *Écrits politiques (1953-1993)*. Paris, Éditions de minuit, 2008, p. 160.

³⁵ Rancière, *Aux bords du politique*, *op.cit.*

³⁶ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, pp. 62-63.

changeant entre ce qui est désiré et ce qui est donné. Comme faisait remarquer Jean-François Lyotard tout juste après mai 68, l'ébranlement propre à de tels mouvements vient opérer un travail de déliaison³⁷ – en plein commun, se risquerait-on à ajouter.

Mais qu'est-ce que ce commun ? On ne fait que l'entrevoir, par-ci, par-là, comme d'autres l'ont entrevu. Une interdépendance, qui se réalise quotidiennement à travers les affinités, les rencontres qui surviennent, qui surviennent plus fréquemment dans ces moments d'intensité émergeant des mouvements de lutte. Des composés de rapports, des agencements singuliers, des intervalles à portée, la confluence de multiples flux venant ancrer l'émancipation dans la *transindividualité* qui fait circuler de manière intensive des gestes, des affects³⁸. C'est, semble-t-il, ce qu'aperçut Maurice Blanchot durant les rassemblements de mai 68, encore, rassemblements sans autre projet que d'être ensemble, impersonnels, « un des moments où communisme et communauté se rejoignent et acceptent d'ignorer qu'ils se sont réalisés en se perdant aussitôt³⁹ ». Une telle attention se pose au confluent du politique et de l'éthique comprise comme espace de formation des mondes sensibles, qui consiste à « organiser les bonnes rencontres, composer les rapports vécus, former les puissances, expérimenter⁴⁰ ». Dans cette optique, le politique apparaît en tant que mise en commun, intensification de l'élément éthique; ce mouvement

³⁷ Jean-François Lyotard. *Dérives à partir de Marx et de Freud*, Paris, Union générale d'éditions, 1973.

³⁸ Pour Gilbert Simondon, la *transindividualité* consiste en ce qu'une individualité partage avec une autre individualité, et qui n'appartient vraiment qu'aux deux. La *transindividualité* ne dissipe pas l'épreuve de l'intériorité, puisque chaque forme de vie est formée de l'ensemble des gestes qu'elle/qui la porte(nt). Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information*, Paris, Jérôme Million, 2005.

³⁹ Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

⁴⁰ Gilles Deleuze, *Spinoza – Philosophie pratique*, Paris, 1981, p. 461.

d'intensification se fait *agir* constituant sa propre fin, possibilité radicale hors de tout *telos* et de toute *arkhè*⁴¹.

Quelques pistes pour aller plus loin se situent dans la tension esthétique et politique qui lie les notions de communication et de conflit. Déliaison, manque partagé, ruptures, la communauté en lutte est fissurée comme elle fissure ce qui s'y oppose. Mais c'est justement par ces fissures que les flux peuvent se frayer un chemin, se transmettre. La communauté est donc à la fois un affrontement avec soi, les autres et le monde, un *être-contre*, mais aussi un être-avec, une présence ouverte à l'altérité sensible⁴². À l'en-contre, dirait-on. C'est notamment ce qu'ont essayé d'exprimer Blanchot et Nancy, dans leur échange littéraire post-68⁴³ qui leur a fait voir que la particularité des êtres est rompue lors de la communication pour être exposée à autrui, ce qui définit du même coup la singularité. Cette rupture montre l'être comme

⁴¹ Rainer Schürmann, *Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982.

⁴² Erik Bordeleau, *Comment sauver le commun du communisme*, Montréal, Le Quartanier, 2014.

⁴³ En 1983, Jean-Luc Nancy publie sous forme d'article un texte intitulé « La communauté désœuvrée », directement inspiré de Bataille et des expériences de communauté qui eurent lieu durant le mouvement qui a secoué la France durant le printemps 1968. L'année suivante paraît *La Communauté inavouable*, de Maurice Blanchot, qui se veut une réponse directe au texte de Nancy. Alors que mai 68 battait son plein, Blanchot a fondé, avec notamment Marguerite Duras, Dionys Mascolo et Pierre Anselme, le Comité d'action étudiants-écrivains, en pleine Sorbonne occupée. Les actions et écrits de ce collectif, surtout propulsé par l'énergie paradoxale de Blanchot, vont mener à une nouvelle conception du rapport entre lutte révolutionnaire et littérature, via la notion de « communisme d'écriture ». L'article de Nancy sera publié en tant qu'ouvrage en 1986, accompagné d'autres textes connexes dont « Le Communisme littéraire », qui se veut une nuance et un approfondissement du texte central de l'ouvrage, suite à la critique de Blanchot. Des années plus tard, Nancy reviendra sur ces notions en préfaçant la réédition italienne du livre de Blanchot, avec un texte, intitulé « La Communauté affrontée », qui sera ensuite édité de manière autonome en 2001. La conception de la communauté qui émane de ce dialogue s'avère des plus inspirantes encore aujourd'hui, comme en témoigne la publication, en 2014, de *La Communauté désavouée*, ultime apport de Nancy à cet échange inestimable.

un « lieu de communication » excédant la subjectivité, rappelant le caractère processuel de celle-ci : « [La communication] consiste dans la parution de l'*entre* comme tel. » Le dialogue comme « communication de l'incommunicable singularité/communauté » fait entendre une articulation, un partage des voix constitutif de l'« être-en-commun ». Le partage, qui constitue les êtres et les communautés, mais aussi le mouvement d'émancipation, est alors communiqué comme une dislocation, une comparaison⁴⁴. Partage, comme ce qui sépare et ce qui lie à la fois⁴⁵.

Ces bases aussi fondamentales que rudimentaires nous permettent d'entrevoir certaines voies de composition d'une communauté polémique de l'émancipation, une communauté dissensuelle, faisant l'épreuve du monde vécu. En effet, pour Jacques Rancière, les moments dialogiques de la communauté peuvent être compris comme des manifestations de la dialectique venant exposer et exacerber les différences⁴⁶. Le dissensus peut ainsi être conçu comme l'instauration d'un dialogue où s'affrontent les différentes visions du partage, d'un lien comme ligne tensionnelle, frontalière, dissociative⁴⁷, et d'un don engendrant la dissension et la résistance à la capture des êtres dans un circuit fermé⁴⁸.

Le rapport qu'implique l'art entre créateurs (émetteurs) et public (récepteurs) vient exposer diverses voies possibles pour articuler communicabilité et conflictualité au

⁴⁴ Nancy, *La communauté désœuvrée*, *op.cit.*, p.189.

⁴⁵ Par ailleurs, si la communauté est justement ce qui interrompt les singularités, et si les singularités cherchent toujours, pour exister, à être contestées, c'est que la communication, comme la communauté, n'est pas l'œuvre des êtres, mais leur *être-à-la-limite*.

⁴⁶ Rancière, *Aux bords du politique*, *op. cit.*

⁴⁷ Jan Patocka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1981.

⁴⁸ Dalie Giroux, « Nietzsche et Sloterdijk : corps en résonance », *Horizons philosophiques*, vol.17, no 2, printemps 2007, pp. 101-122.

sein du mouvement d'émancipation, qui apparaît alors comme un mouvement dissensuel de « brouillage des frontières » entre ceux et celles qui agissent et ceux et celles qui perçoivent⁴⁹. En ce sens, le rapport artiste/audience amène une expérience de la polémique et de la pluralité à travers l'accouplement de l'harmonie et du conflit qui caractérise la création porteuse d'émancipation. À terme, un tel rapport vient dissoudre la séparation entre les signes et le monde, entre la parole et l'existence, faisant apparaître le lieu de l'émancipation et la signification autoplastique de sa communication⁵⁰. L'art semble ainsi être un moyen, c'est-à-dire un processus qui opère, de faire surgir ces moments évanescents de communauté que tant d'yeux ont cherché avant nous ; cette « commune présence », pour reprendre les termes du poète René Char⁵¹.

Pourtant, cette communauté est profondément désœuvrée, c'est-à-dire constituée du mouvement même de résistance aux formes qui voudraient la figer comme œuvre réalisée. En effet, l'expérience esthétique liée au désœuvrement « ne peut avoir lieu que comme la communication de la communauté : à la fois comme ce qui communique dans la communauté et comme ce que la communauté communique⁵² ». Aucune œuvre, même la plus fine, la plus partagée, ne saurait donc saisir ce moment. Et il faudrait abattre toutes celles qui prétendent le faire, tant sur le plan artistique, politique, qu'économique et religieux. Tel est le fondement du malaise à la source du présent exercice, devant ces tendances problématiques de constitution identitaire de la communauté qui sont apparues durant Occupons Montréal et la grève de 2012. Des rassemblements qui, paradoxalement, manquaient de désœuvrement. Ce désœuvrement, entendu non pas comme fatalité, apathie,

⁴⁹ Rancière, *op.cit.*, 2008) p. 26

⁵⁰ Dalie Giroux, « L'Espace, le temps, l'émancipation: essai sur la parole », *Revue canadienne de science politique*, vol.41, no 3, sept. 2008, pp. 549-567.

⁵¹ René Char, *Commune présence*, Paris, Gallimard, 1978.

⁵² Nancy, *La Communauté désœuvrée*, *op. cit.*, p. 51.

mais comme présence en tant que telle du potentiel dans l'actuel⁵³.

Ensemble résonner

La multiplicité humaine est inhérente à la notion même de révolution, qui demeure une entreprise éminemment collective. Quoiqu'en disent leurs nombreux détracteurs, de grandes parts des récents mouvements de contestation qui ont chamboulé le Québec contemporain semblent l'avoir bien compris. Collective, certes, non pas « sociale », bien qu'elle en parte toujours, mais plutôt « communautaire », là où se jouent les relations intensives, les liens porteurs, là où l'intersubjectivité se met en mouvement jusqu'à confondre les parties mises en jeu par le fait même. Dans une perspective esthétique et politique, la communauté comme partage d'affect implique un certain nombre de dimensions communicationnelles fondamentales.

Or durant Occupons Montréal et à certains moments durant la grève de 2012, une conception fort problématique de la communauté a prévalu. Cette vision de la communauté comme proximité fusionnelle, présence à elle-même, vient figer la communauté en tant qu'essence immanente, jusqu'à, paradoxalement certes, perdre le mouvement même de la communication qui lie les singularités. Cette méprise (et encore, si c'en était vraiment une...) fondamentale a non seulement conduit à de nombreuses erreurs d'analyses et d'interprétation, à des débats stériles et à des fourvoiements stratégiques, mais surtout, elle a servi de base pour à la « refondation » du lien social meurtri par la grève, elle a été une des pierres de touche de la pacification du mouvement, visant à le faire paraître comme une perturbation nécessaire afin de rééquilibrer la régulation sociale.

À l'encontre de cette conception, nous avons tenté de tracer les voies émancipatrices d'un devenir-ensemble politique. Apercevant au passage des processus de

⁵³ Giorgio Agamben, *Nudités*, Paris, Payot & Rivages, 2009.

subjectivation conflictuelle, des rencontres et des agencements. Ces agencements, communautés humaines, sont « ce qui nous arrive – question, attente, événement, impératif – à partir de la société⁵⁴ ». Des rapports perpétuellement tendus entre communication et conflit. Pour lesquels l'art semble être une infinie source d'inspiration. Sans toutefois pouvoir y répondre, résoudre quoi que ce soit, fort heureusement. Quelques tâtonnements autour d'un scintillement qui éblouit pour s'évanouir aussitôt. Comme on a de la difficulté à parler – et à écrire – ces choses-là. Paradoxalement certes, c'est là même, comme bien souvent, ce qui s'avère être le plus intéressant, qui demeure le plus difficile à cerner. Peut-être même justement⁵⁵.

Au sortir de cette exploration, on entend au loin poindre les bruissements de ce commun insaisissable. Comme s'il y avait, du côté des sonorités, quelques chemins à emprunter pour mieux comprendre ce qui fait communauté. La transindividualité comme résonance affective, faisant surgir les dimensions éthopoïétiques⁵⁶ du commun. La musique comme moyen de faire vibrer, de partager, autant que faire se peut, nos zones d'opacité, circulation dense des sens, tentative de communiquer l'incommunicable qui met en mouvement la multiplicité que nous sommes. Interroger le rôle des composantes musicales dans la (trans)formation des agencements, dans leur consistance venant faire *tenir ensemble*

⁵⁴ Nancy, *La Communauté désœuvrée*, *op.cit.*, p. 34.

⁵⁵ Même si bon nombre d'auteurs ont déjà traité de la question – cet essai étant d'ailleurs trop bref pour rendre compte de la perspicacité de leurs analyses, il n'en demeure pas moins que de telles formes de communauté restent encore et toujours à penser. Les événements marquants comme la grève de 2012 nous rappellent que la pensée s'élabore en situation, et qu'on ne peut appliquer un cadre théorique à une situation aussi dense, aussi multiple : de telles situations en appellent à de nouvelles manière de penser, à de nouveaux concept. La présente tentative s'inscrit humblement dans cette voie, sans vraiment y parvenir.

⁵⁶ L'éthopoïétique peut être compris comme production d'*ethos*, mise en consistance incorporant la formation de devenirs dans un mouvement de va-et-vient entre éthique et politique. Voir Brian Massumi, *Parables of the virtual. Movement, affect, sensation*. Durham, Duke University Press, 2002.

les êtres en communauté⁵⁷. Si le pouvoir établi opère en imposant son rythme propre, la question de trouver un rythme de vie commun et résistant, une idiorythmie⁵⁸, demeure brûlante d'actualité. Et au regard de la place déterminante de la musique dans les actions politiques collectives, passées comme récentes⁵⁹, on en vient à vouloir suivre ce bruit au loin qui peut-être...

⁵⁷ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

⁵⁸ Roland Barthes, *Comment vivre ensemble, cours et séminaire au Collège de France (1976-1977)*, Paris, Seuil/Imec, 2002.

⁵⁹ Pour une analyse originale du rapport entre musique et politique durant la grève de 2012, voir Érik Bordeleau, « Intuition première : la force étrange du printemps québécois », *Multitudes*, 2012, [En ligne]. Adresse URL : <http://multitudes.samizdat.net/Intuition-premiere-la-force> (Page consultée le 3 octobre 2012).

En défaut de citoyenneté : néolibéralisme, désaffiliation sociale et retour sur l'émancipation des classes populaires

David Champagne

La dimension intergénérationnelle du mouvement a été signalée à plusieurs reprises [...] il faut souhaiter que les mouvements citoyens continuent à rassembler au-delà des différences culturelles et linguistiques, et que ce dynamisme devienne une caractéristique permanente de la vie publique québécoise.¹

[François-Olivier Chené] J'ai lancé l'invitation sur Facebook dans la nuit de jeudi à vendredi au moment où il y avait les débats sur la loi spéciale [...] M. Chené s'est dit « agréablement surpris » de l'engouement populaire suscité par son idée, mais du même souffle ne revendique pas le titre d'« organisateur » [...] [II] a souligné le caractère « accessible » de cette action politique.²

au-delà des griefs individuels, c'est le ras-le-bol de ne pas être écouté qui se fait entendre. [...] La grande diversité des participants montre, mieux que n'importe quel sondage, l'étendue de la

· Doctorant en sociologie, Université de Colombie Britannique.

¹ Cathy Wong, « Conflit étudiant – La diversité dans la rue », *Le Devoir*, samedi, 9 juin 2012.

² Marco Bélair-Cirino, « Grand tintamarre contre la loi 78 - Les casseroles s'en mêlent », *Le Devoir*, 24 mai 2012.

grogne populaire.³

À première vue, le mouvement de casseroles qui a transporté le Québec à travers la grève étudiante de 2012, a marqué une convergence politique considérable, éclectique et rassembleuse de la population, au point où certain(e)s y ont vu un mouvement indubitablement « populaire ». Cette vigueur a certes relevé le défi de la démocratisation des luttes politiques, notamment quant aux personnes en situation de pauvreté, souvent assujetties à diverses expertises de réintégration sociale. Déjà, dans ce contexte, si plusieurs(es) constatent un « renouvellement démocratique » des pratiques, il n'est concrétisé que de façon parcellaire⁴. L'État néolibéral adopte un rôle minimal, il délègue ses pouvoirs à d'autres instances de responsabilisation individuelle et d'assujettissement des personnes en manque de ressource. De ce fait, l'on peut croire que c'est justement ce manque de moyens, économiques, culturels et sociaux, notamment, qui entrave la bonne participation démocratique. Cependant, à l'instar de nombreuses recherches suivant les pas de Pierre Bourdieu, de Jacques Rancière ou encore d'Étienne Balibar, nous proposons ici d'élucider comment un tel manque de ressources nous conduit au contraire à reconsidérer notre conception même de l'individualité politique.

Nous discutons donc d'« obstacles » à la mobilisation politique hérités de notre conception du citoyen. Celui-là même qu'Étienne Balibar auscultait sous le nom d'« identité civique-bourgeoise »⁵. Nous suggérons que cette identité obscurcit l'intelligibilité de la contestation populaire. Au demeurant, ses obstacles nous poussent à reconsidérer les

³ David Santerre et Daphne Cameron, « 39e manif nocturne : calme et festive, malgré la cohue », *La Presse*, 1 juin 2012.

⁴ Maurice Blanc, « Le renouvellement démocratique des pratiques sociales : enjeux politiques et défis pratiques pour le travail social dans la ville et le quartier », *Nouvelles pratiques sociales*, vol.22, no 1, 2009, p. 18.

⁵ Étienne Balibar, « L'introuvable humanité du sujet moderne. L'universalité "civique-bourgeoise" et la question des différences anthropologiques », *L'Homme*, vol.3, nos 203-204, 2012, pp. 19-50.

contextes pluriels des sujets politiques; leurs différenciations notamment économiques, politiques et culturelles qui témoignent des frontières, mesures et démesures, de l'identité civique-bourgeoise⁶. Ainsi que le démontre un territoire de recherches aussi considérable qu'éprouvé, le tableau de la protestation populaire est beaucoup plus complexe que cet *a priori* moderne nous encourage à imaginer.

La démocratisation des luttes pose des interrogations essentielles. Doit-on maintenir une identité politique universelle pour penser la démocratisation? À l'instar de plusieurs auteurs(es) mobilisés(es) ici, nous soutenons d'emblée la négative. De telles abstractions contribuent largement à la domination actuelle, masquent d'importantes dynamiques politiques, et surtout, tendent à dissimuler les motivations et discours légitimes des individus. Certes, il ne s'agit pas de condamner les tentatives de démocratisation, mais plutôt d'explicitier certains de leurs tiraillements inhérents. Au demeurant, cet article présente une réflexion en chantier. Nous cherchons à illustrer comment certains fondements théoriques instituent de sérieuses limitations explicatives, interprétatives et pratiques. Nous avançons qu'en dégageant plusieurs filtres à notre vision de l'individualité, nous retrouvons une préhension plus fine de la participation politique.

D'abord, nous discutons de cette individualité civique-bourgeoise, centrale au sujet politique moderne, qui exclut en outre toute variation anthropologique⁷. Ceci nous questionne particulièrement sur la notion de « citoyenneté sociale », elle aussi dimension essentielle de la démocratie moderne. Or, pour Castel la société néolibérale génère une « individualité par défaut », un déficit de citoyenneté. L'individu est dépouillé des attributs caractéristiques d'un(e) citoyen(ne), mais paradoxalement sommé(e) d'en exhumer

⁶ Rappelons une analyse classique à ce propos dans Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1964, pp. 11-33.

⁷ Balibar, « L'introuvable humanité du sujet moderne », *op. cit.*, pp.19-50.

tous les symboles⁸. Bien entendu, l'ouvrage *Les métamorphoses de la question sociale* (1995) témoigne d'une richesse de nuances que, de la société féodale à la société récente, nous n'avons pu rendre dans cette bien courte discussion. Enfin, nous illustrons ensuite comment ce manque de citoyenneté sociale s'inscrit dans la normativité néolibérale⁹. Et finalement, nous discutons des études de cas d'Esther Filion¹⁰ sur la démocratisation des pratiques au sein d'organismes d'alphabétisation des quartiers Saint-Henri et Petite-Bourgogne à Montréal. En toute fin, nous réexaminons la problématique de la restitution des conceptions et pratiques des milieux populaires dans l'identité civique-bourgeoise. Ainsi, en revisitant la citoyenneté sociale, la normativité néolibérale et les dynamiques locales, nous espérons expliciter les entraves essentielles à la pensée et à la pratique de la démocratisation des luttes politiques.

Citoyens(es) génériques, humanités introuvables

L'on peut concevoir l'idée de citoyenneté comme inscrite dans une régulation sociale où les milieux pauvres subissent le rationnement de ressources dont leur prive le système économique et politique moderne. Ce manque entraverait alors leur intégration effective dans les divers espaces de participation démocratique. Cette acception de la citoyenneté nous permet de dresser un portrait de ses paradoxes centraux. Dans l'idéal de la démocratie moderne, la participation politique relève d'un critère tacite : que les individus soient suffisamment éduqués, informés et intéressés dans la chose publique¹¹. C'est aussi qu'un cadre

⁸ Robert Castel, *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Éditions du Seuil, 2009, pp. 434-443.

⁹ Danilo Martuccelli, « Figures de la domination », *Revue française de sociologie*, vol.45, no 3, 2004, pp. 469-497 ; « Critique de l'individu psychologique », *Cahiers de recherche sociologique*, vol.41, no 42, 2005, pp. 43-64.

¹⁰ Esther Filion, *Les pratiques démocratiques dans les groupes d'alphabétisation populaire : libération ou insertion culturelle ?*, mémoire, Université du Québec à Montréal, 2005.

¹¹ Daniel Gaxie, *La Démocratie représentative*, Paris, Montchrestien, 2003.

institutionnalisé doit garantir les libertés politiques, droits d'association, d'expression, etc. Ces mêmes institutions sont solidaires de balises sociales (éducation, emploi, santé, sécurité sociale, etc.) assurant une véritable capacité des individus à « faire citoyen(ne) ». Incontestablement, ces critères semblent mal en point aujourd'hui. Le retour massif de la « question sociale » en est symptomatique, qui par la pauvreté, qui par la précarité, fait perdre ses moyens aux citoyens(es)¹². Alors que plusieurs souhaitent que ces embûches soient levées pour ramener une dynamique conforme à la démocratie représentative, des limitations essentielles surgissent sur ce chemin.

D'abord, la citoyenneté moderne est un statut de droit et non de fait. Comme le mentionne Balibar, l'identité civique-bourgeoise, qui en est partie intégrante, exclut la différenciation anthropologique (culturelle, politique, économique, religieuse, etc.) des individus. De la sorte, le ou la citoyen(ne) moderne renferme une humanité introuvable. Ainsi, de penser en termes d'obstacle à la participation politique à partir de cette individualité idéale et universaliste, présente de nombreux écueils. L'universalité du statut s'accompagne de l'invincible non-universalité des contextes concrets. Si nous tentons d'en déduire des entraves à la participation, celles-ci sont tout aussi idéelles, voire fictives. Surtout, la citoyenneté se traduit en un ensemble de dispositifs travaillant à égaliser et à coloniser les vécus.

Cet universalisme inhérent à la citoyenneté moderne ne signifie pas que les différences anthropologiques n'existent pas ou ne jouent aucun rôle dans la vie des individus et des collectivités, mais qu'elles sont pré-politiques (ou doivent être refoulées dans une sphère de la « particularité » que la politique, comme telle, neutralise). De l'autre côté, elle a donné une extension sans précédent à la classification des êtres humains en fonction, précisément, de leurs différences, elle en a généralisé le concept, et surtout elle l'a transformé, en le référant non pas principalement à des

¹² Robert Castel, *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Éditions du Seuil, 2009, pp. 46-56, et pp. 162-174.

statuts hiérarchisés ou à des genres complémentaires, mais à des *possibilités alternatives* de réalisation de l'humain, entre lesquelles chaque individu doit « choisir », et qui représentent aussi à chaque fois un *différentiel* de pouvoir, de valeur, ou de capacité. Les deux mouvements entrent en conflit – logiquement et pratiquement – lorsque la différenciation de l'humain devient le moyen de *priver de droits des individus* (et des collectifs ou des classes d'individus) qui, pour le dire avec Arendt, ont *universellement* « droit aux droits », en chargeant en quelque sorte la nature de s'annuler elle-même.¹³

Ce quadrillage généralisé, cette classification des êtres produisant différents champs de potentialités et de contrôle, relève d'une catégorie spécifique pour les situations de pauvretés, la « question sociale ». Burnay et Moulaert en offrent une définition en ces termes : « la question sociale concerne la manière dont une société fonde sa cohérence et s'organise techniquement sur un principe de solidarité.¹⁴ » La question sociale appelle l'équilibre entre les institutions d'intégration et les espaces d'action ouverts aux divers individus. En France elle se pose dès que certains(nes) ont pu se défaire plus aisément des normes d'Ancien Régime et des solidarités qui y avaient cours. C'est dès les années 1830 que l'on emploie plus communément cette expression face aux conditions de vie misérables engendrées par l'industrialisation¹⁵.

Mais initialement, la rupture décisive advient avec la première politique d'ampleur nationale, lorsque Edouard III institue une régulation centralisée du rapport entre travail et assistance sociale. Pour une longue période s'échelonnant du

¹³ Hannah Arendt citée dans Balibar, « L'introuvable humanité du sujet moderne », *op. cit.*, p.20.

¹⁴ Nathalie Burnay et Thibault Moulaert, « Le traitement de la question sociale à travers la revue “Recherches sociologiques et anthropologiques” », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, hors série, 2012, pp. 61-80. URL : <http://rsa.revues.org/888>

¹⁵ Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat*, Paris, Gallimard, 1999, pp. 341-396.

19e siècle au milieu du 20e siècle, en Europe occidentale et en Amérique du Nord, la « question sociale » correspond en tout premier lieu à la « question ouvrière ». La classe ouvrière forme alors une alternative globale face à la régulation du marché¹⁶. De la sorte, on note comment l'idéalité civique-bourgeoise est de fait impliquée dans un mode de citoyenneté concrètement inégalitaire, mais abstraitement neutre.

Avec les Trente Glorieuses, la régulation des « citoyens(nes) » s'est poursuivie par une transformation radicale de la classe ouvrière avec l'émergence de la « société salariale ». Désagrégeant nombre de catégories du travail industriel, cette société institue un « continuum différencié de positions reliées par les caractéristiques communes de la condition salariale, en particulier le droit du travail et de la protection sociale¹⁷ ». Lié à une amélioration du niveau de vie et des protections civiles, le statut salarial s'est généralisé à l'ensemble de la population active¹⁸. Symptôme de cette inclusion de tous(tes) dans ce seul et même continuum, la classe ouvrière a cessé d'être le repère incontestable des luttes politiques. Dorénavant, plutôt que de poser la question de la révolution, on pose celle de la réduction des inégalités, plutôt que de promouvoir de meilleures conditions salariales *pour la classe ouvrière*, on pose l'amélioration des conditions salariales *pour tous(tes)*. La question sociale semble momentanément résolue cependant que, si la classe ouvrière n'a pas pour autant disparu, elle prend la forme singulière du précarier et du non-travail¹⁹. Les dynamiques politiques et les

¹⁶ Castel, *La montée des incertitudes*, *op. cit.*, pp. 361-367.

¹⁷ Michel Aglietta cité dans *Ibid.*, p. 365.

¹⁸ Isabelle Astier, *Les nouvelles règles du sociale*, Paris, PUF, 2007.

¹⁹ Bryan Palmer, *Working-Class Experience: The Rise and Reconstitution of Canadian Labour, 1800-1980*, Toronto, Butterworth & Co. 1983 ; Sid Amhed Soussi et Pierre Beaudet, « Introduction, Du prolétariat au précarier », *Nouveaux cahiers du socialisme*, no 7, 2012, pp. 2-12.

représentations médiatiques de cette même période ont d'ailleurs particulièrement dissipé le populaire²⁰.

Avec la fin des années 1970, les politiques néolibérales entament l'érosion progressive de la société salariale et nous voilà aujourd'hui face à un retour de la question sociale. En outre, le néolibéralisme marque l'apparition d'une catégorie historiquement inédite de marginalisation : la désaffiliation. Celle-ci manifeste une « individualité par défaut » vu un déficit de ressources qui auraient, autrement, permis la citoyenneté sociale²¹. Pour Castel, l'effritement des bases de la citoyenneté, ce droit égal à une inscription dans la communauté politique indépendamment des origines sociopolitiques et privilèges sociaux, risque de rendre inopérante la citoyenneté tout court. Bref, c'est l'éveil d'une citoyenneté *par défaut* :

Ce qui est en question, ce n'est pas la stricte égalité des conditions sociales. C'est la question de l'indépendance sociale minimale dont on peut disposer pour être maître de ses choix. Ainsi ne pas être dans la dépendance immédiate de besoin, ne pas être dans une relation unilatérale de sujétion à l'égard d'autrui, ne pas être dans la dépendance de l'assistance qui fait que de faibles ressources vous est octroyées sur la base d'une déficience. C'est donc la question de pouvoir disposer d'un socle de ressources pour

²⁰ « First unified in the 1880s, after a century of consolidation, the Canadian working class has been, to some extent, unmade in the century that followed. A state servile to capital's need has crushed periodic labour upheavals with military force or the enticements of government-supervised conciliation. » dans Bryan Palmer, *Working-Class Experience: The Rise and Reconstitution of Canadian Labour, 1800–1980*, Toronto, Butterworth & Co. 1983, p. 298. En outre, le groupe ouvrier a peut-être perdu la lutte des classes, il n'est pas pour autant abdiqué. Dans le cas français : « Le groupe ouvrier, s'il a décliné depuis les années 1970, est en effet loin d'avoir disparu. Avec 6,8 millions d'individus au dernier recensement de 2011, il s'agit de l'un des principaux groupes sociaux, représentant 23 % de la population active française. Et, si l'on s'en tient à la seule composante masculine, un homme actif sur trois est ouvrier ! » Ballast, entretien avec Julian Mischi, « Il y a une dévalorisation générale des milieux populaires », *Ballast*, 2015. URL : <http://www.revue-ballast.fr/julian-mischi/>.

²¹ Castel, *La montée des incertitudes*, *op. cit.*, pp. 410-442.

entrer dans un système d'échanges réciproques, pouvoir nouer des relations d'interdépendance et ne pas rester pris dans des rapports unilatéraux de sujétion.²²

Cette situation traduit un déficit, un manquement de droit face au modèle de citoyenneté moderne, alors même que l'individu demeure citoyen(ne) en quelque sorte malgré elle, malgré lui. Le cadre néolibéral reproduit massivement des situations de non-emploi, de perte du droit au travail, alors que l'on exige des personnes une responsabilité tout individuelle de leur devenir en société. Il faut être citoyen(ne), en somme, dans l'absence de la réalité de droit.

Le noyau de la question sociale aujourd'hui serait donc, à nouveau, l'existence d'« inutiles au monde », de surnuméraires, et autour d'eux d'une nébuleuse de situations marquées par la précarité et l'incertitude des lendemains qui attestent de la remontée d'une vulnérabilité de masse.²³

L'individualité « par défaut » marque l'entrée au sein de rapports unilatéraux de sujétion dont la finalité est l'assistance plutôt qu'une indubitable réinsertion dans la citoyenneté sociale. Affectant un ensemble considérable de gens, Castel s'interroge si l'on ne relègue pas les personnes en situation de chômage de longue durée ou de désaffiliation à une nouvelle catégorie de « sous-citoyenneté ». On y voit réunit d'une part l'abstraction de l'identité civique-bourgeoise par définition impossible à matérialiser, et de l'autre, la réduction de la citoyenneté à un cosmétique. Certes, déjà, on comprend aisément toute la tension impliquée dans la démocratisation de la participation politique en contextes de pauvreté et d'assujettissement. C'est en effet à un exercice de paradoxes auquel nous convie la démocratisation des pratiques en travail social et communautaire :

²² Robert Castel, « La citoyenneté sociale menacée », *Cités*, vol.3, no 35, 2008. p. 135.

²³ Castel, *Les métamorphoses de la question sociale, op. cit.*, p. 747.

Une pratique sociale est démocratique si elle est égalitaire et si elle est respectueuse de la liberté et de l'égalité de chacun. Le conflit entre l'égalité et la liberté peut facilement ressurgir ici. La relation entre le travailleur social et l'utilisateur se calque souvent sur la relation entre le maître et l'élève, celui qui sait et celui qui est ignorant. Le travailleur social, comme l'intervenant social, croit connaître mieux que l'utilisateur ce qui est bon pour ce dernier. Il est plus facile de « faire pour » que de « faire avec », ce qui a partie liée au caractère normatif du travail social. Le renouvellement démocratique des pratiques sociales suppose que l'avis des usagers sur ce qui est bon pour eux soit pris en compte. En anglais, c'est l'*empowerment*, ce que l'on peut traduire par l'émancipation ou l'habilitation des usagers.²⁴

La démocratisation exige de favoriser l'émancipation des individus, de leurs conceptions d'eux-mêmes et de leurs milieux de vie. Bien entendu, les instances de la domination qui produisent en outre une « sous-citoyenneté », colonisent la pensée de tout acteur social. Ainsi, dans la foulée de ces violences néolibérales, les obstacles à la participation politique et à la démocratisation ne peuvent être exclusivement astreints au minimum de ressources requis dans la citoyenneté sociale. Qu'est-ce que l'individu citoyen et la question sociale nous enseignent quant à l'identité de la lutte politique populaire ? Des manières de faire hégémoniques et des règles d'insertion sociale, sans doute, mais en définitive il est difficile d'y concevoir l'identité de la lutte populaire autrement qu'en tant que manque dont la seule positivité se trouverait dans sa résorption. La transformation du mode de domination, des Trente Glorieuses à la période néolibérale, nous permet tout de même de préciser comment les milieux populaires peuvent être limités dans leur protestation politique. Sur ce point, la période récente a structuré une disparition des formes de légitimités populaires au profit d'une frappante élévation de la responsabilisation individuelle.

²⁴ Blanc, « Le renouvellement démocratique des pratiques sociales », *op. cit.*, p. 16.

Néolibéralisme et assujettissement des milieux populaires

Certes, suivant les propos précédents, nous pouvons nous attendre à ce que les réunions et assemblées en milieux communautaires illustrent plusieurs rapports unilatéraux d'assujettissement entre individus. Mais comment dénouer de ce rapport en partie normatif autant de nouveaux éléments cachés sous l'apparente neutralité de la citoyenneté sociale ? Pour Martuccelli, la contrainte et le consentement sont deux aspects du processus normatif actuel. L'auteur constate toutefois un relâchement du consentement et une plus grande prévalence de la contrainte dans l'expérience actuelle des acteurs²⁵. La contrainte paraît comme un ensemble de circonstances indépassables, quelles que soient les situations vécues.

En fait, selon Martuccelli, la domination « classique » traduit une combinaison de consentement et de contrainte. Elle a comme mode d'inscription subjective l'assujettissement. Elle consiste en ce sens en une inculcation de pratiques, de représentations et de catégories. Chez Foucault, elle standardise, quadrille, discipline et institue un contrôle des populations, des comportements et des êtres qui l'incorporent²⁶. De fait, les individus sont disposés à produire et à afficher un discours normatif sur soi et sur les autres. Or depuis la fin de l'État providence, la domination n'est plus sous une forme « classique ». Un second type s'y est juxtaposé et est devenu prédominant. Il fonctionne par responsabilisation. Il enjoint l'individu à être responsable de tout ce qui arrive dans sa vie, et suscite une intériorisation des situations de réussite, d'échec, d'accueil et d'exclusion. La contrainte extérieure démarque ce type de domination du précédent. Puisque l'individu est autonome et responsable de lui-même, il n'intériorise pas uniquement une discipline par

²⁵ Martuccelli, « Figures de la domination », *op. cit.*, pp. 469-497.

²⁶ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. T.1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 179-191 ; *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 267-273.

des contenus transmis socialement, il se discipline plutôt par sa propre action dans le monde. Ainsi, l'individu est façonné au sein de contraintes et d'une culture de la capacité à se gérer, à se prendre en charge, à être un(e) agent(e) actif(ve).

Cette normativité nous rappelle comment une culture psychologique s'est insufflée dans l'ensemble des institutions contemporaines²⁷. Dans la période de l'après-psychanalyse en France, et de façon similaire dans les autres pays post-industrialisés, la psychanalyse n'est plus le vecteur de sa propre diffusion. Une pléthore de techniques décimées en maintes interventions (travail social, nutrition, sport, psychologie, médecine, interventions publiques, coach de vie, etc.) assure désormais sa transmission à l'ensemble du corps social et ramène l'individu dans la sphère de l'intime, à des enjeux dépolitisés et personnels. La massification des dépressions et troubles anxieux est dissociée de ses causes sociales, réduite à des enjeux individuels, alors que l'impact des exigences sociales sur la création dudit phénomène est pourtant indubitable²⁸. La culture psychologique encourage une dissolution presque entière de l'environnement social par la personnalisation des événements vécus²⁹. Mais enfin, en quoi ces analyses d'inspirations foucaaldiennes nous encouragent-elles à débusquer ces facettes pourtant si primordiales des contextes populaires ?

D'abord, cette normativité contribue à disqualifier la légitimité des manières de faire populaires³⁰. La

²⁷ Robert Castel, *Le grand désenfermement, Le psychanalisme*, Paris, Librairie François Maspéro, 1973, pp. 202-234.

²⁸ « En ce sens que les misères psychologiques de masse, c'est-à-dire les problèmes de santé mentale de prévalence importante, n'existent que dans la société qui leur sert de condition de possibilité normative et historique. » Marcelo Otero, *L'ombre portée*, Montréal, Boréal, 2012, pp. 334-324.

²⁹ Alain Ehrenberg, *La société du malaise*, Paris, Odile Jacob, 2010.

³⁰ Phil Cohen, *Rethinking the Youth Question: Education, Labour and Cultural Studies*, Durham, Duke University Press, 1999 ; Andrée Fortin, « La famille ouvrière d'autrefois », *Recherches sociographiques*, vol.28, no 2-3, 1987, pp. 273-294 ; Gérard Mauger, « Enquêter en milieu populaire », *Genèses*, no 6, 1991, pp. 125-143 ; Paul-André Lapointe, « Identités ouvrières et

disqualification répond à la désagrégation des sociabilités et lieux typiques du quartier, de la famille, du travail et d'autres lieux politiques, sociaux ou syndicaux. Des éléments typiques de la culture populaire (pauvreté, faible alphabétisation, faible éducation, etc.) sont aujourd'hui devenus des stigmates. Incidemment, soit les individus restants dans le milieu sont astreints à une éthique de la responsabilité individuelle en dépit du manque de ressource, soit ils réussissent à l'adopter, à la concrétiser dans leur parcours de vie³¹.

Bien entendu, s'ajoutant à la normativité actuelle, les transformations économiques récentes ont aussi amplement ordonné cette disqualification. Rappelons comment une désertification des espaces industriels a frappé Montréal ainsi qu'une large part des métropoles occidentales industrialisées. Dans le quartier Saint-Henri, les industries ont émigré vers des capitaux plus avantageux ailleurs, ce qui a impliqué des pertes d'emplois massives (de 23 450 à 7 147 entre 1967 et 1988), et une hausse drastique du chômage, de 6,7 % à 16,7 % entre 1975 et 1992. Dans ce quartier, le phénomène se mêle à une baisse de natalité et à un exode significatif des habitants(es)³². Certes, en 1960, une personne non spécialisée ayant terminé son école primaire, mais possédant un ensemble de compétences manuelles pouvait encore se trouver un travail dans une industrie ou une manufacture³³. Dans la société post-salariale, elle risque de porter les traces de la sous-scolarisation, de l'illettrisme et d'une intégration sociale déficiente. Ainsi, les changements induits par le post-fordisme amènent Merklen à déclarer que la figure dominante du quartier populaire passe de travailleurs(es) à

syndicales, fusion, distanciation et recomposition », *Sociologie et sociétés*, vol.30, no 2, 1998, pp. 189-212.

³¹ Astier, *Les nouvelles règles du sociale*, *op. cit.*

³² Renald Bujold, *Solidarité Saint-Henri. Développement des communautés locales, portrait de concertation de quartier à Montréal*, Montréal, Régie régionale de Montréal-Centre, 2000. URL : http://www.bibliotheque.assnat.qc.ca/DepotNumerique_v2/AffichageFichier.aspx?idf=4580

³³ Mauger, « Enquêter en milieu populaire », *op. cit.*, pp. 125-143.

habitants(es) pauvres, nouvel emblème tributaire des politiques publiques³⁴.

Dans ce contexte de fragilisation et de délégitimation des symboles populaires, le support communautaire peut instiguer la transmutation d'un langage à un autre, de la désaffiliation à la responsabilité individuelle. En ce sens, les organismes communautaires apparaissent comme une tentative de médiation pour raviver la citoyenneté sociale³⁵. Nous intéressent spécialement aux tentatives de démocratisation qui y voient le jour, il s'agit aussi d'un lieu paradoxal, qui enjoint l'intériorisation de la nouvelle norme sous une contrainte incontestable (économique et matérielle notamment). Cela dit, ce contexte caractérise souvent le travail social tout court³⁶. La tendance prépondérante transparait indéniablement. Même dans une tentative informée de démocratisation des rapports entre experts(es) et participants(es), la tendance forte ramène la perte des histoires et contextes de vie particuliers en faveur de la responsabilité individuelle. Toutefois, la force des groupes communautaires est aussi de permettre la constitution d'une résistance publique. Mais même si les réalisations et les efforts des organismes sont considérables, ils demeurent relativement limités quant à l'impact structurel du néolibéralisme³⁷.

D'une certaine manière, le corps moderne a son médecin, la citoyenneté a le sien, travailleur(se) social(e), psychologue, coach de vie, agent(e) de développement, etc. Évidemment, la plupart du temps, l'impérative autonomie individuelle et l'incertitude de sa réalisation s'ouvrent sur un horizon du risque, et non sur un remède foncièrement salutaire. Le dispositif d'assistance sociale répond à la

³⁴ Denis Merklen, *Quartiers populaires, quartiers politiques*, Paris, La Dispute, 2009.

³⁵ *Ibidem*

³⁶ Blanc, « Le renouvellement démocratique des pratiques sociales », *op. cit.*, pp. 13-26.

³⁷ Filion, *Les pratiques démocratiques dans les groupes d'alphabétisation populaire*, *op. cit.*, pp. 24-35 ; Merklen, *Quartiers populaires*, *op. cit.*

stigmatisation d'un pan de l'organisation du travail sans pouvoir en résoudre l'entière causalité. Pour paraphraser Foucault, le rapport unilatéral d'assistance produit et reproduit un problème qu'il œuvre pourtant inlassablement à résoudre, à amender³⁸.

Nos discussions sur l'identité civique-bourgeoise, la citoyenneté sociale et la normativité néolibérale nous en disent toutefois assez peu sur la capacité et l'inclination concrètes des individus à prendre part à une lutte politique. Certes, en poursuivant nos intuitions de départ, nous pourrions considérer de nombreux éléments de la normativité contemporaine et des transformations économiques comme autant d'obstacles à la participation. De fait, de cette conception citoyenne universaliste et impersonnelle découle l'idée d'un « manque » qui traverse également les analyses de la normativité néolibérale. De façon similaire, et évidemment en dépit d'abondantes interprétations des plus révélatrices et pertinentes concernant la sphère des normes, il faut se garder de lire dans ces théories de la normativité un même effet général sur les consciences.

Rancière illustre éloquemment de quelle manière les ouvriers(ères) de la période industrielle n'expérimentent pas précisément un tel « manque » comme une limitation à leur inventivité politique³⁹. Et pour l'auteur, une conception véritablement révolutionnaire commence par l'individu qui conçoit et expérimente sa valeur et ses aspirations propres en dépit des impératifs d'intégration sociale⁴⁰. En parallèle, l'énergie des luttes récente est notable malgré ce retour de la question sociale et cette atomisation des parcours personnels⁴¹. Est-ce le signe de la faillite politique de la

³⁸ Foucault, *Surveiller et Punir, op. cit.*, pp. 322-323.

³⁹ Jacques Rancière, *La nuit des prolétaires : archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981, pp. 66-69, 86-91, 107-114.

⁴⁰ Jacques Rancière, « Repenser l'émancipation », *Sciences humaines*, no 198, 2008, pp. 32-35.

⁴¹ David McNally, « Résistances prolétariennes dans et au-delà de la crise », *Nouveaux cahiers du socialisme*, no 7, 2012, pp. 199-204.

citoyenneté ? Ou encore, symptôme des dispositifs modernes qui œuvrent toujours à en destituer la pleine et radicale potentialité démocratique ?

Bref, quant à la normativité néolibérale, nous ne remettons pas en cause les transformations sociales ayant eu cours, c'est plutôt l'identité des luttes politiques que nous interrogeons ici, entre citoyenneté, normes et dynamiques locales. Tentons maintenant de désembrouiller certains obstacles à la participation politique, mais cette fois en restituant davantage le sens propre des contextes appauvris et assujettis.

À la recherche d'une individualité politique

S'indigner, dire non, refuser collectivement les situations qu'on juge inacceptables, voilà autant d'attitudes indispensables à la décision de passer ensemble à l'action. Attitudes indispensables certes, mais non courantes, et même plutôt rares. S'indigner collectivement pour ensuite s'engager ensemble dans l'action ne serait pas facile. D'où la pertinence d'intervenir pour favoriser une telle démarche, autant pour la susciter que pour la supporter⁴².

L'espace d'une réunion ou d'une assemblée en milieu communautaires peut être vu potentiellement comme un lieu de disciplinarisation stimulant un principe d'action ; la responsabilité individuelle et la volonté de construire un projet personnel à partir de ses repères biographiques. En ce sens, l'intervenant(e) représente le médiateur ou la médiatrice d'un passage entre une forme d'individualité rendue problématique, et une autre représentant la citoyenneté sociale. D'acquiescer à l'adoption d'un autre langage sous la pression économique apparaît alors comme un dispositif majeur. Pour se faire, le pouvoir d'un savoir de vérité et un statut représentant l'affiliation sociale, la crédibilité, voire le

⁴² Michelle Duval, Esther Filion et Pierre Fournier, « Intervenir pour favoriser l'agir ensemble », *Nouvelles pratiques sociales*, vol.23, no 2, 2011, p. 27.

succès, sont à la disposition de l'expert(e)⁴³. Certes, un poids imposant au niveau institutionnel, économique et symbolique repose sur la responsabilité individuelle. La recrudescence d'initiatives locales devant la dissolution de l'intervention gouvernementale en témoigne⁴⁴. Nombre de groupes communautaires émergent afin de répondre à ces problématiques, de soutenir la qualité de vie, de revitaliser le quartier ou réinsérer socialement les individus.

En revenant aux données de terrain, on arrive à mieux nuancer l'impact de cette gouvernance néolibérale. S'intéressant à l'application d'un modèle de concertation démocratique parmi plusieurs organismes d'alphabétisation du sud-ouest de Montréal, Esther Filion⁴⁵ relate comment l'on cherche à défaire des dynamiques de rapports asymétriques entre participants(es) et intervenants(es). Pourquoi, effectivement, les procédures, les langages et les manières de faire proposés sont relativement peu efficaces à produire des rapports dits « démocratiques » ? L'auteure constate notamment que les espaces de réunions de groupe cristallisent une différenciation de capitaux culturels, économiques et politiques⁴⁶ entre individus. Conséquemment, le modèle

⁴³ Martuccelli, « Figures de la domination », *op. cit.*, pp. 469-497 ; « Critique de l'individu psychologique », *Cahiers de recherche sociologique*, vol.41, no 42, 2005, pp. 43-64.

⁴⁴ Jean-Marc Fontan, Pierre Hamel, Richard Morin et Éric Shragge, « Le développement local dans un contexte métropolitain : la démocratie en quête d'un nouveau modèle ? », *Politique et Sociétés*, vol.25, no 1, 2005, pp. 99-127.

⁴⁵ Filion, *Les pratiques démocratiques dans les groupes d'alphabétisation*, *op. cit.*, pp. 7-17 et 46-48.

⁴⁶ Le capital symbolique se décompose en effet en plusieurs capitaux qui permettent de discerner la position hiérarchique des individus au sein des champs de pratiques sociales. Cette hiérarchisation se situe au sein d'un marché des biens symboliques largement décloisonné pendant le 20^e siècle par l'influence de la baisse en importance des inégalités sociales, l'arrivée d'une industrie culturelle, un nouveau régime d'accès aux études postsecondaires et une politique providentialiste de bien-être social après la Deuxième Guerre. Le capital symbolique rassemble un capital économique (propriétés, biens, crédit, revenu, héritage), un capital social (relations et réseaux sociaux) et le capital culturel soit des savoirs, une éducation, des

démocratique utilisé se traduit souvent en une mise sous silence des formes culturelles du milieu et de la voix des participants(es).

« Il est beaucoup plus difficile de créer une population éduquée, avertie, apte à participer. C'est vraiment un défi, et sans une telle population, la démocratie ne peut exister.⁴⁷ » Cette idée semble généralement admise. Toutefois cette démocratie n'est pas neutre, elle n'est pas universelle; elle est culturo-centrique⁴⁸.

Provenant d'une culture et d'un contexte de vie différents, les particularités du milieu demeurent dans une bonne mesure invisibles aux yeux des intervenants(es). Cette dissimulation est aussi conforme à la norme de la responsabilisation individuelle ; tout ce qui compte après tout, c'est l'individu. Des différenciations de capital culturel encourent donc le risque d'être cachées au regard des intervenants(es) en ce que certains mots, habitudes et comportements sont toujours sanctionnés de supériorité, de crédibilité par rapport à ceux de classes moins aisées, souvent banalisés et diminués. Filion relate par exemple le contexte d'une réunion où une intervenante emploie un langage soutenu et invoque plusieurs connaissances abstraites relatives au milieu communautaire. Après quoi, elle demande à l'assemblée si certaines personnes sont en désaccord avec ce qu'elle propose. Tout le monde approuve, unanimement, bien que certains(es) de manière plus timide. Or, en questionnant davantage les participants(es), l'intervenante réalise qu'elle n'a pas été comprise. Ainsi, lorsqu'on levait la

attitudes corporelles et langagières ainsi que le capital culturel objectif comme des productions intellectuelles, collections d'objets d'art, d'objets anciens, et institutionnalisés comme des titres, diplômes, médailles et prix remportés. Pierre Bourdieu, *La distinction*, Paris, Les éditions de Minuit, 1979, chapitre 2.

⁴⁷ John Saul, *Le citoyen dans un cul-de-sac ? - Anatomie d'une société en crise*, Paris, Fides, 1996, p. 41.

⁴⁸ Filion, *Les pratiques démocratiques dans les groupes d'alphabétisation*, *op. cit.* p. 111.

main pour, selon toute vraisemblance, appuyer une idée, on le faisait plutôt pour d'autres raisons; suivre l'approbation générale, valider le ton de la proposition, etc. La situation témoigne d'une différence de capital culturel non pas anodine, mais au contraire tout à fait décisive pour la démocratisation des rapports en assemblées délibératives.

Il y a donc une différenciation cachée, voire une incompatibilité culturelle, entre d'une part les balises démocratiques instaurées par des gens scolarisés, et de l'autre les habiletés et perspectives des participants(es) peu scolarisés(es). Quelques commentaires des animateurs(trices) relèvent ce constat : « "C'est nous, notre culture qui est un frein à la participation" ; "ça n'a pas été conçu pour les participants, ça a été conçu pour les technocrates que nous sommes" ; "les gens sont amenés dans une culture qui n'est pas nécessairement la leur", mais en définitive "on aborde les questions à partir de nos perceptions". Bref, "les habiletés des professionnels sont différentes de celles des participants, mais pas supérieures. C'est deux cultures différentes"⁴⁹ ». Au sein d'un assujettissement qui est aussi tacitement culturel, une participante soulève : « "il faut que les structures d'en haut changent par rapport à nous autres"⁵⁰ »

Sur ce point, Filion rappelle qu'il faut d'abord penser à un contexte où certaines personnes ne peuvent distinguer si Montréal est une ville ou un pays (pour prendre un exemple qui pourra étonner des gens scolarisés)⁵¹. Un contexte où il y a peu de préhension sur des notions élémentaires aux yeux d'un(e) étudiant(e) universitaire⁵². La chercheuse illustre

⁴⁹ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁰ *Ibidem*

⁵¹ *Ibid.*, p. 115.

⁵² La Fondation pour l'alphabétisation estime que « 19 % des Québécois sont analphabètes (niveaux -1 et 1 de littératie) et 34,3 % éprouvent de grandes difficultés de lecture et se situent au niveau 2 de littératie. Ces derniers seront souvent qualifiés d'analphabètes fonctionnels ». La Fondation pour l'alphabétisation, 2015, URL : <https://www.fondationalphabetisation.org/fondation/analphabetisme-les-causes/>.

comment, dans une assemblée générale, des mots comme « procédure », « citoyen », « structure », « organisation », « démocratie » et d'autres, sont soit incompris par les participants(es), soit ne correspondent pas à la même réalité que celle des intervenants(es)⁵³. Inversement, les intervenantes ne comprennent pas toujours les mots utilisés par les participants(es), ainsi que leurs référents propres.

Chaque champ de pratiques culturelles encourage évidemment diverses manières spécifiques de faire et de penser. Des ouvrages classiques comme ceux d'un Richard Hoggart⁵⁴, décrivent comment la structure sociale d'un quartier ouvrier encourage une mentalité « terre-à-terre », plus « concrète » que celle suscitée à l'université. Bien sûr, il faut prendre garde à toute une généralisation ou essentialisme sur ce point. La vie intellectuelle et artistique est vivement présente en milieu populaire; on n'a qu'à consulter les recensions méticuleuses de Jacques Rancière dans *La nuit des prolétaires* (1981) pour en convenir.

Bref, la prise de parole assume une différence de culture. Souvent, des participants(es) vont simplement dire ce qu'ils ou elles pensent sans tenir compte des tours de parole. À l'inverse, les règles d'assemblées et de réunions destinées à garantir l'expression de tout un chacun peuvent entrer en conflit avec le mode d'expression des personnes en présence. Et donc, l'auteure reconnaît un nécessaire effort, constant, d'éducation aux enjeux de discussion et aux formes de prises de parole⁵⁵. Ces modalités de prise de parole, de langage et de connaissance doivent être enseignées tout en accueillant les particularités du milieu⁵⁶. Nous plongeons dans l'indicible défi de la « citoyenneté démocratique » : à la fois le respect de

⁵³ *Ibid.*, pp. 68-70 et 124-126.

⁵⁴ Richard Hoggart, *The uses of Litteracy; Aspects of Working-class Life*, Londres, Penguin books, 2009.

⁵⁵ Filion, *Les pratiques démocratiques dans les groupes d'alphabétisation*, *op. cit.*, pp. 15-17-20 et 115-118.

⁵⁶ Duval, Filion et Fournier, « Intervenir pour favoriser l'agir ensemble », *op. cit.*, pp. 29-30.

l'individu et insertion dans un régime unitaire de discours où il n'est pas à armes égales avec les lettrés(es) et autres détenteurs(trices) de capitaux symboliques.

La volonté politique de faciliter vraiment la participation des habitants est peu répandue⁵⁷. Quand cette volonté existe, elle est très difficile à mettre en œuvre. Les couches moyennes intellectuelles monopolisent facilement la parole, car elles sont habituées à s'exprimer, ainsi qu'à rédiger des rapports. De plus, elles sont proches, socialement et culturellement, des élus locaux et des techniciens. Les pauvres et les étrangers, qui n'ont pas la maîtrise de la langue orale, et encore moins celle de l'écrit, se tiennent à l'écart. Ces groupes ont en commun un sentiment d'inutilité de leur présence : à quoi bon s'exprimer lorsqu'on est convaincu d'avance que l'on ne sera ni entendu ni compris ? Croire que la prise de parole pourra être efficace revient à sortir de la *self-fulfilling prophecy* [...] Organiser le débat public inclut de redonner confiance à ces groupes, de les encourager et de les aider à s'exprimer devant une assemblée. Il faut une préparation préalable qui est dévoreuse de temps⁵⁸.

De plus, la différenciation socioéconomique entre salariés(es) et participants(es) est tenace et son incidence est péremptoire sur la démocratisation. L'emploi est après tout le foyer de la citoyenneté sociale, alors même que l'essentiel des participants(es) est sur l'aide sociale. C'est une situation généralement éprouvée comme honteuse, les médias de masse représentent souvent « le BS » comme un(e) fainéant(e), comme un négatif, en somme, de l'individualité hégémonique; idéal fait d'activité, de responsabilité et d'autonomie⁵⁹. Parmi les participants(es), Filion souligne qu'il

⁵⁷ Maurice Blanc et Justin Beaumont, « Local Democracy Within European Urban Development Programmes », *Tijdschrift voor economische en sociale geografie/Journal of Economic and Social Geography*, vol.96, no 4, 2005, pp. 409-420.

⁵⁸ Blanc, « Le renouvellement démocratique des pratiques sociales », *op. cit.*, pp. 13-26.

⁵⁹ Alain Ehrenberg, *La société du malaise*, Paris, Odile Jacob, 2010.

y a un désir de se détacher de cette attribution négative. S'il est vrai que de retrouver un travail permet ce détachement, des activités, des loisirs et des occupations bénévoles peuvent aussi dispenser respect de soi et dignité⁶⁰. Bien entendu, le non-travail ne se traduit pas nécessairement en un abattement, une aliénation ou une déprime. D'ailleurs, la personne eut avoir eu au préalable entièrement intériorisée une habitude de travail qu'elle maintient sans être en situation d'emploi. Et donc, elle n'est pas nécessairement dans la résistance face à l'exclusion subie⁶¹. Or la vision néolibérale imprègne tout de même la participation à l'organisme, et peut en cela entraver la démocratisation ainsi que la prise de position comme citoyens(nes) de droit. Ainsi en va-t-il de l'inculcation du discours dominant que les gens ont tendance à reproduire, en dépit de ses préjugés et stéréotypes à leur propre égard.⁶²

Sous cette disciplinarisation, l'emploi devient souvent le premier objectif que les participants(es) cherchent à atteindre. De fait, lorsqu'un(e) participant(e) devient salarié(e) au sein de l'organisme, il ou elle a tendance à se différencier des autres en adoptant des pratiques de la classe moyenne. Il ou elle tend aussi à perpétrer une de deux positions face à la désaffiliation sociale, soit celle de « décideur(euse) » ou celle de l'éducateur(trice)⁶³. Les rapports entre intervenants(es), entre intervenants(es) et participants(es), puis entre participants(es), sont également traversés d'une différenciation des discours autour de l'identité du pauvre « assujettie »⁶⁴. De la même façon, soit les salariés(es) choisissent pour les

⁶⁰ Filion, *Les pratiques démocratiques dans les groupes d'alphabétisation populaire*, *op. cit.*, pp. 71-73 et 89-94.

⁶¹ Pascale Dufour, « Les formes de résistance politique des sans-emploi », *Lien social et Politiques*, no 39, 1998, p. 78.

⁶² Duval, Filion et Fournier, « Intervenir pour favoriser l'agir ensemble », *op. cit.*, p. 31.

⁶³ Filion, *Les pratiques démocratiques dans les groupes d'alphabétisation populaire*, *op. cit.*, pp. 63-66 et 79-89.

⁶⁴ *Ibid.*, pp.14-22, 94-96 et 111-115.

participants(es) ce qui serait mieux pour eux, soit ils prennent une position d'éducateur(trice). Suivant les observations de Filion, ce sont essentiellement ces deux positions qu'adoptent les intervenants(es). Or, la première domine, cependant que le rapport demeure asymétrique même dans la seconde.

Bref, nous avons entamé cette discussion par une conception de la citoyenneté susceptible de sous-tendre notre idée de la participation politique en milieu populaire. Il s'avère que son universalisme dissimule une différenciation frappante des individus. Certes, de façon générale, le « déficit de citoyenneté » est un obstacle à la mobilisation politique en ce qu'il révèle un ensemble d'expertises encourageant un retour individualiste à la citoyenneté sociale. De fait, cette injonction participe de la reproduction de la sous-citoyenneté générale. Un obstacle à la participation politique serait donc de rester dans une logique strictement individuelle de reconquête de la citoyenneté sociale : privilégier exclusivement les ressources habituellement associées à la citoyenneté alors même qu'elles sont considérablement précarisées, penser l'autonomie strictement par ces ressources et privilégier une relation entre experts(es) et assistés(es) sociaux. Enfin, les perspectives survolées ici permettent de cibler certains obstacles à la participation dans l'inculcation de la culture néolibérale; stigmatisation, dévalorisation et délégitimation des formes de la parole populaire.

Il n'en demeure pas moins que la recherche d'obstacles, somme toute révélatrice de dynamiques importantes des milieux locaux, n'illustre pas les conceptions des individus eux-mêmes. En fait, pour être fidèle au plein sens de la démocratisation, il est essentiel de saisir la vision populaire comme fondement d'une action politique.

Réconcilier émancipation et citoyenneté

Au contraire, commencer cette démarche de transformation de la domination en valorisant l'intégrité culturelle des personnes, et ce en leur permettant d'être ce qu'elles sont plutôt que ce que d'autres veulent qu'elles soient, est une étape primaire et incontournable de leur libération et du développement de leur autonomie, et est

peut-être encore plus équitable parce qu'elle est davantage cohérente avec cette valeur d'égalité culturelle.⁶⁵

La thèse principale [...] réside donc dans le fait de contester l'idée que l'accès à la démocratie passe nécessairement par des compétences (supplémentaires) à acquérir définies à l'extérieur du groupe; il faut cesser de voir la participation comme une insertion, puisque cela vient à l'encontre de principes de base de l'alphabétisation populaire, soit la libération du groupe dominé, le respect et la valorisation de la culture du milieu.⁶⁶

Dufour rappelle que deux aptitudes caractérisent historiquement le rapport à la pauvreté dans les pays occidentaux, une attitude de proximité et une attitude de distance. Dans la première, nous nous identifions à la pauvreté. C'est la posture de la charité chrétienne ou de l'assistance publique; les individus sont compris comme victimes de forces extérieures, rejetés, exclus, vulnérables, défaits par la fracture sociale. La seconde attitude réfléchit plutôt au comment de la pauvreté, ses attributs objectifs et ses processus; une nébuleuse réunissant disqualification, réinsertion et désaffiliation sociale. Dans ces approches, nous demeurons toujours dans l'interprétation d'une « chute sociale », conséquence infortunée de la dérouté des liens entre individus et État⁶⁷. Or, il y a justement une autre attitude pour Dufour, celle de considérer la personne comme ni *a priori* exclus ou victime, mais comme individu à part entière, possédant maintes ressources, inscrit dans des réseaux locaux et détenant une vision légitime du monde. Ainsi que le soulignait Rancière :

Beaucoup sont surpris de voir que des paysans savent se servir d'un ordinateur alors qu'ils pensaient que ce serait trop compliqué pour eux. Il y a beaucoup de savoir-faire, de modes d'être et de jouissances qui se sont diffusés dans

⁶⁵ *Ibid.*, p.112.

⁶⁶ *Ibid.*, p.113.

⁶⁷ Dufour, « Les formes de résistance politique des sans-emploi », *op. cit.*, p. 78.

des couches populaires supposées traditionnelles et qui ont produit des transformations assez radicales de leur mode d'adhésion à leur condition. Les mécanismes de la domination étatique et capitaliste ont suffisamment de rouages pour ne pas avoir besoin de mettre des illusions dans la tête des dominés.⁶⁸

En effet, les présomptions associées au manque de citoyenneté engagent aussi que ce dernier soit « mental » ou « intellectuel », empreint de sous-scolarisation et de faible capital culturel. Dès ses premiers ouvrages, Rancière s'attaquait à l'*a priori* d'une hiérarchie des intelligences entre les diverses classes et groupes sociaux. Il avançait comme prémisse d'analyse une égalité des intelligences pour ensuite explorer la vision populaire du politique, vision légitime au même titre que celle des sphères bourgeoises⁶⁹. Nous plongeons au cœur du défi, soit de considérer à la fois l'oppression et la dépossession, tout en distinguant la puissance d'agir des individus précarisés⁷⁰.

Nous l'avons vu, une vision strictement attachée à la citoyenneté sociale réduit considérablement le champ des formes de dominations agissantes. Audre Lorde nous en donne un excellent portrait centré sur la militance féministe⁷¹. Nous courrons en effet le danger de reproduire les outils de la domination, ses concepts, catégories et manières de dire, alors même que nous souhaitons les dissiper. Et donc, plutôt que de reproduire les formes du pouvoir, il s'agit d'en transformer l'usage⁷², à commencer par reconnaître leurs intrications mutuelles : inclus(es)/exclus(es), noirs(es)/blancs(ches), hétérosexuels(les)/homosexuels(les), maîtres/esclaves,

⁶⁸ Rancière, « Repenser l'émancipation », *op. cit.*, pp. 32-35.

⁶⁹ Florence Botello, « S'émanciper avec Rancière », *Acta Fabula*, vol. 11, no 7, 2012. URL: <https://www.fabula.org/revue/document5822.php>

⁷⁰ *Ibidem*

⁷¹ Lester C. Olsen, « The Personal, the Political, and Others : Audre Lorde Denouncing 'The Second Sex Conference' », *Philosophy and Rhetoric*, vol. 33, no 3, 2000, pp. 259-285.

⁷² Audre Lorde, *Sister Outsider. Essays and Speeches*, Berkeley, CA, The Crossing Press, 1984, pp. 40-52 et 110-123.

dominants(es)/dominés(es), etc. À tenir compte de toutes ces dimensions, on restitue l'aspect multiple et mouvant des identités personnelles. Si un processus démocratique nécessite la reconnaissance des divers points de vue individuels, un portrait de la participation politique exige aussi que l'on s'ouvre à cette complexité. À l'instar de Paulo Freire, être en société, c'est éprouver un héritage souvent inconscient de modalités de domination, envers autrui et envers soi-même⁷³. Dans cette optique, l'atteinte de relations non oppressantes suggère une reconnaissance des subtils modes de domination.

Bref, cette modeste discussion sur les obstacles à la participation politique nous a incités à revisiter les prémisses de l'identité politique moderne. Des obstacles liés à la citoyenneté sociale, nous avons cheminé vers ceux décrits dans les théories de Foucault, de Martuccelli et de Castel, pour ensuite parcourir certains éléments des dynamiques communautaires discutés par Filion. Alors que l'érosion de la citoyenneté sociale atteint la citoyenneté tout court et le modèle même de démocratie moderne selon Castel⁷⁴, le contexte s'avère de circonstance pour réinterroger la pertinence et l'usage de la citoyenneté sociale. À l'instar de Rancière et de Dufour, nous pensons qu'en reconnaissant les conceptions que les individus ont de leurs vécus, de leurs groupes et du politique, nous pouvons mieux élucider les processus de participations et de protestations civiles.

Décidément, une réponse se trouve à même la vision démocratique, assurant toujours potentiellement la reconnaissance des individualités. Ceci, tout en étant elle-même une conception inégalement maîtrisée au sein de la population. Pour penser la désaffiliation sociale dans un contexte de participation démocratique, à un mouvement protestataire ou à un contexte communautaire, nous avons voulu démontrer tout l'intérêt de sortir d'une citoyenneté

⁷³ Olsen, « The Personal, the Political, and Others : Audre Lorde Denouncing 'The Second Sex Conference' », *op. cit.*, pp. 259-285.

⁷⁴ Robert Castel, *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Éditions du Seuil, 2009, pp. 262-270, 401-404.

hégémonique. Car à consentir à cette identité, nous encourageons l'embarras de postulats conformes à *notre* idée du prolétaire, de la pauvreté et du populaire, mais non véritablement reconnaissants des réalités vécues. Entre représentations dominantes, désaffiliation sociale, normativité néolibérale et dynamiques locales, voilà certes un ensemble de dimensions qui parcourent les milieux communautaires et les mouvements politiques, aussi porteurs soient-ils que les manifestations de casseroles qui ont traversées le Québec en 2012.

Il peut être tentant de désigner, sous l'étiquette « peuple », une longue structure immémoriale de la vie sociale, laquelle persisterait inentamée sous les rumeurs bruyantes, mais éphémères des mouvements sociaux, des transformations sociales, de tout le cortège des bruits et fureurs qui font corps avec la vie sociale, lui confèrent une opacité inégalée. Le peuple serait cette forme *a priori* réitérée à l'occasion de chaque geste d'envergure politique, cette nouvelle vigueur promise à un avenir radieux⁷⁵.

⁷⁵ Guillaume Le Blanc, « Le gueux, le prolétaire et le précaire », *Cités*, vol.3, no 35, 2008, p. 77.

**« Occupe toi de toi-même »
L'éducation à domicile :
vers une esthétique de
l'existence**

Marike Reid-Gaudet

*Dans le monde entier, l'école nuit à l'éducation parce
qu'on la considère comme seule capable de s'en charger*
Ivan Illich, *Une société sans école*, 2003

On parle de plus en plus de la marchandisation du savoir. Des universités inféodées aux besoins et intérêts de l'industrie. Ce constat est de plus en plus commenté et critiqué¹. Pourtant ce qui est problématisé au niveau de l'enseignement supérieur, tant dans la littérature que dans les débats publics, échappe en général aux discours sur l'école primaire et secondaire. On trouve au Québec une abondante littérature et critique sur la dernière réforme², le curriculum,

· Université du Québec à Montréal

¹ Eric Martin et Maxime Ouellet, *Université inc.*, Montréal, Lux, 2011.

² Voir notamment : Gérald Boutin, « L'éducation à la dérive », *Revue arguments*, vol. 9, no 1, 2006 ; Daphnée Dion-Viens, « Constat d'échec de la réforme scolaire » [en ligne], *Cyberpresse*,

<http://www.lapresse.ca/le-soleil/actualites/education/201303/18/01-4632262-constat-dechec-de-la-reforme-scolaire.php>, (page consultée le 22 octobre 2014).

M'hammed Mellouki (dir.), *Promesses et ratés de la réforme de l'éducation au Québec*, Ste-Foy, PUL, 2010 ; Normand Baillargeon, « La réforme

certains cours en particulier³, sans que la finalité de l'institution ne soit véritablement questionnée. Comme si l'école publique primaire et secondaire échappait au formatage néolibéral, que la reproduction du système capitaliste dans les sociétés industrielles avancées ne s'articulait concrètement, qu'avec la réalité de l'enseignement supérieur.

Historiquement, les penseurs critiques de l'éducation se sont très tôt intéressés et interrogés sur les visées et finalités du système d'éducation qui se mettait en place au début de l'industrialisation. Plusieurs de ces penseurs se situent dans la mouvance libertaire⁴, mais pas uniquement. L'une des réflexions qui demeurent à ce jour des plus stimulantes pour comprendre les relations de pouvoir à l'œuvre dans l'institution scolaire est celle de Michel Foucault.⁵

québécoise de l'éducation : une faillite philosophique », *Revue Possibles*, vol. 30, no 1, 2006, p. 139.

³ Joëlle Quérin, « Éthique et culture religieuse : un cours à abolir », *Cyberpresse*, <http://www.lapresse.ca/opinions/201006/22/01-4292438-ethique-et-culture-religieuse-un-cours-a-abolir.php> (page consultée le 22 octobre 2014) ; Charles-Philippe Courtois, « Le nouveau cours d'histoire du Québec au secondaire : l'école québécoise au service du multiculturalisme canadien? », Institut de recherche sur le Québec, Québec, 2010.

⁴ Voir notamment : Max Stirner, *Le faux principe de notre éducation*, 1842 [en ligne] <http://www.non-fides.fr/?Le-faux-principe-de-notre> (page consultée le 22 octobre 2014) ; Francisco Ferrer Guardia, Marie-Jo Sanchez Benito, Anne Morelli, *L'École moderne : explication posthume et finalité de l'enseignement rationnel*, Charleroi, Éditions asbl, 2009.

⁵ Rappelons que la sociologie critique de Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron (*Les Héritiers*, 1964 ; *La Reproduction*, 1970) est à bien des points de vue incontournable pour qui s'intéresse à la critique de l'institution scolaire. Néanmoins certains auteurs, dont Jacques Rancière (*Le philosophe et ses pauvres*, 2007) et Luc Boltansky (*De la critique, précis de sociologie de l'émancipation*, 2009) vont critiquer la perte de vue de la perspective d'émancipation et l'occultation des capacités critiques des acteurs dont font preuve Bourdieu et Passeron en ce qui concerne l'institution scolaire. Plusieurs concepts et thèses développés par Michel Foucault permettent de penser à la fois les processus d'assujettissement à l'œuvre dans l'institution scolaire, sans oublier la part active jouée par les acteurs d'où peut émerger réflexions et résistances.

Après une courte présentation de l'éducation à domicile au Québec, je ferai inspirer par Michel Foucault, une analyse des stratégies, dispositifs et rapports de pouvoir à l'œuvre dans l'institution scolaire. Ce qui me permettra d'aborder le concept de gouvernementalité d'abord dans le sens de « conduite des autres » pour aborder ensuite la « conduite de soi », l'apparition à travers un jeu de relation de pouvoir (rapport à la norme et résistance) d'une nouvelle subjectivité favorisée par la décision de pratiquer l'éducation à domicile avec son enfant.

L'éducation à domicile

Rappelons d'abord que La Déclaration universelle des droits de l'homme (1948), adoptée par les Nations Unies déclarent à l'article 26 : « Les parents ont par priorité, le droit de choisir le genre d'éducation à donner à leurs enfants. » La Déclaration des droits de l'enfant (1959), résolution 1386, principe 7, va dans le même sens : « L'intérêt supérieur de l'enfant doit être le guide de ceux qui ont la responsabilité de son éducation et de son orientation, cette responsabilité incombe en priorité à ses parents. » L'éducation à domicile est une option éducative légale au Québec sanctionnée par une loi : l'article 15.4 de la loi sur l'instruction publique. Chaque commission scolaire a une responsabilité d'évaluation des situations d'apprentissages des enfants qui pratiquent l'éducation à domicile sur leur territoire. Comme il n'y a pas de politique uniforme pour le Québec, l'interprétation de la loi est laissée à la discrétion de chaque commission scolaire. Ce qui fait que selon les régions, il y a des parents pour qui la collaboration se passe bien et ailleurs la commission scolaire va exiger que l'enfant passe des examens formels ou retourne à l'école par exemple.

Si l'éducation à domicile existe au Québec depuis une vingtaine d'années, le mouvement commence aux États-Unis vers la fin des années soixante, émanant à la fois des milieux de la droite religieuse conservatrice, et de la gauche libertaire où prend naissance une critique de l'école institutionnelle : critique de ses principes, de ses finalités et de ses moyens, jusqu'à remettre en question son existence même. Les différents auteurs représentant ces deux sensibilités

idéologiques vont promouvoir l'idée de l'éducation à domicile. Les deux tendances s'entendent sur l'idée que la scolarisation n'est qu'un des moyens pour transmettre l'éducation, l'école n'est donc pas obligatoire. Si pour la gauche libertaire la montée du néolibéralisme et son influence sur l'institution scolaire expliquent l'intérêt pour la naissance de l'éducation à domicile, pour la droite religieuse chrétienne l'intérêt de l'éducation à domicile s'explique plutôt par la volonté de soustraire les enfants de l'influence d'une institution laïque et libérale. Raymond et Dorothy Moore (*Home Grown Kids*, 1984), principaux représentants de la droite chrétienne américaine vont postuler que la scolarisation des enfants débute trop tôt et est nuisible tant au plan du développement physique que morale. Ils vont ensuite développer l'idée de pratiquer l'éducation à domicile en tant qu'idéal éducatif d'obédience chrétienne. Du côté de la gauche libertaire, des auteurs comme Ivan Illich⁶ et John Holt⁷ vont développer une critique de l'école comme ayant pour principal fondement la reproduction du système capitaliste et remettent en cause sa prétendue neutralité. Ils vont critiquer entre autres la pédagogie traditionnelle et le rapport enseignant-élève.

Ivan Illich (1926-2002) un de ces précurseurs va prôner une déscolarisation de la société. Illich retenait ultimement de l'école institutionnelle sa fonction d'unification des individus : « Prisonnier de l'idéologie scolaire, l'être humain renonce à la responsabilité de sa propre croissance et par cette abdication, l'école conduit à une sorte de suicide intellectuel.⁸ »

Dans les séminaires qu'il va animer au CIDOC (*Centro Intercultural de Documentación*) à Cuernavaca au Mexique, vont participer de nombreux pédagogues révolutionnaires tels que Paulo Freire (*Pédagogie des opprimés*), Paul Goodman

⁶ *Ibidem*

⁷ John Holt, *How Children Fail*, Pitman, 1964.

⁸ Ivan Illich, *Une société sans école*, Seuil, page 106.

(*Growing up absurd*), Jonathan Kosol (*Free Schools*) et celui qui m'intéresse ici, John Holt, qui dans une correspondance avec Illich au début de la décennie 70, va créer le néologisme *unschooling* (non-scolarisation)⁹.

John Holt (1923-1985) va contribuer par ces écrits à faire connaître l'éducation à domicile. Il passera le reste de sa vie à imaginer et à tenter de créer une façon de parvenir à un changement de paradigme en éducation. Après avoir enseigné pendant des années, Holt considérait que les écoles (qu'il assimilait à une prison) ne pouvaient pas être réformées véritablement. En 1977, il créa le magazine *Growing without schooling* et, en bon tacticien, expliqua et démontra comment passer de la scolarisation (et non l'éducation) à la non-scolarisation, *unschooling*. Ce dernier terme définit comment vivent et apprennent les familles en dehors des écoles. Holt n'excluait pas la possibilité pour les *unschoolers* d'employer certains curriculums ou de suivre des cours avec une approche traditionnelle de l'enseignement, ce qui est toutefois déterminant demeure le fait que c'est l'enfant qui choisit lui-même à quel moment et de quelle manière il va faire ses apprentissages.

Cette approche postule que l'apprentissage, comme la motivation, est intrinsèque à l'individu. L'apprentissage commence et part de soi. Apprendre ne devrait pas être inféodé à un corpus de savoir prédéterminé, répondant à une demande sociétale. Le rôle des parents est d'encourager la curiosité des enfants, de les assister dans leurs recherches, projets et expériences. Par le terme *unschooling*, Holt entendait :

[...] les apprentissages autodirigés et centrés sur les intérêts des enfants. Plus tard le terme non-scolarisation est devenu associé à un type d'éducation à domicile qui n'utilise pas de curriculum fixe et unique. Je définis la non-scolarisation comme le fait d'accorder aux enfants un maximum de liberté dans le contexte d'apprentissage, du moins tant que les parents se sentent confortables. Il s'agit

⁹ John Holt, *Teach Your Own*, Perseus, New York, 2013.

de vivre et d'apprendre ensemble, de poursuivre intérêts et questionnements au moment où ils surviennent. Poursuivre ses intérêts peut amener l'enfant à lire des textes, suivre des cours, ou faire des projets, mais la différence significative est que ces activités seront choisies et pratiquées librement par l'apprenant. La non-scolarisation est la façon naturelle d'apprendre. Ce qui ne veut pas dire que les enfants non scolarisés ne vont pas, par exemple, s'inscrire dans des classes traditionnelles ou utiliser des livres et du matériel scolaire. Apprendre à lire ou à résoudre des équations quadratiques ne fait pas partie d'un processus "naturel", mais les enfants vont faire ces apprentissages lorsque cela aura du sens pour eux, et non pas parce qu'ils ont atteint un certain âge décidé arbitrairement par une autorité.¹⁰

La non-scolarisation tient donc plus d'un processus que d'un contenu en tant que tel, le processus d'apprendre à se connaître soi-même étant primordial. Selon Ray il y aurait eu deux millions d'enfants éduqués à domicile aux États-Unis en 2008. Au Canada, en 2012, il y aurait eu 21 662 enfants inscrits comme étant éduqués à domicile. L'auteur de l'étude Deani Van Pelt reconnaît cependant qu'il y aurait davantage d'enfants éduqués à domicile qui ne sont pas officiellement inscrits dans les registres des ministères de l'Éducation. Bien qu'aucune statistique officielle n'existe à l'heure actuelle pour le Québec, l'Association québécoise pour l'éducation à domicile (AQED) estime qu'il y aurait eu en 2014 autour de huit mille enfants pratiquants l'éducation à domicile sur l'ensemble du territoire provincial.

Selon le rapport du Protecteur du citoyen, *La scolarisation à la maison : pour le respect du droit à l'éducation des enfants*, paru en avril 2015, le nombre d'enfants éduqués à la maison au Québec serait en croissance constante depuis 2007. Le rapport mentionne que le ministère de l'Éducation évalue à 2000 le nombre d'enfants éduqués à domicile, mais constate que le nombre exact est inconnu puisque leur statistique :

¹⁰ *Ibid.*, p. 61 [traduction libre].

« exclu les enfants scolarisés à la maison sans dispense de fréquentation scolaire formelle.¹¹ »

En se basant sur la constitution des groupes de soutien de parents-éducateurs dans les différentes régions du Québec, l'Association québécoise pour l'éducation à domicile (AQED)¹² estime à plus de 60 % le taux de famille pratiquant l'éducation à domicile avec leurs enfants sans avoir au préalable avisé leur Commission scolaire. Cette situation est qualifiée de préoccupante par le Protecteur du citoyen. Ce rapport présente les principales difficultés qu'éprouvent les parents-éducateurs et les personnes responsables au sein des Commissions scolaires à s'entendre et à collaborer. Les motifs de conflits les plus fréquents sont le cadre normatif sujet à interprétation et les méthodes utilisées pour l'évaluation de l'enfant. Ce que confirme l'AQED qui ajoute que si les parents-éducateurs sont nombreux à ne pas régulariser le statut de leur enfant c'est par crainte de n'être pas compris et respecté dans ce choix éducatif.¹³

Pour tenter de désamorcer ces conflits, le Protecteur du citoyen recommande le recours au Protecteur de l'élève et

[...] de s'assurer que les protecteurs de l'élève reçoivent et traitent les plaintes portant sur l'encadrement et le suivi de projets de scolarisation à la maison, et qu'ils puissent agir à titre de médiateurs entre les parents et les intervenants scolaires.¹⁴

Afin de mieux appréhender en quoi consistent les relations souvent conflictuelles entre les parents-éducateurs et l'institution scolaire, plusieurs théories et concepts de Michel Foucault s'avèrent intéressants.

Michel Foucault va démontrer, dans *Surveiller et Punir*, comment la société gouverne les corps et les esprits en les

¹¹ Le Protecteur du citoyen, *La scolarisation à la maison : pour le respect du droit à l'éducation des enfants*, 28 avril 2015, p. 4.

¹² Rencontre personnelle avec le c.a. de l'AQED, décembre 2014.

¹³ *Ibidem*

¹⁴ Le Protecteur du citoyen, *op. cit.*, 28 avril 2015, p. 28.

rendant dociles et soumis. Pour Foucault, chaque époque s'affaire à produire un discours dominant qui prétend dire la vérité sur le Monde et impose ses normes. Le pouvoir selon Foucault n'est pas seulement l'attribut de l'État, mais serait présent dans toutes les institutions. Il va donc, par un travail d'analyse rigoureuse, tenter de le débusquer dans des institutions telles que la prison, l'usine, l'hôpital psychiatrique et l'école.

Il postule que la société normalisatrice discipline et transforme l'individu en matière à travailler. Le pouvoir agit directement sur le corps, par les règlements et les injonctions : la discipline façonne le corps et la pensée. Le pouvoir selon Foucault est immanent, diffus, car non centralisé dans, par exemple, un individu, mais il se cristallise, s'incarne dans des institutions, véritables machines à contrôler les corps.

La modalité du contrôle consiste en une coercition constante sur les processus de l'activité plutôt que sur les résultats. Dans l'école traditionnelle, le temps des élèves est encadré, minuté, scandé par la cloche : l'espace est contraint, les mouvements restreints. Foucault associe au 18^e siècle l'établissement des formes générales de domination dont nous sommes aujourd'hui encore tributaires. Pour établir ce contrôle, il s'agit de répartir les individus dans l'espace selon un principe de clôture : la multitude mouvante sera assignée à des endroits fermés, circonscrits (chacun à sa place et à son rang), c'est ce que Foucault nomme le « Grand Enfermement ». Le travail obligatoire et l'école obligatoire participent de ce nouvel éthos permettant un contrôle rationnel de l'activité. La discipline permet ce contrôle de l'activité en classe par le biais de la notation, du classement, par la notification des présences et absences, par la surveillance hiérarchique.

L'institution scolaire est, selon Foucault, bel et bien un dispositif de contrôle et de normalisation des individus. Le rang est emblématique de ce contrôle à l'école : rangé des pupitres, rang des élèves dans la cour d'école avant d'entrer, couloirs nombreux à l'intérieur, rang à l'intérieur de la notation, dans le partage des tâches, rang par classes d'âges,

rang pour la succession des matières enseignées. La délimitation et la segmentation de l'espace s'effectuent aussi au niveau du temps : il y a un temps pour manger, un temps pour l'éducation physique, etc., et même parfois un temps pour aller à la toilette. Ce temps pour chaque chose relève du contrôle.

Pour Foucault, la mise en examens des élèves est une façon de les assujettir, c'est une mise en tutelle. Le pouvoir veut « améliorer » les comportements en rendant les corps dociles et en dressant les esprits. Ce dressage s'exerce à la fois sur la pensée et le corps. La popularité du Ritalin donné aux enfants est un exemple illustrant parfaitement ce dressage du corps et de l'esprit dans le but d'un meilleur contrôle et d'un rendement normalisé. Le Ritalin permet une régulation de la distribution et de la gestion des corps dans l'espace. Les nombreux « rappels à l'ordre », les injonctions répétitives faites aux jeunes élèves : soit attentif, assis toi, en silence, et ses variantes; on regarde en avant, on arrête de bouger sur sa chaise, on reste concentré, ce dressage corporel est si essentiel et important pour l'institution, qu'il n'est pas rare d'entendre des professeurs du 1er cycle du primaire se plaindre « qu'ils ne font pratiquement que de la discipline ! »

Pour les petits, qui n'incorporent pas assez rapidement, ce dressage, le Ritalin vient faire le travail de contrôler le corps « hyperactivité » et l'esprit, « déficit de l'attention ».

Assigner des places individuelles permet et rends possibles le contrôle de chacun et le travail simultané de tous. L'espace scolaire devient une machine à surveiller, hiérarchiser, récompenser et punir. Ce qui permet la normalisation des individus, qui pourra se muer ensuite en « autodiscipline », soit l'ordre intériorisé. Il y a également un contrôle horizontal par les pairs comme dans la figure de cas de délation. Foucault postule que l'institution de l'éducation joue un rôle fondamental pour former, mettre en forme la société capitaliste. La technologie facilite la surveillance, au

coin des rues, dans les prisons comme dans les écoles. Les caméras installées dans les corridors des écoles secondaires sont de plus en plus courantes au Québec¹⁵.

Ce ne sont pas uniquement les élèves qui sont contrôlés à l'école, les professeurs le sont aussi, ainsi que ce qu'ils enseignent. Foucault insiste sur le fait que les prisons n'ont pas aboli la délinquance, on peut conclure spontanément à un échec, mais le fait que la prison n'est pas abolie prouve qu'en fait la fonction et raison d'être de la prison est à chercher ailleurs. Il postule que la véritable fonction sociale de l'institution carcérale est de rendre invisible l'illégalité des classes dominantes; la prison est utile à la police qui est utile à la classe dominante. La prison révèle le caractère carcéral de l'ensemble social. L'école participe du même éthos selon Foucault.

L'école telle qu'elle est structurée n'est pas tant la victime, que le promoteur de l'économie de marché. La surveillance des corps constituant la force de travail permet dès le début du XIXe siècle une rentabilisation et une rationalisation du travail industriel. Foucault mentionne que :

Pour qu'un certain libéralisme bourgeois ait été possible au niveau des institutions, il a fallu au niveau de ce que j'appelle les micropouvoirs, un investissement beaucoup plus serré des individus, il a fallu organiser le quadrillage

¹⁵ Daphnée Dion-Viens, « Les caméras de plus en plus répandues à l'école », *Le Soleil*, 10 avril 2010.

Stéphane Lévesque, « Des caméras utiles dans les écoles ? » [en ligne], *Cyberpresse*, <http://www.lapresse.ca/debats/debat-du-jour/201309/24/01-4692783-des-cameras-utiles-dans-les-ecoles.php> (page consultée le 20 octobre 2014).

France Leclerc, « La CSMB introduira massivement les caméras de surveillance dans ses écoles » [en ligne], *École Branchée*, <http://www.infobourg.com/2013/10/22/la-csmb-introduira-massivement-les-cameras-de-surveillance-dans-ses-ecoles> (page consultée le 20 octobre 2014).

Alain Beaulieu, « Des écoles sous haute surveillance » [en ligne], *Direction informatique*, <http://www.directioninformatique.com/des-ecoles-sous-haute-surveillance/9916> (page consultée le 20 octobre 2014).

des corps et des comportements. La discipline c'est l'envers de la démocratie.¹⁶

Pour Foucault le pouvoir va dès lors par diverses stratégies et pratiques tenter de modeler les corps de chaque individu, corps devenu utile à la productivité de la société. À ce dressage individualisé, le pouvoir va par une gestion politique de la vie, ce que Foucault nomme le biopouvoir, discipliner collectivement la masse humaine, l'ensemble de la société. Par le biais d'institutions et de ses programmes sociaux (santé, hygiène, etc.) il s'agit de gérer la population. C'est d'une nouvelle distribution spatiale et sociale de la richesse industrielle et agricole dont il est question. La surveillance des populations (d'où l'importance de la police) devient essentielle au capitalisme. La discipline implique un rapport à la norme. La normalisation, pour Foucault, légifère en se référant non pas au droit, mais aux corpus des sciences humaines, « [...] et leur jurisprudence sera celle d'un savoir clinique¹⁷ ».

Il s'agit d'un pouvoir sur la vie, soit le biopouvoir qui prend assise sur la norme et va permettre de réguler la population. Pour Foucault notre société est élaborée sur un modèle médical. Ce qui permettra de déterminer, de distinguer ce qui relève du normal ou du pathologique et par ce fait même, d'imposer une normalisation à l'ensemble de la société. Foucault entend par « pensée médicale » :

[...] une façon de percevoir les choses qui s'organisent autour de la norme, c'est-à-dire qui essaie de partager ce qui est normal de ce qui est anormal [...] elle cherche aussi à se donner des moyens de corrections qui ne sont pas exactement des moyens de punition, mais des moyens de transformation de l'individu, toute une technologie du comportement de l'être humain qui est lié à cela.¹⁸

¹⁶ Michel Foucault, *Dits et Écrits*, vol.II, Paris, Gallimard, 1994, Texte 152, p. 722.

¹⁷ *Ibid.*, Texte 194, p. 188.

¹⁸ *Ibid.*, Texte 212, p. 374.

La société est donc gérée en fonction de modèles normatifs, mais ce qui est surveillé ce n'est pas tant les individus en eux-mêmes que l'adéquation à ce qui est exigé d'eux : à la norme. Lorsqu'il y a inadéquation, il y aura nécessairement une conséquence. Foucault mentionne qu'il y a au centre de tout système disciplinaire un mécanisme pénal. L'école en sanctionnant, relevant les fautes, en jugeant, institue dans la normalité des relations humaines une logique du juge et du potentiellement coupable, de celui qui punit versus celui qui est punissable. La norme et la sanction s'assurent que l'écart à la règle ne passe pas inaperçu. Le punissable est ce qui est non conforme. Il ne s'agit donc pas tant d'interdire que d'instaurer un idéal auquel se mouler. Lorsqu'il y a « faute », c'est-à-dire inadéquation à une norme, la punition cherche à « redresser » la situation, à la corriger. « Le châtimement disciplinaire [...] doit donc être essentiellement correctif.¹⁹ »

La norme sanctionne et gratifie, valorise et dévalorise, appose un savoir sur les individus, contribue à leur individualisation. La discipline punit en faisant reculer et en dégradant, nous dit Foucault. Le classement, les notes, les bulletins sont bien des opérations de normalisation. Foucault mentionne que le pouvoir de la norme :

[...] contraint à l'homogénéité pour pouvoir individualisé
[...] rendre les différences utiles en les ajustant les unes aux autres.²⁰

L'école n'a pas fondamentalement besoin que tous obéissent intégralement aux normes imposées, il s'agit plutôt que les inadéquations aux normes soient repérées, discriminées, classées, rendent utiles en justifiant une hiérarchie. La discipline procède aussi à la répartition des individus dans l'espace. Pour pouvoir ordonner la multiplicité humaine, encore faut-il savoir où elle se trouve. Une famille qui éduque ses enfants en dehors de l'institution et pratique

¹⁹ Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, Gallimard, Paris, 1975, p. 211.

²⁰ *Ibid.*, p. 216.

l'éducation dans un parc, à la bibliothèque municipale, ou en voyage, n'est pas facile à surveiller et réguler. Un emploi du temps surveillé étroitement permet à l'État la gestion des individus. Dans le cas de l'éducation à domicile, le temps et l'espace sont « libres ». L'éducation n'est pas inféodée à un espace clôt, à l'espace constitué par la bâtisse qu'est l'école. Le temps est libre également : c'est l'enfant avec ses parents qui vont décider ensemble à quel moment, de quelle façon, l'enfant étudiera telle matière. Ce ne sont pas tant la surveillance des individus comme telle qui pose problème, plutôt le fait que la fonction d'ordonnance de l'ensemble des relations sociale devient dans le cas de l'éducation à domicile, plus confus, plus difficile à circonscrire. La clôture, technique disciplinaire de surveillance, ne s'applique plus. Mais c'est surtout la technique du « quadrillage » qui pose problème au pouvoir de l'État. Chaque individu se voit attribuer une place qui lui est propre. Foucault mentionne que pour l'État :

Il faut annuler les effets de répartitions indécises, la disparition incontrôlée des individus, leur circulation diffuse, leur coagulation inutilisable et dangereuse ; tactique d'anti-vagabondage, d'anti-agglomération.²¹

C'est donc essentiellement au « quadrillage » qu'échappe la communauté de parents-éducateurs et leurs enfants, qui effectivement circulent plus librement, s'associent, s'entraident, se « coagulent » et sont ainsi plus à même d'inventer un rapport aux autres sous le signe de la singularité. La discipline par le rang et la technique du « quadrillage » visent à la fois à isoler les individus les uns des autres et à les désingulariser, les rendre le plus uniforme possible par la correction, le redressement (orthopédie sociale). Désingulariser permet la formation d'un individu objectivé, docile, facilement « distribué » dans une chaîne de productivité. Pour Foucault, l'organisation d'un espace sériel fut une des grandes mutations techniques de l'enseignement élémentaire : « En assignant des places individuelles, il a

²¹ *Ibid.*, p. 168.

rendu possible le contrôle de chacun et le travail simultané de tous.²² »

Le pouvoir individualise, assigne une subjectivité, ce qui facilite par le fait même la régulation du groupe. Si le pouvoir consiste à « conduire des conduites²³ », il peut-être productif et non pas seulement contraignant. Les relations de pouvoir permettent un dialogue, un échange d'influence réversible. Lorsque le pouvoir se cristallise et devient univoque, il y a un état de domination caractérisé par la docilité et l'impuissance. Pour que la relation de pouvoir consiste en une manière d'agir l'un sur l'autre, encore faut-il avoir une marge de manœuvre, un champ de possibilité entre deux interlocuteurs. À l'intérieur d'une relation de pouvoir, il y a un caractère mobilisateur, dynamique. Il y a une possibilité d'éclosion de nouveau comportement par la résistance.

La stratégie qui consiste pour un parent à retirer son enfant de l'école permet de modifier considérablement l'emprise de l'institution sur l'éducation de son enfant. Ensuite, à plus ou moins brève échéance, les parents vont élaborer de nouvelles stratégies de relation avec l'institution. Dans les nouveaux rapports, souvent conflictuels, qui vont se jouer entre les parents-éducateurs et les commissions scolaires, il est intéressant de reprendre la notion de jeu stratégique de pouvoir. La notion de jeu implique un échange entre des partenaires, structurés par un ensemble de règles. Il y a une dynamique qui s'installe entre deux locuteurs, il y a un mouvement, un échange. On sort alors d'un état de domination caractérisé par de l'impuissance à une relation de pouvoir comme l'entendait Foucault.

Dans un processus d'assujettissement, il y a la constitution d'une identité désignée, diagnostiquée, produite par le pouvoir, comme dans le cas des enfants identifiés comme ayant un trouble du déficit de l'attention. Pour

²² *Ibid.*, p. 172.

²³ Michel Foucault, *Dits et Écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 237.

Foucault le sujet se construit en référence aux jeux de vérités à l'intérieur des relations de pouvoir. Si l'individu est produit par la société disciplinaire (le pouvoir construit des sujets) c'est la résistance qui sera l'occasion d'une re-subjectivation. La reformulation d'une subjectivité plus singulière se produit donc non pas « en dehors » de la société, mais bien à l'intérieur de la gouvernementalité. Il y a dans la résistance des parents-éducateurs une revendication de la singularité de l'individu par rapport à la norme, ce qui apparaît dans le refus de donner du Ritalin à son enfant. Selon Foucault, l'Occident aurait hérité de l'obsession de la liberté. P. Pascual explique cette obsession en terme de manifestation d'une volonté de résistance « [au] processus d'uniformisation propre à la modernité auquel conduit l'inintérêt de la rationalité scientifique pour la singularité individuelle ²⁴ ».

Refuser de donner une prescription de Ritalin, c'est aussi refuser que ce qui pose problème soit essentiellement l'adaptation de son enfant. Les parents-éducateurs vont plutôt questionner, problématiser l'environnement autour de l'enfant. Il s'agit bien d'une résistance des parents au dispositif d'identification, et de normalisation issue d'un jeu de vérité provenant d'experts qui œuvrent au sein de l'institution scolaire en ce qui concerne le verdict du trouble du déficit de l'attention et de l'hyperactivité (TDAH). Cette insoumission des parents participe, elle, à fonder de nouvelle relation de pouvoir. M. Otero mentionne que « [...] l'adaptation est la « nouvelle » façon de nommer la « docilité politique » dans les sociétés démocratiques libérales contemporaines²⁵ ».

Si l'institution façonne des sujets objectivés, les relations de pouvoir permettent par la résistance un rapport à soi qui permet une re-subjectivation. L'éducation à domicile, à travers une technique de soi, permet de se constituer comme

²⁴ Pierre Pascual, « La généalogie foucauldienne de la médecine familiale en Amérique du Nord », dans Alain Beaulieu (dir.), *Michel Foucault et le contrôle social*, Ste-Foy, PUL, 2005, p. 141.

²⁵ Marcelo Otero, *Les règles de l'individualité contemporaine. Santé mentale et société*, Ste-Foy, PUL, 2005, p. 302.

sujet de sa propre existence. Les familles (parents et enfants) deviennent alors sujet du processus d'éducation et non plus uniquement « bénéficiaires ». On peut donc postuler que c'est de l'assujettissement (l'objectivation subie) que naît la possibilité d'une subjectivation. Les deux étant liées. Le fait de décider de faire l'école à la maison peut être compris comme participant d'une modalité d'un processus de subjectivation. La médecine sociale à l'œuvre dans les discours et interventions a pour visée une gestion par les normes, à la fois des individus et des populations. Foucault postule que : « Je soutiens qu'avec le capitalisme on n'est pas passé d'une médecine collective à une médecine privée, mais que c'est précisément le contraire qui s'est produit [...]».²⁶ »

La médecine qui prescrit le Ritalin est une stratégie biopolitique. L'éducation à domicile s'inscrit dans une pratique de liberté puisqu'il y a une inscription dans un champ de possibilité où des conduites et des comportements diffèrent de la norme établie par l'institution scolaire en matière d'éducation. Le pouvoir selon Foucault est un ensemble d'actions sur des actions possibles, il y a donc possibilité de transformation par un comportement de résistance. La transgression/résistance n'est donc pas extérieure au pouvoir, mais inhérente au pouvoir lui-même. Ce qui est modifié, ce n'est pas seulement le rapport de pouvoir, mais également l'individu. Grâce au rapport de pouvoir, une perspective esthétique et éthique de l'existence peut voir le jour, en lien et non en rupture avec une relation de pouvoir. Il y a du politique dans cette position critique de l'ordre institué, du droit et du pouvoir de l'État à éduquer les enfants par ce qui serait la « meilleure manière de le faire ». Comme il y a du politique dans la remise en cause des jeux de vérités où l'expert en santé, comme l'expert en éducation, auraient une autorité fondée pour déterminer si son enfant a besoin de Ritalin ou d'un vaccin contre la grippe H1N1.

²⁶ Michel Foucault, *Dits et Écrits*, Vol. III, Gallimard, Paris, 1994, texte 196, p. 209.

Avec le processus de re-subjectivation, il s'agit plutôt pour l'individu de chercher par lui-même à suivre un cheminement éthique. L'individu doit trouver en lui-même la manière de se gouverner. Foucault parle d'une esthétique de l'existence, de tenter par le souci de soi d'être maître de sa conduite en tentant de s'affranchir des normes et contraintes sociales.

Dans le cas de l'école à la maison la mise à distance avec la norme de la scolarisation semble également favoriser ou faciliter une attitude de mise à distance face à d'autres normes. Le rôle et la fonction de l'expert est fréquemment relativisé voir remis en question dans la communauté des parents-éducateurs : lors de la campagne gouvernementale de vaccination contre la grippe H1N1 en 2009-2010, un sondage interne de l'AQED mentionne que sur un échantillon de soixante-dix familles de parents-éducateurs, soixante-huit n'ont pas fait vacciner leurs enfants²⁷. Ce constat est d'autant plus intéressant qu'il n'y a pas dans la communauté des parents-éducateurs un discours organisé contre l'État. Pas de politique dans le sens où on l'entend d'ordinaire. Mais il y a certainement du politique dans le sens où Foucault l'entendait. Puisque les institutions régulées par des normes forment une tendance lourde vers la reproduction, les pratiques de résistance, coextensive du pouvoir, vont permettre l'expérimentation de nouvelles relations de pouvoir qui dans ce mouvement de renversement perpétuel crée un espace de liberté.

La perspective généalogique de Michel Foucault permet de comprendre les pratiques, stratégies, dispositifs et rapports de pouvoir à l'œuvre dans l'institution scolaire. Ses concepts d'assujettissement, d'objectivation et de subjectivation, de relation de pouvoir, de normalisation, de résistance et de pratique de liberté, sont pertinents pour saisir les rapports que les parents éducateurs entretiennent avec

²⁷ Rencontre avec le conseil d'administration de l'AQED, Montréal, novembre 2010.

l'institution scolaire et pour comprendre le phénomène de l'éducation à domicile en général.

Il semble bien y avoir dans l'articulation du rapport à soi, aux autres et au monde, parmi la communauté de parents-éducateurs une forme d'éthique, de souci de soi, mais qui serait davantage issue, produite, à travers des pratiques par des techniques de soi. La pratique de l'éducation à domicile comme une technique de vie, une esthétique de l'existence non pas fondée sur un idéal, mais ancrée dans une conduite de résistance, dans une pratique de liberté.

La gouvernance : instrumentalisation idéologique d'un concept polysémique

Caroline Joly

*Il faut en somme admettre que le pouvoir
s'exerce plutôt qu'il ne se possède*
Michel Foucault, *La volonté de savoir*

Introduction

Plusieurs pourraient croire que le mot « gouvernance » est un néologisme forgé au cours des dernières décennies pour décrire un phénomène nouveau. Pourtant, le mot « gouvernance » qui, du latin *gubernare*, signifie « piloter un navire », circule par épisode dans la langue française depuis le bas Moyen-âge. D'abord synonyme de gouvernement, il devient, aux XVII^e et XVIII^e siècles, l'un des éléments relatifs au débat sur l'équilibre entre les pouvoirs royaux et parlementaires. Tombé par la suite en désuétude, le mot gouvernance connaît une nouvelle popularité depuis les années 1990. En effet, on parle désormais de gouvernance locale, de gouvernance mondiale, de gouvernance urbaine, de gouvernance d'entreprise, de gouvernance humanitaire, de gouvernance de l'emploi, de gouvernance moderne, de gouvernance multiniveaux ou de

· Doctorante en sociologie, UQAM.

bonne gouvernance, pour ne nommer que ces quelques usages fréquemment utilisés à l'heure actuelle.

Bien que le recours à cette notion soit aujourd'hui généralisé, il n'existe pas de définition unique de la gouvernance. En effet, sous un même vocable, des phénomènes bien différents, voir contradictoires, sont souvent désignés. Or, en dépit de cette absence de consensus, un élément commun se dégage de ces multiples usages : le mot gouvernance renvoie toujours à l'exercice du pouvoir. Plus particulièrement, il décrit un modèle où le pouvoir n'est plus la prérogative d'une seule instance, mais celle d'une pluralité d'acteurs. Comme l'indique Gerry Stoker, « governance is about the rules of collective decision-making in setting where there are a plurality of actors or organisations, and where no formal control system can dictate the terms of the relationship between these actors and organisations¹ ». La gouvernance renvoie donc à un modèle du pouvoir où il n'y a plus ni maître du jeu, ni règles centrales, à un modèle où pouvoir et ressources sont vastement distribués. Elle se veut, en ce sens, et selon les termes de Marc Hufty, un « cadre analytique pour les systèmes de coordination non-hiérarchiques² ».

En tant que nouvelle perspective analytique qui abandonne la conception hiérarchique du pouvoir au profit d'une vision plus horizontale, la gouvernance comporte un avantage heuristique considérable. En effet, elle permet de rendre compte de la complexité du champ politique, c'est-à-dire, pour reprendre encore une fois les termes de Hufty, « des processus collectifs, formels et informels, qui déterminent, dans une société donnée et relativement aux affaires publiques, la manière dont les décisions sont prises et

¹ Stoker, cité dans Alain Létourneau, « Les théories de la gouvernance : pluralité de discours et enjeux éthiques », *[VertigO] La revue électronique en sciences de l'environnement*, Hors-série, 2009, p. 3.

² Marc Hufty, « La gouvernance est-elle un concept opérationnel ? », *Fédéralisme régionalisme*, vol. 7, no 2, 2007, p. 1

les normes et les institutions sociales élaborées»³. Plus précisément, la gouvernance comme cadre d'analyse permet d'observer dans toute leur complexité les cinq éléments qui, selon Hufty, constituent le champ du politique, soient les enjeux, les acteurs, les points nodaux, les normes et, finalement, les processus. Sans expliquer ces avantages de manière exhaustive⁴, notons que la gouvernance permet en effet de rendre compte : 1) de la pluralité et de l'inégalité des points de vue quant à la définition d'un enjeu ou problème ; 2) du processus de réaction, de rejet, d'intégration ou d'adaptation impliqué dans l'élaboration des normes légales, formelles ou informelles qui déterminent les règles du jeu entre les acteurs concernés par le problème ; 3) de toutes les « parties prenantes », formelles ou informelles (reconnues ou non par la loi et les autorités), concernées par un même enjeu et de leur niveau asymétrique d'influence et de légitimité⁵ ; 4) des lieux physiques ou virtuels où convergent les divers enjeux et les divers acteurs et où des décisions sont prises et des normes sociales sont élaborées ; 5) et finalement, de l'évolution des lieux de convergence, des interactions entre les acteurs et de leur implication dans l'élaboration des normes qui déterminent les règles du jeu.

Comme nous venons de l'observer, la gouvernance possède une grande valeur heuristique lorsqu'elle est prise comme cadre d'analyse. Utilisée comme tel, elle permet en effet de déplier le champ du politique et de mettre en lumière la complexité des rapports de pouvoir. Malheureusement, ce n'est pas en tant que perspective analytique que l'idée de gouvernance est généralement mobilisée aujourd'hui, mais en tant qu'outil normatif et idéologique. En effet, la notion de gouvernance n'est plus utilisée pour réfléchir sur « ce qui

³ *Ibid.*, p. 5.

⁴ Pour une explication détaillée, voir le cadre analytique et la méthodologie développés par Hufty dans *Ibid.*

⁵ Au sujet des niveaux asymétriques de légitimité, voir la typologie des modes de participation proposée par Dorval Brunelle dans l'introduction de l'ouvrage collectif *Gouvernance. Théories et pratiques*. Montréal, Institut d'études internationales de Montréal, 2010.

est », mais pour décrire « ce qui devrait être ». Elle se veut en fait un instrument idéologique servant à justifier l'adoption d'un modèle politique particulier, ou, pour reprendre les termes de Philippe Moreau Defarges, un élément d'une « quête permanente du meilleur système de gestion des hommes et des ressources⁶ ». Or, lorsqu'une telle quête apparaît, il devient primordial de se demander en vertu de quel but et de quels intérêts un modèle politique est « meilleur » qu'un autre.

Dans cet article, nous nous proposons d'étudier la gouvernance en tant qu'outil de légitimation idéologique d'un modèle spécifique d'exercice du pouvoir. Nous souhaitons en fait retracer le contexte sociohistorique particulier dans lequel le débat théorique sur la gouvernance a réémergé, puis expliquer les phénomènes qui ont participé à l'investissement idéologique de cette notion initialement analytique. Bien entendu, une recension exhaustive des différents lieux de réémergence d'un tel concept, de ses différents usages théoriques et de ses différentes dérives idéologiques s'avère impossible dans le cadre cette étude limitée. C'est pourquoi nous limiterons notre analyse de la notion de gouvernance conçue comme avatar idéologique du capitalisme contemporain – aussi appelée la « bonne gouvernance » –, puis à celle du rôle tenu par la Banque mondiale dans l'élaboration et la diffusion d'une telle conception.

Ce texte sera structuré de la façon suivante : dans la première partie intitulée « De la gouvernance comme cadre analytique à la gouvernance comme cadre normatif : l'entreprise privée et le champ disciplinaire de la science politique comme lieux de réémergence et d'instrumentalisation idéologique d'une notion théorique », nous procéderons à l'analyse, comme le titre l'indique, des lieux où le débat théorique sur la gouvernance a d'abord réémergé et où le concept a par la suite été investi d'une

⁶ Philippe Moreau Defarges, *La gouvernance*, Paris, PUF, Que sais-je, 2003, p. 6.

dimension normative et prescriptive. Dans un premier temps, nous nous intéresserons à la notion de « *Corporate governance* ». Élaboré par les économistes afin de décrire le processus de décentralisation de l'exercice du pouvoir à l'intérieur de l'entreprise privée et les nouveaux rapports entre les diverses unités de production qui apparaissent dans le contexte de l'augmentation du pouvoir décisionnel des actionnaires, nous verrons que le concept de gouvernance devient bien rapidement un mode de coordination particulier au service des intérêts de l'actionnariat. Dans un deuxième temps, nous nous intéresserons à la notion de « gouvernance moderne ». Si l'expression se rapporte d'abord au procès de décentralisation du pouvoir étatique et à la nouvelle articulation entre État, marché et société civile qui se met alors en place dans le contexte de la globalisation des marchés financiers et de l'émergence de nouveaux acteurs nationaux et internationaux, elle se voit bientôt investie de l'idéalisme de certains groupes et devient dès lors synonyme de démocratie participative, en même temps qu'une prescription de la forme de pouvoir à adopter pour véritablement la réaliser.

Après nous être intéressés aux dimensions théoriques et idéologiques de la « *corporate governance* » et de la « gouvernance moderne », nous nous intéresserons au rôle tenu par la Banque mondiale dans l'élaboration d'une conception purement idéologique de la gouvernance et aux moyens entrepris quant à la diffusion d'une telle conception. Dans la seconde partie de notre texte, intitulée « La notion de gouvernance comme avatar idéologique du capitalisme contemporain : la Banque mondiale comme agent de diffusion "impérialiste" de la doctrine néolibérale », nous verrons que la Banque mondiale, dont la raison d'être sera d'abord de contribuer à la reconstruction de l'Europe meurtrie de l'après-guerre et, par la suite, de participer au développement des anciens pays coloniaux, reprendra à son compte, au moment où ses orientations s'indexeront aux politiques néolibérales du FMI, les versants idéologiques de la « *corporate governance* » et de la « gouvernance moderne ». Sous le vocable de « bonne gouvernance », la Banque mondiale participera à la redéfinition du rôle de l'État en insistant sur l'adoption d'un type de gestion « neutre » et « efficace » des

affaires publiques – à savoir un mode de gestion managérial –, et à l'instrumentalisation de la société civile en appelant à son autogestion et à sa participation dans l'élaboration de projets de développement ou, encore, en faisant de la démocratie le garant de la prospérité économique. Une fois que nous aurons expliqué en quoi la « bonne gouvernance » est une notion idéologique au service du capitalisme contemporain, nous nous intéresserons aux différents moyens mis en œuvre par la Banque mondiale pour la diffuser. Nous verrons alors que ce sera à travers la formation de nouvelles élites et la contrainte économique appliquée aux États que la doctrine néolibérale parviendra à se propager. En nous intéressant brièvement à un cas de figure – celui de l'Argentine –, nous observerons les conséquences dévastatrices de ces nouveaux rapports de pouvoir et constaterons, dès lors, que la « bonne gouvernance » prescrite par la Banque mondiale n'est pas aussi neutre qu'elle ne le prétend.

De la gouvernance comme cadre analytique à la gouvernance comme cadre normatif: l'entreprise privée et le champ disciplinaire de la science politique comme lieux de réémergence et d'instrumentalisation idéologique d'une notion théorique

La corporate governance

La corporate governance comme cadre d'analyse du dispositif institutionnel et relationnel régissant le capitalisme financier

C'est au tournant des années 1980, dans le milieu de l'entreprise privée, que réémerge le débat théorique sur la gouvernance. Ce sont les théoriciens de l'économie qui, devant le processus inédit de financiarisation de l'économie⁷,

⁷ Le processus de financiarisation de l'économie revoit généralement au rôle prédominant qu'ont acquis le capital financier et la spéculation par rapport à l'économie réelle. Pour une explication détaillée de ce processus et du contexte socio-historique dans lequel il se met en branle, voir François Morin, *Le nouveau mur de l'argent. Essai sur la finance globalisée*, Paris, Seuil, 2006.

mobilisent d'abord le concept. À travers la notion de *corporate governance*, ceux-ci tentent alors de rendre compte des transformations des relations de pouvoir à l'intérieur de l'entreprise. Plus exactement, ils cherchent à décrire le nouveau rapport qui s'établit entre les responsables des firmes cotées en bourses et l'ensemble des parties concernées par le fonctionnement desdites firmes dans le contexte du double mouvement d'abstraction et de déterritorialisation de capital induit par le procès de financiarisation. Selon les économistes de l'époque, la nouvelle logique financière qui se met en place suite à la dérèglementation des taux d'intérêt et des taux de change, transforme considérablement les rapports de pouvoir à l'intérieur de l'entreprise privée dans la mesure où elle introduit « une dissociation entre les parties prenantes détentrices de droits sur l'entreprise et les mandataires sociaux en charge de mener les opérations de ladite entreprise⁸ ». En effet, contrairement au modèle canonique de la firme, où le chef d'entreprise est à la fois le fondateur et le principal actionnaire, le modèle de la firme induit par la logique financière établit une séparation entre les propriétaires de l'entreprise et ses dirigeants. Désormais, ce ne sont plus des entrepreneurs uniques ou des familles qui possèdent l'entreprise, mais les actionnaires. Comme l'indique Vincent De Gaulejac :

Les actions appartiennent maintenant à des holdings, des établissements financiers, des intermédiaires, des gestionnaires de fonds de pension qui en assurent une circulation plus ou moins flottante, ou encore à une multiplicité de petits propriétaires qui investissent en Bourse sans même connaître les entreprises dont ils détiennent les titres.⁹

Introduisant ainsi une rupture entre le lieu de l'activité concrète et le lieu de prise de décisions, la logique financière entraîne une dépersonnalisation et une décentralisation du pouvoir au sein de l'entreprise. En effet,

⁸ Roland Perez, *La gouvernance de l'entreprise*, Paris, La découverte, 2003, p. 9.

⁹ Vincent De Gaulejac, 2005, *La société malade de gestion*, Paris, Seuil, p. 30.

souligne encore une fois De Gaulejac : « le pouvoir est moins incarné par des grands "capitaines d'industries", fondateur de leur entreprise et attachés à son développement, que par une diversité d'acteurs [...] ayant des intérêts divers.¹⁰ » C'est donc dans ce contexte où « l'entreprise tend à devenir une entité distincte de ses propriétaires¹¹ » que la notion de gouvernance acquiert toute son importance. Pour reprendre les termes de Perez, c'est à partir du moment où l'on réalise que les dirigeants de la firme peuvent légitimement développer des stratégies « dont les objectifs ne s'identifient pas – ou en partie seulement – avec ceux des actionnaires¹² » que la question de la transformation des relations entre les diverses parties prenantes devient l'objet d'un débat théorique et que réémerge l'idée de gouvernance. Forcée dans ce contexte, la notion de *corporate governance* n'a alors pour prétention que de rendre compte des nouveaux rapports de pouvoir à l'intérieur de l'entreprise. Dépourvue de connotation idéologique, elle se veut, en ce sens, un cadre d'analyse du dispositif institutionnel et relationnel régissant le capitalisme financier.

La *corporate governance* comme cadre normatif au service de l'actionnariat

Si, comme nous venons de le constater, la notion de *corporate governance* est d'abord forgée pour rendre compte du nouveau rapport qui s'établit entre les actionnaires et les managers de l'entreprise dans le contexte du capitalisme financier, elle devient presque aussitôt un outil de contrôle au service de l'actionnariat. En effet, elle devient une recommandation à laquelle doivent se soumettre les membres de la direction, ou, pour reprendre l'expression de Perez, « un ensemble de procédures recommandées pour les "discipliner"¹³ ». Selon ce même auteur, c'est au moment où

¹⁰ *Ibidem*

¹¹ Perez, *op. cit.*, p. 32.

¹² *Ibidem*

¹³ *Ibid.*, p. 5.

les investisseurs commencent à s'intéresser à la gestion de la firme que le sens initial de la *corporate governance* se voit investie d'une connotation normative. Le passage suivant de son ouvrage intitulé *La gouvernance de l'entreprise* est particulièrement éclairant quant aux raisons qui ont conduit les actionnaires à s'intéresser aux orientations de la firme :

Les investisseurs institutionnels, et tout particulièrement les fonds de pension, ont eu progressivement à gérer des volumes considérables d'actifs financiers, ce qui les a amenés à diversifier leurs portefeuilles afin de réduire les risques. Ils sont par là présents, souvent pour des montants significatifs, dans le capital d'un certain nombre de grandes sociétés [...]. Cette contrainte de présence les a conduits à s'intéresser à la gestion desdites sociétés, à demander à leurs directions les informations qu'ils estimaient nécessaires, à intervenir enfin auprès de ces directions pour obtenir des éclaircissements sur les activités passées et leurs performances, puis sur les stratégies envisagées et leur impacts.¹⁴

N'étant pas sur les lieux mêmes de l'entreprise, une difficulté se présente toutefois aux actionnaires quant à l'influence qu'ils exercent sur les décisions prises par la direction: comment, en effet, garantir que les dirigeants défendent bien les intérêts financiers plutôt que les leurs ? Comment, pour reprendre les termes de Pérez, « s'assurer que ce qu'ils disent reflète bien ce qu'ils font et que ce qu'ils font correspond bien aux missions qui leur ont été allouées¹⁵ » ? Cette question devient d'autant plus importante si l'on considère que les membres de la direction disposent d'informations privilégiées en raison de la position qu'ils occupent dans l'organisation et qu'ils peuvent dès lors « être tentés d'en profiter pour s'accorder des avantages particuliers ou, plus généralement, pour conduire la firme dans une direction qui leur est favorable et qui ne l'est pas forcément pour les actionnaires¹⁶ ». Dans cette optique, il s'avère donc

¹⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹⁵ *Ibid.*, p. 23.

¹⁶ *Ibid.*, p. 34.

impératif pour l'actionnariat de contrôler les managers afin de s'assurer que les décisions prises dans l'entreprise soient en adéquation avec les intérêts de la finance. Comment y parvenir ? En établissant un ensemble de principes à suivre favorisant les intérêts des investisseurs et en construisant un argumentaire « théorique » légitimant ces mêmes intérêts. Connue sous le nom de la théorie de l'agence¹⁷, cet argumentaire reconnaît la diversité des parties prenantes à l'intérieur de l'entreprise, tout en soulignant par ailleurs la primauté des actionnaires sur les dirigeants. Cette prépondérance accordée aux investisseurs est ainsi justifiée : puisque ce sont eux qui, par les risques financiers qu'ils prennent, permettent l'existence de l'entreprise et qui, partant, justifient le travail de management effectué par la direction, ils sont en droit d'exiger de la part des dirigeants – sous peine d'aller investir leur argent ailleurs – un respect complet des procédures et une reddition de compte intègre et transparente. Au revers, les gestionnaires doivent se soumettre à cette double exigence afin d'assurer la pérennité de l'entreprise et, par le fait même, celle de leur propre statut. Le tour de force de l'actionnariat sera alors de reprendre à son compte la notion de *corporate governance* en la faisant correspondre à la fois à un ensemble de procédures précises et à l'argumentaire de la théorie de l'agence. Investie d'une connotation normative, cette notion cessera dès lors d'être un cadre d'analyse du dispositif relationnel régissant le capitalisme financier et deviendra plutôt le modèle de gestion à suivre pour satisfaire les intérêts de la finance et assurer la permanence de l'entreprise – et de tout ce qui découle de son existence. Sous l'emprise de l'actionnariat, la *corporate governance* devient ni plus ni moins le « management du management ».

¹⁷ Pour une explication et une critique de la théorie de l'agence, voir Michel Aglietta, *Régulation et crise du capitalisme*, Paris, Calmann-Levy, 1976.

La gouvernance moderne

La « gouvernance moderne » comme cadre d'analyse des nouveaux rapports de pouvoir entre l'État, la société civile et le marché

Si le concept de gouvernance refait surface d'abord dans le milieu de l'entreprise privée afin de décrire les relations de pouvoir qui s'établissent entre les managers et les actionnaires d'une même firme, il est rapidement récupéré par le champ disciplinaire de la science politique dans le but de rendre compte des nouveaux rapports de pouvoir entre l'État, la société civile et le marché. En effet, à travers la notion de « gouvernance moderne », les politologues cherchent alors à décrire la nouvelle façon de gouverner la société qui se met en place au tournant des années 1990, dans le contexte de la financiarisation de l'économie et des modifications de l'ordre national et international. Pour reprendre les termes de Jean-Pierre Gaudin, ils tentent plus précisément d'analyser les modalités de l'exercice du pouvoir dans un contexte où l'État « n'est plus un pouvoir souverain qui surplombe toute la société et l'action publique¹⁸ ».

C'est l'idée selon laquelle l'État n'est plus au centre de l'échiquier politique qui constitue le point d'origine du débat théorique sur la gouvernance à l'intérieur du champ disciplinaire de la science politique. Selon les théoriciens de l'époque, sur trois registres essentiels – les régulations économiques, les rapports aux pouvoirs locaux et les relations internationales –, l'État n'occupe plus un rôle central, mais est devenu un acteur parmi d'autres. Au niveau économique, le rôle de l'État a considérablement été amoindri par la libéralisation des échanges qui a suivi la dissolution des accords de Bretton Woods et par les relocalisations, l'instabilité des emplois et les fusions à grandes échelles qui

¹⁸ Jean-Pierre Gaudin, *Pourquoi la gouvernance ?*, Paris, Presses de la FNSP, 2002, p. 15.

ont découlé de cette même ouverture des marchés¹⁹. Depuis lors, constatent les politologues, l'État n'est plus le seul maître de son économie nationale : il est dorénavant dépendant de la finance et des multinationales. Au niveau des rapports aux pouvoirs locaux, le rôle de l'État dans l'administration des affaires publiques a remarquablement été affaibli par l'arrivée de nouveaux acteurs. Désormais, l'élaboration des politiques publiques n'est plus la prérogative des seuls organes de l'État, mais fait intervenir différents acteurs plus ou moins autonomes, tels les syndicats, les ordres professionnels ou les organisations sociales, pour ne nommer que ceux-ci. Dans une telle situation, nous dit Catherine Baron : « l'État, s'il reste un acteur important, est passé de régulateur à animateur.²⁰ » Au niveau des relations internationales finalement, avec l'arrivée des organisations internationales et des organisations non gouvernementales, l'autonomie des États a également été érodée. En effet, avec la multiplication de ces organisations, la vie internationale s'est institutionnalisée : des accords complexes (conventions internationales, traités, accords régionaux, etc.) ont été signés afin de favoriser une certaine stabilité mondiale. Selon les théoriciens, une telle institutionnalisation des relations internationales a eu pour conséquence de limiter encore davantage la liberté d'action et le pouvoir décisionnel des États, ceux-ci étant désormais soumis aux accords qu'ils ont eux-mêmes signés. Ainsi, sous l'effet conjugué des recompositions de l'ordre économique, national et international, remarquent les politologues, l'État a, dans l'ensemble, un rôle plus relatif qu'autrefois. Comme le résume très bien Hufty :

L'État a perdu ou délégué une part croissante de son pouvoir et de ses compétences au profit de plusieurs "entités" locales, nationales et internationales. Par

¹⁹ Concernant la rupture des accords de Bretton Woods, la libéralisation des marchés interne et externe et le processus de financiarisation de l'économie qui en résulte, voir Morin, *Le nouveau mur de l'argent*, *op. cit.*

²⁰ Catherine Baron, « La gouvernance : débats autour d'un concept polysémique », *Droit et société*, vol. 2, no 54, 2003, p. 334.

conséquent [...], bon nombre de mécanismes de production et de régulation de biens publics [...] ce sont développés hors de l'État. Dans de nombreux domaines, la rationalité hiérarchique de l'État a cédé la place à des réseaux d'acteurs autonomes et interdépendants et à des accords qualifiés d'institutions au niveau national ou de régimes au niveau international dont les États sont devenus dépendants.²¹

Dans ce contexte, le concept de gouvernance est devenu un outil d'analyse permettant de questionner le rôle de l'État et de rendre compte des différents acteurs qui, à des niveaux différents et selon des stratégies complexes, interviennent dorénavant sur l'échiquier politique. En effet, explique Hufty, « la "grande transformation" [de l'exercice du pouvoir], pour paraphraser Polany, remet en cause la pertinence d'une analyse de la régulation centrée sur l'État et entraîne logiquement la recherche d'un concept capable de décrire cette nouvelle régulation²² ». La notion de gouvernance apparaît donc dans les années 1990 en guise de réponse intellectuelle et politique à ce qui, pour plusieurs, va apparaître comme une crise de la gouvernabilité de l'État.

En tant que cadre d'analyse de l'exercice du pouvoir, la gouvernance a donné lieu à plusieurs perspectives. Retenons-en deux ici, soient celle Jan Kooiman et celle Rod Rhodes. Dans son ouvrage intitulé *Modern Governance*, Kooiman développe une analyse interactionniste des rapports de pouvoir entre l'État, la société civile et le marché. Dans ce livre, l'auteur concentre en effet ses réflexions sur les situations d'interactions qui existent entre le pouvoir politique et la société, particulièrement sur les relations de coopération et de concurrence dans lesquelles sont engagés les différents acteurs impliqués dans la négociation de politiques publiques. Pour Kooiman, ce qui fait émerger les nouveaux rapports de pouvoir entre l'État, la société civile et le marché est l'augmentation des interactions entre les acteurs publics et

²¹ *Ibidem*

²² Hufty, « La gouvernance est-elle un concept opérationnel ? », *op. cit.*, p. 4.

privés, interactions qui, selon lui, s'imposent dorénavant comme une nécessité. Dans le passage qui suit, Gaudin résume bien les idées principales de l'ouvrage de Kooiman :

[...] par delà leur éparpillement, elles s'attachent à appréhender les interactions denses qu'on voit prospérer entre de très nombreux acteurs (individuels ou collectifs) de l'action publique. Et elles considèrent que raisonner en termes de gouvernance permet de bien caractériser les formes de coordination qui sont recherchées : coordination entre acteurs (avec leurs stratégies et leurs intérêts), mais également entre règles et valeur d'action.²³

Si, à partir de sa perspective interactionniste, Kooiman offre déjà une analyse des rapports de pouvoir qui dépasse l'idée d'une crise de la gouvernabilité, ce n'est qu'avec les travaux de Rod Rhodes que la gouvernance devient un véritable cadre analytique des rapports de pouvoir entre l'État, la société civile et le marché. Afin d'analyser la complexité du pouvoir politique, ou, comme l'indique Gaudin, de mieux comprendre « comment se forment les alliances pour arbitrer entre les options et comment se gère un dossier tout au long d'un processus collectif²⁴ », Rhodes développe un outil méthodologique qui appréhende les dispositifs de décisions politiques en termes de réseaux²⁵. Selon la perspective adoptée par l'auteur, « l'État lui-même est aujourd'hui devenu une collection de réseaux inter-organisationnels, fait de participants gouvernementaux et sociaux, sans acteur souverain en position de gouverner²⁶ ».

²³ Gaudin, *Pourquoi la gouvernance ?*, *op. cit.*, p. 38.

²⁴ *Ibid.*, p. 41.

²⁵ L'analyse de réseaux est une méthode qui a d'abord été développée en psychologie au début des années 1930, aux États-Unis. L'objectif était alors d'étudier les flux et les nœuds de relations entre les individus à l'intérieur d'un groupe social. Cet outil méthodologique a par la suite été repris par l'ethnologie dans le but d'appréhender les relations de pouvoirs dans les sociétés sans institution, puis par la sociologie afin d'analyser les processus de marginalisation de certains individus. Ce n'est qu'au début des années 1990 que l'analyse de réseaux sera transposée à l'étude des dispositifs de décisions politiques.

²⁶ Rhodes, cité dans Gaudin, *Pourquoi la gouvernance ?*, *op. cit.*, p. 42.

Dans ces conditions, les rapports de pouvoir sont de moins en moins régulés par un commandement central et hiérarchique : ils sont plutôt structurés à travers des procédures de négociation. Autrement dit, pour l'auteur, ce sont maintenant ces procédures qui assurent le pilotage de l'activité politique, et non plus l'État. Pour reprendre l'analyse que fait Gaudin des travaux de Rhodes, c'est cette forme procédurale qui, dorénavant, « apparaît comme le mode de coordination entre action impliquant objectifs et moyens, systèmes de valeurs et logiques d'intérêts²⁷ ». Dans ce contexte, poursuit-il, la gouvernance devient donc un outil méthodologique permettant d'appréhender « les pratiques relationnelles de coopérations non prédéfinies et toujours à réinventer, à distance des armatures hiérarchiques du passé²⁸ », ou, plus simplement encore, un cadre d'analyse de l'action publique en réseaux. Elle se veut, en ce sens, dépourvue de connotation idéologique.

La gouvernance moderne comme modèle politique idéal de démocratie participative

Si, à l'intérieur du champ de la science politique, le concept de gouvernance est d'abord mobilisé en tant que cadre d'analyse de l'action politique organisée en réseaux, il se voit bien vite investi d'une connotation idéologique et devient dès lors synonyme de démocratie participative. Chargée d'un certain idéalisme, la gouvernance devient en effet le principe moteur d'un ordre politique national et international fondé sur un nouvel humanisme et poursuit en ce sens un objectif général, celui d'une solidarité globale. Selon Gaudin, c'est dans le contexte des années 1990, qui est celui de l'après Guerre Froide et de la fin des grands récits, que se construit ce nouvel idéal de progrès fondé sur la gouvernance. Comme il l'indique dans son ouvrage, « la perpétuelle quête occidentale du changement, du nouveau ou du moderne, se conjugue ici avec le besoin particulier d'un horizon de progrès faisant oublier la fin des grands récits

²⁷ *Ibid.*, p. 43.

²⁸ *Ibidem*

politiques qui nous avaient tant bercés²⁹ ». Ainsi, poursuit-il, « sur les décombres des grandes utopies [...], se bâtit un nouvel espoir : la gouvernance³⁰ ». Cet espoir : bâtir un monde démocratique au moyen de délibérations rationnelles auxquelles serait invité chaque acteur.

Parmi les principaux défenseurs de la gouvernance « démocratique » figurent avant tout les nouveaux groupes d'intérêts qui, en raison de leur opposition au pouvoir politique établi, sont à la recherche de légitimité. Les organismes communautaires, les villes, les organisations non gouvernementales, les organisations internationales tel l'ONU, ou encore, les nouveaux regroupements de pays comme l'Union Européenne, pour ne nommer que ceux-ci, sont quelques exemples d'associations qui se réclament de près ou de loin de la gouvernance démocratique. Pour reprendre encore une fois les termes de Gaudin, « ce sont les nouveaux pouvoirs décentralisés encore fragiles³¹ », bref, « les concurrents des bons vieux États-nations³² », qui, de façon générale, vont promouvoir un tel idéal de démocratie participative. Pour ces « nouveaux pouvoirs émergents », les débats publics, les réseaux de communautés politiques nouvellement créés, les forums sociaux, les tables de concertation citoyennes sont autant de signes qui portent à croire en un nouvel ordre politique égalitaire, où toutes les voix seraient entendues et respectées. Bref, pour eux, résume Gaudin : « à la théâtralisation classique du souverain, régnant en surplomb sur la société entière, se substitue enfin une autre mise en scène : celle de la négociation horizontale, égalitaire et pacifiée entre les acteurs sociaux.³³ » Une fois repris par les groupes en quête de légitimité, la gouvernance passe donc de cadre analytique de

²⁹ *Ibid.*, p. 96.

³⁰ *Ibid.*, p. 95.

³¹ *Ibid.*, p. 97.

³² *Ibidem*

³³ *Ibid.*, p. 123.

l'action politique organisée en réseaux à un idéal de démocratie pouvant et devant être atteint.

Ainsi, comme nous l'avons observé dans cette première partie, c'est à l'intérieur même des lieux dans lesquels elle réémerge que la notion analytique de gouvernance est d'abord investie d'une connotation idéologique. En effet, de cadre d'analyse des systèmes de coordination non-hiérarchiques, elle devient bientôt synonyme de management pour les uns et synonyme de démocratie participative pour les autres. Or, comme nous allons le voir à l'instant, ce n'est cependant que lorsque le concept sera repris par la Banque mondiale que le glissement normatif sera véritablement accompli. Sous le vocable de « bonne gouvernance », la notion cessera dès lors d'être un principe de production de connaissance et deviendra un outil idéologique de transformation des sociétés.

La notion de gouvernance comme avatar idéologique du capitalisme contemporain : la Banque mondiale comme agent de diffusion "impérialiste" de la doctrine néolibérale

La Banque mondiale et la notion de « bonne » gouvernance

C'est en 1945, au sortir de la Deuxième guerre mondiale, que la Banque mondiale voit le jour. Sous l'appellation de « Banque internationale pour la construction et le développement », la principale vocation de cette organisation consiste alors à venir en aide à une Europe meurtrie par l'holocauste. Conçue dans la foulée des accords de Bretton Woods, elle se veut, dans un tel contexte, le principal outil de reconstruction économique des pays européens. Dans une seconde étape de son histoire, elle se tourne vers le développement de l'économie des pays nouvellement indépendants. Favorisant le mouvement de décolonisation, elle encourage dès lors la création de mégaprojets publics d'infrastructures, particulièrement ceux liés à l'industrialisation des économies émergentes. Les programmes de la Banque mondiale, nous dit Gaudin, permettent alors aux nouveaux pays souverains « de

construire des grandes routes, des aéroports, de développer un secteur public pour favoriser les forces productives, [et] de célébrer les richesses nationales³⁴ ». Par ces projets d'envergure, la Banque mondiale cherche, au plan pratique comme au plan symbolique, à consolider l'économie nationale des anciens pays coloniaux, économie qui, à une époque où le keynésianisme connaît son heure de gloire, est alors fortement considérée comme une condition nécessaire à la souveraineté des États.

Ce n'est que dans un troisième temps que la Banque mondiale adopte la position « tout azimut » qu'on lui reconnaît aujourd'hui. Dans les années 1970-1980, suite à la dissolution des accords de Bretton Woods, la Banque mondiale connaît une crise d'orientation qui la conduit à repenser ses objectifs et ses stratégies. À un moment où un vent néolibéral souffle déjà puissamment sur les politiques publiques de certains États occidentaux, la Banque mondiale entreprend d'indexer ses orientations sur celles du FMI et décide alors, elle aussi, de jouer la carte du néolibéralisme. Dès lors, indique Gaudin : « l'aide aux pays émergents, mais aussi à ceux qui connaissent des difficultés économiques passagères, s'associe au respect d'un certain nombre de règles économiques et financières du libre-échange et à une volonté d'élargissement du commerce international.³⁵ » Comme nous allons le voir à l'instant, c'est dans ce contexte que la gouvernance deviendra « bonne » ou « mauvaise » et, partant, qu'elle en viendra à correspondre à une « une vision nouvelle et salutare de la conduite des politiques publiques »³⁶.

Vers une notion strictement idéologique de la gouvernance

C'est en 1992, dans un rapport intitulé *Governance and Development*, que la Banque mondiale introduit pour la

³⁴ *Ibid.*, p. 67.

³⁵ *Ibid.*, p. 66.

³⁶ *Ibid.*, p. 69.

première fois l'idée de « bonne gouvernance », celle-ci référant alors, de façon très vague, à la « la manière dont le pouvoir est exercé dans la gestion des ressources économiques et sociales d'un pays³⁷ ». Selon le discours officiel de la Banque, c'est l'échec du plan de développement des pays émergents qui se trouve à l'origine de son virage néolibéral. Suivant ce qu'affirment les dirigeants de l'organisation, les fonds octroyés par la Banque à la construction des nouvelles économies nationales ont souvent été dilapidés par les « jeunes États immatures³⁸ » et par les dicteurs sans scrupule. Devant un tel constat, ils conclurent que le passage de l'aide internationale par les administrations nationales, généralement clientélistes et corrompues, conduit inévitablement à sa dilapidation. Pour les dirigeants de la Banque, de nouvelles modalités de distribution de l'aide devaient donc impérativement être mises en œuvre afin d'enrayer la corruption des États et assurer une redistribution efficace des ressources. Un ensemble de principes destinés aux pays nécessitant une aide monétaire internationale fut conséquemment établi par la Banque mondiale. Toujours en vigueur, cette série de critères de qualité de la gouvernance, indique Hufty, vise essentiellement « à évaluer les normes et les pratiques de gouvernements et d'organisations et à être appliquée pour orienter les objectifs des programmes de la Banque ou évaluer certaines demandes de financement³⁹ ». Parmi ces critères figurent notamment ceux-ci : 1) la responsabilité ; 2) la transparence ; 3) l'efficacité du gouvernement ; 4) l'État de droit ; 5) et finalement, l'absence de corruption. Pour la Banque, indiquent David Williams et Tom Young : « accountability is crucial to ensure [...] the efficient allocation and use of public resources, [and]

³⁷ Banque Mondiale, *Governance and Development*, Washington D.C, The World Bank, 1992.

³⁸ *Ibidem*

³⁹ Hufty, « La gouvernance est-elle un concept opérationnel ? », *op. cit.*, p. 2.

transparency is essential for economic efficiency and for the prevention of corruption.⁴⁰ »

Si plusieurs moyens auraient pu être mis en œuvre par les différents pays afin de satisfaire aux critères ci-dessus, deux stratégies concomitantes ont néanmoins été imposées par la Banque mondiale, soient la reformulation du rôle de l'État et la mobilisation de la société civile. En effet, pour éviter que l'argent de la Banque ne soit dilapidé par les États émergents, il était primordial, selon l'organisation, de passer non plus par les administrations publiques quant à la mise en œuvre de nouveaux projets, mais par l'instance plus neutre que constitue le marché, de même qu'il était tout aussi crucial de réduire la taille de l'État et d'en augmenter l'efficacité. Pour reprendre les termes de Gaudin : « il fallait faire maigrir les administrations étatiques des pays en voie de développement, les mettre au régime et, pourquoi pas, les contourner.⁴¹ » Dans ce contexte, poursuit-il, « dégonflement de l'État, privatisations et décloisonnements entre public et privé, limitation de la dette et frein à la croissance des dépenses publiques, célébration d'un *New Public Management* indexé sur la gestion d'entreprise » devinrent tous autant de mots d'ordre imposés aux États. Autrement dit, le marché et son principe de libre concurrence étant la solution contre la corruption, il convenait donc, pour la Banque, d'élaborer une théorie de l'État qui allait mettre de l'avant la suprématie du marché. Dès lors, la gouvernance qualifiée de « bonne » devint donc immédiatement synonyme d'une forme de management axée sur la libéralisation des marchés et le désinvestissement de l'État et reprit donc, en ce sens, le versant idéologique de la *corporate governance*.

La « bonne » gouvernance promue par la Banque Mondiale va cependant au-delà de l'adoption d'un modèle managérial de gestion. En effet, elle réfère à une deuxième

⁴⁰ David Williams et Tom Young, « Gouvernance, the World Bank and Liberal Theory », *Political Studies*, vol. 42, no 1, 1994, p. 88.

⁴¹ Gaudin, *Pourquoi la gouvernance ?*, *op. cit.*, p. 69.

stratégie qui consiste en l'instrumentalisation de la société civile. Dans le contexte du retrait de l'État, il devint effectivement essentiel pour la Banque de « mobiliser les groupes pour qu'ils participent aux activités économiques, sociales et politiques⁴² ». L'idée sous jacente à une telle mobilisation était alors fort simple : transformer les acteurs hétérogènes (organisations non gouvernementales, associations de quartier, réseaux informels, etc.) en agents de développement. Comme l'explique Baron : « face au désengagement de l'État, on [réalisa] que la société civile [avait] pris en charge un certain nombre de problèmes (insertion, formation, micro-crédit, accessibilité aux services urbains, etc.)⁴³ », et [constata] dès lors qu'il [était] maintenant primordial pour l'État d'« exercer, plus ou moins directement, un contrôle sur ces initiatives populaires spontanées »⁴⁴. Il fallait désormais encourager les groupes et les associations à mettre sur pied des programmes qui, dans le contexte du désengagement de l'État, assureraient en partie la gestion de la société, de même qu'il fallait appeler le secteur privé à financer l'ensemble de ces projets.

Pour la Banque, les relations entre la société civile et le secteur privé devinrent les véritables garants des critères de responsabilité, de transparence et d'efficacité. En effet, indique l'organisation, « they can create links both upward and downward in society and voice local concerns more effectively. They can also exert pressure on public officials for better performance and greater accountability »⁴⁵. La démocratie participative – et l'idée de liberté individuelle à laquelle elle fait généralement référence –, fut conséquemment un enjeu central de la « bonne » gouvernance. En effet, les forums sociaux, les tables de

⁴² La Banque mondiale, citée dans Baron, « La gouvernance : débats autour d'un concept polysémique », *op. cit.*, p. 340.

⁴³ *Ibid.*, p. 340.

⁴⁴ *Ibidem*

⁴⁵ La Banque mondiale, citée dans Williams et Young, « Gouvernance, the World Bank and Liberal Theory », *op. cit.*, p. 87.

concertation citoyennes, la participation des différents groupes dans la mise en œuvre de grands projets d'infrastructures, devinrent non seulement nécessaires à la nouvelle gestion de la société fondée sur un partenariat entre les différentes associations collectives et le secteur privé, mais également la condition de la libre concurrence conçue comme solution à la corruption car, pour fonctionner, nous disent Williams et Young, « [free and fair competition] requires a certain notion of the "self", a free choosing individual who the best, indeed the only judge, of its own interest⁴⁶ ». Ainsi, en faisant de la démocratie participative – et de son corolaire, la liberté individuelle – l'une des deux conditions de la transparence, de la responsabilité et de l'efficacité, la Banque mondiale reprit donc à son compte le versant idéologique de la gouvernance moderne. Relevante d'une approche exclusivement normative, la « bonne » gouvernance devint dès lors « synonyme de libéralisation, de dérèglementation et de valorisation du local dans une perspective de décentralisation du pouvoir⁴⁷ ».

Pour comprendre les deux stratégies auxquelles fait référence l'idée de « bonne » gouvernance – à savoir l'adoption d'un modèle de gestion managériale favorisant le désengagement de l'État et l'instrumentalisation de la société civile –, un détour par un modèle explicatif autre que celui mis de l'avant par la Banque s'impose. En effet, l'échec du développement des anciens États coloniaux est insuffisant pour comprendre le virage à droite de l'organisation et, partant, les stratégies promues. Selon Williams et Young, c'est plutôt la volonté d'imposer un modèle politique favorisant l'essor du capitalisme contemporain qui est à l'origine du virage pris par la Banque mondiale au tournant des années 1980 et, plus encore, au cours des années 1990. Comme ils l'indiquent dans leur article intitulé *Governance, the World Bank and Liberal Theory*,

⁴⁶ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁷ Baron, « La gouvernance: débats autour d'un concept polysémique », *op. cit.*, p. 339.

« the new focus upon governance is in part base upon the growing consensus [...] that political considerations play a crucial role in determining development⁴⁸ ». Pour plusieurs dirigeants de l'époque – dont le Président américain Ronald Reagan –, les orientations de la Banque mondiale qui, influencées jusque-là encore par la doctrine keynésienne, favorisaient le développement de mégaprojets publics nécessitant une administration étatique lourde, agissaient comme un frein au déploiement du nouveau capitalisme. C'est ce qu'expliquent les deux auteurs dans le passage suivant de leur article :

In 1980, when the Reagan administration came to power, it criticized the Bank for promoting socialism and undermining capitalist development, and pressure the Bank to come into line with the US government's foreign policy aims. The Reagan Budget Director said the Bank has not been vigorous in using the leverage inherent in its large lending programmes to press recipients to redirect their economies toward a market orientation.⁴⁹

Devant cette constatation, les dirigeants des pays occidentaux – à commencer par Reagan – firent donc pression sur la Banque pour qu'elle réoriente ses objectifs sur ceux du marché et qu'elle impose aux États un certain nombre de principes allant dans ce sens. Si l'on prend en considération cette interprétation en marge du discours officiel de la Banque, la « bonne » gouvernance se veut beaucoup plus une forme de contrainte idéologique imposée aux États en vue d'adopter le modèle politique qui soit le plus adapté au capitalisme contemporain qu'un principe à l'épreuve de la corruption. Ces contours normatifs étant désormais bien définis, il faut maintenant nous pencher sur les moyens entrepris par la Banque mondiale quant à leur diffusion.

⁴⁸ Williams et Young, « Gouvernance, the World Bank and Liberal Theory », *op. cit.*, p. 88.

⁴⁹ *Ibidem*

Quelques modalités impériales de diffusion de la « bonne » gouvernance

Les moyens mis de l'avant par la Banque quant à la diffusion des principes de la « bonne » gouvernance et de leurs stratégies sous-jacentes seront d'abord pédagogiques. En effet, les dirigeants de l'organisation vont se lancer dans une entreprise de formation de nouvelles élites politiques et académiques car, comme l'indique Gaudin : « si l'on entend se passer, au moins pour partie, des bureaucraties traditionnelles et des entourages compromis des chefs d'États, il faut se doter de nouveaux interlocuteurs, les former et les sensibiliser.⁵⁰ » Comment y parvenir ? En s'adressant à des associations, à des universitaires, à des chercheurs, aux dirigeants politiques locaux, bref, en formant « des cercles renouvelés de décideurs, les leaders de demain⁵¹ ». Cette activité de substitution va essentiellement être accomplie par le truchement de la *World Bank Institute*, de publications et de programmes internationaux de formation sur le *New Public Management* (programmes qui, notons le au passage, seront sponsorisés par les gouvernements des pays occidentaux tel que le Canada). Par le biais de fondations privées et d'écoles d'administration publique, des colloques et des séminaires destinés à la relève intellectuelle seront également organisés dans les pays riches, puis dans les pays émergents. Pour chapeauté le tout, des groupes de recherche sur le thème de la gouvernance seront proposés par la Banque aux différentes universités du monde occidental et du tiers-monde. Si ces programmes constituent alors un luxe pour les pays riches, ils sont cependant plus que bienvenus dans les pays moins bien nantis. Ainsi, nous dit Gadin, peu importe les vecteurs de transmission mis de l'avant, il s'agit toujours de créer « autant d'occasions de diffuser la référence à la gouvernance, de la populariser et surtout de la naturaliser en en faisant un sujet courant d'échange de travaux et d'expériences⁵² ». Dans tous

⁵⁰ Gaudin, *Pourquoi la gouvernance ?*, *op. cit.*, p. 73.

⁵¹ *Ibidem*

⁵² *Ibid.*, p. 74.

les cas, poursuit-il, « l'essentiel est de proposer peu à peu un langage commun, une référence, un langage partagé⁵³ ».

Si les nombreux outils pédagogiques mentionnés précédemment ont largement contribué à la diffusion de l'idée de « bonne » gouvernance, c'est essentiellement par la contrainte économique que la Banque mondiale a su imposer aux États les deux stratégies auxquelles la notion fait référence, à savoir l'adoption d'un modèle managérial de gestion publique et l'instrumentalisation de la société civile. Dorénavant, les programmes de développement économique sont en effet soumis à des conditions politiques et juridiques qui sont celles de la « bonne » gouvernance. Pour dire les choses plus simplement, le soutien monétaire octroyé par la Banque aux pays dans le besoin est dorénavant conditionnel à leur ouverture au commerce international. Tel qu'indiqué dans un des rapports de l'organisation intitulé *Nouveau partenariat pour le développement en Afrique*, l'aide publique est désormais tributaire de la signature d'un « contrat de développement entre pays riches assumant des responsabilités financières et pays pauvres acceptant en retour leur devoir de bonne gouvernance et de démocratie⁵⁴ ». Entérinée dans le consensus du Monterrey, l'idée sous-jacente à cette nouvelle condition est fort simple : « chaque État devient responsable de son développement⁵⁵ », ou, pour reprendre cette expression forte de Gaudin, « Aide-toi, et les fonds internationaux complèteront⁵⁶ ». Cela revient entre autre à dire que, pour bénéficier de l'aide de la Banque mondiale, les économies émergentes doivent faire preuve d'une ouverture accrue non seulement au commerce international, mais également aux investissements directs de l'étranger (IDE), investissements qui, de façon générale, correspondent à la création locale de filiales opérées par des multinationales ou

⁵³ *Ibidem*

⁵⁴ La Banque mondiale, citée dans Gaudin, *Pourquoi la gouvernance ?*, *op. cit.*, p. 77,

⁵⁵ Consensus de Monterrey, cité dans *Ibid.*, p. 77.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 78.

des entreprises occidentales « créatrices de richesses ». Ainsi, comme nous pouvons le constater, la notion de gouvernance ne correspond plus à un principe de production de connaissances : elle se veut maintenant un outil idéologique de nature impériale visant l'adaptation complète des sociétés au capitalisme contemporain. Pour résumer le glissement normatif accompli par la Banque mondiale, citons ce passage de l'ouvrage de Gaudin :

[avec l'idée de gouvernance], nos amis de la Banque visent, de cette manière, à combiner plusieurs objectifs : trouver de nouveaux interlocuteurs locaux et encourager la modernisation de la gestion publique dans un esprit de marché. Pour cela, les aides sont soumises à la conformation à certaines règles. C'est là une façon claire de faire passer le message. Le New Public Management tout comme la participation sont des orientations à débattre, mais en définitive à respecter. Elles font partie, en somme, du code de bonne conduite promu par la Banque Mondiale. Des orientations qui sont antiétatiques, mais surtout adeptes des partenariats public-privé. Et le message est d'autant plus étalonné qu'il a pour nom un formule normative et quasi moral : la « bonne gouvernance ».⁵⁷

En tant que formule morale préconisant l'adoption d'un modèle politique entièrement adapté au capitalisme contemporain, la « bonne » gouvernance fût imposée à de nombreux pays en voie de développement, parmi lesquels figure notamment l'Argentine qui, jusqu'en 2001, fut considérée comme un élève modèle quant à l'implantation des principes mis de l'avant par la Banque mondiale. Menées sous la bannière de la « bonne » gouvernance, de nombreuses réformes ont en effet été apportées au système institutionnel argentin dans le but de donner à l'État une latitude quasi complète pour appliquer les ajustements structurels nécessaires à l'obtention de l'aide internationale⁵⁸. Si ces

⁵⁷ Ibidem

⁵⁸ Pour une explication détaillée des réformes du système politique argentin, voir Marie-Christine Doran, « Réformes institutionnelles et espaces politiques à la lumière du cas de l'Argentine » dans Bonnie Campbell (dir.),

réformes ont d'abord été présentées par la Banque comme la garantie d'un régime démocratique futur, il n'en demeure pas moins, nous dit Marie-Christine Doran, qu'elles visaient avant tout « l'efficacité du gouvernement dans la poursuite des objectifs de stabilité politique et de croissance macroéconomique⁵⁹ ». Dans cette foulée, on a ainsi « dégraissé » la puissance publique, vendu les entreprises aux capitaux étrangers, et ouvert les marchés aux multinationales et aux investisseurs.

Ayant valu à l'Argentine les félicitations de la Banque mondiale et des autres institutions financières internationales, ces mesures ont néanmoins mené le pays vers une crise sans précédent. En effet, l'ouverture des marchés et les dérèglementations ont conduit à l'instabilité économique; les privatisations à la formation de monopoles et à la hausse des prix des produits de consommation; et la diminution des dépenses publiques dans les services aussi essentiels que la santé et l'éducation à l'érosion du tissu social. Pour dire les choses plus simplement, les réformes néolibérales imposées par la Banque mondiale ont rapidement entraîné le pays dans un processus de paupérisation de la population. Comme l'explique Gabriel Kessler : « les revenus des salariés ont connu une chute moyenne de 40 % et la pauvreté a augmenté de 67 % dans le Grand Buenos Aires où vivent près de 8 millions d'individus.⁶⁰ » Selon les statistiques rapportées par l'auteur, un nombre incroyable d'individus issus de la classe moyenne est également venu rejoindre les rangs des classes défavorisées, faisant ainsi augmenter le taux de pauvreté général de 338 %. Pour reprendre encore une fois ses termes :

[...] l'appauvrissement d'une partie importante des classes moyennes n'est pas le produit d'une catastrophe

Qu'allons nous faire des pauvres ? Réformes institutionnelles et politiques ou les pièges de la gouvernance pour les pauvres, Paris, L'harmattan, 2005.

⁵⁹ Doran, « Réformes institutionnelles et espaces politiques à la lumière du cas de l'Argentine », *op. cit.*, p. 114.

⁶⁰ Gabriel Kessler, « L'expérience de paupérisation de la classe moyenne en Argentine », *Cultures & conflits*, no 35, 1999, p. 2.

inélucltable ou d'un fait qui pourrait être analysé de façon isolé. Il est le résultat d'une série de facteurs d'ordre externe et interne. La compréhension de ce phénomène exige de faire référence à l'important transfert des ressources du secteur public au secteur privé, intervenu ces vingt dernières années, à l'endettement extérieur, à la perte des droit sociaux et à l'absence d'une intervention efficace de l'État en direction des secteurs les plus vulnérables.⁶¹

Comme nous pouvons donc le constater, la « bonne » gouvernance s'est vite imposée aux États dépendants d'un soutien financier quant au développement de leur économie. Sous leur apparente neutralité, les principes auxquels fait référence la notion promue par la Banque mondiale ont vite agit comme agents de transformation des sociétés en vue de leur adaptation au capitalisme contemporain. Si ce virage néolibéral a certainement profité aux entreprises, aux multinationales et aux investisseurs financiers, il a plus que jamais contribué à l'effritement des économies locales et à l'appauvrissement des populations.

Conclusion

Dans le cadre de cet article, nous avons étudié la gouvernance conçue en tant que cadre analytique des systèmes de coordination non-hiérarchiques, pour ensuite nous pencher sur les différentes dérives idéologiques de ce concept. Dans la première partie de notre analyse, nous avons d'abord procédé à l'analyse des lieux où le débat théorique sur la gouvernance a réémergé, et où le concept a par la suite été investi d'une dimension normative. Dans cette section, nous nous sommes intéressés à la notion de « *Corporate governance* », et avons vu qu'avant de devenir un mode de coordination particulier au service des intérêts de l'actionnariat, elle fut à l'origine élaborée par les théoriciens de l'économie afin de décrire le processus de décentralisation de l'exercice du pouvoir à l'intérieur de l'entreprise privée et les nouveaux rapports entre les diverses parties prenante dans le contexte de la financiarisation de du capitalisme. Dans un

⁶¹ *Ibidem*

deuxième temps, nous nous sommes penchés sur la notion de « gouvernance moderne ». Nous avons alors observé que la notion fut d'abord mobilisée par le champ disciplinaire de la science politique afin de décrire le procès de décentralisation du pouvoir étatique et la nouvelle articulation entre État, marché et société civile, mais qu'elle devint rapidement synonyme de démocratie participative.

Dans la seconde partie de notre texte, nous nous sommes intéressés au rôle tenu par la Banque mondiale dans l'élaboration d'une appréhension strictement idéologique de la gouvernance et aux moyens entrepris quant à la diffusion d'une telle appréhension. Nous avons alors observé que la Banque mondiale, dont la raison d'être fut d'abord de contribuer à la reconstruction des pays dévastés par la Seconde guerre mondiale, et par la suite de participer au développement des anciens pays coloniaux, reprit à son compte, au moment de son virage néolibéral, les versants idéologiques de la « *corporate governance* » et de la « gouvernance moderne ». Sous le vocable de « bonne gouvernance », la Banque participa à la redéfinition du rôle de l'État en insistant sur l'adoption d'un *New Public Management*, et à l'instrumentalisation de la société civile en appelant à sa participation dans l'élaboration de projets de développements et en faisant de la démocratie le garant de la prospérité économique. Nous avons alors observé que ce fut par le biais de la formation de nouvelles élites et, plus encore, par celui de la contrainte économique appliquée aux États que la doctrine néolibérale portée par la Banque parvint à se propager. En nous intéressant brièvement à un cas de figure – celui de l'Argentine –, nous avons vu les conséquences dévastatrices des nouveaux rapports de pouvoir promus par la Banque, et avons dès lors observé que la « bonne gouvernance » n'était pas aussi transparente et efficace qu'elle n'apparaissait. On peut dire que, de principe de production de connaissances, la gouvernance est devenue un agent de précarisation et d'appauvrissement des sociétés. Ainsi, pour comprendre la structure des inégalités qui a cours dans le cadre du capitalisme financiarisé, il s'avère donc primordial de prendre en compte le rôle de premier plan qu'y tient la Banque Mondiale.

Le féminisme en crise ?

Samie Pagé-Quirion

Le féminisme présente-t-il une lutte pour la libération des identités produites par le patriarcat ou bien, mène-t-il un combat d'affirmation d'une culture féminine contre une, masculine et patriarcale? La philosophe Judith Butler, dans son livre *Trouble dans le genre* (1990), nous propose de réfléchir sur cette ambiguïté habitant les débats féministes et ce, depuis les années 1970. Ce qui soulève un paradoxe au sein de la conceptualisation du sujet femme et, des objectifs poursuivis par le féminisme. Selon Butler, le paradoxe que soumet l'identité femme, entre la valorisation de la féminité et le combat mené contre l'aliénation de cette identité, paralyse l'action féministe¹. De surplomb, le chemin de la réflexion féministe sur les rapports sociaux de sexe est parcouru de ses inspirations matérialistes, à poststructuralistes. Et, il engendre une conceptualisation du patriarcat comme système de domination, produisant la binarité des identités de genre. Butler, en voulant régler ce débat du féminisme, suggère de troubler le genre afin de radicaliser la portée révolutionnaire du mouvement. Par ce travail théorique, elle prétend surmonter le paradoxe interne au féminisme en remplaçant la question identitaire, par la critique de l'hétéronormativité².

· Doctorante en sociologie à l'université d'Ottawa

¹ Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 2006, p. 56.

² *Ibid.*, p. 31.

À partir d'une perspective foucauldienne du pouvoir³, Butler conçoit l'identité féminine produite par la norme hétérosexuelle. Elle propose d'exposer la dimension performative du genre, afin de déconstruire les rapports sociaux de sexe. De manière à déplacer la lutte identitaire vers une remise en question de la norme hétérosexuelle, comme lieu de reproduction de l'oppression patriarcale. Notons que l'influence des études postcoloniales sur la pensée féministe de Butler, remet en question une conception de la tradition dualiste de la philosophie occidentale du sujet femme. Elle se constitue dans une « détermination négative » du rapport social⁴. En revanche, les critiques postcoloniales des identités et des systèmes de domination sont conceptualisées, selon eux de manière monolithique, « déshistoricisée » et désocialisée par le féminisme occidental. Ils participent à la déconstruction du sujet sur lequel se penche le féminisme. Les féministes postcoloniales revendiquent une détermination à la fois positive et négative du rapport social, en raison d'une diversité des ancrages culturels, mémoriels et civilisationnels; aussi, en fonction d'une multiplicité de compositions entre les oppressions et les appartenances. Ce qui vient complexifier la conception des sujets⁵. Nous allons voir que la crise du sujet dévoile sa composition duelle entre des éléments fixes et

³ Le pouvoir compris non comme répression, mais comme production du sujet. *Ibid.*, p. 10.

⁴ On retrouve le concept de « détermination négative » au sein de la théorie maître-esclave de Hegel et expliquée par Michel Freitag comme une expérience négative inhérente au rapport d'objet qui oriente la composition du symbolique (par exemple l'expérience de la perte, de l'imparfait ou de la finitude). Michel Freitag, *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société. Dialectique et société*, volume 3, Montréal, Les éditions Liber, 2013, pp. 56-95.

⁵ Les féministes postcoloniales conçoivent le rapport social comme un espace spatio-temporel de reproduction des cultures ; où, une dignité et une autonomie collective constitue un processus d'individuation, de subjectivation impliquant à la fois de l'interdépendance et du conflit. Réflexion amorcée dans le cadre du mémoire de maîtrise en sociologie, Samie Pagé-Quirion, *L'imaginaire de la Mère-Terre dans les mouvements féministes latino-caribéens*, Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, 2016, [publication à venir], chapitre 3.

nouveaux. Et Butler, en déniait le caractère positif de la norme et une antériorité à la loi, néglige le caractère reproductif de la dualité.

Le grand questionnement amorcé avec Simone de Beauvoir : « On ne naît pas femme, on le devient », entraîne une réflexion sur le devenir femme et de son essence dans la contrainte⁶. La réflexion sur l'ambiguïté du sujet femme nous amène à réfléchir sur la question contemporaine de la crise du sujet, de la société et de la civilisation, ainsi que de l'unité du sujet dans sa relation constituante avec la société. Contrairement à Butler, nous pensons que le caractère construit du genre nous donne l'opportunité théorique de concevoir l'ambiguïté du sujet, comme un paradoxe nécessaire à sa constitution.

Dans cette analyse, nous défendons qu'une conception individuelle de la performativité du sujet, empêche de voir l'ambiguïté présentant une condition humaine irréductible. C'est-à-dire que, le caractère double et construit historiquement du genre, nous amène à prendre conscience, *a contrario* de Butler, de sa stabilisation dans une ritualisation de la norme, comme base référentielle et structurante rendant possible ses instabilités. De cette conception, nature et culture agissent comme une « détermination négative », où se produit une joute symbolique, capable d'engendrer des innovations et des changements sociaux. Autrement dit, le caractère ambigu de la situation de genre figure la condition nécessaire à sa libération. Et Butler, en occultant en quelque sorte la positivité de l'expérience de la norme, oblitère l'importance du caractère structurant, mémoriel et, reproducteur du cadre social et sociétal.

Nous considérons que dans sa relation typiquement moderne avec la société, le sujet prend conscience de son unité réalisée, dans une ambiguïté rendant possible à la fois

⁶ Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 17 et p. 71.

son existence et, sa liberté⁷. Le caractère double du sujet présent dans sa dimension à la fois fixe et mouvante⁸, doit être compris non comme un problème du féminisme. Mais bien, comme une contingence, où se produit l'émancipation comprenant des phases de conscience de soi, d'acceptation et de dépassement. Dans ce cas, la critique de la tradition dualiste occidentale peut engendrer une autre position théorique que celle défendue par Butler. Nous pouvons envisager une approche complexe des dichotomies, qui conçoit leurs harmonisations et leurs relations conflictuelles; comme l'effet d'une joute symbolique, à laquelle se livrent les femmes afin de devenir des sujets historiques. De ce fait, la tradition dualiste occidentale porte en elle la conscience révélée d'un principe civilisationnel. Et les féministes « décoloniales⁹ », en révisant la pensée dualiste en fonction d'une lutte, cherchent à préserver les cultures et les civilisations ; elles témoignent ainsi d'une approche complexe et différente de Butler.

⁷ Selon le sociologue Michel Freitag, les individus projettent l'unité de leur être, le sens de leur subjectivité sur une figure représentant l'unité sociale, comme la nation, les institutions, les identités, les groupes sociaux ; ce qui donne une consistance ontologique au symbolique. En ce sens, la symbolisation donne de la signification au réel dans l'expérience éminemment concrète et sensible de ce dernier, et au sein de cette expérience se réalise une acceptation et un dépassement du rapport imparfait et incomplet à ce réel concret. Michel Freitag, « Imaginaire épistémologique et imaginaire sociopolitique », *Cahiers des imaginaires*, Montréal, Éditions du Gripal, vol. 6, no 8, 2008, p. 61, [en ligne]

http://www.gripal.ca/_upload/201212221436149zwh2x_Cahiersdesimaginairesnu%C3%A9ro8.pdf

⁸ Une expérience, qui à la fois est mue par la volonté et confrontée au doute, exprime la prise en charge d'une idée et, la remise en question de celle-ci. Elle témoigne de la force centrifuge du symbolique.

⁹ Le projet décolonial critique la cécité et, le mépris des épistémologies occidentales envers les autres épistémologies (périphériques). De plus, il comprend à l'intérieur de son mouvement, la critique postcoloniale qui s'attarde spécifiquement à remettre en question la pensée dualiste occidentale.

Nous verrons dans l'occultation de Butler, de la réalité antérieure à l'expérience de la loi, de la norme, une « désubstantialisation » du sujet de son ancrage dans l'histoire, dans une mémoire, une sensibilité civilisationnelle et anthropologique¹⁰. Nous constaterons en premier lieu, que la crise du sujet femme est le produit de l'histoire de la pensée féministe, dans sa quête de compréhension théorique de la condition des femmes. Puis, nous mettrons en lumière la situation géopolitique de l'impérialisme américain; ce qui engendre une perspective anti-civilisationnelle de la déconstruction du sujet femme, observable au sein de la posture poststructuraliste de Butler. Dans cette optique, nous voyons le glissement de la théorie féministe matérialiste, que propose Butler, vers une approche poststructuraliste de la société; ce qui provoque une crise interne qui n'est pas négative. Au contraire, il est susceptible d'engendrer un féminisme articulant la préservation des appartenances culturelles et civilisationnelles, à la lutte contre les oppressions.

Précisément, la position anti-civilisationnelle du féminisme américain dans laquelle s'inscrit Butler, peut alimenter une approche féministe opposée. Elle perçoit un *a priori* sensible et mémoriel à la loi, à la norme servir de point d'appui au déploiement d'une émancipation. Elle accepte les ambiguïtés composant la réalité sociale, comme un gage de la préservation de la richesse des cultures et des civilisations. Argument à l'appui, Butler épouse une approche épistémologique, accusée par les théoriciennes Martha Nussbaum et Roswitha Scholz, de maintenir les bases de l'oppression des femmes; en passant de l'idéologie au discours, de l'analyse structurale à la déconstruction et, de la praxis à l'intervention sur le social. Par une conception de la lutte œuvrant dans l'articulation des rôles de genre, elle sous-évalue l'importance des modes de reproduction sociale, sur la formation des sujets en individu libre et émancipé. De cette manière, nous verrons en terminant, que la réflexion sur l'ambiguïté constitutive du sujet femme permet d'explorer une

¹⁰ Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 62.

conception du genre, compris comme un processus duel où s'engendrent les sujets.

La crise du sujet femme

Historiquement, un éveil entre femmes face à une condition commune, forme la deuxième vague du féminisme; où se démarque un sentiment d'empressement à se découvrir en tant que sujet théorique et, historique. De manière plus large, le partage d'expériences communes et, la théorisation du sujet féminin, créent des conditions pour que les femmes prennent conscience des divisions qui les séparent. Soit de leurs orientations sexuelles, soit de leurs situations dans le capitalisme et, dans le racisme¹¹. Au fond, il faut voir la théorisation et, l'historisation du sujet femme contribuer à la déconstruction de cette dernière. Selon Linda Alcoff, la critique « décoloniale » et matérialiste de l'essentialisation du sujet, amènent les féministes à s'inspirer du courant poststructuraliste¹². Alcoff explique que les féministes qui veulent prouver la construction sociale et historique du sujet femme, réagissent défavorablement à leur engouement. En effet, un certain nombre d'entre elles valorisent une culture féminine, comme moyen politique capable de renverser le système patriarcal. Ainsi, elles adoptent la méthode de la déconstruction, afin de permettre l'éclatement de la conception du sujet femme et, par voie de conséquence, sa dénaturalisation¹³.

Dans ce contexte, Butler vient répondre à l'impasse entre la négation et la valorisation de l'identité féminine, en proposant la déconstruction du genre à travers les axes sexe, genre et sexualité¹⁴. En rompant avec le fondement dualiste

¹¹ Denisa-Adriana Oprea, « Du féminisme (de la troisième vague) et du postmoderne », *Recherches féministes*, vol.21, no 2, 2008, p. 9, [en ligne] <https://www.erudit.org/revue/rf/2008/v21/n2/029439ar.pdf>

¹² Linda Alcoff, « Cultural Feminism versus Poststructuralism : the Identity Crisis in Feminist Theory », *Journal of Women in Culture and Society*, vol.13, no 3, 1988.

¹³ Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 43.

¹⁴ *Ibid.*, p. 59.

de la tradition scientifique occidentale, Butler comprend la division du genre par sexe être un arbitraire; et de ce fait, la dimension biologique et son caractère fixe, une construction de la culture¹⁵. De cette perspective, il n'y aurait que du genre, car la notion de sexe s'y retrouve absorbée. La conséquence pour ce mouvement serait de perdre un lieu de partage d'une condition commune, l'identité femme et le patriarcat; ce que certaines nomment l'unité du féminisme. On peut prétendre que de manière générale, la crise du sujet femme vient bouleverser l'unité du féminisme¹⁶.

Selon Butler, c'est l'échec d'une théorie patriarcale universelle qui rend insoutenable l'unité du féminisme. Les critiques « décoloniales » reprochent aux théoriciennes féministes occidentales, d'occulter la diversité des vécus oppressifs déterminant la vie des femmes¹⁷. Ce geste est vécu, par les féministes « décoloniales », comme une négation de leur subjectivité et, une réaffirmation du rapport colonial. Notons que les théories occidentales sur le patriarcat ont tendance à reproduire des clichés sur les sociétés colonisées, en leur conférant un statut de victime et, en maintenant un rapport paternaliste à leur égard. Ainsi, une conception du sujet femme basée sur un modèle occidental, souvent de classe privilégiée et blanche, est remise en question par des féministes. Elles y voient un empressement à théoriser un sujet femme universel, qui n'est définitivement pas une catégorie cohérente et homogène¹⁸. Dans ces conditions, selon Butler, l'instabilité du sujet femme doit remettre en question la politique féministe de l'identité. Pour le comprendre, Butler pose ce problème du féminisme en terme de lutte politique, qui se décline en deux dimensions, le juridique et la reconnaissance¹⁹. À ce propos, le sujet du féminisme, étant

¹⁵ *Ibid.*, p. 69.

¹⁶ Oprea, « Du féminisme (de la troisième vague) et du postmoderne », *op. cit.*, p. 7.

¹⁷ Butler, *Trouble dans le genre, op. cit.*, p. 63.

¹⁸ *Ibid.*, p. 64.

¹⁹ *Ibid.*, p. 60.

« les femmes » ou « la femme », sert une lutte de reconnaissance au sein des sciences et de l'histoire. D'un autre côté, ce sont les conditions normatives déterminantes des constructions de genres, qui produisent cette cécité historique et, cette absence des femmes. En définitive, la catégorie femme peut servir de notion subversive au féminisme, mais pour Butler, elle ne règle pas le problème.

Le poststructuralisme et les États-Unis

Dans l'introduction de *Trouble dans le genre*, Butler exprime la nécessité de se prémunir de la peur de la crise²⁰. Étant elle-même sensible aux situations de vie difficile, en raison de ses expériences dans le mouvement LGBT, la peur du changement doit inévitablement être vaincue. Ainsi, à l'intérieur d'un bouleversement théorique ressenti à travers les milieux militants et intellectuels, l'œuvre de Judith Butler participe au courant de pensée du poststructuralisme et, au mouvement queer qualifié de contre-culture (dominante) ; et ce, soit par le biais de ses livres, de ses collaborations, de ses articles ou de ses interventions politiques. En l'occurrence, la pensée de Butler est en dialogue avec les études postcoloniales, dont sa figure énigmatique, Gayatri Spivak²¹. Au Québec, la chercheuse féministe Maria Nengeh Mensah figure cette tendance générale, dans laquelle Butler s'inscrit, comme « la troisième vague du féminisme »²². Pour ce faire, les bouleversements, les dépassements et les remises en question internes depuis les années 1990, traduisent l'adoption d'une méthodologie déconstructiviste, par ces féministes de la dite troisième vague.

Le féminisme n'évoluant pas en parallèle de la société, mais bien à l'intérieur de ses changements épistémologiques, économiques et politiques, reflète également le moment civilisationnel vécu. D'après nos

²⁰ *Ibid.*, p. 51.

²¹ *Ibid.*, p. 28.

²² Maria Nengeh Mensah (dir.), *Dialogues. Sur la troisième vague féministe*, Montréal, Les éditions du remue ménage, 2005.

recherches, le poststructuralisme est né aux États-Unis et, s'est propagé en Allemagne, dans le contexte d'un intérêt grandissant des chercheurs pour l'herméneutique et, le courant interactionniste²³. Dans les milieux académiques étasuniens, la *French theory* vient influencer les cercles féministes universitaires et, former le contexte dans lequel le poststructuralisme se développe²⁴. Au courant des années 1990, des féministes américaines importent des théories françaises, dont celles de Foucault, Derrida, Lacan, Wittig, Althusser ; elles tentent d'épurer leurs théories structuralistes. Le conflit entre la deuxième et la troisième vague du féminisme peut se comprendre, comme l'expression d'un dialogue entre deux traditions scientifiques, non dissociées de leur histoire économique et politique. D'autre part, le courant poststructuraliste comprenant celui des études postcoloniales déconstruit et, critique la tradition scientifique occidentale; dont la modernité, les Lumières, la pensée républicaine et les héritages philosophiques de l'Antiquité.

À ce sujet, il importe d'établir des liens entre la production théorique étasunienne, et sa géopolitique impérialiste, poursuivant un même objectif. Puisque leurs idéologies convergent souvent vers un même résultat : la négation de toute forme de conscience civilisationnelle et d'appartenance à la société, à un ordre transcendant. De ce point de vue, la culture américaine reflète la guerre que les États-Unis mènent contre les civilisations, en déstructurant les sociétés et, en maintenant un climat de chaos perpétuel ; les populations sont privées ainsi de moyens sociaux par lesquels ils se forment, en tant qu'individus et, que citoyens. Et où ils partagent, transmettent et transforment un patrimoine

²³ Eleni Varikas, « Féminisme, modernité, postmodernité : pour un dialogue des deux côtés de l'océan », Université Paris 8, 2010, [en ligne] http://www2.univparis8.fr/RING/IMG/pdf/Eleni_Varikas_Feminisme_modernite_postmodernisme_pour_un_dialogue_des_deux_cotes_de_l_ocean.pdf

²⁴ Butler, *Trouble dans le genre, op. cit.*, p. 29.

culturel-symbolique commun²⁵. Historiquement, c'est en raison d'un développement des États-Unis, en rupture avec ses racines civilisationnelles européennes, qu'ils incarnent aujourd'hui l'idéologie de la mondialisation. Et comme le désigne David Harvey, un mode de soumission par dépossession²⁶. En somme, par son évacuation de la vieille Europe, l'idéologie américaine exprime la volonté de libérer la circulation du capital de toutes entraves, comme les structures sociétales. Ainsi, les dialogues entretenus entre les études postcoloniales et poststructuralistes se divisent en deux courants, selon le théoricien décolonial Walter Mignolo. Le postcolonialisme présente un point de vue critique de la modernité à partir des pays colonisés; tandis que le poststructuralisme, à l'intérieur du courant postmoderne, se présente comme une critique « colonialiste » de la modernité²⁷.

Ce qui explique que cette divergence théorique est la base référentielle (épistémique), sur laquelle les féministes développent leur réflexion et, leur projet d'émancipation²⁸. En somme, des contextes historiques, politiques et économiques déterminent les orientations théoriques féministes. En ce sens, aux yeux des féministes postcoloniales comme Yuderkis Espinosa²⁹ et Bell Hooks³⁰, elles doivent autonomiser leurs

²⁵ Jacques-Alexandre Mascotto, « Michel Freitag : Principe civilisationnel contre « civilizational fracking » du capital et du système américain », 2016, [manuscrit non publié].

²⁶ Antoni Jesús Aguiló Bonet, « Boaventura de Sousa Santos: une proposition du dialogue interculturel à l'époque de la mondialisation ». *Utopía y Praxis latinoamericana, Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, no 54, Venezuela, Universidad del Zulia, 2011, p. 53, [en ligne] <http://philpapers.org/rec/BONBDS-2>

²⁷ Walter Mignolo, « Herencias coloniales y teorías postcoloniales » [Héritages coloniaux et théories postcoloniales], Pérou, Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales, 2009, [en ligne] <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Mignolo.pdf>

²⁸ Pagé-Quirion, *L'imaginaire de la Mère-Terre dans les mouvements féministes latino-caribéens*, *op. cit.*, section 3.3.1.

²⁹ Yuderkis Espinosa, « Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos : complicidades y consolidación de las hegemonias

productions théoriques dans une mise en relation avec leur vécu culturel et civilisationnel. Pour ces raisons, il est légitime selon elles, de se méfier d'une production théorique académique étasunienne. Ce qui implique une critique des théories occidentales, dans sa non-concordance avec la réalité coloniale périphérique. Comme le prétendait Hegel, « si l'histoire est la conscience révélée à elle-même », elle nous apprend aussi que l'individu ne se développe qu'en relation dialectique avec un ordre transcendant; de plus, avec une base référentielle de sens, un ancrage historique, mémoriel, anthropologique et civilisationnel. Dans ces conditions, on peut se demander si l'ambiguïté du sujet femme dévoile la constitution ontologique de tous sujets?

Cette « ruse de la raison », dirait Hegel, nous fait voir la théorie féministe de Butler, en contraste avec celle des théories féministes postcoloniales. L'ambiguïté du sujet femme y est perçue différemment et, exprime une complexité irréductible comme un paradoxe constitutif de la richesse du sujet. Pour des raisons historiques, selon la féministe Francesca Gargallo, une femme qui ne peut trahir sa communauté et, qui se perçoit non comme une personne, mais comme une partie d'un tout, d'une communauté, produit des réflexions féministes différentes et, mérite d'être entendue³¹. Considérant la situation de guerre menée contre les civilisations par l'impérialisme américain, les féministes

feministas en el espacio transnacional » [Ethnocentrisme et colonialité au sein des féminismes latino-américains : complicités et consolidations des hégémonies féministes dans l'espace transnational], *Revista venezolana de estudios de la mujer*, vol.14, no 33, 2009, [en ligne] <http://www.scielo.org.ve/pdf/rvem/v14n33/art03>

³⁰ Bell Hooks, « Mujeres Negras : Dar forma a la teoría feminista » [Femmes noires: Donner forme à la théorie féministe]. *Otras inapropiables*. Madrid, Editorial Traficantes de Sueños. 1984, 2004, [en ligne] <https://www.marxists.org/espanol/tematica/mujer/autores/hooks/1984/001.htm>

³¹ Francesca Gargallo Celentani, *Feminismo desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* [Féminisme depuis Abya Yala. [Les idées et les propositions des femmes de 607 peuples de notre Amérique], Bogotá, Ediciones desde abajo, 2012, pp. 16-17.

sont amenées à réfléchir sur leur conception de l'émancipation, en fonction d'une lutte pour la préservation des cultures et des sociétés. Face à cette situation de crise, l'ambiguïté du sujet femme se retrouve traitée différemment par les théoriciennes féministes, du Nord au Sud.

L'ambiguïté du sujet femme

Les théories matérialistes reprises par les féministes poststructuralistes américaines conçoivent le genre comme un construit culturel naturalisé et essentialisé par une structure sociale hétérosexuelle. D'après Butler, « on est femme si on fonctionne comme telle au sein du cadre hétérosexuel dominant.³² » Par ailleurs, la sexualité présente aux yeux des féministes tantôt un lieu central de reproduction de l'oppression des femmes, tantôt un espace de libération. Selon Butler, l'hétéronormativité doit être perçue comme la pierre angulaire de l'oppression des femmes. L'ambiguïté de la sexualité nous semble être traversée par le même paradoxe que celui du genre, celui de la construction historique de la culture, où des pratiques sociales nouvelles se déploient toujours à partir d'éléments sociaux stables. L'établissement d'un moment social où « performe » la norme et, se structurent les subjectivités, devient lorsqu'il est réflexivement compris, un espace de transformation³³. Cependant, le cadre social qui permet cette réflexivité, cette conscience de soi, est déstructuré par un chaos capitaliste. Ce dernier empêche des processus d'individuation où, l'ambiguïté se comprendrait comme une condition humaine irréductible (la double constitution du symbolique dans le « muable » et l'immuable, le matériel et l'idéal). En ce sens, le genre dans la mire de l'expérience critique et réflexive, révèle sa double constitution dans un passé hérité (animal, mémoriel, civilisationnel) ; ce qui exige reproduction et stabilisation de la norme où, l'expérience sensible de l'ancien devient un socle sur lequel, se produit des imaginaires innovants, des instabilités. Notons que

³² Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 31.

³³ *Ibid.*, pp. 44-45.

l'approche intersectionnelle témoigne de cette complexité du sujet dans l'articulation des appartenances et, des vécues oppressifs, qui n'évacue pas la notion de totalité³⁴. Mais bien qui amène les féministes autochtones par exemple, à se représenter la totalité sociale et subjective, comme un univers dynamique, dialogique et paradoxal³⁵.

La préservation de la tradition, dans les pays périphériques, joue ce rôle de cadre social, où les sujets trouvent l'unité de leur être dans une projection d'eux-mêmes dans la totalité sociale³⁶ ; de plus, cette totalité contient en elle l'espace dynamique et conflictuel, où s'enrichissent et se constituent les différences subjectives. De ce fait, non seulement la prise de conscience d'un regard sur soi erroné et intériorisé dans l'en-soi, procure une authenticité sur son propre regard³⁷, mais permet aussi de surmonter un paradoxe intérieur, c'est-à-dire une condition à la fois mouvante et stable de la subjectivité. Une condition habitée par des appartenances procurant un sentiment de plénitude, qui s'articulent à des doutes faisant vaciller le sens par un sentiment de vide, une perte d'emprise sur le monde.

De cette manière, l'histoire nous dévoile un chaos capitaliste créateur de fragmentations identitaires, mettant les sujets en situation constante de recherche de sens, de substance subjective³⁸. Et ceci, tout en les déposédant des

³⁴ « Finalement, il existe des communautés qui, dans leur recomposition politique actuelle d'affirmation nationale, assument la dualité primitive, non comme un lieu de complémentarité sinon de totalité, une expérience ontologique d'être humain qui ne peut être réduite à des catégories éthiques et politiques du monde occidental. » Celentani, *Feminismo desde Abya Yala*, *op. cit.*, p. 120.

³⁵ Sylvia Marcos, *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas* [Femmes, indigènes, rebelles, zapatistes] (2e éd.), Mexico, Ediciones Eón, 2013.

³⁶ Pagé-Quirion, *L'imaginaire de la Mère-Terre dans les mouvements féministes latino-caribéens*, *op. cit.*

³⁷ Slavoj Žižek, *Moins que rien. Hegel et l'ombre du matérialisme dialectique* (2e éd.), France, Librairie Arthème Fayard, 2015, p. 63.

³⁸ Freitag, « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique », *op. cit.*, pp. 55-60.

moyens sociaux leur permettant d'assumer et, de surmonter l'ambiguïté de leur subjectivité. Si la pensée de Butler est en continuité avec celle du féminisme matérialiste de la deuxième vague, elle cherche à régler des conflits internes. Et, c'est en rompant avec certains éléments sur lesquels s'appuyait la tradition française matérialiste; dont la tradition philosophique occidentale et la tradition humaniste, qui par une théorie du pouvoir, s'appuient sur une certaine positivité de l'être, une liberté pensée dialectiquement dans la contrainte et, dans l'expérience comme lieu de la connaissance. En déconstruisant les axes sexe, genre et sexualité, Butler livre une théorie féministe qui s'attaque à la construction de la normativité du genre. De plus, elle conçoit la norme comme un pouvoir assimilé et intériorisé, où la liberté ne peut trouver une issue que dans la subversion. La norme intégrée n'étant jamais fixe et parfaite « vivre la norme » est, selon elle, une performance (*perform*)³⁹. Selon Martha Nussbaum⁴⁰, Butler se représente la réalité comme un théâtre, où la seule liberté possible est l'interprétation des rôles de sexe, qui ne seraient pas inscrits dans le script. Ce qu'elle offre comme projet d'émancipation est une création de son genre dans la servitude, dans la subversion du script global. D'une certaine façon, en offrant le côté érotique et sadomasochiste de la domination, Butler semble échapper le moyen par lequel cette domination peut être empoignée dans sa totalité. Un peu comme si elle nous disait : « Résignez-vous à surfer sur les dimensions symboliques de votre être ». Car, selon Nussbaum, cette proposition ne répond en rien aux exigences de la vie quotidienne, comme la faim et le logement. La subversion, la plus excitante des pratiques révolutionnaires, est pour Butler une sorte de quiétisme. En ce sens, Nussbaum qualifie la proposition de Butler de « coquetterie pessimiste⁴¹ ». Nous remarquons que

³⁹ Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 36 et p. 44.

⁴⁰ Martha Nussbaum, « The Professor of Parody », *The New Republic Online*, 1990, pp. 6-7, [en ligne]
<http://www.tnr.com/archive/0299/022299/nussbaum022299.html>

⁴¹ *Ibid.*, p. 13.

l'oppression a pour Butler une emprise telle sur l'esprit humain, qu'il ne reste que les interstices du pouvoir pour survivre à la domination. Butler écrit que la structure sociale du genre est omniprésente et, que nous ne pouvons y résister que par des actes subversifs et parodiques⁴². Elle fait valoir par cette idée, que les oppositions de rôles de genre demeurent les seules opportunités qui s'offrent à un être, dans l'agencement de contraintes d'une structure. Une féministe queer (anonyme) écrit à propos de la question de la pornographie :

Mais dans le porno, comme dans la culture de masse, la seule chose qui peut nous sauver du cliché, c'est la diversité. La multiplicité des représentations de rapports de pouvoir, de valeur et d'échange. Leur renversement, leur trouble, leur pulvérisation. Faire disparaître le porno est une utopie, une grosse blague. En revanche, en produire davantage, en produire mieux, le questionner plus profondément, chercher à en proposer des représentations toujours plus innovantes, en faire varier l'esthétique, tout ça, ça peut rendre service à tout le monde. Aux hommes, aux femmes, aux gouines, aux gays, aux trannys, aux grannys, aux MILFs, aux teens, aux bisexuels, aux omnisexuels et aux wondermasturbators.⁴³

Les critiques adressées à Butler font parfois la fâcheuse erreur, de confondre sa théorie avec sa traduction militante dans le mouvement queer. Au départ, il demeure que ses questionnements pour régler les difficultés du féminisme sont importants. En effet, ils font ressortir la problématique autour des politiques identitaires, au sein des réflexions féministes et, qui sont liées à la crise du sujet et des

⁴² « Thus her best known idea, her conception of politics as a parodic performance, is born out of the sense of a (strictly limited) freedom that comes from the recognition that one's ideas of gender have been shaped by forces that are social rather than biological. We are doomed to repetition of the power structures into which we are born, but we can at least make fun of them; and some ways of making fun are subversive assaults on the original norms. » *Ibid.*, p. 6.

⁴³ Auteure anonyme, « Touche pas à mon porn », *As clemmie wonders*, [en ligne] <http://clemmiewonder.tumblr.com/post/45270380958/touche-pas-a-mon-porn>

sociétés contemporaines. Depuis la célèbre proposition de Simone de Beauvoir « On ne naît pas femme, on le devient », il est légitime de se demander que signifie être une femme ? Butler conçoit, au même titre que Jacques Lacan, qu'on ne naît pas femme et qu'on ne le devient jamais; cette illusion du réel que nous procure la fixation de la norme, doit être subvertie dans sa stabilité reproductive.

Le sentiment de plénitude de la féminité ou de la masculinité pourrait être éphémère et, leur passage furtif donner de la signifiante au sujet ; et inversement, leur monopolisation engendrer de l'insignifiante. Métaphoriquement pour Butler, la déstabilisation par la subversion est un fil tiré capable de découdre la structure du genre et, de resignifier les corps au-delà de la binarité du genre⁴⁴. Selon nous, la binarité du genre est ontologiquement indépassable. Puisque l'entièreté des univers symboliques hérités structurant les langages et les sociétés, est marquée par une condition anthropologique de reproduction par sexe⁴⁵. En revanche, qu'il y ait du féminin et du masculin figurant des topiques, des *topoi* dans la culture n'empêche pas les nuances, les jeux de significations et, les compositions imaginaires nouvelles. Ce sont plutôt les modes de reproduction sociale qui déterminent la liberté du sujet face à son genre; où par exemple, des institutions démocratiques procurant des espaces de réflexion. Ce qui rend possible la critique, la dénonciation et, la transformation des limitations imposées par des appartenances de genre et de sexualité. Dans un idéal de neutralité perçu, comme une forme de souveraineté individuelle et d'élévation au statut de sujet, la

⁴⁴ Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 47 et p. 56.

⁴⁵ « [...] en héritant, en vue de sa constitution propre, de la division par sexe, l'humanité hérite en fait d'un rapport entre individus sexués d'une espèce et non de deux constitutions individuelles séparées avec lesquelles elle devrait composer. Il s'ensuit que toute réflexion sur le genre devrait partir de cette relation pour élaborer en un second temps une typologie historique des rapports de genre propres à chaque type de société. » Daniel Dagenais, « Reprendre la question du genre, au lieu de défaire le genre », *Revue du MAUSS permanente*, 2013, p. 1, [en ligne].

modernité rend le rôle du genre secondaire au sein de la personnalité⁴⁶.

À ce sujet, l'analyse structurale de Nietzsche, d'Agamben et de Spinoza influence Butler sur l'effet du pouvoir assimilé, l'effet totalisant sur l'esprit humain⁴⁷ ; ce qui fait des catégories verbales, un espace où s'analysent et se résolvent les conflits. Puisque le poststructuralisme préconise la déconstruction, pour se préserver des dogmes et des formalismes intellectuels. De plus le postmodernisme, comme mouvement plus large, donne au poststructuralisme le scepticisme de toute vérité; et par conséquent, le rejet de l'*empirie* et de l'expérience comme lieu de la connaissance⁴⁸. Ce qui explique le refus des poststructuralistes de mettre en doute la totalité de l'oppression économique et sociale commune. Sous le couvert d'une lutte radicale faite aux oppressions, les poststructuralistes rejettent l'analyse de la totalité sociale, pour se concentrer sur les rapports isolés entre les individus. Le fait qu'ils s'interrogent sur les catégories de sexes, pas vraiment réelles, amène qu'ils écartent le partage d'une condition commune; et de ce fait, ils utilisent un individualisme méthodologique et, ils se rabattent sur le particulier⁴⁹. La déstabilisation du genre se pose comme un espace, où chacun veut découvrir et exprimer sa subjectivité et, la contrainte n'est permise que si elle favorise cette

⁴⁶ « Il s'ensuit que, pour les individus, la place du genre dans la personnalité tendra à devenir seconde, attribut « psychologique » d'une identité individualiste plus large, plus englobante. Il faut parler à cet égard d'une modalité *subjective* du genre. Chaque personne en viendra à se constituer, psychologiquement, sous l'égide d'une identité englobante qui inclut l'appartenance seconde à l'un ou l'autre genre. Le fait que la reconnaissance amoureuse vise la personne « derrière » le genre pourrait servir d'illustration à cette idée. » *Ibid.*, p. 2.

⁴⁷ « [...] the question that preoccupied Spinoza, Nietzsche, and most recently, Giorgio Agamben : How are we to understand the desire to be as a constitutive desire ? » Nussbaum, « The Professor of Parody », *op. cit.*, pp. 3-4.

⁴⁸ Oprea, « Du féminisme (de la troisième vague) et du postmoderne », *op. cit.*, p. 15.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 5.

entreprise. Dans ce cas, pour Butler, l'expérience symbolique et individuelle devient le seul espace de liberté possible. Puisque le genre est le résultat d'une ritualité performative, d'une anticipation autoréalisatrice, Butler s'attarde aux pratiques sexuelles non normatives. De plus, elle minimise l'importance de la stabilité des pratiques, qui reproduisent des groupes sociaux stables, des sociétés et des civilisations. En somme, l'analyse structurale des théories françaises comme celles de Foucault, Agamben, Nietzsche, Derrida, inspire Butler lorsqu'elle développe sa théorie du genre, sur celle du pouvoir assimilé. En passant du structuralisme au poststructuralisme, Butler remplace le concept d'idéologie par celui de discours et, d'analyse structurale par celui de la déconstruction. De cette manière, il n'y a aucun contre poids historique, sensible et mémoriel qui précède le discours. Tout est affaire de grammaire, de technique du langage, où finalement les mots sont réduits à une mathématique. Pour ces raisons, la proposition de Butler semble être comprise comme une théorie pure, technique et applicable dans l'esprit, au point de vue personnel. Françoise Collin appuie d'une certaine manière la nécessité de reconnaître un *a priori* à l'expérience :

Si je suis acteur, je ne suis jamais auteur de mon histoire ou de l'histoire, comme elle [Hannah Arendt] le répète. Le donné n'est pas l'ennemi dont il faudrait se débarrasser, mais ce à partir de quoi et avec quoi chacun commence à agir et à parler.⁵⁰

Foucault et Derrida, des théoriciens structuralistes, voient la domination structurer la pensée avec un tel pouvoir d'absorption sur l'esprit, que la seule forme de liberté pouvant en émerger est nécessairement contaminée, biaisée⁵¹. Comme

⁵⁰ Françoise Collin, « Agir et donné », *Hannah Arendt et la modernité*, Belgique, Vrin, 1992, p. 39.

⁵¹ « Butler departs in this regard from earlier social-constructionist feminists, all of whom used ideas such as non-hierarchy, equality, dignity, autonomy, and treating as an end rather than a means, to indicate a direction for actual politics. Still less is she willing to elaborate any positive normative notion. Indeed, it is clear that Butler, like Foucault, is adamantly

si nos pensées ne pouvaient pas nous amener au-delà de la structure aliénante. Ainsi, ce que nous pourrions reprocher au postulat philosophique de la pensée de Butler est, qu'il semble reconnaître à l'humain un potentiel bien pauvre d'intelligibilité de sa condition et, d'action sur sa situation. De ce fait, cette théorie exprime une méprise envers des modes d'existence, qui ont façonné la condition humaine avec intelligence et adaptation. Car, la seule positivité de l'être qu'elle semble reconnaître aux sujets et aux sociétés, est le mouvement par lequel ils explorent la diversité du genre qui se défait. En ne reconnaissant aucune vérité unifiante du sujet, elle repousse l'idée d'une essence humaine irréductible et, transcendante.

En d'autres mots, Butler s'oppose à l'idée que la recherche incessante de réalisation de soi, dans l'expérience matérielle du monde livrée par les contingences historiques, serait la composante *sui generis* de l'humain; ce qui mettrait le dit sujet en situation de poursuite continue, de stabilisation des normes et des valeurs. En fait, l'erreur des poststructuralistes, c'est de croire que le cœur du problème se situe dans le symptôme, l'essentialisation; et non, dans les conditions mêmes, qui reproduisent cette stabilisation des essences. Que nous sachions que tout est un construit historique, culturel, linguistique ne change rien à la face du monde, car c'est la stabilité des modes d'existence qui marque la réalité avec force. Même en sachant que nous vivons des scénarios inventés, nous en adoptons certains plus que d'autres, pour des raisons de survie et de contrat social.

Dans l'ensemble, Nussbaum et Scholz émettent une critique bien virulente envers la théorie de Butler; elles lui reprochent principalement d'échouer à livrer des outils conceptuels aux femmes, pour en saisir leur situation

opposed to normative notions such as human dignity, or treating humanity as an end, on the grounds that they are inherently dictatorial. In her view, we ought to wait to see what the political struggle itself throws up, rather than prescribe in advance to its participants. Universal normative notions, she says, "colonize under the sign of the same".» Nussbaum, « The Professor of Parody », *op. cit.*, p. 9.

économique et politique. Selon Nussbaum, la pensée de Butler est destinée à un cercle d'initiées et de bien nanties. En effet, sa philosophie ne se préoccupe pas des violations de droits, des crises humanitaires, des exploitations et des expropriations. Elle oriente plutôt son analyse vers un groupe d'individus ne provenant pas de la masse extorquée. En évacuant de son analyse la dimension économique et politique de sa théorie de l'aliénation, cette même théorie finit par exprimer une insensibilité, à ce qui préoccupe la vie des violées, des exploitées, des expropriées⁵². La loi est pour elle aliénante, car elle détermine l'être. Mais elle semble négliger le fait, que la loi existe aussi pour protéger les individus de la perte de leur pouvoir d'agir sur le monde et, sur soi (la loi sur l'avortement, par exemple).

De cette perspective, la loi est oppression quand nous ne pouvons plus la penser, quand elle est autoréflexive, qu'elle ne se justifie que par sa propre logique. Sa théorie philosophique exposée aux femmes victimes d'abus, privées de droits, d'éducation, de sécurité, de paix est inutile selon Nussbaum. Puisqu'elle ne propose aucun droit, aucun toit, aucune école, aucune intégrité. Son refus de parler de dignité et d'humanité fait d'elle une libertaire radicale, qui refuserait un code du bâtiment, par exemple!⁵³ Selon Nussbaum, il faut éprouver un mépris profond pour des millions de personnes prises dans des conditions sociales inhumaines, pour proposer une exploration des interstices de genre, comme seule voie envisageable vers la liberté. La norme déstabilisée permet selon Butler d'intégrer les différences, les identités en marge et la reconnaissance de la pluralité du genre; elle a donc tendance à rendre équivalentes les différences soit la religion, l'ethnie, l'orientation sexuelle et le genre.

Roswitha Scholz abonde aussi dans le même sens de Nussbaum, lorsqu'elle reproche à la pensée queer de comprendre le capitalisme comme une pure fiction régulatrice

⁵² *Ibid.*, p. 13.

⁵³ *Ibid.*, p. 12.

des représentations identitaires sexuelles⁵⁴. Selon elle, le mouvement queer voit la révolution comme une sortie de crise dans les actions quotidiennes, volontaires et individuelles. L'individu transforme son monde par une pratique quotidienne de façon clandestine, où les différences sont considérées comme équivalentes. De là, l'incapacité des poststructuralistes à percevoir les rapports sadomasochistes entre les êtres et, à opérer une critique globale des rapports sociaux. Scholz conclut que la théorie poststructuraliste voit l'économie capitaliste basée sur un mode de socialisation négatif; ainsi qu'une construction symbolique ininterprétable et, à la discrétion de chacun. Nussbaum utilise l'expression, cette « cachette parodie statu quo⁵⁵ » que le butlerisme offre et, qui condamne les êtres à un narcissisme dans la pratique d'une auto-présentation de soi. En considérant l'activation comme seule voie envisageable, elle n'arrive en rien à rompre avec les processus d'aliénation imposés par les régimes d'oppression. Les poststructuralistes expriment, par ce comportement, une volonté de syncrétisme, qui s'observe dans un dévouement au raffinement de la théorie anti-oppression.

Encore là, il faut reconnaître la pureté recherchée de la pensée féministe poststructuraliste ; qui en voulant poursuivre la réflexion sur l'essentialisme investi par de nombreuses féministes par le passé, propose non pas l'émancipation dans l'existence, mais le jeu des essences. Selon Nussbaum, la pensée queer propose une société apolitique par une recherche incessante du savoir naître, le mouvement tautologique et perpétuel d'une naissance avortée. Elle déconstruit, mais ne bâtit rien. Elle sort les femmes de leur naturalisation, mais ne leur offre aucune emprise sur le monde, aucune place dans l'histoire. Elle se représente donc la révolution comme une démarche

⁵⁴ Roswitha Scholz, « Marie, étends ton manteau. Production et reproduction à l'heure du capitalisme en crise », *Blog Palim Psao*, 2010, [en ligne] <http://www.palimpsao.fr/articlemarietendstonmanteau-production-et-reproduction-a-l-heure-ducapitalisme-en-crise-par-rosw-122321822.html>

⁵⁵ Nussbaum, « The Professor of Parody », *op. cit.*, p. 13.

performative, personnelle. Le féminisme devient une grammaire à appliquer, un procédé discursif, une nouvelle programmation neurolinguistique. De cette manière, elle favorise la fracture sociale et, le repli sur soi provoqué par l'activation sans possession. Et par la même occasion, elle empêche la réflexion sur le sens de l'action.

La double constitution du genre

Depuis le pullulement des études subalternes, postcoloniales et postmodernes, une perspective d'analyse du genre se développe de manière située culturellement⁵⁶. L'étude des genres témoigne d'expériences sociales. Dans son accumulation imaginaire et historique, les structures symboliques du genre se préservent, se nient, se renversent, se revalorisent. Les genres se révèlent alors être des compositions historiques par lesquelles nous pouvons observer des changements historiques. En ce sens, les images stéréotypées de genre ne témoignent pas seulement de la vie des femmes, mais des sociétés, des arrangements historiques et des rapports de pouvoir. Le genre, nous dit Freitag, renvoie à *genos* et signifie engendrement, se déploie à partir d'une expérience phénoménale comportant les modalités de la formation du sujet⁵⁷.

De là, le concept montre être un assembleur actif d'images formant des métaphores, des grappes de symboles⁵⁸. Ainsi, les genres sont des concepts mouvant avec une relative stabilité ; les logiques que l'on peut en déduire par un classement ne peuvent émerger, qu'après leur sortie dans une forme de plasticité⁵⁹. Comme le présente Freitag, la parole

⁵⁶ Rosalva Aída Hernández Castillo, « Dialogue Sud-Sud. Une lecture latino-américaine des féminismes postcoloniaux », *Revue Tiers Monde*, vol.1, no 209, France, Armand Colin, 2012, p.4, [en ligne] <https://www.cairn.info/revue-tiers-monde-2012-1-page-161.html>

⁵⁷ Michel Freitag, *Introduction à une théorie générale du symbolique, dialectique et société*, volume 2, Montréal, Les éditions Liber, 2011, p. 41.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 22 et p. 41

⁵⁹ Freitag, « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique », *op. cit.*, p. 15.

opère une fluidité à partir d'un langage ayant pour fondement sa stabilité. Ainsi, le langage obtient une relative stabilité dans le temps et, il résonne à la conscience différemment en fonction des espaces culturels et historiques. Le caractère double du langage révèle celui du genre et au fond, de la nature du symbolique entre le passé et la nouveauté, le matériel et l'idéal. Pour cela, les genres résonnent à notre moment civilisationnel différemment, malgré sa forme stable dans le langage. Pour reprendre l'observation de Hobsbawm, les sexes (genres) se composent ensemble et, l'analyse des représentations imaginaires nous renvoie aux perceptions qu'ils se font l'un de l'autre⁶⁰.

Nous pourrions dans ce cas supposer qu'au sein du genre, il est possible d'observer les relations humaines et ainsi à travers elles, les sociétés. Pour André Corten, au sein du populisme, le cliché est duel, il est autant rassembleur et dynamiseur, que fixation et répétition du même⁶¹. Au fond, derrière la plasticité des images amassées, des clichés de genre et les images stéréotypées, se dévoilent les bouleversements des modes de reproduction sociétale, comportant les modalités de formation des sujets. Il est intéressant de relever que dans l'Antiquité, selon Patrick Tort, la conscience double des hommes (caractère d'homosexualité) était un signe de vertu politique, de capacité à gouverner. De ce fait, les relations sexuelles de même sexe étaient un droit réservé aux gens aptes à diriger, contrairement à l'« hétérosexualité », réservée au peuple et aux gens de labeur⁶². Selon Pascal Quignard, le concept d'hétérosexualité est apparu en 1890 et celui d'homosexualité en 1869. Les Grecs et les Romains ne distinguent pas les sexualités en fonction des sexes, mais bien

⁶⁰ Éric Hobsbawm, *Rébellions. La résistance des gens ordinaires. Jazz, paysans et prolétaires*, France, Les éditions Aden, 2011, p. 74.

⁶¹ André Corten (dir.), *Les frontières du politique en Amérique latine. Imaginaires et émancipation*, Paris, Éditions Karthala, 2006, p. 8.

⁶² Patrick Tort, « Race, Sexe, Culture, Patrick Tort et l'anthropologie darwinienne », *Librairie Tropiques*, 2014, 34:00 à 38:00, [en ligne] http://www.dailymotion.com/video/x27jfdg_race-sexe-culture-patrick-tort-et-lanthropologie-darwinienne_news

en fonction des notions de passivité et d'activité⁶³. En ce sens, comme le présente le sociologue Daniel Dagenais, l'identité sexuelle est un phénomène éminemment moderne lié au rapport amoureux et au modèle familial contemporain⁶⁴.

En ce sens, le style cognitif féminin, dans lequel des intellectuels explorent une logique à caractère féminin (comme les théoriciennes du *Care* et les féministes différentialistes) parle d'une féminologie ou d'une féminitude, qui n'appartient pas plus aux femmes qu'aux hommes. Il doit être perçu comme une part du patrimoine culturel-symbolique de l'humanité, en tant que donné historique, référant aux expériences cognitives et psychologiques des êtres et des collectivités. De ce pas, il faut relever qu'une féminologie n'est pas incompatible avec une conception neutre de l'ego cogito; même si les hommes et les femmes naissent dans un monde en occupant déjà une place relativement définie⁶⁵. Et que cela peut faire en sorte, que les femmes se sentent davantage interpellées par cette valorisation de féminitude. La neutralité dans les sociétés modernes, comme le suggère Dagenais, peut se comprendre comme un acte de pensée, un chemin de compréhension vers la réalité de l'autre⁶⁶.

Dans cette optique, Gilbert Durand, à travers une sociologie de l'imaginaire, nous amène à voir les régimes symboliques gynocentrique et androcentrique former des constellations imaginaires. Elles s'articulent en fonction des mouvements historiques des sociétés et des civilisations, soit d'ascension et de chute, de conquête et de repli, de

⁶³ Pascal Quignard, *Le sexe et l'effroi*, France, Éditions Gallimard. 1994, p. 16.

⁶⁴ « La modernité a accouché du genre fait homme au singulier, du genre fait femme au singulier ! » Dagenais, « Reprendre la question du genre, au lieu de défaire le genre », *op. cit.*, p. 4.

⁶⁵ Freitag, « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique », *op. cit.*, p. 24.

⁶⁶ Daniel Dagenais, « L'œdipe, le genre et la différence des genres », *Société*, no 17, 1997, pp. 180-183.

dynamisme et de passivité⁶⁷. Le féminin, connotatif du principe d'unité et le masculin, du principe de division, découlent de moments historiques; bien que, contingents et particuliers et qui ont façonné les ordres symboliques. Les genres présentent des symboles dynamiques ayant un potentiel d'intégration multiple de significations mais, préservant toujours une certaine cohérence. Au fond, ils sont des sortes de scriptes. Ils viennent raconter les expériences humaines, se prêtant à des interprétations au sein des mythes et des imaginaires ; et en possédant une relative concordance avec le réel, dont leurs racines cognitives, ontogénétiques, sensorimotrices (dans le sens de Piaget)⁶⁸.

En somme le genre, comme toute production imaginaire, possède une nature théorique et épistémique dans la condition anthropologique universelle de la constitution du symbolique ; aussi, dans les modes de reproduction sociale régissant la fixation des imaginaires⁶⁹. Au fond, « la frontière entre le biologique et le social semble une négativité au-dedans de l'être qui réfère au trauma de la condition humaine inanimale, se faisant moteur de la culture⁷⁰ ». En d'autres mots, le passage de l'instinct animal au désir, génère chez l'humain des angoisses face à la compréhension de sa propre condition. Il impulse une production symbolique qui cherche à combler et, à compenser cette rupture avec la condition animale⁷¹. Autrement dit, on pourrait voir la relation

⁶⁷ Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, (11e éd.), Paris, Dunod, 1992.

⁶⁸ Par exemple, selon Durand, le masculin serait attaché historiquement au réflexe de la posture et le féminin, au réflexe de succion. *Ibid.*, p. 25 et pp. 47-48.

⁶⁹ Tiré de la sociologie de l'imaginaire de Michel Freitag. Freitag « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique », *op. cit.*

⁷⁰ Pagé-Quirion, *L'imaginaire de la Mère-Terre dans les mouvements féministes latino-caribéens*, *op. cit.*, p. 167.

⁷¹ De la ruse de l'animal au sentiment de doute, la condition humaine se développe dans un désir d'autonomie et de reconnaissance. Une présence à soi engendre une distance à soi, à l'autre, et un désir de reconnaissance de son identité. L'angoisse, générée par le doute, se fait moteur du symbolique

dialectique entre la nature et la culture, composer des dichotomies formant les conditions de possibilité de la liberté ; c'est-à-dire, la possibilité d'organiser et d'explorer la richesse du symbolique, afin d'exprimer, de comprendre et d'organiser un vivre ensemble.

À cet égard, comme le démontre Michel Freitag, la liberté doit être attirée par la réalité sensible sinon, elle erre en orbite et perd sa puissance de création. De cette perspective, la neutralité du genre se réalise grâce à un processus d'individuation, où le sujet surmonte et accepte sa condition ambiguë, en considérant ses expériences sensibles comme point de départ à sa liberté. Au même titre, le processus d'individuation est aussi conditionnel à une expérience constituante dans un ordre transcendant, une société, une civilisation. En conséquence, un féminisme qui ne défend pas les conditions préalables à la liberté des femmes ; soit une réserve de sens, une mémoire anthropologique et civilisationnelle, une solidarité sociétale. Il indique de plus, un manque notoire de compréhension de la situation historique. Situation dans laquelle, il mène présentement un combat, soit la crise du sujet et, la guerre menée par l'impérialisme américain contre les civilisations.

Si la culture est danse au-dessus de l'abîme⁷², le genre a pris au cours de l'histoire, l'allure d'un tango, d'une valse, d'une capoeira; parce qu'à travers ces configurations du masculin et du féminin, les êtres démontrent avoir marché différemment entre ces deux pôles. Finalement la liberté du genre, dans la contemporanéité, semble se réaliser dans la distance réflexive, que se donne une société par ses institutions démocratiques. Mais pour y être à distance, le sujet doit d'abord être attiré par ce réel. Dans un processus d'individuation, le sujet prend conscience de la dualité de ce monde, une constitution de la liberté de l'imaginaire

et vient témoigner de la perte humaine de son animalité. Freitag, *Introduction à une théorie générale du symbolique, dialectique et société*, *op. cit.*, p. 57.

⁷² Mascotto, « Michel Freitag : Principe civilisationnel contre « civilizational fracking » du capital et du système américain », *op. cit.*, p. 15.

symbolique, déployée à partir d'une expérience sensible qui se veut pleine, finie et structurante⁷³. C'est par une acceptation et, un dépassement du paradoxe intérieur dans une conscience de lui-même, acquérant des niveaux de sagesse, que le sujet arrive à surmonter une sorte de contradiction intérieure. Selon nous, la déconstruction et la déstabilisation de l'ambiguïté du sujet femme sont des moyens insuffisants pour engendrer des processus sociaux, dans lesquels les femmes se formeront en tant qu'individu et, en tant que sujet. En revanche, la situation ambiguë de tout sujet doit être acceptée et, dépassée à l'intérieur d'une solidarité sociétale, d'une praxis, capable d'instituer de nouveaux imaginaires.

⁷³ Freitag, « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique », *op. cit.*, pp. 32-34.

11 thèses sur le devenir- rentier du Capital et la révolte de la petite bourgeoisie salariée

Maxime Ouellet

Thèse no 1 : Le devenir-rente du profit

Le devenir-rente du profit correspond au stade du capitalisme où l'accumulation se fait principalement par le biais d'actifs intangibles¹. Comme la production physique des biens n'est plus la principale source de profit pour les corporations, celles-ci misent sur la production de brevets, la publicité, le contrôle des marques ; en somme, sur le contrôle de l'information, du savoir et de l'image. Puisque l'accumulation repose sur la dépossession et la privatisation du commun², les revenus des rentes ne peuvent s'obtenir qu'au moyen de stratégies monopolistiques de destruction du marché : alliances stratégiques avec d'autres entreprises, ententes formelles et informelles avec les gouvernements, ou toute autre forme de corruption légalisée ou non. Ces stratégies visent à sécuriser l'accumulation de flux de revenus futurs. En ce sens, la principale source de profit dans ce que Hardt et Negri³ appellent le capitalisme cognitif repose moins

· Professeur, École des médias, UQAM.

¹ Thorstein Veblen, *The Theory of the Business Enterprise*, New York, The New American Library, 1932.

² David Harvey, *The New Imperialism*. Oxford, Oxford University Press, 2003.

³ Antonio Negri et Michael Hardt, *Empire*, Paris, Exils éditeur, 2000.

sur le pouvoir créatif et les échanges communicationnels des travailleurs que sur la capacité des corporations d'accumuler à partir d'une rente de monopole symbolique.

Thèse no 2 : Travail et domination sociale

Dans le devenir-rentier du Capital, la consommation du travail présent est remplacée par du travail futur qui ne se réalisera jamais. Il s'agit donc d'une accumulation du Capital dans un temps futurisé complètement fictif. Cette accumulation se maintient uniquement en s'appuyant sur un ancrage symbolique qui repose sur le niveau de confiance produit de manière communicationnelle par l'opinion de la communauté financière globale. La reproduction sociale ne passe plus uniquement par le rapport salarial de domination ; elle repose en majeure partie sur la capacité des ménages à obtenir du crédit. L'économie de la rente est d'abord et avant tout une économie de la dette. Cela ne veut pas dire que le travail en tant que forme centrale de médiation sociale - et en tant que domination - a disparu, mais plutôt que son rôle est transformé. Le travail concret, entièrement subsumé par le travail abstrait, devient emploi. L'emploi a pour fonction principale d'obtenir un salaire minimum qui permet de se bâtir une réputation financière nécessaire pour avoir accès au crédit et rembourser une partie de ses dettes. Le crédit est en ce sens une condition de possibilité pour maintenir de manière artificielle la médiation du travail qui est désormais une activité complètement obsolète. La reproduction matérielle et symbolique de la force de travail est donc elle-même une source de survaleur puisqu'elle est captée avant même d'être activée, c'est-à-dire avant d'entrer dans la relation de domination salariale.

Thèse no 3 : La fabrication de l'homme endetté

Il faut ajouter à la relation de domination de la force de travail que Marx avait identifiée comme une double liberté (le travailleur est libre de ses moyens de production et libre de vendre sa force de travail⁴), une nouvelle forme de

⁴ Karl Marx, *Le Capital*, Paris, PUF, 1993.

« libération » : tel un entrepreneur, le travailleur est libre d'accumuler (via ses placements) et libre de convertir une partie de ses revenus en survaleur (via le paiement des intérêts sur sa marge de crédit). Dans le devenir-rentier du Capital, cet « individu libre » laisse place à une nouvelle figure de *l'homo æconomicus*, celle de l'homme endetté qui est dominé par le temps futurisé complètement fictif de la valeur financière, condamné au présent perpétuel du remboursement de sa dette, et pour qui aucune rupture ni projection dans l'avenir n'est envisageable⁵.

Thèse no 4 : La dissolution de la bourgeoisie

Le devenir-rentier du Capital résulte de l'apparition de la corporation comme forme institutionnelle prédominante du capitalisme. Dans le cadre du passage du capitalisme libéral vers ce que les marxistes appelaient autrefois le capitalisme monopoliste d'État, la planification par les corporations est venue remplacer la médiation des rapports sociaux au moyen du marché. Cette transformation institutionnelle du capitalisme a consacré la dissolution du sujet bourgeois : l'être fragmenté entre la figure du citoyen potentiellement libre et celle du sujet économique (ou l'être assujéti à l'économie). La disparition de la figure bourgeoise du sujet correspond à la chute de l'homme public⁶, c'est-à-dire l'individu en mesure de transcender ses intérêts particuliers afin de discuter des finalités sociétales au sein d'un espace public. En clair, l'homme économique dévore le sujet politique, et la synthèse qui résulte de cette dialectique négative est l'homme de l'organisation⁷. Celui-ci est au fondement de la nouvelle classe universelle et hégémonique : la nouvelle petite-bourgeoisie salariée qui est principalement composée de fonctionnaires au service de la Valeur. Cette

⁵ Maurizio Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté : essai sur la condition néolibérale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011.

⁶ Richard Sennett, *The Fall of the Public Man*, New York, Alfred A. Knopf, 1977.

⁷ William H. Whyte, *The Organization Man*, New York, Simon & Schuster, 1956.

nouvelle classe émane de l'intégration du prolétariat dans les structures de reproduction du capitalisme au moyen de la consommation de masse. Dans cette nouvelle culture du capitalisme, le sujet politique est interpellé en tant que consommateur qui exerce sa liberté de choix dans le marché. La prolétarianisation de la consommation a ainsi permis de répondre aux exigences de surproduction du système industrialisé, mais aussi d'intégrer la classe ouvrière aux finalités du capitalisme en « cassant » sa conscience de classe. Cette nouvelle ère consacre l'échec de la lutte des classes sur laquelle Marx et Engels avaient édifié la structure dialectique du *Manifeste du parti communiste* : « Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurande et compagnon, en un mot oppresseurs et opprimés, en opposition constante, ont mené une guerre ininterrompue, tantôt ouverte, tantôt dissimulée, une guerre qui finissait toujours soit par une transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la destruction des deux classes en lutte.⁸ » Le devenir-rentier du Capital marque la ruine des deux classes en lutte, ce qui fait dire à Warren Buffet :

« There's class warfare, all right, but it's my class, the rich class, that's making war, and we're winning.⁹ »

Thèse no 5 : De la lutte des classes à la lutte des places

La dissolution de la figure classique du bourgeois signifie également l'intégration de la classe dominante dans le régime du travail salarié. Dans ce contexte, la lutte des places se substitue à la lutte des classes¹⁰, et les révoltes étudiantes qui prolifèrent partout dans le monde révèlent un nouvel antagonisme entre une classe moyenne intégrée dans la

⁸ Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du Parti Communiste*, Paris, Union générale d'éditions, p.20.

⁹ Ben Stein, « In Class Warfare, Guess Which Class Is Winning », *The New York Times*, 28 novembre 2008, En ligne : http://www.nytimes.com/2006/11/26/business/yourmoney/26every.html?_r=0

¹⁰ Vincent Gaujelac, *La lutte des places*, Paris, Desclee de Brouwer, 1994.

consommation globalisée et une classe moyenne politisée par crainte d'être déclassée.

Thèse no 6 : Sur-salaire et valeur réputationnelle

Tout comme dans une économie financiarisée la valeur des actifs des entreprises ne se mesure pas à l'aune des profits provenant des marchandises qu'elles produisent, mais plutôt par leur puissance¹¹ – c'est-à-dire à leur capacité de contrôle communicationnel des risques – la valeur de l'individu entrepreneur se mesure par sa capacité à obtenir un sur-salaire à partir des mécanismes arbitraires du pouvoir et de l'idéologie¹². Ces mécanismes d'attribution de la valeur n'ont rien à voir avec les compétences réelles des managers, mais reposent plutôt sur leur capacité de simuler une valeur réputationnelle permettant d'obtenir un salaire disproportionné par rapport au salaire minimum. Un des principaux mécanismes de simulation de la valeur réputationnelle est l'achat d'une formation prétendue de qualité. Comme la qualité de la formation se mesure à son prix, plus le coût d'une formation sera élevé, plus elle vaudra sur le marché des revenus. Comme le dit Gilles Gagné : « ce n'est plus un marché du travail mais un marché des 'statuts'.¹³ » C'est pourquoi dans le procès historique de devenir-rentier du Capital, les étudiants doivent payer un tribut – sous la forme d'une dette éternelle – aux fonctionnaires au service de la Valeur qui trônent au sommet de la société totalement administrée. Le paiement de ce tribut est obligatoire afin de maintenir sa position d'esclave salarié et précarisé dans un environnement ultra-compétitif et globalisé.

¹¹ Jonathan Nitzan et Shimson Bichler, *Capital as Power : A Study of Order and Creorder*, New York, Routledge, 2009.

¹² Slavoj Žižek, *The Year of Dreaming Dangerously*, New York, Verso, 2012.

¹³ Gilles Gagné, *La crise de la dette, prise II*, manuscrit non publié.

Thèse no 7 : Classes dominantes et révolution culturelle permanente

Corollairement au travailleur qui est « libre » d'échanger sa force de travail contre un salaire (thèse no 3), le consommateur « souverain et libre » (thèse no 4) est dominé par le temps dans la mesure où il doit s'adapter au bouleversement constant du mode de production, à l'agitation frénétique, et à l'instabilité perpétuelle provoquée par l'accélération nécessaire à la valorisation du Capital. Pour se maintenir au pouvoir, les classes dominantes n'ont donc d'autres choix que d'adopter la stratégie de la « révolution culturelle permanente¹⁴ » afin de contrôler le « temps de cerveau disponible¹⁵ » au moyen des technologies de communication, sans quoi ils se verraient exclus dans une course folle aux allures darwiniennes dont le slogan n'est plus la « survie des plus aptes » (survival of the *fittest*), mais plutôt « la survie des plus rapides » (survival of the *fastest*).

Thèse no 8 : Incommunicabilité des luttes

Dans la mesure où le devenir-rentier du Capital marque la dissolution de la médiation politique incarnée par l'État, le Capital est en mesure de se brancher directement sur l'espace public. Dans l'idéal habermassien de la communication, la sphère publique se situait à l'extérieur du système politique¹⁶. Elle y est maintenant intégrée de manière fonctionnelle ; la « société civile globale » qui s'exprime dans les arènes de gouvernance doit communiquer avec les instances officielles en se conformant aux cadres managériaux

¹⁴ Franck Fischbach *La privation du monde : Temps, espace et capital*, Paris, Vrin, 2011.

¹⁵ Patrick Lelay, président de la chaîne de télévision française TF1, cité par *L'Expansion.com*, « Ce que nous vendons à Coca-Cola, c'est du temps de cerveau humain disponible », En ligne : http://lexpansion.lexpress.fr/entreprise/patrick-le-lay-president-directeur-general-de-tf1_105361.html

¹⁶ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel : v.1. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société -- v.2. Critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayart, 1987.

qui dominant l'ordre mondial. Participant de l'idéologie managériale, ces codes et ces normes visent à *gérer* les rapports sociaux et à réguler les comportements des individus de sorte qu'ils se transforment en entrepreneurs. Largement dépolitisés et individualisés, les rapports d'inégalités sont présentés comme le résultat de l'irresponsabilité des individus incapables de répondre assez rapidement aux transformations de l'environnement extérieur, c'est-à-dire aux signaux communiqués par le système des prix. Dans la société dite de « communication globale », la communication se transforme paradoxalement en non-communication. La non-communication correspond en quelque sorte à la fin du politique car la conflictualité et l'altérité y est absente. Caractéristique de l'ère post-politique néolibérale, cette négation du conflit dans l'espace public peut expliquer en partie le recours à la violence – émeutes urbaines, pillage, considérés comme des actes terroristes – par certains groupes radicaux et la montée du populisme d'extrême droite. Les exclus de la valorisation capitaliste sont considérés comme des « humains en trop » : ils n'ont pas de « conscience de classe », seulement une « conscience de casse ». Ce regain de la violence « irrationnelle » peut être appréhendé comme une conséquence de la dépolitisation de nos sociétés et de leur recomposition en système de contrôle, de gestion de population et de résolution expertisée de problèmes.

Thèse no 9 : Résistance et révolution

Tous les groupes de la « société civile globale » ne sont pas inclus dans les arènes de la gouvernance. Les plus radicaux sont condamnés à se rencontrer dans leurs « propres espaces publics », c'est-à-dire dans des « zones autonomes temporaires ». Les instances officielles de la gouvernance considèrent les communications produites par ces forums alternatifs comme des « bruits », tant et aussi longtemps qu'elles ne sont pas traduites en langage pragmatique et managérial. Les actions des groupes anti-systémiques de gauche se réduisent donc à des actes de résistance. Or, la catégorie de la résistance repose sur l'hypothèse foucauldienne voulant que puisque le pouvoir est partout et que toute forme de médiation est en soi oppressive, le dépassement dialectique

des contradictions de l'ordre social est impossible. La liberté se situerait dans des zones autonomes temporaires où les individus déliés (les « dividuals¹⁷ ») pourraient jouir sans entrave dans un espace et un temps déterminé; ils jouissent tant qu'ils finissent par « tomber amoureux d'eux-mêmes¹⁸ ». Comme le dit Daniel Bensaïd : « Le radicalisme chic des rhétoriques de la résistance procède d'une tentative récurrente, en des temps défensifs, de purifier la contradiction et d'éliminer toute médiation et représentation.¹⁹ » En d'autres mots, puisqu'il s'agit d'une catégorie non-dialectique et non-réflexive, la notion de résistance ne permet pas d'explicitier ce à quoi on résiste. Sa mobilisation par les groupes anti-systémiques a conduit à une mise entre parenthèses du projet d'une transformation radicale de la société capitaliste moderne²⁰.

Thèse no 10 : Inversion des catégories politiques

Il est nécessaire pour maintenir l'accumulation de mettre en place une dynamique d'accélération systémique des structures économiques et sociales afin de dissoudre toute velléité de prise en charge politique des orientations normative de la société par le peuple. Dans la mesure où le politique est un processus chronophage puisque la délibération démocratique prend du temps, on assiste à une désynchronisation entre le temps du politique et le temps du Capital. Dans ce contexte, les catégories politiques sont inversées : les conservateurs apparaissent comme des progressistes puisqu'ils participent à la dynamique d'accélération sociale au moyen de la destruction des entraves politiques à l'accumulation, tandis que les progressistes

¹⁷ Gilles Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », *L'autre journal*, no 1, mai 1990.

¹⁸ Thomas Frank, « Occuper Wall Street, un mouvement tombé amoureux de lui-même », *Le monde diplomatique*, janvier 2013, pp.4-5.

¹⁹ Daniel Bensaïd, *Le Spectacle, stade ultime du fétichisme de la marchandise*, Paris, Lignes, 2011.

²⁰ Moishe Postone, « History and Mass Helplessness : Mass Mobilization and Contemporary Forms of Anticapitalism », *Public Culture*, vol. 18, no 1, 2006, pp. 93-110.

deviennent conservateurs puisqu'ils cherchent à mettre un frein à la dynamique d'accélération illimitée²¹.

Thèse no 11 : Le frein de la révolution

Afin que les médiations auto-médiantes et non-réflexives (travail, marchandise, valeur) qui sont au fondement du Capital puissent être remplacées par d'autres médiations moins destructrices pour l'être humain et son environnement, il faut envisager des stratégies de décélération qui permettront de prendre le temps de réfléchir à ce que la société est en train de faire. Dans cette optique, Walter Benjamin compare le capitalisme à une locomotive hors de contrôle qui détruit tout sur son passage. Selon lui, l'acte révolutionnaire vise à mettre un frein à ce processus : « Marx a dit que les révolutions sont les locomotives de l'histoire. Mais peut-être sont-elles différentes. Peut-être que les révolutions sont la main de l'espèce humaine qui voyage dans ce train et qui tire sur le frein d'urgence.²²

²¹ Hartmut Rosa, *Accélération : une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010.

²² Walter Benjamin, cité par Lowy. Michaël Lowy, « "Avertisseur d'incendie" : la critique de la technologie chez Walter Benjamin », *Futur antérieur*, nos 23-24, 1994. En ligne : <http://multitudes.samizdat.net/article733.html>

Épilogue

**Le Réel, nom de Dieu !
Feuillets de Philoctète où il
est expliqué pourquoi
l'insignifiance de la gauche
sur terre lui vaudra
d'occuper une place spéciale
au ciel**

Jacques-Alexandre Mascotto

Que la terre est nubile et brûle d'être mère
André Chénier

Que la terre est nubile et déborde de sang
Arthur Rimbaud

*Il faut comprendre l'expérience religieuse à travers celle de la guerre,
et non l'inverse*
Robert Musil

*Those who are in search of political emancipation cannot afford to be
too choosy about the pedigree of those who extend a hand to them*
Terry Eagleton

Las Mierdas

Le besoin de main d'œuvre de l'industrie allemande et le service après-vente européen des bombardements américains – la *diplomatie des valeurs* de l'empire du Bien enjoint d'accueillir des personnes à qui la technologie militaire Occidentale propulsée par la domination étasunienne à large

· Professeur associé au département de sociologie, UQAM.

spectre a d'abord ôté toute humanité, ont réveillé les monstres endormis. Réduire ces vieux démons à de l'*islamophobie* confirme que le suprématisme médiatique – discursif de la *gôche des valeurs* (domicile jurisprudentiel des valeurs de gauche) est le signe qu'il n'est plus possible, voire qu'il est interdit, d'affronter par la force des idées et le conflit politique, les problèmes de la *condition humaine* sur la terre. Éclipse de la Raison et attachements du cœur... et le cœur ne fait pas dans la dentelle! Tout de suite la division gauche/droite se métamorphose en dichotomie Ami/Ennemi. Le tribunal des mœurs a dégommé le tribunal de la Raison. Ce dernier pouvait estimer rationnel ce passage de la Bible : ceux qui ne sont pas contre nous, sont avec nous! L'instance cordicole-morale ne l'entend pas de cette oreille : ceux qui ne sont pas avec nous, sont contre nous! C'est la Saint-Barthélemy *new look*, la sainte alliance entre le capitalisme lockéen et le protestantisme ; c'est la devise des réseaux sociaux, néo-victoriens, *from Salem to Jerusalem*.

Le capitalisme lockéen protestant-sioniste est, par sa nature, opposé à tout État-nation. Le terrorisme constitue une pièce maîtresse sur son Échiquier, sur le Monde capturé dans les réseaux transnationaux qui intègrent les grands financiers, les chefs et hauts fonctionnaires des États, ainsi que les Services de Renseignement qui sont des *Réseaux de renseignement* et de diplomatie parallèle. La conscience de classe de l'*overclass*, des Réseaux Cecil Rhodes – Lord Alfred Milner – Lord Leo Stennet Amery à ceux du *Council on Foreign Relations* : le pouvoir, c'est l'exercice du pouvoir par *tous les moyens*. L'impérialité lockéenne (le colonialisme direct n'est qu'une forme parmi d'autres) a toujours su mener, à côté des guerres conventionnelles, des guerres non-conventionnelles que les Grands Stratèges américains d'aujourd'hui transportent dans les *Hybrid Wars* dirigées contre les États-nations qui veulent maintenir leur souveraineté nationale et, par conséquent, une politique étrangère indépendante. Les guerres hybrides sont des guerres totales qui intègrent les attaques contre les monnaies, les sanctions bancaires, les embargos, les opérations anti-corruption (*Mani Pulite, Car Wash, Panama*

Papers, etc.), les cyber-attaques (voir le virus Stuxnet), les campagnes médiatiques de démonisation (*Reductio ad Hitlerum*), les guerres par procuration et autres *False Flag Operations*, la fabrication de « dissidents » dans les « révolutions de couleurs », la formation de tribunaux pénaux internationaux, les ONG, la « diplomatie transformationnelle » 2.0 du consortium Google-Département d'État-USArmy-universités, les dispositifs de surveillance, écoutes électroniques, etc., et le *terrorisme constitue l'élément de liaison* entre toutes les formes de désorganisation des structures sociales institutionnelles et étatiques de l'ennemi « ciblé ». Le terrorisme a toujours été une arme d'Empire, il l'est encore plus aujourd'hui avec la transcendance de l'Empire britannique en impérialité lockéenne qui a pour levier le système organisationnel corporatif des États-Unis couplé avec leur complexe militaro-industriel (et de surveillance). La *Qaeda* et l'État islamique c'est : *New Dogs, Old Barks!*

Mobile de la guerre au terrorisme : l'État sécuritaire devient une *Fatal Attraction*.

Deuils et parades; pleurs, fleurs et recueils... les réactions cordicoles, fortement médiatisées, exonérant les interventions militaires et les appels au meurtre (cf. Laurent Fabius) des gouvernements, renforcent la mainmise des États-Unis sur la politique étrangère des pays d'Europe. Comment un individu peut-il être souverain en l'absence d'État souverain ? En quoi l'individu « postmoderne » protège-t-il l'Afghan qui se prend un missile sur la gueule ?

Horkheimer et Adorno ne reconnaissaient aucune légitimité et aucune pertinence à une critique de l'URSS qui ne fût pas organiquement liée à une critique du capitalisme et de sa structuration politique dirigée par les États-Unis. Les résultats des diverses élections qui ont eu lieu 2015 et dans les premiers mois de l'année 2016 dans différents pays d'Europe

révèlent que si l'histoire se répète comme farce, elle se prolonge aussi en demandant un prix plus élevé. Les élections n'ont, en effet, reconnu aucune légitimité à la *gôche des valeurs* dans la défense affectée, droit-de-l'hommeiste, des réfugiés qui étaient arrivés en masse (et qui arrivent toujours) de Syrie, d'Irak, d'Afghanistan, de Lybie, du Yémen, de Kosovo, etc... « Welcome Refugees » est un appui à la destruction des sociétés entreprise par le capital (dans ce cas sous la guise du remplacisme émigrionniste organisé par Soros, Junker, Merkel, Draghi et autres bureaucrates des grands groupes financiers) qui utilise à fond le chantage émotionnel, l'interpellation catégorique. Un « réfugié » est-il « accueilli-recueilli » en tant qu'*Homo sacer* ou en tant qu'être politique ? Prend-t-il part à la *situation* historique ? Est-il une victime, un être enfermé dans l'enclosure d'une ontologie victimaire ou bien un être dont la condition est produite par l'accroupissement de l'Union européenne devant *Multi-Kulti* Merkel, le fascistoïde sultan Erdogan, par l'acquiescement de cette même UE à l'enchaînement aux Traités, aux politiques d'encerclement militaire de la Russie et de la Chine par l'Otan, par le carcan constitutionnel européen qui réalise le constitutionnalisme du capital, par les frappes aériennes occidentales qui participent du démembrement du Moyen-Orient, par le « traitement » du « conflit » palestinien, qui n'est pas un « conflit » mais une entreprise de dépossession, d'apartheid et d'élimination ?

Les dépeçages territoriaux, le démembrement des États, la zonalité performante et innovante, c'est-à-dire la destruction consciente des sociétés et de la géographie humaine, puisent leur eau fétide au même puits : le *vivre ensemble*, cet impératif catégorique d'adaptation à la néo-amitié rapprochiste obligatoire, à l'instabilité créatrice de solidarités nomades, aux flux migratoires et aux futurs déplacements de populations, le vivre-ensemble donc, un *low-energy concept* qui ne requiert pas grand-chose pour fonctionner tout seul... la soumission festive au devoir de transparence, exercice du genre rossignol du *coming-out* émouvant, dans le plus grand respect pour le seul Maître, le marché qui n'aime

pas l'intimité. On notera la qualité terroristogène du vivre-ensemble qui installe le touriste dans son droit absolu de se sentir partout chez lui. Vu sous cet angle l'appui aux frappes aériennes, aux travaux de moisson téléchirique, ou de fauchage divinement inspiré, effectués par les drones, traduit un désir de « nomadiser tous les lieux » (Philippe Murray) dans un monde sans souverainetés. Nomadiser tous les lieux et dieux, toutes les identités, ce qui permet à tout un chacun de réclamer son droit à être reconnu, surtout si l'hypernarcissisme est proportionnel à la dépersonnalisation...

Les psychologies lancées dans le *steeple chase* aux identités sont en phase avec l'interventionnisme *humilitaire* occidental, avec le spectacle technologique offert par la puissance de feu du Bloc Américano Occidental. En symbiose avec l'amont de toute idéologie : *I care therefore I'm licenced to kill*. C'est pourquoi les psychologies passées sous les fourches caudines de l'épuration linguistique, cornaquées par les médias dans le *Parc d'Abstraction* de la *Political correctness* où les mots ne risquent plus d'être confrontés à aucun monde concret (c'est le célibat du langage, les mots dans un coïtus avec les mots), ne trouvent rien à redire sur les bombardements, les sanctions, la torture, Guantánamo, la dévastation de la civilisation matérielle du Moyen-Orient. En revanche, elles en appellent à la réécriture de la Marseillaise qui contient des « passages sanglants et machistes », au caviardage des « contenus de violence » dans la Bible. La toile est farcie d'invectives de ce genre, elle reflète le modèle d'abstraction agréé par les « créatifs » et autres *spin doctors* américains dont le travail consiste à effacer toute altérité réelle, solide, concrète consistante, dans la proclamation ostentatoire pro-altéritaire; aussi paradoxal que cela puisse paraître, la logique de déréalisation-indifférenciation du capital s'accompagne d'un programme politique de simulacres différenciateurs élaboré par l'*Agency* subjective du capital qui ne peut pas encore se passer de produire des effets du pouvoir. Surgit alors le problème majeur de la « gouvernance » (sphinx à deux têtes, le systémisme et l'État

sécuritaire) : comment se débarrasser des *résidus d'altérité* ?
Comment achever la déréalisation totalitaire ?

Avec ces questions, nous touchons au cœur même de la pensée de Michel Freitag : la géopolitique théologique guerrière de l'État américain constitue l'axe orienteur macro subjectif de la réalisation affective des logiques impersonnelles induites par la globalisation techno-capitaliste dont la généralisation se confondrait avec une déréalisation systémique totalitaire. C'est pourquoi Freitag concevait la situation actuelle comme période transitionnelle et cruciale, en ce sens que la globalisation requiert une mise en œuvre volontariste, des acteurs déterminés, avec des intérêts particuliers, qui font face à d'autres acteurs identifiés, aux intérêts non moins particuliers. Cela signifie, en raison du caractère subjectif de toute praxis, que nous pouvons encore lutter subjectivement, politiquement, contre les acteurs de cette globalisation dont les opposants avoués, le plus souvent, ne perçoivent pas l'enjeu réel en ne distinguant pas la rhétorique « mondialiste » (qui fait partie des effets subjectifs de pouvoir) de la *logique télé-archique*. Celle-ci ne transporte ni ne comporte aucun dépassement universaliste des « étroits nationalismes », elle conduit à une humanité autophage, énergie biodégradable d'un totalitarisme systémique. Aussi est-il grand temps de prendre acte du suicide de la gauche qui aura trempé jusqu'au cou dans la farce empoisonnée des « guerres humanitaires ».

Philippe Murray écrit : « Toutes ces masses jetées sur les routes est le refoulé réel de l'offensive générale de déréalisation. » Le besoin de plaire se chargera de retourner le répulsif en jouissif et le principe de plaisir d'en finir avec la condition humaine absorbée par l'éponge de l'humanitaire qui aime les catastrophes comme le ver aime la charogne. Contrairement à l'humain, l'humanitaire n'a pas de résidus d'altérité. Il n'a que des ennemis qui prolifèrent à mesure qu'il prospère la liste des « phobes » dans sa mise à jour perpétuelle (c'est la « société ouverte », celle de Soros en tous cas). Des ennemis à abattre, agénésiques arriérés mentaux qui ne

veulent pas comprendre que l'État de droit, c'est l'État-du-droit-de-l'autre administré, encadré, appliqué par la police. La construction-déconstruction des identités va l'amble avec la production effervescente de « phobes ». À chaque identité correspond son « phobe » posé et présupposé, de la même manière que l'appellation identitaire de l'« Occident », la démocratie, s'octroie un simulacre de substance en se mirant dans le miroir aux alouettes des « dictatures » et autres « nouveaux Hitler ». On observera que le *daimon* dictatorial est toujours campé, signalé, sous le mode de l'antonomase, dans un apparaître hyper-concret, sur-animal, dans un excès monstrueux de réalité qui laisse transparaître une *phobie du réel* en même temps qu'un fantasme de virginale pureté, de victorienne chasteté, d'innocence asexuée : l'ours russe que le Maître du Kremlin, allié du Dragon chinois, s'apprête à lâcher dans notre Boboland puériculturel, notre parc à Refondation naturelle, où déjà frétille de la coquille les œufs qui donneront naissance au néo-social, au vivre-ensemble sans conflit. Un *Jurassic Parc* inversé. Mais comment s'en assurer ? En confiant la mise en charge de l'inversion, du grand remplacement, à l'État sécuritaire opérationnel-décisionnel qui veille aux enjambements extrajudiciaires à partir du tout-judiciaire. L'État sécuritaire donc, puisqu'il s'agit d'utiliser le terrorisme comme accélérateur de particules dans la fabrique humanitaire du social absolu, comme arme de destruction de la société, comme miroir identitaire du nettoyage éthique du négatif.

Le terrorisme, c'est l'oubli de la société disait Michel Freitag, qui voulait d'abord signifier que le terrorisme n'est pas un objet (même s'il est devenu un « objet d'étude » et plus encore « un objet d'experts ») mais un phénomène socio-historique, contextuel, se signalant, au premier chef, par une action subjective engagée dans et par une méthode particulière. Pas de terrorisme sans terroristes. Freitag écrit :

En anglais, c'est le terme *Agency* qui désigne cet engagement subjectif des sujets qui est de nature objective et concrète dans le sens qu'il caractérise la nature effective de toute réalité subjective et qui oriente les modes d'expression et de

reproduction, c'est-à-dire la forme et le mode d'existence mêmes [...]. Le problème, c'est que cette perspective de l'*Agency* est opposée à celle de la « structure » comme si elles étaient antinomiques, alors qu'elles sont toutes les deux intimement liées dialectiquement puisque tout agir s'inscrit dans un champ existentiel objectivement pré-structuré et que la structure ne se reproduit elle-même qu'à travers l'action subjective.

Ces terroristes, qui sont-ils, qui sont-elles ? Où en est la subjectivité dans l'empire du Bien ? Plus exactement : qu'en est-il des subjectivités à l'intérieur d'une constellation subjective globale ? À l'intérieur, là où *Killary-Queen of Chaos-it's my turn – Clinton meets the monster the Donald Trumpenstein...* Dans cette constellation où rayonne la haine ressentie comme délivrance ou liberté, fusent les identités et infuse un inquiétant désir de *Régénérescence*, de *Rédemption...* La ceinture d'explosifs comme *Stairway to Heaven*, la nouvelle libido biotechnologique du posthumain... Le changement identitaire-exuvie ou la voie du serpent qui abandonne sa vieille peau, les multiples méthodes du *Born Again*. La *XI^e thèse sur Feuerbach* se tient dans mon froc, elle me fait du gringue dans mon miroir, elle joue des claquettes sur mon clavier, chante du *Gospel* dans les néo-catacombes coupe-gorge, dans les favelas et autres *barrios* mal famés, elle ne rechigne pas devant le burlesque dans les Barbecues du *Tea Party*. Le monde peut bien exploser, l'essentiel est de *me* transformer ! De *me* régénérer ! De *renaître* ! Ce qui parfois implique : de *me* suicider, de *me* sacrifier.

Le terrorisme est la méthode générale du « droit à la reconnaissance », de la « déconstruction » progressiste pieuse et en pointe, pour laquelle *in due process of the law* les individus qui résident *en dehors* de la reconnaissance des Maîtres, en dehors du couple Maîtres-esclaves, les uns occupant le centre-ville des métropoles et les autres préposés aux services dans les banlieues, apparaissent comme ringards, périphériques, attardés, en trop, qui ont le tort de lier leur identité à une *praxis* du territoire, de *situer* leur identité jamais détachée de l'identité territoriale, qui sont coupables, en tant qu'êtres

situés, de rester fidèles à la société (macro-identité territorialisée) et par conséquent, de récuser et rejeter le *Jihad identitaire*, de ne pas participer au *Jihad* de déterritorialisation mené par les élites prédatrices néo-féodales du capitalisme-dé-solution-finale. L'oubli de la société libère une pure spatialité, le Parc d'abstraction, où la critique, praxistique-poétique, ne peut avoir lieu, n'a pas lieu d'être, encore moins de créer. Une spatialité pure, débarrassée du passé comme des péchés, non-lieu du terrorisme linguistique qui traduit au tribunal les mots, qui appelle un langage épuré de sa grammaire sexuée, de ses paroles de classes, le langage corrigé et purifié, lancé sur la pente d'un acharnement à produire le même. Un langage purement identitaire ! Aucun bloc d'abîme entre les mots et les choses, pas même une part d'ombre ou d'ambivalence, pas l'ombre d'une contradiction, aucune once de négativité ! Immaculé Jihad de la transparence ! L'oubli de la société, c'est le *plus court chemin* pour se délester de la politique, le conflit politique qui suppose un territoire commun et un langage en commun (non épuré de ses strates historiques, c'est-à-dire le commun de tout langage). Si le communautarisme faisait vraiment communauté, il n'y aurait pas tant de « candidats au Jihad » désireux d'en sortir et de s'identifier ailleurs, dans l'ailleurs d'un lieu imaginé comme « plus réel » et qui ferait vraiment « communauté ». Dans les milieux de l'insignifiance (au premier chef, le milieu scolaire), le communautarisme, stratégie de la première heure de l'Empire lockéen, produit des terroristes, instruments de tout Empire, parce qu'il est conçu pour engendrer de l'aliénation radicale, plus exactement une radicalisation s'aliénant dans son devenir-terroriste.

We want the world and we want it now ! I want my identity and I want it now ! Le temps de la guerre s'est dissout dans l'espace des interventions, comme le droit de la guerre dans la morale protocolaire des interventions. Interventionnisme moral : la morale est interventionniste. On décidera donc de lancer des intervenants (du tout social) dans la jeunesse à risque pour lui prodiguer des leçons de « valeurs occidentales » et de morale anti-terroriste concoctées dans des panels d'experts en

terrorisme. Dans le même élan, on s'avisera de désamorcer, dans les collèges et universités, le risque de la pensée pour lui substituer la « pensée » du risque, qui n'est rien d'autre qu'un prêchi prêcha dépourvu de *thumos*, sans don ni promesse, sur le bon calcul des intérêts personnels se confondant avec des prises de risque modéré dans l'économie de la mise en valeur du risque. Une espèce d'auto-gouvernance dans l'instabilité créatrice, une autogestion participative, « citoyenne », de la stratégie du chaos. *Hey, Guys ! It didn't flash upon your mind* que le temps court, l'urgentisme de l'obligation de performance, le court-termisme (temporalité, *ex definitione*, de l'intervention), le présentisme propre au « problem solving » comme à la « prise de risque », l'accélération instantanéiste, favorisent les Grands Initiés du capital et leurs acolytes, les Grands prêtres corybantiqes-kubernétiques de l'appareil techno-scientifique, toujours en avance d'une décision, d'une intervention décisive ? Dans cette optique, la modération n'a pas de goût, c'est une attitude, un choix, de *loser*. Et *Homo islamicus occidentalis* se persuade : mes parents ont gobé cette *gimmick* d'« Islam modéré » qui leur fait dire sur les écrans de télé « l'Islam est une religion de paix » comme refrain d'une chanson, chantée par d'autres, dont chaque strophe commence par « guerre sans merci » et se termine par « frappes et bombardements »... Si mes parents se sont fait tondre la laine sur le dos, moi je ne me ferai pas plumer comme un pigeon... oh parents faibles vous avez failli ! Je vais vous venger. Je vous apporte la Rédemption, la revanche divine et sacrée ! Et mon sang de martyr purifiera l'eau du moulin à prières de votre soumission !

Dans cette optique, toujours, rejoindre Daesh, c'est s'avérer plus performant, choisir la meilleure option pour être « soi-même », c'est faire bon usage, en temps réel, *just in time*, de la religion dans le tourniquet expéditif du capital. C'est prendre la *Risikogesellschaft* au pied de la lettre. Être excessivement contemporain, en somme. Être de son temps. Si, pour vous, c'est la Fin de l'Histoire, alors nous organiserons la nôtre en vue de la Fin des temps. Et le risque de mourir ne nous fait pas peur... Abîme pour abîme, le vôtre est insignifiant, le nôtre sublime ! Daesh est un paon

identitaire qui fait la roue : les yeux des martyrs y sont incrustés, déployés...

Latrines, chiottes et égouts (élargissement panoramique du merdier)

Ab initio, ab novo. Les puritains du *Mayflower*, approchèrent les côtes du Massachusetts avec cette pensée : « Nous allons expulser l'Europe de nos entrailles. » Puis apparut John Adams, s'adressant au grand Totem, la Constitution des États-Unis d'Amérique, devant lequel toutes les tribus de sauvages qui composent le reste du monde doivent s'agenouiller : « une République pure vertueuse qui a pour destin de gouverner le globe et d'introduire la perfection de l'homme. »

L'organisation géopolitique des libertés, établie par le dieu constitutionnel de l'Union, implantée dans l'actuariat géopolitique du capital, ancrée dans une subjectivité qui travaille à la gloire de Dieu et se creuse jusqu'en dedans pour la réaliser (Jack Kerouac lui-même ne cessait de répéter : « I'm sweating for God ») ne peut pas appréhender le monde comme autre chose qu'une pure positivité *in extensio*. L'américanité du moi ignore toute discordance entre l'idéal et le réel qui est assimilé à la nature où s'égaient les « altérités », ces obstacles au travail du salut dont la preuve ne saurait se manifester autrement que par le développement *in due process* de l'activité. Les « obstacles » n'appellent pas la pensée, ils requièrent de l'organisation, plus exactement de l'obédience à une secte organisationnelle. Les « altérités » toujours menaçantes parce que sexuées, donc abominables, seront répertoriées. Au fond toute altérité est marquée comme « altérité indienne » : des réserves au communautarisme multiculturel, du cercle utérin protecteur que forment les chariots aux « Gated Communities » sanctuarisées. Face à l'altérité, le sanctuaire ! *Il n'y a pas d'altérités réelles*, qui ne soient pas toujours déjà « altérisées », parce que le réel n'existe pas en dehors du danger qu'il représente sous l'espèce de « menace », d'« obstacle », donc comme *phobie du réel*. L'Amérique digère les altérités et les évacuent dans d'étranges fosses septiques qu'on appelle « communautés ». La géographie dans l'espace opérationnel global des

communications (la communication comme certitude géopolitique du salut en extension) s'engendre réciproquement avec l'américanité du moi en procès : la *Destinée Manifeste* qui ne cesse de se perfectionner avec l'amiral Alfred Tayer Mahan, le Président Woodrow Wilson jusqu'à Hans Morgenthau, Henry Kissinger, Zbigniew Brzezinski, Samuel Huntington...

« La République pure et vertueuse » n'est pas un idéal, elle avance dans l'espace, cumulativement, *layers upon layers*, se déploie « processuellement », elle est *ongoing*, son développement *Full spectrum* pilote la désintégration des structures historiques dans la transformation du temps en espace. *Who will be able to command the framing of space ?* Devant la thalassocratie lockéenne se tient, depuis toujours, le *Prostranstvo*, le grand espace russe. La création de l'OTAN en 1949, transpose le *Bring Russia out of Europe* du lockéanisme du XIX^e siècle en construction d'une *Europe atlantique : keep Russia out, Bring the USA in, and keep Germany down* (selon la formule concoctée par le Général Baron Hastings Lionel Ismay, ancien assistant militaire de Churchill et premier Secrétaire général de l'OTAN). On remarquera que le Général Ismay dit « Russia » et non « USSR », pendant que l'Europe se désigne comme membre d'un Bloc atlantique, non comme « Occident ».

Contenir, encercler puis faire éclater la Russie. Pour atteindre cet objectif, il est impératif, pour le États-Unis, de créer une Europe qui ne puisse former un bloc euroasiatique de pouvoir, de l'Atlantique à l'Oural comme l'envisageait le Général de Gaulle. La stratégie est simple : entraîner l'Europe au suicide. La géopolitique américaine envers le continent euroasiatique ne se réduit pas à de la *Realpolitik* dans un système de relations internationales. Elle relève de la *kriegsphilosophie* qui elle-même est l'expression d'une phobie du réel mobilisée, *in the crucible of war*, pour la déréalisation du monde dans la Fin des temps. Pacte d'origine avec Dieu, pacte d'alliance avec Israël qui a scellé le sien avec Yahvé, dans un *Fit* (et un *Fix*) avec la logique de destruction des

territoires, des territorialités souveraines par le capital : nous sommes en présence d'un *prosélytisme obsessionnel à large spectre* : technologique, capitaliste, puritain, eschatologique.

Make no Mistake ! La vraie guerre de civilisations : éradiquer le *Thumos* de l'Europe, dévitaliser sa *phusis*. Le prosélytisme se fend toujours d'un nom pour désigner chacune de ses interventions. Nous désignons par *opération Lobster*, le déploiement de la perversion *at its purest and finest* : comment, sur la base de l'effroi devant le sexe, *niquer* l'Europe? Par la destruction de la base civilisationnelle assyrienne-chaldéenne-perse-méditerranéenne de l'Europe. Cela fera éclore *Daesh* et ses surgeons, principalement en France. Al *Niqah*, le sexe en arabe, qui a donné « niquer ». *Verstehen sie ?* Pourquoi introduire ici de l'allemand ? Considérez la suite...

The crucible

Adolf Hitler, le 17 septembre 1941:

La lutte pour l'hégémonie dans le monde se décidera en faveur de l'Europe par la possession de l'espace russe [...] L'espace russe est notre Inde à nous. Comme les Anglais, nous gouvernerons cet empire avec une poignée d'hommes [...] Nous devons, de la même façon les empêcher de revenir au christianisme. Ce serait une grave erreur, car ce serait leur donner une forme d'organisation. (Cité par Vullierme)

Erich von Manstein, le stratège militaire de Hitler fut libéré de prison le 7 mai 1953, écrit Jean-Louis Vullierme, qui souligne :

Erich von Manstein, dont les armées – comme toutes celles du front est – avaient fourni aux *Einsatzgruppen* (unités spéciales mobiles vouées à l'exécution en masse de civils derrière les lignes) les moyens logistiques de leurs assassinats, devient l'un des fondateurs de la *Bundeswehr*, après avoir reçu le soutien de Churchill et Montgomery.

Vullierme précise :

Le chancelier Adenauer fit d'Erich von Manstein son conseiller militaire et le nomma à la tête de la commission chargée d'assister le parlement ouest-allemand pour

l'organisation de l'armée et son incorporation dans l'OTAN.

Walter Hallstein, fut le premier président de la Commission européenne (1958-1967). Officier-juriste nazi, il avait été chargé par Hitler, en juin 1938, d'élaborer le projet *Das Neue Europa* (la Nouvelle Europe). Devenu, en 1951, Secrétaire d'État aux Affaires Étrangères dans le gouvernement dirigé par Conrad Adenauer, il signe avec ce dernier le Traité de Rome (28 mars 1957); sous le « sponsoring » de Dean Acheson, le Secrétaire d'État du Président Truman, Walter Hallstein se charge d'élaborer le projet *Nouvelle Europe*, plus connu sous l'appellation *Plan Hallstein de 1965*. L'un de ses principaux agents de liaison avec Acheson n'était nul autre que Robert Schumann, chargé notamment, en tant que *spy-chief*, de financer les Euro-fédéralistes dans leur besoin de saper la politique d'indépendance nationale du Général de Gaulle. Sur Robert Schumann, qui figure au Panthéon des Pères Fondateurs de l'Europe, aux côtés d'un autre *spy-chief*, le très entreprenant et décisif Jean Monnet, on se contentera de cette phrase : cet ancien officier de l'armée allemande, « embusqué » en Moselle, devenu citoyen français en 1918, attiré très tôt par les dictatures de Salazar et Franco, approuve les Accords de Munich, entre au premier gouvernement Pétain, vote les pleins pouvoirs au régime de Vichy; planqué dans les abbayes pendant la Seconde guerre mondiale, il réapparaît à Washington en septembre 1949 où il reçoit de Dean Acheson la commande d'un « projet sur l'avenir de l'Allemagne »...

On ne retracera pas ici, tous les événements qui ont mené jusqu'à la déclaration de Victoria Nuland, la grande gargotière du Maidan, « Fuck Europe », qui ne faisait que traduire en faux-féminin l'Éthique protestante militarisée de la *National Security Strategy* de 2002 : « Aujourd'hui, l'humanité a l'occasion de consolider le triomphe de la liberté sur ses ennemis. Les États-Unis acceptent la responsabilité de mener cette grande mission ». L'OTAN et les *Hybrid wars* sont en passe de réussir, là où l'Abwehr avait échoué : s'approprier l'agenda du chancelier Bismarck qui recommandait : « Nous devons cultiver parmi les Ukrainiens, un peuple dont la

conscience est altérée à un tel point, la haine envers tout ce qui est russe.» On ne mentionnera pas non plus d'autres agents de la CIA et hommes liges du State Department, à l'exception de Paul-Henry Spaak, socialiste belge, Premier Président de l'Assemblée consultative du Conseil de l'Europe, un des principaux ordonnateurs du Traité de Rome à l'origine de la communauté Économique Européenne et second Secrétaire général de l'OTAN, de 1957-1961, qui s'est permis, de tailler, bien à l'avance, un costume en rouge à la philosophie habermassienne de l'agir communicationnel dans la constellation post-nationale : « l'objectif de l'union monétaire est d'empêcher tout débat sur l'Europe. » Il sera entendu par l'infâme Junker, pour qui « il ne peut y avoir de choix démocratique contre les traités européens ».

Ça devrait suffire pour le *Das Neue Europa revival* concocté par les USA dans le but de briser les nations européennes, condition *sine qua non* de la réussite du *projet* de suprématisme décisionnel américain dans le *procès* de déréalisation. Le « pivotage » américain vers l'Asie a pour condition le contrôle de l'Eurasie qui implique la féodalisation de l'Europe.

La *Guerre froide* ou un épisode crucial de l'histoire commencée à Salem : « He who is not for this Court is against this court. » Pour en saisir toute la teneur, ou, ce qui revient au même, pour ôter les peaux de saucisses de la vulgate devant les yeux du *vulgus*, il est impératif d'écouter George Kennan, Director of Policy Planning au Département d'État, fournir de façon très nette la lecture stratégique de la mythologie constitutive de l'Amérique :

We have about 55% of the world's wealth but only 6,3% of its population. This disparity is particularly great as between ourselves and the peoples of Asia. In this situation, we cannot fail to be the object of envy and resentment. Our real task in the coming period is to devise a pattern of relationships which will permit us to maintain this position of disparity without positive detriment to our national security. To do so, we will have to dispense with all sentimentality and daydreaming; and our immediate attention will have to be concentrated everywhere on our immediate national objectives [...] we should cease the talk

about vague - and for the Far East - unreal objectives such as human rights, the raising of living standards, and democratization. The day is not far off when we are going to have to deal with straight power concepts. The less we are then hampered by idealistic slogans, the better. (Memo PPS23, 28 février 1948)

La Guerre froide orchestrée par les USA n'avait pas pour but de contrecarrer l'« expansion communiste » mais de maintenir cette « position de disparité » indispensable à « la nation la plus indispensable au monde » (Bill Clinton) et de mettre au diapason les rapports entre l'exercice du pouvoir et les « concepts de pouvoir » sans ambages, ni détour.

C'est exactement la Loi du Pouvoir énoncée par le maître ésotérique du *Big Lie*, Leo Strauss : « C'est par la destruction de toute résistance, plutôt qu'en construisant, que le pouvoir s'exerce » ; « c'est en plongeant les masses (les pays vulnérables) dans le chaos que les élites (les pays dominants) peuvent aspirer à la stabilité de leur position ». La destruction de toute résistance suppose le recours à une violence « divine », en l'occurrence produite par une symbiose talmudique-biblique entre puritanisme et sionisme : « C'est dans cette violence que les intérêts impériaux des États-Unis se confondent avec ceux de l'État juif » (cité par Michel Raimbaud).

Damnatio Memoriae

Dans le *Naufrage de l'université*, Michel Freitag écrit : « La lutte contre le terrorisme sera peut-être le mythe fondateur de la postmodernité dépolitisée ! », en ce sens que l'absence de violence est devenue « le principe dernier de légitimation ». Il ne s'agit pas, cependant, d'un principe du même acabit que le « principe de non-contradiction », qui n'a jamais empêché les gens de se contredire. Quant à la légitimation, on est en droit de se demander en régime d'« oubli de la société », si elle est encore de mise ? L'absence de violence demande à être produite et reproduite – par le recours à la violence dans l'approbation intégrale. La légitimation se décline désormais en éthique justicière, réflexe exterminateur, principe de plaisir, « deadly entertainment ».

La légitimation est dépassée, les erzats de différences ont phagocyté les contradictions et les divisions, « le principe d'identité est la loi de fer de notre époque » (Philippe Murray), le Bien s'est débarrassé du Mal comme l'homme qui a perdu son ombre, écrit Murray, le conflit fait figure de discrimination tandis que la critique, toujours infectée par le virus du négatif, appartient au domaine des fous et des phobes.

Mais d'où vient que les élites et l'État, qu'elles se sont appropriées, soient immunisées contre la légitimation, que leur « légitimité » coïncide avec l'état de fait ? D'abord de la dissolution de toute critique dans l'éthique, dans « la justification par avance des persécutions à venir, de toutes les terreurs qui se préparent ou qui sont déjà là, contre les hérétiques du nouveau dogme ». L'éthique ne reconnaît que des adeptes ou des apostats, des justes ou des *kafirs*, « par la même occasion, se constituent des catégories d'individus que l'on ne doit même plus pouvoir critiquer, à propos de qui on ne doit même plus pouvoir réclamer le plus élémentaire droit à l'examen », d'autant plus que les élites « tiennent aussi sans cesse, et avec un cynisme incroyable, un langage de minorités persécutées alors que c'est elles qui dominent » (Murray). D'où vient l'éthique ? Il faut remonter avant internet et ses réseaux sociaux où l'exercice quotidien de servir des leçons de rectitude aux langues qui dévient, s'exhausse en droit de vie ou de mort, qu'il provienne d'une *sharia des phobies* déjà établie ou ressortisse à des *fatwas* lancées par les leaders de meutes, bien avant Daesh donc, revenir à la genèse du carnaval de la cruauté qui a produit la *Figure de la victime*. Revenir aux *Hard Nuts of Power* : la République vertueuse a créé l'« Europe », d'abord pour la saboter et ensuite pour l'extirper de ses propres fondements, en utilisant une méthode, caractéristique de l'*État profond* (qui fait converger les parallèles), la *pédagogie du carnage*. Il aura fallu attendre l'émergence de son double, le *Management de la Barbarie*, Manifeste rédigé par un responsable de Daesh sous le pseudonyme d'Abu Baka Naji, pour s'assurer de sa consécration en même temps que de sa redoutable efficacité.

L'Italie (plus particulièrement la Sicile) occupe une place centrale en Méditerranée, pour les États-Unis elle est une pièce essentielle dans le dispositif de contrôle du Moyen-Orient. La neutralisation du Parti communiste Italien figurait à l'agenda de l'armée américaine dès son débarquement en Sicile (juillet 1943). La section italienne de l'OSS (précurseur de la CIA) dirigé par James Augletoy, mettant à profit ses contacts avec la mafia installée aux USA, organisa immédiatement la libération des chefs mafiosi que le régime de Mussolini avait jetés en prison. Ceux-ci furent aussitôt appelés à occuper d'importantes positions dans la police et l'administration. L'étape suivante consista à recruter, autour du « Prince Noir » Valerio Borghese, important collaborateur de la sinistre République de Salò et disposant d'une « armée privée » (qui s'est illustrée dans les massacres de civils et de partisans en Italie centrale), des membres et des sympathisants du parti fasciste. Il ne restait plus qu'à réunir mafiosi et fascistes dans un bloc anti-communiste et former un *État parallèle* dont l'Italie s'avèrera l'archétype en Europe :

- (a) les services de Renseignement du régime mussolinien et la police secrète de Mussolini sont intégrés au Ministère de l'Intérieur et au Ministère des affaires étrangères ; (b) la nomination du Premier Ministre, du responsable des services secrets et du chef d'État-major des Armées est décidée à Washington ; (c) l'OTAN a formé un groupe « super select » d'agents paramilitaires, *Gladio* (le Glaive), qui incorpore le « Prince noir » et plusieurs membres de son « armée privée » ; (d) la mise en réseaux de plusieurs « sociétés secrètes » et autres Loges maçonniques (dont la célèbre Loge P2, *Potere 2* et l'association *Ordine Nero*, Ordre Noir) qui s'activent dans les institutions publiques et les organisations de la « société civile » ; (e) l'OTAN et la CIA ont monté un super Réseau européen (Italie, Suisse, Belgique, France, Allemagne) nommé *Stay Behind*, composé d'agents spécialisés dans les attentats, les assassinats ciblés, le « monitoring » des manifestations, la désinformation, l'infiltration des partis politiques et des syndicats, le Renseignement auprès des services officiels de Renseignement...

Pour compléter le *setting*, la loge P2, dirigée par le Grand Maître Licio Gelli, protagoniste de la République de Salò, qui avait la réputation de faire et défaire les gouvernements en Italie, comprenait, en 1981, 963 membres, « le Gotha de la droite », « un concentré du pouvoir réel », écrit le journal *Politis* (août 2002) qui souligne : sur cette liste « figurent la presque totalité des chefs militaires et des services de renseignement, des grands patrons, des journalistes célèbres, des financiers de premier plan. » C'est ce qu'on appelle, en termes gramsciens, un Bloc historique à l'intérieur duquel se forment passerelles et soudures entre les superstructures idéologiques, culturelles, médiatiques et les organisations, banques et corporations capitalistes. Nous sommes en 1969, à quelques mois de l'enchâssement dans la Constitution de la Charte des Droits des Travailleurs, dans cet après-1968 italien très particulier qui voit de nombreuses villes secouées par des grèves à répétition d'une ampleur exceptionnelle, d'où fusent des revendications associant la nature et l'exercice de la démocratie au pouvoir ouvrier (*Potere operaio*)

Le 12 décembre, à Milan, *Piazza Fontana*, un bombe explose, tue 17 clients de la Banca dell'Agricoltura et blesse 80 personnes. Par la suite : en 1970, Gioia Tauro, Calabre, 6 morts; 1972, Poteano di Sagrado, Vénétie, 3 morts; 1973, rue Fatebenefratelli, siège de la police, Milan, 4 morts; 1974, Piazza della Loggia, Brescia, 8 morts; 1974, train Italicus, qui relie Florence et Bologne, 12 morts; 1980, une bombe placée à l'intérieur de la gare centrale de Bologne tue 85 personnes, en blesse plus de 200. Cette série d'attentats est connue sous le syntagme, *stratégie de la tension*. Le terme « tension » est un euphémisme journalistique, si l'on s'avise des déclarations d'*Ordine Nero* de l'époque : « Nous enterrerons la démocratie sous une montagne de cadavres ! »...

Le 16 mars 1978, Aldo Moro, président de la Démocratie chrétienne, est enlevé rue Stresa à Rome par les *Brigades rouges*. Après une détention de 55 jours, Aldo Moro est assassiné le 9 mai. Il était en route pour une session de la Chambre des députés qui devaient discuter de sa proposition de compromis historique entre la Démocratie chrétienne et le

Parti communiste. Ce compromis visait la formation d'un gouvernement de « solidarité nationale » autrement dit le partage du pouvoir avec le PCI dont le score électoral s'élevait à 43 %. Cela ne pouvait signifier que la rupture avec la Guerre froide, condition *sine qua non* de la souveraineté nationale de l'Italie, indissociable d'une lutte politique contre la mafia et ses nombreux liens avec la Démocratie chrétienne, le jouet de l'État parallèle, *Sottogoverno*, le pantin du State Department et de la CIA.

Pour les Brigades Rouges, Aldo Moro était le symbole de « l'État libéral-impérialiste bourgeois ». Normal de la part d'un protagoniste instrumentalisé de la « stratégie de la tension » à partir de laquelle le peuple, qui se conçoit et se constitue sur les chemins de la politique, sera décomposé sur les autoroutes catastrophiles, jonchées de victimes, de la communication compassionnelle. Aldo Moro fit remarquer, dans l'une de ses lettres adressées au gouvernement, que la demande des Brigades Rouges – un échange de prisonniers, n'était pas excessive dans un contexte de séquestration politique. Intervient alors Steve Peiczenik, ancien négociateur ayant servi sous les ordres de Henry Kissinger, pour que les négociations concernant la libération de Moro n'aboutissent pas : « j'ai instrumentalisé les Brigades Rouges pour tuer Moro », la mission consistait à sacrifier Moro pour maintenir la stabilité politique en Italie ». Les BR formuleront, comme condition à la libération de Moro, une deuxième revendication : qu'elles soient reconnues comme la force combattante d'un parti politique légitime. Le pape Paul VI, de son côté, s'exprimera publiquement pour exiger la libération « sans condition » de Moro. À cet instant, « nous avons compris, ma mère et moi, que le sort de mon père était déjà réglé », déclara le fils de Moro. Réglé par l'État fasciste – mafieux – chrétien démocrate sous la supervision du State Department et de la CIA. L'assassinat de Moro entraînait dans le plan de Loge P2 qui avait pour nom *Renaissance démocratique*. Ce plan n'avait rien de conjoncturel. Son élaboration a commencé quand Henry Kissinger déclara : « si nous laissons le gouvernement chilien aller vers le communisme, alors l'Italie suivra. » Devenir communiste signifiait : devenir

démocratique. Une révolution démocratique constitue le plus grand danger auquel les États-Unis doivent et devront faire face. D'où la requête de Nixon à Kissinger : « télescoper l'histoire », empêcher par tous les moyens que le programme de Salvador Allende – prix fixe pour les matières premières, notions de profits excessifs et d'abus de propriété – fasse bouler de neige. Lors d'une visite officielle de Moro en 1976 aux États-Unis, celui-ci se vit approcher par Kissinger qui lui dit droit dans les yeux : « Onorevole, vous devez cesser immédiatement la poursuite de votre plan politique... À partir d'aujourd'hui, ou bien vous arrêtez cette chose-là, ou bien vous le paierez très cher. C'est à vous de voir. » La référence au sort d'Allende était à peine voilée.

Rock around the Plot. Exorcismes autour du complot

À la bourse académique des valeurs comme sur le grand marché des luttes, la monnaie démocratique n'a plus cours. Qui parle encore de « luttes pour la démocratie »? Ne circulent plus que des pièces d'identité à l'époque de l'autonomisation de la finance dans la financiarisation du capitalisme : la rente ponctionne de plus en plus les activités productrices, la dévalorisation du travail se substitue à la dévalorisation des monnaies, la finance rançonne la « classe moyenne » jusqu'à la faire disparaître, soit par le biais de l'endettement de l'État, soit directement par l'extension du système de crédit. L'expression « classe ouvrière » frôle l'anathème, le syntagme « souveraineté populaire » est un blasphème qui appelle l'excommunication. Quant à l'évocation d'une « différence sexuelle », elle frappe le néo-individu au cœur de son système immunitaire de désinhibition, un sacrilège qui déclenche un interventionnisme moral aux tsunamiques proportions. La lutte des classes s'est dissoute dans le harcèlement tolérantiste, la différence sexuelle dans la « compétition pénalophile » (Murray), la séparation créatrice de ponts, métaphores et sauts de tigre dans l'expérience ou le concept, n'a plus lieu d'être nulle part sur le marché unique des différences équivalentes. Le marché des identités est sans reste, *what you see is what you get*, dans le présentisme généralisé. Totale adéquation entre les mots et les choses sous l'injonction infinie de transparence.

Alors tout s'arrange, parce que tout devient simple, comme le jour et la nuit. La dialectique des disjonctions et des conjonctions s'efface devant la *diabolie* – ou bien vous êtes avec cette cour ou bien vous êtes contre. Le langage, c'est le droit à l'encensement et à la censure, selon la logique binaire de la valorisation, valeur d'éloge ou valeur d'effroi, qui impulse une *évaluation-sanction permanente* : *you're in or you're out* ; vous obtenez le crédit ou vous n'y avez pas droit. Les mots sont ou bien *halal* ou bien *haram*, les individus de la bonne ou de la mauvaise obédience. La méthode dia-bolique, le despotisme de l'évaluation et le fanatisme des lois se renforcent mutuellement dans les *médias anti-sociaux*. Les conditions de la politique se ratatinent comme une peau de chagrin et le réel, irréprésentable, n'apparaît plus que sous la forme d'un trou noir d'où font irruption des dictateurs monstrueux, des visiteurs voleurs de valeurs, des zombies phobiques, ou l'hyper réel Donald Trump. L'État sécuritaire n'est pas de trop ! Parce que ce qui reste du réel *fait peur* à cette nouvelle humanité en passe d'éliminer toutes les discriminations, toutes les dissonances et discordances. Parce que le néo-individu a déjà confié son destin de cyborg à une *avant-garde* d'un genre nouveau, qui s'imagine que ses capacités de nuisance aiguisées par un *training* assidu à la cynégétique anti-phobes, témoignent d'un pouvoir au-delà de tous les pouvoirs. Dès lors à peine signale-t-on, les « vraies affaires », la géopolitique de l'État et du capital, l'extension de l'interventionnisme organisationnel-décisionnel, l'État sécuritaire, toutes ces « choses » qui échappent au *scopein* épistémique de cette avant-garde puéricultrice-néoténicienne, que l'on se voit aussitôt accusé de complotisme.

Le pouvoir réel s'est immunisé contre sa représentation, contre sa théorisation (il paraît que faire de la théorie est violent en soi, puisque la pensée spéculative, indissociable de la théorie, est une violence... les bombardements de l'OTAN sont-ils abstraits ?) Il ne faut pas ajouter de la peur à la peur des enfants. La cynégétique anti-phobes est là pour les sanctuariser, les protéger contre les grands méchants loups de la théorie, les ogres de la

dialectique, les feux follets des péchés de l'histoire et tous les serpents de la tentation.

Hors du parc d'attractions entouré des barbelés du langage épuré, *Hic sunt leones, Hic sunt dragones*

La structure du capitalisme lockéen puritain-sioniste est une matrice *complotique* : d'un côté l'accaparement de l'État par le système financier, de l'autre, le passage de la production de marchandises à la *production de profits* (trivialement parlant, le capital est « produit »). Cela signifie que le capital est fabriqué à *crédit* par l'entremise des banques centrales, le système bancaire, l'État qui prélève les taxes et les impôts, l'ingénierie financière et les délits d'initiés. La financiarisation rend compte d'un interventionnisme stratégique financier. L'impersonnel a besoin de personnel, l'opérationnel requiert des opérateurs et l'interventionnisme des intervenants. Qu'est-ce qu'une organisation ? Des réseaux de réseaux de partisans !

Le système techno-militaire américain est invincible, il occupe une place prépondérante dans l'économie, toutefois il *ne peut plus y avoir d'ordre mondial américain*. Le dynamisme industriel, urbain, démographique, a basculé du côté du continent asiatique où se trouvent les principales mégapoles de la planète. Cette situation n'a pas échappé au *Council on Foreign Relations* dont la réponse stratégique est : création et *maîtrise du chaos*. À la déconstruction des États souverains correspond la géopolitique du terrorisme, à la stratégie de la *Full Spectrum Dominance*, la « théorie du fou » (énoncée par Richard Nixon), complément opérationnel du chaos créateur. Michel Raimbaud explique : « La théorie du fou de Nixon préconise que l'Amérique soit dirigée par « des cinglés au comportement imprévisible, déposant d'une énorme capacité de destruction, afin de créer ou renforcer les craintes de l'adversaire » » (*dixit* Nixon).

La contradiction entre montée en puissance de l'Asie en général, des BRICS en particulier, et le suprématisme techno-militaire s'est traduite non seulement en termes de pouvoir mais aussi en initiatives de l'État profond (*Deep State*) qui s'est formé les dents dans la Guerre froide et

considérablement activé en tant qu'« accompagnateur » des organisations corporatives américaines dans le pilotage de la globalisation, dont la règles du jeu sont indissociables du *Divide, Destabilize and Destroy*.

On ne badine pas avec les *Foreign Relations*, chasse gardée des élites, ou *Elite Issue* comme on se plaît à le pérorer au *Foreign Office* britannique depuis le XIX^e siècle. La grande faute du mouvement socialiste, durant toute son histoire (nous abondons dans le sens de Donald Sassoon) a été de ne pas comprendre la *structure unifiée du Pouvoir*, les aller-retour entre l'intérieur et l'extérieur, leurs rapports historiques de co-détermination. La situation actuelle se caractérise, au premier chef, par la surdétermination exercée par l'extérieur. L'intérieur est de plus en plus déterminé par l'extérieur. Un rapide coup d'œil au programme de *Foreign Policy* défendu par Killary Queen of Chaos Clinton (voir l'excellent ouvrage de Diana Johnstone) suffit à comprendre pourquoi elle est soutenue par le *War Party* (composé des « faucons » du Parti Démocrate et du Parti Républicain) et pourquoi elle s'est assurée du soutien financier de la Deutsche Bank, Citigroup, Goldman Sachs, Morgan and Stanley, etc. Comme le rappelle Norman Pollack : « domestic policy is only as good as foreign policy allows it to be. »

Martin Luther King et Malcom X n'ont pas été assassinés parce qu'ils militaient pour la « cause des Noirs », mais parce qu'ils avaient fini par prendre conscience qu'aucune « émancipation des Noirs » n'était possible en dehors d'une lutte commune contre la guerre, contre la projection de l'appareil de guerre des États-Unis dans le monde. De plus, si la géopolitique du terrorisme suppose et implique un découpage cartographique ethnique et religieux, dans le prolongement conjoint de la stratégie *Divide et Impera* de l'*Indirect Rule*, elle se soutient à l'intérieur, du développement métastatique des mêmes catégories ethniques et religieuses (mais il faut aussi ajouter, de « genres ») dans les différentes composantes du système d'éducation, dans les médias et « sur » les réseaux (anti)-sociaux.

La structure complotique est notre réel en décomposition, elle s'engendre réciproquement avec la déréalisation-dépolitisation dont l'un des principaux éléments est la déterritorialisation-*stricto sensu*, le « complot » ne signifie plus rien, c'est un *misnomer*, une fausse appellation. Non qu'il s'agisse d'une erreur. Ce *misnomer* exprime une volonté de ne pas savoir, il indique le refoulement d'une vérité qui blesse (comme toutes les vérités, du reste) : l'approbation capitulatrice, la collaboration, non seulement le besoin mais la préemption du besoin de se disculper. D'abord « les nouvelles formes de violence », écrit Eric Hobsbawm, qui « semblent traduire les profondes fractures qui ont atteint tous les niveaux de la société, suite à la rapide et la plus spectaculaire transformation de la condition humaine et sociale jamais expérimentée le temps d'une vie ». Cette violence, le citoyen « occidental » ne semble pas l'imputer à son gouvernement, aux journalistes (*Presstitutes* ou *Journalopes*) qui lui servent, dans leur grande majorité, de caisse de résonance, à la « classe politique », au « système démocratique » dans lequel il vit et qui le fait vivre (ou survivre). Le citoyen saura exprimer toute sa compassion devant cette figure de la victime : le réfugié.

Il se trouve qu'être en face d'une victime n'est pas la même chose que *confronter* un réfugié que notre compassion oblige à mentir pour tout simplement survivre. A-t-on déjà entendu un réfugié s'exprimer ainsi devant les « autorités d'accueil » : « J'ai dû quitter mon pays parce que le vôtre a détruit ma maison, parce que les gouvernements que vous avez élus financent, entraînent et arment des tueurs fanatiques qui ont massacré ma famille... Je fuis une guerre qu'ils ont voulue et dont les effets, s'ils sont négligeables chez vous, sont absolument catastrophiques chez nous ? »

La compassion interdit tout retour de l'individu compatissant sur lui-même ou elle-même, rend impossible l'ouverture d'une brèche dans laquelle s'insinuerait la conscience commune d'une situation partagée, une situation ontologiquement démocratique, c'est-à-dire non dépolitisée.

L'accusation de « conspiration » ou d'adepte de la « théorie du complot » participe d'un mécanisme de défense que suscite l'impuissance. Elle ressortit au processus de

dépolitisation qui se soutient du remplacement de la critique par l'« attitude éthique » de l'individu s'estimant privilégié d'être en vie au beau milieu d'une *guerre* acceptée et normalisée.

Il y a un lien organique entre la guerre et la question des réfugiés. Si l'on refuse la guerre, on doit récuser la juxtaposition d'images fragmentées, cette guerre toute particulière, médiatique-épistémique, la *guerre à la totalité*. Parce qu'il s'agit de rejeter en bloc le capitalisme qui ne peut s'étendre que par la guerre, dans la guerre, en vue d'autres guerres. Le « conspi » a la sale manie de douter des versions officielles, d'établir des liens, de percevoir une logique, en l'occurrence la logique anti-civilisationnelle du néolibéralisme propulsé par le Pentagone et le système américain des organisations, le principe militaro-organisationnel : crise de l'impérialité américaine et capitalisme de crise = guerres = migrations. Le contrôle du chaos : crise + guerres + migrations = destruction de l'exception latino-européenne par l'« exceptionnalisme » américain = destruction interne des sociétés par destruction externe (des sociétés non occidentales).

Les guerres *néo-connes* des cinglés qui surfent sur l'écume baveuse de l'*overclass* comportent un maillon essentiel, l'accueil des réfugiés. Si on refuse les réfugiés de l'émigrationnisme, on laisse Soros, Goldman Sachs, la Troïka européenne, Merkel, etc., coincés devant des millions de gens dont ils ne savent pas quoi faire, on s'oppose à leur imposition de quotas de migrants (ne pas demander si les peuples sont d'accord est devenu une chose normale, exhaussée au rang de l'éthique) dont le but est d'occuper les pays que les guerres n'ont pas réussi à faire disparaître. Refuser, c'est briser l'architecture de l'acquiescement et de la collaboration : les oubliettes émotionnelles-affectives à l'intérieur du château-fort de l'*overclass*. C'est se déprendre de l'économie libidinale d'une jouissance de rescapé des dommages collatéraux du massacre; s'extraire de l'émigrationnisme humanitaire qui lamine les couches prolétariennes et prolétarisées en les stigmatisant par-

dessus le marché; s'opposer à l'humiliation des invisibles de la reconnaissance identitaire répulsive officielle, ceux-là mêmes qui ne sont pas répertoriés dans l'atlas progressiste comme « subalternes », à un engrenage d'affects qui conduit tout droit à des mouvements violents de réparation, de rétribution, de contre-stigmatisation. Au fascisme comme réponse de ceux et celles qui auront été absents du *forcing* identitaire, de la représentation ? Comme contre-terrorisme identitaire ?

Le rafiot surpeuplé drossé contre les récifs par une mer démontée ne crée pas le réfugié. La grammaire cordicole semble manquer de vocabulaire. Les embarcations déglinguées provoquent des naufrages qui emportent ou apportent des naufragés. C'est la guerre – *Bella delectat cruor* – qui produit des réfugiés.

Apostrophé par un journaliste américain qui reprochait à la Suède de ne pas participer à l'effort de guerre de l'Amérique – qui excipe sa « responsabilité de protéger », l'ambassadeur de ce pays a répondu : « Nous sommes totalement engagés dans cette guerre puisque nous accueillons des réfugiés. »

America locuta est, causa finita est ?

L'analyse concrète d'une situation concrète, hurle la momie de Lénine. L'homme est un être situé renchérit Sartre. La *situation* : rien ne semble en mesure de stopper le *drive* de la guerre vers plus de guerre. Il n'existe aucune opposition populaire, en Amérique comme en Europe, à la géopolitique du capital propulsée par la République vertueuse. Une « géopolitique » d'un genre nouveau, puisqu'elle consiste à faire disparaître la géographie humaine en même temps que tout ordre politique-juridique international, et à lancer des guerres perpétuelles qui n'ont pas pour objectif d'être gagnées et d'obtenir des gains. Zbigniew Brzezinski ne se gêne pas pour le dire ! Devant le *Council on Foreign Relations*, cette caverne de brigands aurait dit Lénine, le Seigneur des anneaux sur l'Échiquier a déclaré : « It used to be so much easier to

control one million people than to kill them, but today it is infinitely easier to kill one million people than to control them » ; s'adressant à la *Brookings Institution* (cette nouvelle Syracuse pour « intellectuels » rêvant de goûter à l'art de la tyrannie) : « Peace would derail US plans to pivot to Asia and remain the world's superpower ». Quant à Barack *Press-Button* Obama, interrogé sur ce qui est devenu une manie chez lui, lancer des drones sur le Grand Moyen-Orient, il fanfaronne : « it turns out I'm really good at killing people ». Il semble que le *Potus* (President of the United States) ne veuille pas céder à Hillary, cette néo-Madame Tchang Kai Chek version *Mother of America*, le registre *wolves don't lose sleep over the opinion of sheep* (cf. site *A Lupus*), qui, interrogée sur le supplice de Gaddhafi (sodomisé à la baïonnette et poignardé avant d'être achevé à la kalachnikov), a répondu « We came. We saw. He died. Ah ! Ah ! Ah ! »

Si la structure ne peut se passer de l'*Agency*, il convient de s'interroger sur l'état mental des nouvelles élites du capitalisme. Si « la première action révolutionnaire est d'appeler les choses par leur nom » (Rosa Luxembourg), alors il est de toute première instance de savoir que les « élites » forment une *caste de psychopathes* (Ah ! Ah ! Ah !) qui a élevé l'organisation de l'égorgeage au niveau de la conscience en soi et pour soi. Ces concepts familiers à Hegel seraient susceptibles de masquer la nature du changement, à la fois traduit en « néolibéralisme » et induit par celui-ci. Hegel gagnerait à être lu avec les jumelles du Général Powell : le *pour soi de l'overclass* doit être considéré comme « multiplicateur de force », unité spéciale ou commando des unités combattantes de l'*en soi* militaro-technologique. En d'autres termes : le pour soi est le *Narrative Monitoring* de l'en soi qui, en lui-même, par lui-même, est « transformationnel ». Si l'invention du téléphone n'a pas embrayé sur la création de « téléphonistes », internet, en revanche, a produit *illico*, des individus « transformés », *Born Again*, convertis en Internautes. Cette nouvelle religion est sans contrainte (« pas de contrainte en matière de religion » est un *hadith* célèbre), les fidèles sacrifient au rite : le rituel a remplacé l'idéologie. Pour Obama, décider de la mise à mort des uns et des autres, est

devenu une routine de ses mardis. Et les chances sont minces qu'un jour il soit « nuremberguisé ». L'en-soi techno-militaire, militarisé à saturation, est décisionnel. Le *Potus* ne fait que prendre une décision rituelle sur une décision : le drone, avec sa décision intégrée, a déjà décidé de tuer. Il ne saurait y avoir une quelconque responsabilité puisque c'est le drone qui tue. On ne peut en dire autant d'un soldat qui tient un fusil à la main. Le tueur s'est effacé devant le *long Distance Operator* (version pentagonique du *Smooth Operator* de la chanteuse Sade), figure emblématique de l'opérationnel certes, mais aussi du « héros militaire ». À travers l'opérateur, c'est la technologie de la mort que l'on décore, au grand dam, du reste, des petits soldats qui font encore marcher leurs bottes sur le terrain.

Il faudra bien s'interroger sur cette expression : « l'invincibilité du système techno-militaire américain. » Les opérateurs de drones sont des héros d'un type nouveau qui ont la capacité de cloisonner leur psychisme, de l'immuniser contre les retours de flamme traumatiques de leur propre violence exercée contre autrui. Le kamikaze sanglé d'explosifs qui se sert de son corps comme arme est anti-éthique par rapport à l'opérateur télécynégétique ou d'abattage télécommandé qui pulvérise des vies humaines. L'éthique du bien vivre et du bien mourir s'est renversée en éthique du bien tuer et de ne pas se faire tuer. La préservation vitale des combattants d'un État exonère, *a priori*, celui-ci de tout crime de guerre, dégage ses dirigeants de toute responsabilité. L'auto-préservation émane de la performance de la technologie et du coup, c'est bien les moyens employés qui confèrent un droit de tuer. En dernière instance, le « choc des civilisations » traduit un choc des imaginaires existentiels : corps vivants qui s'immolent dans le mépris de la mort contre corps fantômes qui paradent dans un costume éthique taillé à la mesure d'une obsession ambulatoire de l'auto-préservation vitale. L'invincibilité technologique a dépossédé l'*homo occidentalis* de son corps mortel, tout comme le processus de déréalisation (dont les derniers avatars sont la monnaie digitale et la « cashless finance ») a englouti le « je » transcendantal. « Je suis Charlie », « Je suis Bruxelles, etc. révoquent le « Je suis » tout court (*che già mi pare sufficiente*,

remarque Guileto Chiesa) et l'expédient dans les stocks d'invendus philosophiques destinés aux déchetteries de General Intellect décomplexé et progressiste. Rien ne semble infléchir cette tendance copulatoire du nouveau « moi » connecté. Tendance à la carnivorie? À la nécrophagie ? Détranscendantalisation apodictique ? Les fantômes, ou plus exactement, les *undeads* ont faim. La victime est une bouchée de choix ! Est-il possible que ces pulsions identificatoires traduisent plus qu'une extension du domaine du narcissisme, qu'elles soient *gleichhaltete* dans le système invincible de la guerre contre le terrorisme, c'est-à-dire intégrées au *mouvement* et à la *performance* (*Bewegung und Leistung*) censés garantir l'immunité-immunisation contre la mort, ou du moins assurer la survie ? Le nouveau sujet, éthico-altériste, déterritorialisé en Altéristan, politiquement correct, en dévorant des altérités, ingère-t-il une mana néguentropique requise par le mouvement, convoquée par le principe de performance ? Le nouveau sujet : synthèse immédiate de l'invincibilité et de la déréalisation, du corps fantomatique et du cadavre, seul témoin d'une matérialité qui ne peut plus se manifester autrement que par le carnage, le carnaval de la mort, cette absolue puissance du négatif qui enlève la chair ? La catégorie « dommages collatéraux » n-a-t-elle pas glissé vers celle de « carnage minimum » ?

Notre époque, c'est-à-dire la situation, est bien celle des synthèses immédiates dont la puissance transmue l'intégration en métabolisme, voire en *intussusception jouissive* : entre l'éthique et la guerre, la destruction et le *care*, révolution et contre-révolution, trop-plein de consommation et ontologie du vide, droits de l'homme et barbarie, citoyenneté et dépolitisation, systémisme et décisionnisme, néo-conservatisme et néolibéralisme, apologie de l'altérité et « qu'attendent tous ces baby-boomers pour crever » ?, création de droits et abolition du droit au travail, altérisation et production de l'« ennemi », etc...

Georges Kennan et Henry Kissinger, grands apologistes du « Gros bâton » (*Hard stick*) s'en remettaient à

l'idéologie pour faire passer dans la population les guerres de l'Amérique. Ladite idéologie se préoccupait de légitimer la guerre entre des adversaires politiques. Les « communistes » menaçaient le « monde libre », il fallait les « contenir » pour perpétuer l'ascendant des États-Unis sur le monde. Elle évoquait des « systèmes différents » et se cantonnait à un jugement assertorique sur l'adversaire. Elle ne se préoccupait pas de définir l'humain ni d'accéder au monopole de l'humanité, en s'adjugeant du même coup le devoir de transformer les citoyens en assassins. Là réside la différence entre *storytelling* et idéologie. Là où Kissinger comptait sur l'idéologie pour défendre son cri de guerre lancé à l'état-major (ordre de bombarder le Cambodge, ce qui revenait à faire en sorte que, d'un groupuscule de guérilleros dépenaillés, mal nourris, surgissent en grand nombre de *Khmers Rouges*) – *Everythings that flies on everything that moves*, le Potus et Killary s'en remettent aux « initiatives » de la « société civile » où se déploie l'adage concocté par Joseph S. Nye (la star des Bobos-diplomates de Fletcher et Harvard) : *Not only whose army wins but whose story wins*.

En 2011, Obama crée le Center for Strategic Counterterrorism Communications (CSCC), spécialisé dans le *Narratives Monitoring*, dans la surveillance et le contrôle (« monitoring ») des individus susceptibles d'être « radicalisés ». Le CSCC est venu compléter l'architecture du *programme de guerre*, le dispositif organisationnel du savoir balistique qui transforme les mots en missiles : The office of Transitions Initiatives (OTI), the Harvard Humanitarian Initiative, the Office of Civilian-Military Cooperation (CMC), the Office of Conflict Management and Mitigation (CMM). Désormais le Département de la Défense se définit comme *Development Agency* qui œuvre en symbiose avec de nombreuses ONG (ces organisations sont toutes des ramifications de l'USAID – United States Agency for International Development et de la NED – National Endowment for Democracy,) ainsi qu'avec des *Development Partners* et autres *Development Contractors*. Pour obtenir des contrats de l'OTI, les firmes militaires privées se doivent d'effectuer des « mergers » avec des firmes spécialisées dans l'humanitaire, les relations publiques, la *Good Governance* et le développement durable, de

telle façon qu'elles puissent acquérir des compétences additionnelles en « Regime Change » et en « Nation Building. Leurs chances d'obtenir de juteux contrats seront grandement augmentées si elles ont des liens avec certaines universités, telles que : the Kennedy School of Government at Harvard, the Maxwell School of Citizenship of Syracuse university, the Woodrow Wilson School of Public and International Affairs, Princeton university...

Soulignons que les ONG spécialisées en *Développement humanitaire*, sont les intermédiaires de choix des corporations militaires en ce qui concerne le recrutement des étudiants qui, le plus souvent, saisissent l'occasion d'échapper, grâce aux *Developmental Jobs*, à la tyrannie de l'endettement. On aura remarqué le recours systématique au vocable « Development », le plus souvent accompagné du terme « Initiative ». Le syntagme *Development Initiative* traduira aussi bien la puissance d'intervention épistémique-linguistique-métaphorique sur le réel entendu comme champ illimité des savoirs possibles tenus à disposition des élites initiées, que la puissance inconditionnée du « mouvement » et de l'« expansion », aussi bien la projection des forces armées que le kidnapping des révolutions (si celles-ci ne se programment pas, les contre-révolutions s'organisent) et la surveillance généralisée des groupes et des individus « à risque ».

Dans l'optique du CSCC, de l'OTI et du Center for the Study of the Presidency and Congress, le constructivisme narratif (ou la manufacture de « stories ») a pour fonction d'associer la « participation démocratique » à la géopolitique des États-Unis, plus précisément la participation de la jeunesse : *Privatizing US Public Diplomacy and treating it as a Marshall Plan for the Hearts and Minds of the World's Youth*. Le « facteur jeunesse » (youth factor) est considéré comme décisif en cyber-diplomatie présentée comme « offensive » en matière d'*Information and communication Technology (ICT)*. L'ICT désigne un programme qui comporte plusieurs volets : dispenser des cours en cyber-journalisme, désobéissance civile et réformes juridiques; produire une abondante variété de « manuels d'instruction » du type « Grassroots Movement for social change » (entendez : *Regime change*); pénétrer, selon la

méthode de « connectivité horizontale » le plus grand nombre de « chat rooms on line »; doter l'ICT d'une organisation, *The Alliance of Youth Movements* (AYM) qui sera financée par l'UNSAID et la NED.

L'AYM a adopté une devise : « to use 21st Century Tools to stand up against oppression. » Ces « outils » ont été élaborés par un partenaire important (aux côtés de Google) de l'ICT, *360 Media Inc* dont la devise est : « 5% of the people think; 10% of the people think they think; and the other 85% would rather die than think. » Selon l'icône de l'organisation serbe OTPOR (Défense), Ivan Marovic, l'AYM doit livrer une marchandise nommée *Lifestyle* (« it is not about issues but identity, to make politics sexy ») qui couple l'activisme avec le Marketing. Il est impératif que dans chacune de ses initiatives-initiations, l'AYM recrute des « Attractive Actors with trendy clothing », de façon à ce que l'image du « dissident efficace » produise, par antithèse dissonante, la démonisation-ringardisation de tout engagement politique contre le Bloc Américano-Atlantique. Et tous les *Attractive Actors* de ce monde proclament : « The virtues of Being Leaderless and programmless and of insisting on advancing no special demands. » Il n'est pas anodin de souligner que l'entrée dans l'ICT est une condition *sine qua non* que doit remplir un État s'il veut obtenir l'aide financière de l'OCDE, du FMI, de l'ONU et de la Banque Mondiale.

Les vertus d'être sans leaders ni programme ! Jared Cohen et ses copains de chez Google comme ceux de la « société ouverte » de Soros, ont dû se plier en quatre lorsqu'ils ont concocté cette « histoire » ! Les organisations vertueuses produisent de la *dissidence pure* ! Il ne faut surtout pas salir ses souliers et les mettre dans le plat en posant, par exemple, la question du statut de la propriété et de ses rapports avec la finance bullaire ! Pourquoi, en effet, se doter d'un programme quand les organisations ont déjà un agenda qui comporte un service de vente, les conseillers en communication et un service après-vente, les *gauleiters* formés dans les grandes universités américaines ? Quant à l'absence de revendications *revendiquée* par les cyberdissidents du « Printemps arabe » formatés, financés et acclamés par toutes

les *Foundations* et *Siftungen* du Bloc atlantique, elle fait dire à Alain Chouet, ancien haut responsable des services secrets français :

Le vrai prix, la vraie condition de la démocratie, c'est un minimum de redistribution anonyme, dépersonnalisée, des richesses produites au sein d'une société donnée qui garantisse son autonomie politique à l'individu. Les dictateurs arabes, les Saoud, les Frères musulmans sont viscéralement opposés à cette redistribution anonyme qui les priverait de leurs leviers d'action et de pouvoir.

Pour mémoire : en 1967 l'ambassadeur de Grèce se plaint auprès de Lyndon Johnson successeur de J. F Kennedy au sujet des nombreuses ingérences étasuniennes dans les affaires de son pays. Ce dernier le reçoit dans le Bureau Oval et lui débite ceci :

Listen to me, Mr Ambassador ! Fuck your parliament and your constitution ! America is an elephant. Cyprus is a flea. Greece is a flea. If these two fleas continue itching the elephant, they may just get whacked by the elephant's trunk, whacked good [...] we pay a lot of good American dollars to the Greeks, Mr Ambassador. If you prime minister gives me talk about democracy, parliaments and constitutions, he, his parliament, and his constitution may not last long.

Pour connaître la suite, on se réfèrera à la filmographie de Costa Gavras, à son film ζ pour la Grèce puis à *État de siège*, ensuite à *Missing*. On se demande alors si Gavras, en montrant le rôle de l'USAID et autres « agences » dans les assassinats politiques en Amérique latine, participe lui aussi de la « théorie du complot ».

À leur manière, Henry Kissinger et Lyndon Johnson nous rappellent que si l'on doit considérer la constitution américaine comme « sacrée », rien n'empêche de traiter la démocratie comme une « puce » que l'appareil technomilitaire étasunien (l'éléphant) peut écraser à tout moment, d'autant plus que le mot « démocratie » ne figure nulle part dans ladite constitution. Il faut croire qu'en Amérique, les Grands stratèges, comme les maîtres à penser ésotériques du genre Leo Strauss, on a constamment pris au sérieux le

« programme » de Karl Marx : *la conquête de la démocratie*. Celle-ci forme le champ unifié des luttes contre le pouvoir unifié de l'État et des organisations du capital (les organisations corporatives proprement dites et la pléiade d'organisations qu'elles financent). Le second puise ses ressources dans la guerre; le premier devrait tirer son énergie de l'opposition à la guerre. Et cette opposition est quasi inexistante.

Caveat Homo festivus sinistris !

Le questionnement sur la situation fait partie de la situation : sommes-nous encore des citoyens ? L'individu est-il encore un *zoôn politikon* ? La conscience claire de la situation, non seulement des enjeux politiques mais surtout des enjeux de *la politique*, entre-t-elle dans la conscience de soi ? La conquête de la démocratie réside-t-elle dans des festivals et *happenings* de l'autonomie ? La démocratie n'est-t-elle qu'un objet ou un problème à résoudre, qu'elle ne se distingue plus des méthodes et démarches protocolaires censées la vérifier, de telle façon que, et c'est plié d'avance, la démocratie s'identifie tautologiquement à la méthode ou au protocole ? L'autonomie est-elle un attribut identitaire, un droit de l'individu ou se conquiert-elle dans la conquête de la démocratie ?

La conscience de soi et, *a fortiori*, l'autonomie, s'acquiert dans la prise de conscience de la situation : laisserons-nous venir le règne de la *barbarie* ?

La guerre contre le terrorisme écrit Henry A. Giroux s'avère un « *Deadly Entertainment* » au sein duquel la fièvre de la guerre embrasse une pulsion de mort : *the war on Terror is the new Normal*. Cette normalité guerrière se traduit dans le droit dont l'idéal est la guerre perpétuelle qui lui donne, en quelque sorte, son pain quotidien, son lot de lois répressives qui légalisent « pré-emptivement » les mesures d'exception. Le nouveau normal : la passion du droit comme passion de punir et de tuer !

Un budget militaire d'un trillion de dollars – que Sanders The Bern lui-même n'osera jamais enfreindre, relève du supraliminaire, comme dirait Günther Anders, qui ne caractérise pas seulement le complexe militaro-industriel étasunien. Le supraliminaire a mis en crise l'*Agency*, l'espace public de confrontation conflictuelle, le langage, la démocratie que le néolibéralisme a réussi à rendre « insoutenable » parce qu'elle exige plus que de la rage au ventre, de l'écœurement et de la colère vengeresse. Le supraliminaire militaro-juridico-policier distille, inculque la décharge de pensée, une forme de répression : l'*Agency* est traumatisée, sa militarisation est ressentie comme un soulagement et la violence est non seulement acceptée, mais admise-requise en tant que solution à tous les problèmes, à tout ce qui est présenté sous cette appellation. Le complexe militaro-sécuritaire dit Giroux, exploite sous toutes ses coutures *the National Nervous Breakdown*.

La guerre contre le terrorisme : comment produire des terroristes en prétendant combattre le terrorisme ? *Es gibt* : comment susciter *la peur* en feignant d'y remédier, comment organiser une mobilisation totale et constante (*die Totale Mobilimachung*) autour de la peur dans une économie générale de la peur qui pulvérise toute solidarité d'engagement de pensée et d'action ? Désormais la vie quotidienne n'est plus structurée par la sphère publique, par les conséquences politiques qui émanent du débat des idées, elle est tenue à l'écart du concept, disait, Émile Durkheim qui faisait remarquer : « Si le concept est commun à tous, ne serait-il pas parce qu'il est l'œuvre de la communauté ? » ; « par le concept, c'est donc l'expérience collective qui vient se superposer à notre expérience individuelle, elle la subsume ». La guerre au terrorisme s'en prend directement à la dialectique entre les deux mentalités, entre « la mentalité résultant des expériences individuelles et la mentalité résultant des expériences collectives » (Durkheim). Nous nous individualisons par la médiation-transmission de la fixité du concept « formé par les expériences de toute une suite de générations » à partir desquelles « les expériences de tous les individus se critiquent entre elles ». Et c'est cette dialectique entre le vertical (ce qui transmet) et l'horizontal

(l'appropriation individuelle de ce qui est transmis), entre les « deux mentalités » qui produit, conclut Durkheim, un « accord avec la réalité ». Avec la situation, préciserons-nous.

La guerre au terrorisme, loin de se donner comme objectif la sécurité collective, vise à s'engendrer réciproquement avec l'insécurité et les peurs personnelles, à « individualiser » par traumatismes. La démocratie tombe dans le *Storytelling* où elle figure comme excès permissif et laxisme criminel.

Make no Mistake ! Le fascisme ne s'adresse pas aux masses, il les produit en s'adressant aux individus interpellés, selon un appareillage de méthodes d'articulation d'éléments qui, une fois articulés, se trouvent mutuellement renforcés : la « culture selfie » et la « culture de surveillance », la « culture néolibérale de la cruauté » et le « consumérisme compulsif », la « militarisation de la culture visuelle » et la « culture victimaire », le fractionnement identitaire et le patriotisme de guerre, la pacification éthique et la production de l'ennemi... on arrive ainsi, par dissonance cognitive et technique du court-circuit, à associer la pratique de la torture à la défense des libertés, la citoyenneté à l'État de surveillance, la sécurité à l'état d'exception permanent. Giroux cite Giorgio Agamben :

Nous ne sommes plus des citoyens mais des détenus qui se distinguent des prisonniers de Guantanamo non par une indifférence concernant leur statut légal, mais seulement par le fait que nous n'avons pas encore connu la malchance d'être incarcérés ou exécutés à l'improviste par un missile télécommandé.

La guerre totale, interne-externe, *prend pour cible la dialectique de l'individuation* que Michel Freitag, dans le prolongement de la solidarité dans le concept décrit comme « reconnaissance entre alter-ego, et donc une identité distancée, réflexive, réfléchie ». Le processus d'individuation est analogue à une propédeutique démocratique :

L'identité individuelle représente donc une autonomisation de soi à l'égard d'une identité collective, plutôt qu'inversement, l'identité collective résulte d'une composition d'identités individuelles premières. Mais il faut

que cela se fixe en dehors de deux individus, que cela se fixe dans le mode de vie d'une collectivité communautaire.
(Freitag)

La guerre militarise le mode de vie, transforme l'espace public en « violence iconique-graphique », remplace la reconnaissance à travers les autres par l'adhésion immédiate au carnaval de la cruauté, l'inscription à un « registre de la mort » qui tient lieu de surmoi. Plus l'État et les multiples organisations qui « initient » la « société civile » multiplient leurs actes de violence et plus les individus *se sentent* vivants/survivants, plus ils éprouvent la sensation de se trouver à proximité de la mort, plus le quantum de leur jouissance augmente, écrit Giroux. La guerre signifie que les individus sont plongés *dans la guerre*; non en situation mais en condition bio-anthropologique de guerre. Le néolibéralisme, ce n'est pas seulement la financiarisation bullaire du capitalisme ou le devenir-rente du profit, c'est aussi la désindividuation des « individualisés » à la peur, à la mise en équation de leur vie avec leurs prises de risque. Ils se risqueront, sous la guidance de l'État sécuritaire, à vouloir la mort des autres.

Le pouvoir par tous les moyens, et nous avons donné un aperçu de ceux-ci. Organisations corporatives, Pentagone, CIA, Homeland Security, FBI, appareil scientifique et technologique, forment *un système de la toute-puissance*. En faire partie suffit à se convaincre d'en être un élément indispensable et, ainsi, d'appartenir à une nouvelle Race d'or qui s'estime, *de facto*, et *de jure*, détentrice d'un pouvoir intrinsèquement lié au droit d'en user et abuser à sa guise. La toute-puissance techno-organisationnelle autorise des cinglés, des psychopathes, à exercer un *pouvoir en excès* par rapport aux fins pratiques qu'elle lui assigne, à jouir du pouvoir pour le pouvoir. Le plaisir d'écraser, la sensation de posséder un droit de vie ou de mort, l'assurance d'être immunisé contre toute responsabilité et d'avoir mainmise sur la pulsion de mort qui brille comme un phosphore au creux des psychologies terrorisées, poussent les cinglés à le devenir toujours plus. Ils finissent par se persuader qu'ils se sont haussés en position

d'autonomie par rapport au système (qui leur dispense de faramineux moyens), qu'ils sont en mesure d'utiliser leur pouvoir aux seules fins de l'accroître et de jouir de cet accroissement. Ce type de délire, quand il sévit dans le labyrinthe des services secrets, prend l'allure d'un complot dont on peut déduire qu'il transpire de la structure libidinale de l'*Agency* typique du mode de reproduction organisationnel-opérationnel-décisionnel du capitalisme. La toute-puissance secrète une *Potestas* pétrie d'un animus dont la virulence ajoute à la barbarie.

Déplaçons-nous *ad sinistram* où le chef pilote de la Ligue de Délos affronte les représentants de la Hanse teutonique, dans un espace-temps comprimé-télescopé qui voit la Méditerranée opposée à la mer du Nord et à la mer Baltique (deux pouvoirs-pavillons maritimes de la puissance atlantique). Devant tant d'adversité le Grec, répondant au nom de Tsipras, ne cesse de faire des cauchemars. Il entend la voix d'un prêtre-divin nommé Schaüblas qui s'adresse à lui en ces termes : « ne cherche pas la vérité, le savoir ou la justice, parce que cette quête te détruira toi et ta famille. » Derrière ce Schaüblas se tient la pythie de la Hanse teutonique, une certaine *Meter Merkelis*, qui chevrote : « Je te conseille, dans ton intérêt, de ne pas te rendre au carrefour des routes 49 et 61 ni à celui des routes 8 et 1... fais gaffe de ne pas confondre Bruxelles et Berlin avec Rosedale et Clarksdale ! » Tsipras se demande ce que pourrait bien signifier ce carrefour ? Il interroge un certain Varoufakis, grand connaisseur de la chose anglo-saxonne, qui lui répond :

C'est une métaphore. La divine Meter et le devin handicapé Schäüblas, t'enjoignent de ne pas te rendre, même en songe, à Bruxelles, à la croisée des chemins où tu pourrais à l'instar du grand Robert Johnson, faire un pacte avec le Démon, ce qui te permettrait de tailler en pièces les chars de la Banque Centrale Européenne, du conseil Économique Européen et du Fonds Monétaire International !

La suite de l'histoire, malheureuse, est connue : Tsipras a signé le mauvais pacte, le « Pacte de stabilisation » qui, dans la logique du chaos créateur, déstabilisera la Grèce

pour des décennies. Il ne se sera rendu à aucun carrefour; il a décidé de ne rien décider; de plier devant les administrations de Berlin et de Bruxelles, de se coucher devant les mises en garde et les injonctions de la Troïka. Tsipras a, semble-t-il, déçu Varoufakis qui a sacré son camp. On peut le voir traverser les capitales sur son taureau mécanique, comme si les deux étaient taillés dans un même bloc, à la recherche d'une Nouvelle Europe. Personne n'est certain de son état mental depuis qu'Angela Merkel, renseignée par le duo Jürgen Habermas-Sir Anthony Giddens, les Dupond et Dupont des autoroutes communicantes de la pensée communicationnelle, ayant appris que le Minotaure était descendu à l'*Hôtel California* de Golfe Juan sur la côte d'Azur, lui a fait parvenir un message de bienvenue : « *Welcome to the Hotel California, you can check-out any time you like. But you can never leave. Signé Hoopa Europa.* »

Demandons-nous maintenant pourquoi Luciana Bohne désigne-t-elle Alexis Tsipras par cette expression, *Little Œdipus* ? Le leader de Syriza, écrit-elle, entre l'opportunisme et la justice, a opté pour le premier. Contrairement à Œdipe qui a expédié le devin-prêtre Tiresias aux calendes grecques, en l'accusant de trahison (« car c'est une trahison que de demander à un dirigeant qu'il fasse passer ses intérêts personnels avant les intérêts du peuple ») Tsipras a choisi d'obéir à l'injonction surmoïque de Schäuble et des Pères de l'Olympe financier qui forment un Tiresias global. Luciana Bohne s'interroge : « Cette impuissance à franchir le seuil qui sépare l'adolescence de l'âge adulte l'a-t-elle réduit à l'état de garçon de courses servile du néolibéralisme ? » L'auteure explique (et ça vaut le coup de la citer dans sa langue) pourquoi Tsipras est un petit Œdipe :

Alexi Tsipras should have learned from his Greek education that the Delphic Oracle's injunction, "know thyself", was the bedrock of justice. Self-knowledge means empathy. Tsipras'actions, however, suggest that he took all this high-minded literature as a crock – which is perfectly consistent with the amoral politics of our neoliberal age: selfishness is the greatest good. He took from Sophocles a pragmatic lesson that ambitious prime ministers do not meet the Troïka at the crossroads of Brussels and slay it –

unless they long to suicide their wives, pierce their own eyes with their wife's broach, lose their premiership, and go groping about blind in the wilderness of exile, for the price of ending the Troïka's pestilence mowing down the people and their sheep.

Tsipras et ce qui reste de Syriza demeurent plantés au seuil de l'âge adulte, dans un monde parallèle où les attractions principales sont le réformisme et le keynésianisme, où des amuseurs de rue racontent des histoires édifiantes qui ont toutes la même trame : il est possible, avec des hommes de bonne volonté, d'améliorer le fonctionnement du capitalisme, d'en atténuer les effets, de corriger ses mauvais côtés. Ici on joue une pièce de théâtre où des Elfes vertueux donnent une correction à des Trolls, là on présente un spectacle autour de la « querelle européenne » joué par des acteurs déguisés en Guelfes et en Gibelins ; un peu plus loin on projette des films sur la « résistance » : Robin des Bois, Guillaume Tell, Thyl Ulenspiegel et Lamme Goedzak, Zorro... Mais nous ne vivons pas dans un tel monde ! Nous vivons en temps de guerre à l'intérieur d'une constellation guerrière en expansion dans un système de propagande généralisée qui, ayant réussi à effacer le réel, a réussi à faire disparaître le mensonge avec la vérité. Il est normal d'appeler « austérité » une agression contre la civilisation et le principe civilisationnel lui-même, comme il est tout aussi normal de ranger des actes de barbarie sous la rubrique R2P (*Responsability to Protect*) et de désigner sous le vocable « corruption » le plus grand système de dépossession et de pillage ayant jamais existé. Tout laisse croire que pour les attardés progressistes de l'adolescence vertueuse, il n'y a plus d'autre guerre que la Guerre des Étoiles, pas d'autre *playground* que le capitalisme, *the only game in town*, c'est bien connu. Luciana Bohne conclut :

Syriza's new apparent failure to grasp the nature of this intractable authoritarianism thought it could deal with the Troïka's usurers on level political grounds. This was a fatal mistake. The Troïka wrung Syriza's political neck as neatly as if it were a chicken's. Having thus neutralized political power, it annexed Greece economically. To update Rosa Luxemburg WW1-era famous quotation, we can only

conclude that today “Greek social democracy is a putrid corpse”.

La Troïka a neutralisé le pouvoir politique de Syriza parce que celle-ci croyait naïvement, à la Habermas, que le capitalisme avait besoin de légitimation, politique de surcroît. Tsipras pensait-il vraiment que des fanatiques de l’anti-pensée, formatés par les Business Schools, des cinglés qui se prennent pour des seigneurs et ne rêvent qu’à revenir aux temps des champs de coton, des mines de sel, des colonies pénitentiaires et autres bagnes, avaient une quelconque idée politique sur quoi que ce soit ? Leur pouvoir repose sur le pur plaisir d’infantiliser, punir, humilier, écraser (il paraît que ça fait d’eux des « Modernes » !) utilisant un jargon pseudo-scientifique qui dissimule qu’il n’y a rien, absolument rien, derrière l’écran de fumée algorithmique de leur « économie ». Et dire qu’ils passent pour des génies ! Ça fait quarante ans qu’ils bousillent les conditions matérielles, sociales, intellectuelles, écologiques de toute économie. Cela ne les empêche pas d’apparaître comme des gens hors du commun. Leurs stratèges en communication en sont réduits à ne plus employer qu’une terminologie gymnastique : il fallait devenir plus « flexible », puis plus « souple » et maintenant il faut se montrer plus « agile », plus « léger ». La précarité, l’angoisse de se demander combien de temps garderai-je mon emploi, se transforment, par effet rhétorique de paradiastole, en parangons de qualités mentales et athlétiques dans un contexte d’incrimination-criminalisation santéiste. Vraiment, ce Tsipras, n’a-t-il rien vu venir quand le Premier Ministre italien, le pétulant Matteo Renzi, lui a offert, en public, une cravate ? On aurait dû, dans son entourage, lui faire remarquer que le port de la cravate (à l’origine adopté par un régiment de soldats croates) s’est répandu à partir de l’Angleterre, sous la forme d’un nœud coulant passé autour du cou, en guise de protestation des masses contre les classes dominantes dont l’exercice quotidien du pouvoir avait fini par se confondre avec l’art de la pendaison. Naïf l’est également el Señor Iglesias, dirigeant de Podemos qui s’est cru « smart » en offrant au roi d’Espagne la collection de *Game of Thrones*. Dans son esprit, cela devait rappeler à sa Majesté catholique, en

raison des multiples décapitations royales qui scandent la trame narrative de la série, que les trônes sont précaires et les rois tout ce qu'il y a de plus mortel. Aurait-il oublié que Charlemagne fit décapiter 4500 Saxons en une seule journée ?

Manolis Glezos est ce jeune homme de 90 ans, cofondateur de Syriza, qui est allé, en 1941, décrocher, avec son camarade Apostolos Santas, le drapeau nazi flottant sur l'Acropole, pour le remplacer par le drapeau grec. À peine Tsipras eut-il signé le Pacte de « dé-stabilisation » (dans la logique de contrôle du chaos, dont nous avons parlé) qu'il quitta Syriza en déclarant : « Tsipras a transformé le « non » du peuple en « oui » du consortium financier européen... je demande pardon au peuple grec ». Si ça, ce n'est pas de l'Aïdos, qu'est-ce que c'est ? Quelque temps plus tard, après avoir rejoint l'Unité Populaire, Manolis Glezos ramènera Tsipras aux origines grecques de l'Europe, en commençant par le mot « Europe » qui assemble « *Eurys* » avec « *ops* », ce qui est large et élargit le *scopein*, le regard qui englobe plusieurs dimensions. Le *scopein* européen ne se réduit pas à l'*Euro*, cette monnaie monomaniaque, à œil de cycl-ope (le regard qui tourne en rond et fait vite le tour). Et les cinglés-cyclopes de la Troïka néolibérale ne pourront jamais, ni ne voudront comprendre ce que signifie : *there is more to the picture than meets the eye*.

Les héros sont-ils révolus ? L'expression « figure héroïque » doit-elle être inscrite au syllabus des interdits ? Le Pape ? – combien de division ? La gauche ? Combien de mots ? Combien de héros ? Les morts, semble-t-il comme les mots dont c'est l'hécatombe ne combattent plus à ses côtés ! Ne serait-ce que pour le plaisir, Gilbert K. Chesterton :

Tradition may be defined as an extension of the franchise. Tradition means giving votes to the most obscure of all classes, our ancestors. It is the democracy of the dead. Tradition refuses to submit to the small and arrogant oligarchy of those who merely happen to be walking about. All democrats object to men being disqualified by the accident of birth; tradition objects to those being disqualified by the accident of death. Democracy tells us

not to neglect a good man's opinion, even if he is our groom; tradition asks us not too neglect a good man's opinion, even if he is our father.

Revenir en arrière, comme reculer, c'est une façon de voir plus large, de contextualiser le contexte, de le mettre en langage, ce qui peut vouloir signifier paradoxalement : limiter son pouvoir de détermination en n'acceptant pas toutes les « libertés » qu'il met à disposition, opposer un pouvoir politique de limitation à l'offre d'infinité de la part de Dieu ou du marché. Rétrécir le champ de la vision, « encanner » le regard, emprisonner la conscience dans les enceintes de la morale compassionnelle et imposer le cadre de l'Union européenne comme une enclosure, tomber dans l'œil du cyclope – tel est le projet, entièrement fondu dans le *modus operandi*, des avant-gardes progressistes du néolibéralisme soucieuses d'*alléger*, de dégraisser, de mettre au régime minceur tout ce qui pourrait nuire aux tropes d'accélération du turbo-capitalisme, des cours d'histoire et de philosophie aux codes du travail, de la grammaire au papier monnaie. À l'agile-souple-léger-flexible s'oppose le corps meurtri, marqué et souffrant, le corps prolétarisé qui porte les stigmates d'une fatalité, d'une calamité, et que le besoin ou l'indigence a immobilisée, extemporalisée. Image arrêtée et arrêt sur image. Les reportages télévisés sur les pauvres et nouveaux pauvres, les chômeurs, les « laissés pour compte de la mondialisation », les « abandonnés de la croissance », ne manquent pas. Parler du 1 % versus les 99 %, des écarts astronomiques de revenus, de la richesse supraliminaires des uns et de la dégringolade sociale-statuaire des autres, n'étonne personne, ne scandalise ni n'enrage personne. Les « inégalités » extrêmes émargent au nouveau normal, au même titre que la « vie des gens riches et célèbres » où sont exposés-disposés aux regards, yachts et palaces, îles privées et avions personnels. Les chefs des grands restaurants sont du nombre des stars du petit écran. Jamais la télévision n'a présenté autant d'émissions culinaires depuis qu'une masse considérable de gens se rabat sur le beurre de pinottes pour terminer le mois (la vie est brève mais les fins de mois sont longues!). La « critique », les protestations et les

manifestations sont fixées à l'intérieur d'un cadre d'où, à peu près tout le monde, s'interdit de sortir. Le *story-spinning* consiste à enfoncer une trame narrative, avec didascalies assorties, dans le crâne. Ne pas franchir les lignes, ne pas élargir le champ, cela équivaut à ne pas remonter aux causes, à évacuer la genèse de la « story » qui n'a pas d'histoire. Gros plans sur la pauvreté et hyper-texte sur la charité et la compassion qui immobilisent moralement, par-dessus l'immobilisation esthétique des corps dont l'histoire de la souffrance est laissée en souffrance.

On occupera toutes les places qu'on voudra, cela ne changera rien tant que l'on ne lèvera pas le voile sur la véritable cause : le *salarial* chevillé à la *propriété* qui est un rapport de domination politique et le *travail* (salariné) sur lequel s'exerce une colonisation des corps et des esprits qui se traduit par une expropriation de la temporalité de l'être salarié.

L'être de besoin entre dans la catégorie des « différences culturelles », il est un produit de la classification opérationnelle que la charité reproduit comme être dépendant. Le besoin est dépolitisé, il s'indique comme blason inférieur d'une anthropologie qui se charge de couper tous ses liens avec la démocratie, c'est-à-dire la démocratie politique et sociale, tous les liens avec le travail dominé-colonisé par la propriété. L'*American Project* s'enlace au *projet néolibéral* : constitutionnaliser le « dominion » total et absolu de la propriété et déconstitutionnaliser le travail censé se dissoudre dans l'horizontalité créatrice et spontanée de l'auto-entreprenariat 2.0 et autres dérivés hallucinés du cannibalisme de la rente.

Dans les termes du grand Thorstein Veblen, le projet néolibéral vise à hisser au niveau constitutionnel la « distinction permanente » (qui n'a rien d'une différence s'évaluant, se valorisant sur le marché concurrentiel des différences) qui se décline de multiples façons : entre l'esprit et le corps, le digne et l'indigne, le supérieur et l'inférieur, la puissance et l'impuissance, le souverain et le serviteur... Pour Veblen, la *propriété* recèle une « théorie de la vie », elle commande une *ontologie guerrière* qui se soutient d'une épistémologie différentialiste opératoire, classificatrice, dont

l'anthropologie culturelle impériale lockéenne constitue le modèle ostentatoire et que la sociologie multiculturaliste des différences infinies porte en triomphe aujourd'hui.

Karl Marx s'est fixé sur la « classe dominante » dont les *idées* sont dominantes. Veblen se réfère à « *the Leisure class* », la classe de loisir : « L'institution d'une classe oisive est la conséquence naturelle d'une discrimination primitive des travaux dignes et des travaux indignes. » Il ajoute : « Dans le cours de l'évolution culturelle, l'émergence d'une classe oisive coïncide avec les débuts de la propriété » ; « Partout où la propriété privée se trouve instituée, même sous la forme la moins civilisée, le processus économique prend l'allure d'une lutte pour la possession des biens ». Il s'ensuit que « le motif qui se trouve à la racine de la propriété c'est la rivalité », « la possession des richesses confère l'honneur : c'est une distinction permanente ». Seule *la classe de loisir*, non point la « classe sociale » qui n'a « pas de classe », classifie; elle occupe le sommet de l'échelle de la prédation en gardant bien en main l'initiative et le monopole de la classification. Si l'on s'avise que la classe est structurante, alors il faut souligner la présence d'un principe actif et auto-réflexif et s'expliquer un peu plus sur la structuration. Demandons-nous : pourquoi la *théorie des élites* est-elle, d'abord et avant tout, une théorie anglo-saxonne ? Pour répondre à cette question, il faut au préalable en poser d'autres : quand la propriété *privée* est-elle apparue ? Est-ce la propriété qui engendre le pouvoir, ou est-ce le pouvoir qui lui donne naissance ? Que fait-on des « droits d'héritage » ? Ne s'obtiennent-ils pas ou ne se maintiennent-ils pas par la force et la guerre ? Les droits de propriété ne se reproduisent-ils pas par le pouvoir, si l'on s'avise qu'ils sont indissociables d'un droit d'appropriation et d'un pouvoir de prédation ? La propriété, le pouvoir et la guerre forment une matrice. Thorstein Veblen écrit : « la lutte est devenue l'indice dominant d'une théorie courante de la vie, le sens commun en arrive à juger des gens et des choses en vue du combat : alors nous en sommes à la phase prédatrice de la civilisation. » Le pouvoir s'auréole de signes distinctifs extérieurs (parures, cérémoniaux, trophées et ornements) et intérieurs qui soulignent la puissance du *thumos*,

le caractère exceptionnel de la personnalité. Celle-ci ne soutient aucune comparaison, parce que c'est elle qui détient le monopole des critères de classification, la capacité de produire une *typologie* performative, descriptive-prescriptive, qui subsume directement l'appartenance de classe (sociale) sous le type humain invariant. Le pouvoir de classification en « types d'hommes » s'avère une *esthétique de la guerre* qui trouvera dans le capitalisme les moyens de traduire la prédation en performance, le combat en concurrence, le clan en club, l'exploit en richesse, le sacré en propriété. Ce pouvoir de conversion caractérise l'*élite* qui ne laissera jamais inclure dans un rapport, même nominatif, avec les classes dominées en tant que détermination négative des classes dominantes. L'*élite* s'estime en dehors de tout champ relationnel vertical, elle ne se classe pas comme « classe » : elle ne domine pas, retranchée dans son narcissisme et ses chasses gardées, *elle organise la chasse*. D'abord et avant tout, à toutes les dimensions politiques et symboliques de la verticalité telles que la constitution, l'histoire, la filiation, les hiérarchies, etc.... son terrain de prédilection est l'organisation réticulaire qui se déploie horizontalement dans l'espace qu'elle produit comme pure spatialité-à-conquérir-*adventure in capitalism* comme l'indique la devise du *Wall Street Journal*. Les figures de la verticalité ci-dessus évoquées ont toutes en commun la structuration du *temps et de l'espace* qui oriente les pratiques en les situant dans le connu et le commun et qui constitue un héritage dont la transmission est l'objet du conflit politique. La verticalité a toujours une histoire, celle de la confrontation entre les « deux mentalités » d'où se dégage une pédagogie de et vers l'autonomie.

Les organisations contemporaines fondées sur la propriété privée, sont une extension du *libéralisme de lordship* dont le principe tutélaire fut la Magma Carta anglaise avec ses *Rights of Englishmen* entés sur la limitation féodale des prérogatives de l'État monarchique et que le lockéanisme traduira, non en *Democracy*, mais en *Rights and liberties*, principes actifs de la dépolitisation de l'économie.

Le néolibéralisme joue à fond la carte de la paradiastole : le progressisme, réformateur-modernisateur

comme dynamo de l'archaïsme, comme *Lordship Redux*, c'est-à-dire la lordship organisationnelle, libération et réalisation effective de toute la puissance d'appropriation et d'expropriation virtuelle de la propriété privée. Le capitalisme aura-t-il été le *Vanishing Mediator* de la mondialisation du féodalisme ? De la « Belle organisation » platonicienne ?

Curso et Recurso : de te fabula narratur. La morte verrà e avrà i tuoi occhi!

En 1904, Constantin Cavafy (1864-1933) écrit son fameux poème – *En attendant les barbares* :

- Qu'attendons-nous rassemblés sur la place ?
- Les Barbares doivent venir aujourd'hui.
- Pourquoi nos narrateurs ne viennent-ils pas comme toujours
- Faire des discours et donner des avis
- C'est que les Barbares arrivent aujourd'hui,
- L'éloquence et les discours les ennuient
- [...]
- Pourquoi les rues, les places, se vident-elles si vite
- Et chacun rentre chez lui très soucieux ?
- C'est que la nuit est tombée et les Barbares ne sont pas venus
- Et certaines gens sont arrivés des frontières
- Disant qu'il n'y a plus de Barbares.
- Et maintenant qu'allons-nous faire sans Barbares ?
- Ces gens-là étaient une sorte de solution

Oi anthropoi autoi ésan mia kapoia Lùsis... Lùsis signifie aussi (nous ne remettons pas en question l'excellente traduction de Vlachos) : action de délier, un affranchissement, une absolution. Ces gens-là étaient en mesure de nous délivrer de nos fautes, grâce à eux nous aurions pu nous racheter. Ils nous auraient permis d'apprendre sur nous-mêmes – *Problématos lùsis*, l'explication d'une énigme.

De cette question, « Et maintenant qu'allons-nous faire sans barbare ? », découle cette autre : à quoi peuvent bien servir les frontières, maintenant qu'elles ne gardent plus, ne sauvegardent plus l'accueil ? Maintenant que l'Autre ne nous établit plus dans les frontières de l'énigme que nous

sommes à nous-mêmes ? N'attendant plus personne, n'ayant plus à nous connaître et plus rien à expliquer, à quoi pouvons-nous nous attendre ? Au choc des civilisations ?

Le choc des civilisations n'est pas qu'un livre, c'est un missile lancé par le *Conseil on Foreign Relations*. On ne demande pas à un missile de dire la vérité. Saddam Hussein ne disposait pas d'armes de destruction massive ! On parle à son sujet de « prophétie auto-réalisatrice ». Mais elle ne se réalise pas toute seule ! Il a fallu commencer par bombarder la Serbie, envahir l'Afghanistan et l'Irak. Le missile huntingtonien s'invente une base de lancement : l'invariant religieux de l'esprit arabe qui ne se nourrirait que de théologie musulmane et d'islamisme politique. C'est vite oublier le fondamentalisme chrétien de la République vertueuse, grand allié du fondamentalisme israélien qui présente Israël comme incarnation et suprême représentant, en tant qu'« État juif », du judaïsme à l'échelle internationale. C'est oublier les alliés de ces deux États, « les plus éthiques et vertueux au monde », l'Arabie saoudite, le Pakistan et la Turquie, des États à haute prétention religieuse. D'où le missile tire-t-il son énergie ? Du basculement académique et médiatique, tant en Europe qu'aux USA, sur l'« islamisme politique », de telle façon dit Georges Corm, que la pensée arabe moderne n'aurait jamais connu Rifaâ Rafia Al-Tah-Tawi, Taha Hussein, Mohamed Abdû, Djameleddine Afghani, Abderrahman Kawakibi, qu'elle ne tiendrait que dans les prêches de Hamid Al-Ghazali, Ibn Taymiyya, Mohamed Ibn Adelwahhab et Saïd Qubt. C'est une autre façon de réduire les têtes ! L'Académie ne bascule pas de son propre élan, l'emprise de ses sponsors financiers et les critères d'excellence, les honneurs et promesses de cooptation qu'elle attend des élites, sont toujours là pour la rappeler à l'ordre. Comment expliquer ce basculement ?

Georges Corm, évoquant « le binarisme simpliste des situations complexes au Moyen-Orient », écrit :

D'abord, seuls les États entrent en conflit et toujours pour des motifs de puissance profane; les civilisations, elles, sont en interaction positive ou s'ignorent suivant les intérêts profanes des dirigeants des États. Ensuite, accepter de

promouvoir un dialogue des civilisations ou des cultures ou des religions, comme antidote à la thèse du choc, c'est en fait renforcer cette thèse, puisque la raison du dialogue qui prétend contribuer à la paix vient confirmer la thèse que les civilisations, cultures et religions constitueraient les vraies causes des conflits et non point l'ambition et le manque de scrupule.

Le « dialogue des civilisations » à l'initiative de l'« Occident judéo-chrétien », brille au palmarès de la série « prends-moi pour un con ». La « néolibéralisation » de l'Europe s'accompagne d'une construction identitaire anti-historique, amnésique. La conjonction de deux monothéismes (judéo-christianisme) dont l'un, pourtant, s'est constitué en opposition radicale à l'autre, installe une mentalité apocalyptique de la fin des temps qui confère une signification spirituelle à la pulsion de mort que la guerre contre le terrorisme dans le contrôle répressif du chaos titille à chaque instant.

Il y a toujours une *story*, une trame « storique », qui sous-entend l'idéologie, incapable par elle-même en raison de ses rapports au réel (c'est la condition *sine qua non* de tout *discours politique sur le réel*) de transfigurer l'argent, lui attribuer le don initiatique des métamorphoses. L'argent ne se représente pas (*Gold is God, Geld ist Gott*), la puissance, aujourd'hui, ne tolère même plus d'avoir comme support les effigies des représentants du pouvoir, politique ou culturel, sous l'espèce de papier monnaie dont le stockage dans les paradis fiscaux, autres que ceux du Delaware, du Wisconsin, du Dakota du Sud et du Colorado, constitue un obstacle au *Total Banking*, à l'épiphanie de la philosophie de l'argent, à l'achèvement du processus de déréalisation. La monnaie numérique comme archange anti-corruption! À vos *running shoes*, néo-victoriens et néo-victoriennes, ne manquez pas le dernier wagon du train *Magical Mystery Tour*, à bord il y a un orchestre, composé entièrement de juges et d'avocats dont le plus grand *Hit* est : *When the saints go cashless (But with a Big Stick)*.

Le *pléonexia* chrématistique, l'appétit du gain, se dédouble en type humain supérieur doté d'un pouvoir de

classification éthico-esthétique se soutenant d'un récit de sublimation. Le *drive* pléonexique apparaîtra comme *quête du Graal*. Daniel Graeber fait remarquer :

D'où vient cette image du chevalier-errant, parcourant les forêts d'une mythique Albion, défiant des rivaux, confrontant des ogres, des fées, des mages et des bêtes mystérieuses ? La réponse devrait être claire maintenant. En réalité, c'est simplement l'image sublimée, romanticisée que les marchands voyageurs se faisaient d'eux-mêmes.

L'« Occident judéo-chrétien », l'Union européenne pour être plus précis, a rejoint les USA et Israël dans l'épopée d'accomplissement des prédictions et malédictions de l'Ancien Testament, dans l'obéissance qu'exige le Pacte avec Dieu ou Yahvé. L'UE se sera dotée d'un drapeau universel, le cercle de douze étoiles d'or sur fond bleu d'azur. Ces étoiles ne correspondent pas au nombre des États membres de l'Union, mais à un *Nombre Parfait*, tel qu'il émane du songe de Joseph (*Livre de la Genèse*) et de la femme enveloppée de Soleil (*Livre de l'Apocalypse*). L'Europe, c'est Marie, la Femme immaculée, qui s'offre au condominium de la Loi et du gros bâton! Le *bloc* Occidental est soudé derrière Dieu et c'est la « civilisation judéo-chrétienne » tout entière, dont la pointe avancée au Moyen-Orient se nomme Israël, qui occupe la Palestine ! Les États-Unis se voient depuis le début comme *shining city upon a hill*, pourquoi la Nouvelle Europe ne se concevrait-elle pas comme les *Douze Portes* qui ouvrent sur la Jérusalem céleste?

La table est mise pour le « dialogue ». L'Autre (les Arabes, y compris les non musulmans, et les autres musulmans) est prié de se cantonner dans son rôle de partenaire en Altéristan. S'il le joue bien, l'Occident se montrera disposé à se laisser chatouiller par le divin-de-l'autre, écrit Thierry Hentsch qui se demande : « Pourquoi l'islam devrait-il absolument montrer un visage que l'intellectuel occidental puisse aimer et embrasser sans réserve ? Bien plus pourquoi faudrait-il qu'il n'ait qu'un visage ? » Un seul visage ! Celui de la religion ! La *philonexie* a un prix : la *dépolitisation*. Le « dialogue » s'instaurera donc sur le tape-cul transcendantal du « Je suis Dwight D. Eisenhower » d'où pourront dériver tous les « Je suis Charlie » de ce monde. Le 3

juillet 1958, le *General of the Army* et 34^e président des États-Unis, avait exprimé le contenu théologico-spirituel de la Guerre froide :

Je vous assure que je ne manque jamais, lorsque je m'adresse par écrit ou de vive voix à des dirigeants arabes, de souligner l'importance de la spiritualité dans nos relations. Selon moi, notre foi en Dieu devrait nous donner un objectif commun : la lutte contre le communisme et son athéisme. (On se référera à Ian Johnson pour les détails)

Au bout de la Guerre froide, la *guerre spirituelle*, sans fin, comme le « dialogue » !

Le récit du divin, le récit du capital divinisé, met en scène trois « personnages » : les élites, les « classes moyennes » et l'Autre.

Le Graal est la forme abstraite, pure, sublimée du capital financier, il trace l'itinéraire initiatique des chevaliers qui coïncide avec les routes commerciales. L'argent n'engendre pas que de l'argent, il crée de l'ascèse spirituelle : éthique du capitalisme et élites initiées. L'argent s'accumule entre *Homoioi*, entre égaux, Frères maçonniques ou Frères musulmans, entre membres du même groupe initiatique-confrérique dont le droit de s'organiser contre « la tyrannie de l'État » irrigue les *Rights and Liberties* et la Constitution américaine qui promeut non seulement la préséance du privé sur le public mais surtout le droit du premier de s'organiser *contre* le second, synonyme de « tyrannie de la majorité ». Les élites lockéennes ont toujours su que la démocratie était fondamentalement un rapport de forces favorable au peuple, à la majorité. Imaginez le pied qu'elles se prennent à financer les « intellectuels vertueux » qui ont, à toutes fins pratiques, colonisé tous les départements de sociologie, d'études politiques, d'histoire pour répandre l'esthétique classificatoire du pauvre, la bonne parole des « minorités », la bonne nouvelle que le « peuple » n'est (et n'aura été) qu'un synonyme pour agrégat démagogique voire fasciste ! Que désormais les lieux et enjeux réels du pouvoir ne se trouvent pas dans les organisations et la propriété lucrative, mais dans

les cuisines et dans les toilettes qui ont semble-t-il dé-trôné les chambres à coucher !

Les élites lockéennes ont toujours cultivé le secret, exercé le pouvoir dans les coulisses du pouvoir. Elles ont misé, dès les débuts du capitalisme, sur l'organisation parce que l'on ne possède pas, spontanément, naturellement, la science de la garde du troupeau et de l'égorgeement. Elles doivent elles-mêmes recourir, comme le recommandait Platon, à la torture initiatique : *organisational-born again killer*. L'organisation est le second baptême des élites *born again* avec Skulls & Bones (Yale), The Pitt Club (Cambridge, UK), The Porcellian Club (Harvard), The Bullington Club (Oxford, UK); avec le Groupe Bilderberg, The Traveller's Club (UK), l'Automobile Club de France... Le Club Select, c'est l'authentique tatouage initiatique. Les Rois-philosophes, les Archontes du néolibéralisme, F. Hayek et L. Strauss dispensaient aux *happy few* un savoir ésotérique, que Roberto Calasso résume en deux phrases : « L'égalité est une qualité produite par l'initiation, elle n'est pas donnée dans la nature et la société ne serait la concevoir si elle n'était pas innervée par l'initiation. » Le management n'est pas simplement la science de l'organisation, initiation incorporée, mais production hallucinante de la réalité au sein de laquelle les conséquences de l'intervention ne comptent pas puisqu'elles sont déjà intégrées comme « risques » dans le processus d'intervention sur le réel, le corps du délit, qui doit disparaître. La confrérie des Égaux savoure la saveur de la « société du savoir » dont la Kubernésis a avalé le monde. Et l'on assiste à la récurrence de l'Arché, du pouvoir sur l'esclave. Le néolibéralisme, ce n'est rien d'autre que la greffe du récessif sur l'évolutif, une machine à remonter le temps, dit Régis Debray dont il faut saluer le sens de la formule : « l'Inca fait retour », « un excès de coca-cola à l'entrée donne un excès d'ayatollahs (signes de Dieu) à la sortie ». Au sommet de l'évolution : l'archaïque organisé, l'organisation comme dressage de la horde primitive (la Multitude).

Les classes moyennes sont indissociables du conte de fées qui narre leur importance. Il ne suffit pas qu'elles soient indispensables à la démocratie, elles sont la démocratie. Le

conflit, donc le politique, est caduc. Les classes moyennes incarnent la translation immédiate de leur mode de vie en démocratie effective. Leur opinion étant directement opérationnelle, elles ne demandent rien d'autre que la représentation se confonde avec la gestion de leurs intérêts. Elles vont au musée comme elles se rendent à la montagne ou à la mer et à chacune de leurs randonnées s'ajoute une plus-value culturelle. Les biographies colonisent le champ littéraire et les recettes de sagesse pour accomplissement personnel tutoient les sommets philosophiques. Les usines se transforment en lofts ou en condominiums, tandis que des expressions comme « L'Atelier » ou « La Fabrique » ne désignent plus que des noms de chics restaurants. Tout se trouve à leur disposition et elles disposent du passé comme d'un article de consommation. Dans l'Empire du Bien pacifié, évolué, en constante progression, les classes moyennes sont devenues « modernes » et « progressistes », c'est-à-dire « innovatrices » et « créatrices ». Elles ont fini par croire à leur originalité, que la première nouveauté venue vaut tous les matins du monde, à s'estimer en mesure comme un droit de tâter du dividende élitaire, de revendiquer un élitisme moyen, ce qui revient à évaluer mimétiquement ses propres pratiques selon le modèle classificatoire de l'esthétique. Les classes moyennes rivaliseront en « différences » donc en modernité dans l'acceptation que toute innovation représente un « progrès ». L'économie libérée des entraves du passé, des rigidités syndicales et réactionnaires intronise le néolibéralisme comme fédérateur éthico-esthétique, suprême découpeur entre le Bien et le Mal, entre le Nouveau et l'Ancien.

Seulement voilà : avec les victoires électorales de François *Je crois en l'Esprit* Mitterand, de Bill *Blow Job* Clinton et Tony *I'm a believer* Blair, les classes moyennes emportées par un narcissique élan, crurent célébrer le chant du coq de leur irrésistible ascension, alors que dans les coulisses du pouvoir, les Archontes du capital et les managers-philosophes s'étant au préalable assurés d'avoir placé leurs éphores dans les médias et les grands ministères de l'État, œuvraient déjà à

la partition de leur chant du cygne, avec un nouveau scénario intitulé : *The Party is over*.

Surfant sur la crête moutonneuse des classes moyennes, les élites lockéennes et lockéanisées se déclarent « décomplexées ». Le temps des complexités et de la pensée sont révolus, aller au plus simple ne doit pas donner de complexes. L'évolution, c'est l'involution. *Back to Basics* ! Le « plus simple » signifie : pouvoir absolu de l'*overclass* élitare sur l'homme zoologique, retour à la case départ. L'archaïsme fait la nique à l'histoire, c'est-à-dire la tradition démocratique. L'*Homo technologicus* n'a besoin que du cervelet qui ne dort que d'un œil de cyclope dans l'accélération de la discordance entre le temps de la technologie constamment révolutionnée et celui de la culture, toute médiatique soit-elle. Eric Hobsbawm parle des conséquences sociopolitiques disproportionnées de la « mondialisation économique » et des guerres qui l'accompagnent (Petites guerres, grandes catastrophes), en ce sens qu'elle amplifie l'impact de la guerre sur les populations civiles. Pour les élites la civilisation des mœurs est devenue trop alambiquée, la démocratie trop « complexe », trop compliquée. Il est grand temps de réduire le mouvement historique, de renverser la dynamique de l'Occident. On connaît la suite : l'exhibition identitaire s'est transmuée en inflammation identitaire, le système esthétique des classes moyennes en système immunitaire et leur mimétisme élitare en demande sécuritaire.

Durant les quarante dernières années, celles qui ont vu les élites actionner l'ascenseur pour le compte des classes moyennes qui ont cru à leur prodigieuse auto-ascension, l'Autre n'a pas été en reste. Il a laissé tomber la charrue, les bœufs et tout le paquet pour venir gonfler les centres urbains ou les oligopoles de ce qui fut le Tiers monde. En règle générale, cet Autre n'a plus qu'un but, émigrer. Qu'est-ce que cela signifie ? Écoutons Eric Hobsbawm : « Grâce à l'impact de la révolution technologique sur le coût et la vitesse des transports et des communications, les immigrés du XXI^e siècle, contrairement à ceux du XX^e siècle, ne sont plus totalement coupés de leur partie d'origine. » Les flux migratoires s'accélérent dans un contexte explosif : perte de la

maîtrise des États sur leur territoire, perte de légitimité dans ce qu'ils s'estiment en droit d'attendre des citoyens; crise de l'identité nationale amplifiée par l'échec de sa redéfinition en termes culturels-communautaristes; urbanité débridée et anomie croissante de la vie urbaine; effondrement planétaire du système traditionnel d'autorité et absence d'alternative à ce système. Il convient d'ajouter la dissolution des sciences humaines dans l'interventionnisme en « problèmes sociaux » censé remplacer la connaissance de soi de la société et de son élément subjectif, l'individu. L'Autre n'est pas plus con qu'un autre. Pourquoi s'intégrerait-il à un système de contrôle à l'intérieur duquel il entre *a priori* comme un problème à résoudre ? Pourquoi s'intégrerait-il pendant qu'« émigrer ne signifie plus choisir définitivement entre deux patries » et que le principal document d'identité, au XXI^e siècle, n'est plus la carte nationale mais le passeport, souligne notre auteur ? À l'*ubi ferus, ibi patria* de l'élite, correspond l'*ubi bene, ibi patria* du migrant (là où l'on usure, là est la patrie; là où on est bien, là est la patrie).

L'Autre n'est pas plus con qu'un autre, le « téléphone arabe » passe par les téléphones portables de dernière génération, les antennes paraboliques et le câble. L'Autre n'a pas attendu d'émigrer en Occident pour s'intégrer à la secte technologique planétaire ! Bombay est à la pointe de l'informatique et c'est là que l'intégrisme se porte le mieux, fait remarquer Régis Debray. On ne compte plus les ingénieurs et les informaticiens dans les rangs de l'AKP du sultan Erdogan ou ceux des Frères Musulmans de Morsi. L'Autre aussi a ses élites qui, souligne Georges Corm, « envoient leurs enfants non point à la Mecque ou à Islamabad faire leurs études, mais bien dans les grandes universités européennes et américaines [...] des dizaines de milliers d'entre eux choisissent de demeurer en Europe ou aux États-Unis après la fin de leurs études ». Certes, la *Westminster Royal High School*, la *Harrow School* et *Eton College*, forment un trio de choix mais les élites du centre lockéen ne rechignent pas à venir recruter sur place les futures élites locales dans le « bon parti du dialogue » : The Karachi Grammar School (Pakistan), Trinity college (Sri Lanka), The Raffles Institute

(Singapour), The Rachid School for Boys (Dubai). L'initiation élitaine-élitiste commence par de telles Preparatory schools au curriculum britannique et se parachève dans les universités américaines : The John Kennedy School of Government (Harvard), The Fletcher School of Law and Diplomacy (Tufts university), The Paul Nitze School for Advanced International Studies...Les Preparatory schools produisent de l'homogénéité, font passer à leurs élèves les mêmes tests cruciaux *business minded* : TOEFL, SAT, GRE, GMAT. La transnationalisation des élites s'arrange avec le « choc des civilisations » version apocalyptique du contrôle chaotique des processus de greffes du non Occident sur l'Occident et de rejets de greffes « pré emptivement » promis à un traitement religieux. L'Occident judéo-chrétien avec ses « sociétés pluri-religieuses », ses Altéristans universitaires et collégiaux où la critique de la religion fait figure d'abominable dahut quand elle n'est pas promise au cadavre, avec sa bien-pensance médiatique-gouvernementale « cyclo-scopique » qui voit des « communautés » là où il n'y a qu'enclaves ethniquement purifiées et de la « différence culturelle » là où il n'y a que suppléments pour la consommation et, dans certains cas, « réaction adaptative » aux « tentations de la consommation, l'Occident donc semble avoir fourgué au musée la lutte politique pour la *politeia*, la suprématie du *Dêmos* au sein d'un espace public de confrontation *entre les classes* autour des finalités collectives à caractère civilisationnel qui transcendent les intérêts particuliers. Devrions-nous frappés, par une étrange prophétie : le XXI^e siècle sera religieux ou ne sera pas, nous résigner, dans l'attente d'une terrible Révélation, à la dépolitisation ?

Métanoïa

Le *projet néolibéral* – féodalisation totale sous la coupe des organisations, adossée à l'*American Project* – et la guerre perpétuelle comme contrôle du chaos forment le contexte de toute pratique politique, c'est-à-dire de tout *projet*. Si celui-ci consiste à défendre le travail infini de la différence, « dans le meilleur des cas, la référence à l'infini provoque l'immobilisation de la critique anticapitaliste au stade de la critique simple – une critique qui devient aussi infinie,

répétitive, tautologique. Dans le pire des cas, une critique de ce type bascule dans l'apologie du marché ». Boris Groys ajoute :

L'irréductible, l'inhomogénéisable, l'infini, le royaume virtuel des hétérogénéités et des différences ne sont en réalité que le pluralisme bourgeois sans perdants du marché, le capitalisme comme utopie, le marché à l'état paradisiaque. Selon les orthodoxes-marxistes, il s'agit visiblement d'un opium du peuple néo-théologique – destiné cependant, cette fois-ci, aux intellectuels qui aimeraient continuer à cultiver indéfiniment leurs différences »

Tout projet forme avec le contexte une identité de la non-identité, « si A est un projet, le non-A en est le contexte ». Quel est le contexte de l'*American Project* ? Tout ce qui résiste aux organisations et à la puissance militaire étasunienne, tout ce qui reste encore de souveraineté nationale et politique, autrement dit la *pluralité* des espaces nationaux et des citoyennetés nationales, la pluralité des expressions politiques d'une commune appartenance à l'humanité. Pas besoin d'être Jérémie pour deviner le sort qui est promis à la pluralité quand elle passe sous le massicot de l'infiniment décomposable multiculturalisme de dépolitisation. La pluralité pose une limite au capital qui, comme l'a souligné Marx, ne reconnaît pas d'autres limites que les siennes. Il appartient aux Archontes, stratèges et éphores du capital d'administrer, gérer la limitation. Celle-ci ne saurait être identique à celle d'un projet révolutionnaire qui la comprend comme son contexte, au même titre que la perspective néolibérale de l'ouverture comprise comme extension des réseaux de communication. Toutes les trames narratives qui englobent l'idéologie, ont toutes le même *pitch* : des sujets cloîtrés dans leur identité s'épuisant dans la tautologie infinie du travail de la différence que le marché transforme en concurrence pour le financement : « Pour que les différences et les hétérogénéités s'accroissent dans la dispute infinie, il faut également de l'argent – des conférences, des symposiums, des publications et des projets financés par diverses fondations. Plus on a de financements, plus on a de différences et d'hétérogénéité, plus on a d'identités culturelles et sexuelles »

(B. Groys). Dans le multiculturalisme, la « culture » est le maquillage de la pompe à finances. À ce compte-là, Daesh fait bien mieux. Avec la solde vient la renaissance dans la sensation physique que procure un sublime théâtre de la cruauté d'où s'engendre l'*Asabiyah* (esprit de corps) propre à une *kriegsgenossenschaft* (camaraderie de guerre). Leni Riefenstahl aurait dit : avec la solde vient le *Triomphe de la volonté* : Sophocle se serait sans doute exprimé ainsi : *Euphrosia* ! (La vaillance au combat).

La conquête de la démocratie : qui décide de l'ouverture de la société ? Qui impose les lignes de la limitation ? Combien de temps allons-nous obtempérer à l'*expansion du même* par différenciations successives ? Le même qui se déconstruit indéfiniment reste toujours le même. Et l'on obtient le même acquiescement à la guerre contre « les dictateurs qui bloquent la déconstruction » censée faire confluencer toutes les différences dans l'équité ultime en Dieu. Tout ce qui a été construit est arbitraire, tout le réel est arbitraire face à Dieu en qui s'abolissent *toutes* les discriminations, tout écart entre les mots et les choses, toute différence entre les sexes – toutes les discriminations selon la chair et selon l'esprit.

Il y en a, et ils sont nombreux, qui pensent que la construction n'est tellement pas arbitraire qu'ils espèrent une re-construction, le *Califat* par exemple, qui leur apparaît comme la réponse la plus moderne qui soit, et la plus logique, au démembrement du Moyen-Orient. En quoi ce Califat ne serait-il pas contemporain ? Premièrement : *we want the caliphate, and we want it Now* ; deuxièmement : ce n'est pas une vue de l'esprit, il se creuse dans l'histoire et la culture du Moyen-Orient et, à ce titre, il est moins fictionnel que l'architecture issue des Accords Sykes-Picot ; troisièmement, les rêves parfois se réalisent, comme le rêve de Zion ; quatrièmement, ce Califat est tout aussi légitime que le « Califat européen », dirigé par la Troïka. D'autres veulent s'en remettre à un *Strong Man*, à un Démagogue qui les protégerait d'un assujettissement aux régulations systémiques, de la pleonexia de l'élite aristocratique, qui ferait pencher la

balance du rapport de forces en faveur du Dêmos, de la *Démokratia*, face aux *Rights and Liberties* et à la *Political correctness*, armes renifleuses de la moindre manifestation, au sein de ce Dêmos, d'un quelconque pouvoir, transformé illico en « abus de pouvoir », ou en domination de l'homme blanc (« hétéronormé » et « binaire », attardé de l'évolution, dépassé par le progrès).

Donald Trump : la revanche des classes travailleuses invisibles sur la *Qaeda* classificatrice des données religieuses, ethniques, « genrées », minoritaires, tout ce qui pourrait entrer *nabby-pamby* dans le registre des victimes passives, de ceux et celles – *Lower-class whites* – qui, de façon très réaliste, ne perçoivent aucun « empowerment » dans une ambulation « crabesque », horizontale et transversale, au pied des Maîtres. Pour les maniaques forcenés de la *Qaeda* sur laquelle sont couchées toutes les différences, ces attardés ont le tort de ré-introduire la hiérarchie. Celle-ci a l'inconvénient de conceptualiser un ordre de valeurs, ancré dans la durée, potentiellement contrefactuel, sur l'échelle de la représentation politique dont l'historicité signifiante s'oppose radicalement à leur présence concurrentielle dans la pure spatialité présentiste du marché censé les tenir, transversalement, au même niveau. Sans l'équilibriste et très libéral marché auto-régulateur, que deviendrait l'« anarchie des autonomies ? » Concept et hiérarchie sont du côté du temps (des strates sociohistoriques de la signification) qui les confronte à l'espace extensif des organisations en expansion.

Les autonomies, les différences, sont parfois mises en échec par le jeu des financements, il leur faut donc travailler à une extension théologique du marché, à une rencontre future avec Dieu, seul en mesure de garantir le succès de toutes les différences. Pour atteindre la Divine Démocratique Absolue *Qaeda*, s'impose une propédeutique néoténique (venez à moi, les petits enfants !), une pédagogie du genre « dessine-moi un mouton », une puériculture social-démocrate en somme, que Walter Benjamin, dans ses *Thèses sur l'Histoire* jugeait en ces termes : « À cette école, la classe ouvrière désapprit tout

ensemble la haine et le sacrifice. Car l'une et l'autre se nourrissent de l'image des ancêtres asservis, nom de l'idéal d'une descendance affranchie. »

On peut *éprouver* cette haine en s'arrêtant sur la dernière image du film de Bertrand Tavernier, *Que la fête commence...* ressentir dans le regard de la mère pointé sur le carrosse des aristocrates qui vient d'écraser son enfant, ce qu'elle ressent ou bien viscéralement l'éprouver en fixant le sinistre Hôtel de France au pied de la gare de Port Bou, là où Benjamin s'est donné la mort...

Donald Trump : Trumpenstein, un monstre à la Frankenstein, cette créature que l'overclass avec les organisations et ses guerres a créée et qui maintenant lui fait peur, la fait paniquer – les super faucons néo-cons, Eliot Cohen et Robert Kagan, le mari de Victoria « Fuck Europe » Nuland se sont fendus d'un cri de guerre : « The only choice will be to vote for Hillary Clinton ! », soulève les passions d'un *Trumpenproletariat* qui réclame pour lui-même et face aux *Uebermenschen* seigneurs des archaïsmes progressistes avancés, « a kind of freedom, a freedom to hate » écrit Paul Street.

Bibliographie

- Bernanos, Georges, *Le chemin de la Croix – Des Âmes*, 1948.
- Bohne, Luciana, « Little Oedipus and the Troika », *Counterpunch*, 28 déc. 2015.
- Bohne, Luciana, « The Long Ides of March of Aldo Moro », *Counterpunch*, 27-29 mars 2015.
- Brown, Ellen, « The War on Savings : the Panama Papers, Bail-ins, and the Push to go Cashless », *Counterpunch*, 12 avril 2016.
- Calasso, Roberto, *Les noces de Cadmos et Harmonie*, Folio, 1998.
- Canfora, Luciano, *La démocratie. Histoire d'une idéologie*, Le Seuil, 2006.
- Chamayou, Grégoire, *Théorie du drone*, La fabrique, 2013.
- Chesterton, G. K., *Orthodoxy*, Double day, 2001 (1959).
- Chouet, Alain, *Au cœur des services spéciaux. La menace islamiste : fausses pistes et vrais dangers*, Paris, 2011.
- Cockburn, Alexandre et St-Clair, Jeffrey, « The Libyan Entreprise : Hilary's imperial Massacre », in *Counterpunch*, 1 avril 2016.
- Cockburn, Patrick, *The Rise of the Islamic State ISIS and the New Sunni Revolution*, Verso, 2015.
- Corm, Georges, *La question religieuse au XXI^e siècle*, La Découverte, 2006.
- Corm, Georges, *Pour une lecture profane des conflits. Sur le « retour du religieux » dans les conflits contemporains au Moyen-Orient*, La Découverte, 2012.
- Debray, Régis, « L'année 2015 », *Conférence*, France Culture, Les chemins du vendredi, 30 janvier 2016.
- Durkheim, Émile, *Pragmatisme et sociologie*, Cours prononcé à la Sorbonne 1913-1914, Les classiques des sciences sociales, UQAC.

- Eagleton, Terry, *Why Marx was Right*, Yale University Press, 2011.
- Escobar, Pepe, « Brazil, like Russia, under Attack of Hybrid war », *Counterpunch*, 30 mars 2016.
- Freitag, Michel, *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Liber 2011.
- Giroux, Henry, « Terrorism, Violence, and the Culture of Madness », *Counterpunch*, 30 mars 2015.
- Graeber, Daniel, *Debt. The First 5000 years*, Melville House, 2011.
- Groys Boris, *Le post-scriptum communiste*, Maren Sell, 2008.
- Hentsch, Thierry, *L'orient imaginaire. La vision Occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris, 1998.
- Herman, Edward, « The Cruise Missile Left », *ζ Magazine*, 1 novembre 2002.
- Hobsbawm, *L'Empire, la démocratie, le terrorisme. Réflexions sur le XXI^e siècle*, André Versaille, 2009 (2007).
- Johnson, Ian, *Une mosquée à Munich. Les nazis, la CIA et la montée des Frères musulmans en Occident*, Paris, 2011.
- Johnstone, Diana, *Queen of Chaos. The Misadventures of Hillary Clinton*, Counterpunch Books, 2015.
- Lerro, Bruce, « What kind of Left are We? », *Counterpunch*, 30 mars 2016.
- Michéa, Jean-Claude, *Les mystères de la gauche*, Flammarion, 2014.
- Moubayed, Sami, *Under the Black Flag at the Frontier of the New Jihad*, I B Tauris, 2015.
- Murray, Philippe, *Essais*, Les Belles Lettres, 2010.
- Penby, Ben, « Collapse : a Forgone Conclusion », *Counterpunch*, 27-29 mars 2015.
- Raimbaud Michel, « Le pire ministre des Affaires étrangères », *Les-crisis.fr*, 12 mars 2016.

- Raimbaud, Michel, « Le chemin de Damas, les ruines, le sang et les larmes », *Afrique-Asie*, 29 mars 2016.
- Shoup, Laurence H., *Wall Street's Think Tank the Council on Foreign Relations and the Empire of Neoliberal Geopolitics, 1976-2014*, Monthly Review Press, 2015.
- St-Clair, Jeffrey, « Laughter in the Dark », *Counterpunch*, 6-8 février 2015.
- Street, Paul, « The Donald can Happen Here : Trumpenstein's Neo-weimar Creators », *Counterpunch*, 11 mars 2016.
- Vitcek, André, « The Czech Republic and the Fine Art of Collaboration », 27-29 mars 2015.
- Vullierme, Jean-Louis, *Miroir de l'Occident. Le nazisme et la civilisation Occidentale*, éditions de Toucan, 2014.