

RdL

PENSER ET AGIR EN TANT QU'ESPÈCE

Histoire et politique
des bouleversements climatiques

Également dans ce numéro :

Shlomo Sand, le peuple juif et l'exil •

**Un ou des néolibéralismes ? • Que se passe-t-il
au Venezuela ? • Résistances de la folie**

La Revue des Livres

revuedeslivres.fr

n° 008

Novembre
Décembre
2012

NOUVELLE
FORMULE



ISSN 1280-1209

EAN 9 782354 801175

BEL : 6,50€ - DOM/S : 6,50€

CH : 9,40 FS - CAN : 9,25\$ CAD - MAR : 67 MAD

L 16219-8 - F - 5,90 € - RD





somebody
gonna
get
pregnant.

SOMMAIRE

RdL, la Revue des Livres
www.revuedeslivres.fr
31 rue Paul Fort, 75014 Paris

Édité par BV2N Revue et Livres

Directeur de publication
Jérôme Vidal
Coordination éditoriale
Charlotte Nordmann et Jérôme Vidal
Secrétariat de rédaction
Benoît Laureau
Collectif éditorial
François Athané, Sarah Benabou, Aurélien Blanchard, Félix Boggio, Éwanjé-Épée, Christophe Bonneuil, Marion Duval, Clémence Garrot, Oury Goldman, Joséphine Gross, Thomas Hippler, Laurent Jeanpierre, Anne Joly, Razmig Keucheyan, Stéphane Lavignotte, Laurent Lévy, Charlotte Nordmann, Hélène Quiniou, Alice Le Roy, Jérôme Vidal, Julien Vincent, Daniel Zamora et Najate Zougari
Conception graphique
Élie Colistro, Arnaud Crassat, Alexandre Mouawad et Scott Pennor's.
Contact: bmouvement@hotmail.com
Mise en page
Élie Colistro
eliecolistro@gmail.com
Rédaction
info@revuedeslivres.fr
01 45 41 23 33
Abonnements RdL
31 rue Paul Fort, 75014 Paris
abos@revuedeslivres.fr
01 45 41 23 33
Diffusion et distribution en librairie
Belles Lettres Diffusion Distribution
www.blld.fr
Conseil distribution-diffusion
KD Presse
www.kdpresse.com
14 rue des messageries, 75010 Paris
Tel: 01 42 46 02 20

Si vous voulez que votre marchand de journaux le plus proche soit approvisionné régulièrement en exemplaires de la RdL appelez le 01 42 46 02 20 ou envoyez un courriel à contact@kdpresse.com.

Impression
Rotimpres S.A.
Pla De L'estany S/N
17181 Aiguaviva (GIRONA)
Espagne

N° Commission paritaire: 116 K 91129
N° ISSN: 2118-5700

Dépôt légal:
novembre 2012



Avec le soutien du CNL



- DIPESH CHAKRABARTY
Penser et agir en tant qu'espèce. L'humanité face aux bouleversements climatiques. Entretien
– à propos de Dipesh Chakrabarty
« Le climat de l'histoire : quatre thèses »
et « Post-colonial Studies and the Challenge of Climate Change » p. 2
- JEAN-BAPTISTE FRESSOZ
L'inquiétude climatique. Histoire politique d'un refoulement. Entretien
– à propos de Jean-Baptiste Fressoz,
L'Apocalypse joyeuse p. 10
- JOËLLE MARELLI
Shlomo Sand, le peuple et l'exil
– à propos de Shlomo Sand,
Comment le peuple juif fut inventé p. 17
- LAURENT JEANPIERRE
Un néolibéralisme pluriel ?
– à propos de Serge Audier,
Néo-libéralisme(s) p. 27
- DIANE SCOTT
Culture afterpop, ou Conditions de l'art aujourd'hui
– à propos d'Eloy Fernandez Porta,
Homo Sampler p. 36
- NICOLAS VIEILLESZAZES
L'esthétique politique de Jacques Rancière, dissolution de la politique dans l'esthétique ?
– à propos de Jacques Rancière, *Aisthesis* p. 46

- LAURENT LÉVY
Marx, l'aliénation et le communisme
– à propos de Lucien Sève,
Aliénation et émancipation p. 54
- Le point sur**
XAVIER LANDRIN
Genèse et circulation des concepts : les sciences humaines face au transnational p. 57
- Le portrait**
NAÏKÉ DESQUESNES
Nandini Sundar et les (nouveaux) rois de la jungle p. 62
- Géographie de la critique**
MARC SAINT-UPÉRY
Venezuela : une révolution sans révolution ? Entretien p. 67
- Expérimentations politiques**
CHARLOTTE HESS
ET VALENTIN SCHAEPELYNCK
Résistances de la folie. Réflexions politiques à partir d'Un monde sans fous ? de Philippe Borrel p. 72

À lire également sur www.revuedeslivres.fr

- DIPESH CHAKRABARTY
Le climat de l'histoire : quatre thèses
- ALICE LE ROY
Survivre au désastre
– à propos de Matthew Stein, *When Technology Fails* et de Jean-Baptiste Fressoz, *L'Apocalypse joyeuse*
- JULIEN VINCENT
Le climat de l'histoire et l'histoire du climat
– à propos de Dipesh Chakrabarty, « Le Climat de l'histoire : quatre thèses » et de Emmanuel Garnier, *Les Dérangements du temps. 500 ans de chaud et de froid en Europe*

Iconographie: Aurélie William Levaux

Aurélie William Levaux vit et travaille à Liège. Ses créations allient papiers et tissus, dessins et broderies. Elle a notamment publié *Le Vilain Petit Chameau* (Mycose, 2003), *Abandon* (Mycose, 2004), *Sehnsucht* (Mycose, 2006), *Menses ante Rosam* (La Cinquième Couche, 2008), *Les Yeux du Seigneur* (La Cinquième Couche, 2010), *Prédictions* (avec Isabelle Pralong, Atrabile, 2011), *C'était ça ou couvrir le monde de crottes de merde* (avec Moolinex, Le dernier cri, 2011) et *Sous ta barbe mon âme est morte* (United Dead Artist, 2011). Dernière exposition personnelle : « L'heure vient, vilaine petite chose », galerie D406, Modène, Italie, septembre 2012. <http://aureliewilliamlevaux.be>.

Remerciements à

Eric Hazan et aux camarades des dépôts de La Poste Paris Brune et Perpignan Roussillon PIC.

La RdL n° 9 (janv.-fév. 2013) sera en kiosque le mercredi 2 janvier et en librairie le mercredi 16 janvier.

Vous souhaitez nous faire part de vos remarques et suggestions ou nous proposer un article ? Écrivez-nous à info@revuedeslivres.fr

**Suivez-nous sur Facebook et sur Twitter (revuedeslivres).
Inscription à la lettre d'information électronique liste@revuedeslivres.fr.**

PENSER ET AGIR EN TANT QU'ESPÈCE L'HUMANITÉ FACE AUX BOULEVERSEMENTS CLIMATIQUES

ENTRETIEN AVEC **DIPESH CHAKRABARTY***

PROPOS RECUEILLIS PAR RAZMIG KEUCHEYAN, CHARLOTTE NORDMANN ET JULIEN VINCENT**.

À PROPOS DE

Dipesh Chakrabarty,

« Le climat de l'histoire :
quatre thèses » et

« Post-colonial Studies
and the Challenge
of Climate Change »

L'historien bengali Dipesh Chakrabarty s'interroge depuis plusieurs années sur les conséquences des bouleversements climatiques induits par l'activité humaine. Selon lui, il n'est pas possible de comprendre la portée du changement climatique si on le réduit à un problème qui découlerait simplement de la nature non viable du capitalisme. L'un des problèmes fondamentaux que posent les bouleversements climatiques est que l'humanité, divisée par des questions de justice « intra-humaines », ne peut pas constituer durablement une force politique opérante unie – alors même que c'est ce que requiert la crise climatique.

Changement climatique et études postcoloniales

Selon vous, que fait le changement climatique à la théorie postcoloniale ?

L'objet principal de la théorie postcoloniale a consisté à repenser les archives de la domination coloniale en période postcoloniale, c'est-à-dire dans un monde caractérisé par la globalisation et des politiques de diversité culturelle – principalement dans les démocraties occidentales. La théorie postcoloniale partageait avec les théories de la globalisation un regard critique sur les nationalismes anticoloniaux, dénonçant notamment leur proximité avec un certain euro-centrisme. Du point de vue chronologique, je dirais que les questionnements des théories postcoloniales portaient sur la même période que celle prise pour base par l'analyse du capitalisme, à savoir ces cinq derniers siècles. D'un point de vue intellectuel et historique, leur objet principal était le monde créé par « l'expansion de l'Europe ». La théorie postcoloniale a été profondément influencée par les politiques et les philosophies de la différence.

Le changement climatique n'affecte pas directement la théorie postcoloniale, mais il montre que, bien qu'elle ne soit pas inutile pour penser le monde dans lequel nous vivons, elle n'y suffit cependant pas.

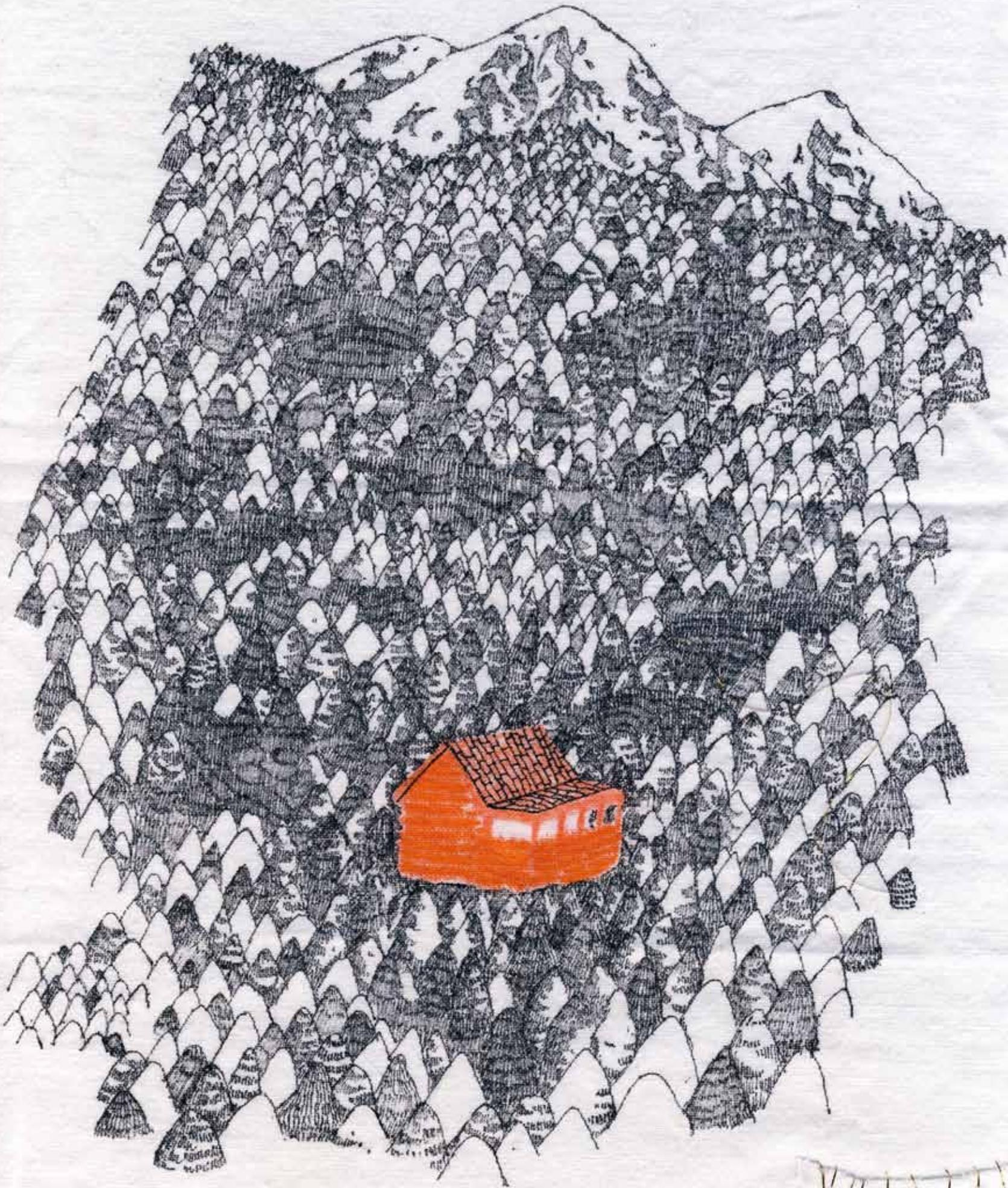
Les études subalternes et postcoloniales s'étaient-elles déjà penchées sur les problèmes écologiques ?

Oui, par le biais des études environnementales et de l'étude des histoires indigènes et paysannes. Mais en général, les études environnementales se concentraient sur des problèmes régionaux ou spécifiques ou, si elles prétendaient offrir un tableau général du contexte national, c'était par la simple addition de situations particulières. Mais les questions environnementales n'ont jamais constitué une préoccupation théorique centrale des études subalternes. Leur préoccupation principale était politique – il s'agissait de savoir si les paysans pouvaient faire des révolutionnaires, ou des citoyens modernes – et les questions environnementales étaient englobées dans des questions politiques et nationales.

* **Dipesh Chakrabarty** est l'une des figures majeures de l'école historique des *subaltern studies* et des *postcolonial studies*.

Il est notamment l'auteur de *Provincialiser l'Europe* (2000) et de deux articles qui ont marqué les discussions internationales sur les conséquences des bouleversements climatiques, « Le climat de l'histoire : quatre thèses » et le plus récent « Post-colonial Studies and the Challenge of Climate Change ». Il est actuellement professeur d'histoire, de langues et de civilisations sud-asiatiques à l'université de Chicago.

** **Razmig Keucheyan** est sociologue ; **Charlotte Nordmann** est traductrice et essayiste ; **Julien Vincent** est historien ; ils sont tous trois membres du collectif éditorial de la RdL.



Plus généralement, comment la « nature » est-elle conçue dans la théorie subalterne et postcoloniale ? Existe-t-il une – ou plusieurs – théorie(s) implicite(s) de la nature dans la théorie subalterne et postcoloniale ?

La théorie postcoloniale était aveugle à l'environnement. Elle n'était pas seulement aveugle à tel ou tel problème environnemental : elle était aveugle à la question environnementale en tant que telle, même si « l'environnement », bien entendu, était déjà partout. Mais il n'était là que comme scène, comme arrière-plan de l'action humaine.

L'humanité, agent conscient de lui-même ?

Vous affirmez qu'« on ne peut pas s'éprouver soi-même comme une force géophysique », que « l'humanité ne peut pas agir comme un agent conscient de lui-même ». Mais est-ce vraiment le cas ? On pourrait dire la même chose de la classe ouvrière – ou de n'importe quel autre groupe –, avant que n'apparaissent les institutions et les représentations qui rendent possibles la conscience de soi des travailleurs. C'est l'objet principal du livre d'E. P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*. La perception de soi n'est jamais spontanée : elle se construit toujours à travers un processus politique. Diriez-vous que, dans le cas de l'humanité dans son ensemble, il y a une impossibilité logique à cette construction ?

Il faut ici distinguer deux ou trois problèmes différents. Nous avons l'habitude de nous imaginer et de faire l'expérience de nous-mêmes à travers des totalités qui nous incluent en tant qu'individus : nations, classes, castes, appartenances religieuses, groupes, bandes, voire humanité ou peuples. En marchant à travers les rues bondées d'une ville d'Inde ou de Chine et en sentant la foule des corps autour de soi, on peut même éprouver physiquement la sensation de cette masse de corps humains réunis. Et sans doute, comme vous le dites, ceci se produit pour une part à travers un apprentissage politique individuel ou transmis par la culture ambiante.

Cependant, à la différence d'autres « tous », la catégorie d'« humanité » – bien que nous puissions parfois en faire l'expérience par une sorte de sentiment de communauté – n'a pour ainsi dire jamais été une catégorie politique opérante. Autrement dit, si un groupe peut affirmer agir au nom de l'humanité, il est difficile d'imaginer tous les êtres humains agir collectivement en tant qu'entité poursuivant un but particulier, à moins qu'ils ne soient poussés à le faire par la conscience d'une crise imminente – et même dans ce cas, il resterait probablement de nombreux points d'achoppement et quantité de suspicions mutuelles. Il y a eu des moments qui laissaient présager d'une telle solidarité humaine, où une forme d'unité s'est constituée autour d'une cause particulière, comme la menace nucléaire. Il est cependant difficile d'imaginer que tous les êtres humains puissent agir sur le long terme comme s'ils étaient une entité animée par un but : nous sommes toujours

EXTRAIT : UNE CATASTROPHE EN PARTAGE

Il ne s'agit pas ici de nier le rôle historique que les nations les plus riches, essentiellement des nations occidentales, ont joué par leurs émissions de gaz à effet de serre. Parler d'espèce ne revient pas à s'opposer à la politique de « responsabilité commune mais différenciée » que la Chine, l'Inde et les autres pays en développement paraissent décidés à adopter concernant les émissions de gaz à effet de serre. Le fait que nous fassions porter la responsabilité du changement climatique plutôt sur ceux qui en sont rétrospectivement coupables – c'est-à-dire sur l'Ouest et ses émissions passées – ou sur ceux qu'on estime coupables par anticipation (la Chine est ainsi devenue récemment le premier émetteur de dioxyde de carbone, dépassant les États-Unis, bien que ses émissions par habitant restent inférieures) est une question qui a beaucoup à voir avec les histoires du capitalisme et de la modernisation. Mais la découverte scientifique du fait que les êtres humains

soient devenus, au cours de ce processus, un agent géologique, signale une catastrophe partagée à laquelle nous sommes tous confrontés. Voici comment Crutzen et Stoermer [dans leur article « The Anthropocene », *IGBP Newsletter*, n° 41, 2000] décrivent cette catastrophe :

« *L'expansion de l'humanité [...] a été phénoménale. [...] Au cours des trois derniers siècles, la population humaine a été multipliée par dix, pour atteindre 6 000 millions d'individus, cet accroissement s'accompagnant de celui, par exemple, du bétail, qui compte à présent 1 400 millions d'individus (à peu près une vache par famille de taille moyenne) [...]. En quelques générations, l'humanité est en train d'épuiser les énergies fossiles produites sur une période de plusieurs centaines de millions d'années. Le relâchement de CO₂ [...] dans l'atmosphère par la combustion de charbon et de pétrole est au moins deux fois plus important que la somme de toutes les*

émissions naturelles [...] ; plus de la moitié de la quantité d'eau douce accessible est utilisée par l'humanité ; les activités humaines ont intensifié le rythme d'extinction des espèces par un facteur mille, et jusqu'à dix mille dans les forêts tropicales. »

Expliquer cette catastrophe exige un dialogue entre disciplines et entre l'histoire consignée et l'histoire profonde des êtres humains, de la même manière que la révolution agricole qui eut lieu il y a dix mille ans ne put être expliquée qu'à travers la convergence de trois disciplines : la géologie, l'archéologie et l'histoire.

Dipesh Chakrabarty, « Le Climat de l'histoire : Quatre thèses », trad. de C. Nordmann *La Revue internationale des Livres et des Idées*, n° 15, janv.-fév. 2010 (1^{re} publication, *Critical Enquiry*, vol. 35, n° 2, 1^{er} janvier 2009).

divisés par des questions intra-humaines de justice (et parfois pour de très bonnes raisons). Certains biologistes évolutionnistes diraient que le tribalisme est probablement une caractéristique acquise par les hommes au cours de l'évolution.

La catégorie d'« espèce » me paraît en revanche différente de celle d'« humain » ou d'« humanité ». Nous savons, grâce à notre expérience quotidienne, qu'il existe d'autres animaux et des formes de vie non humaines, comme, par exemple, les chats. Ainsi, les « chats » et les « humains » sont des catégories observables, des noms auxquels correspondent certaines choses, qui sont observables soit directement *via* nos sens, soit *via* des technologies de perception spécialisées. On peut, comme l'a un jour décrit Derrida, faire l'expérience de son humanité lorsqu'on se tient nu devant son chat. L'humain est donc une catégorie relationnelle. « L'espèce », en revanche, est une catégorie classificatoire plus élevée, inventée par les hommes afin d'organiser et de conceptualiser l'histoire de la vie sur la planète. Comme vous le diraient les spécialistes de la pensée biologique, il s'agit d'une catégorie imprécise mais utile. Le biologiste Jody Hey a écrit un livre formidable sur cette question. Les humains et les chats sont deux exemples de l'idée d'espèce, mais il n'y a rien de matériel qui corresponde à l'idée d'espèce en tant que telle.

Au niveau abstrait – bien que réel – auquel on reconstruit l'histoire de la vie, les différentes espèces peuvent entrer en concurrence ou collaborer, sans que cela soit pour autant intentionnel ou délibéré. Nous savons – d'une connaissance intellectuelle, grâce aux recherches et aux synthèses des découvertes scientifiques – que notre espèce fait partie de l'histoire de l'évolution de la vie sur Terre – nous sommes d'ailleurs des nouveaux venus dans cette histoire –, mais le fait que nous soyons une espèce n'est pas quelque chose à quoi notre expérience du monde pourrait nous permettre d'avoir directement accès.

Pensez au problème de « l'extinction massive des espèces » pointé par de nombreux spécialistes : une telle affirmation découle de l'addition de faits particuliers, elle est un produit de la recherche. Nous avons une expérience rationnelle et intellectuelle de l'extinction des espèces ; nous n'en faisons pas l'expérience. C'est une conclusion abstraite qui découle de nombreuses observations différentes, tandis que nous pouvons très bien faire l'expérience de la disparition ou la raréfaction des membres de telle ou telle espèce au sein de notre environnement familial. Il est bien entendu possible, cela dit, d'essayer de produire un affect politique à partir de cette compréhension intellectuelle du fait que nous sommes une espèce, et qui plus est une espèce dominante. C'est là la tâche de la politique, de l'art et de la création. Mais cela revient à tenter de créer le sentiment d'une

humanité une, unie par un but. Il s'agit là d'une tâche très difficile, car, comme je l'ai dit, elle bute sur des questions intra-humaines de justice. Et par ailleurs, supposer qu'une espèce puisse être animée par une visée commune me paraît être une contradiction dans les termes.

J'espère que vous comprenez ce que je dis : je fais une distinction entre l'humanité et l'espèce.

Le changement climatique produit des questions concernant l'histoire humaine qui ne peuvent pas être rabattues sur les récits familiers du capitalisme et du colonialisme.

On a le sentiment que ce qui se joue pour vous aujourd'hui, c'est la prise de conscience par l'humanité de son rôle d'agent géologique. Mais certains historiens des sciences ont montré que beaucoup de penseurs « pré-industriels » et des débuts de la modernité (par exemple Buffon) étaient déjà convaincus que l'homme était une force géologique. Ce qu'il y a de frappant à propos de la modernité industrielle n'est donc peut-être pas simplement le fait que l'humanité entre dans l'anthropocène, mais aussi le fait qu'elle a tout à coup *oublié* qu'elle était une force géologique. Êtes-vous d'accord avec ce point de vue et ne pensez-vous pas qu'il affecte votre analyse ?

Vous avez entièrement raison. Il ne s'agit pas simplement de faire de l'histoire profonde. Il s'agit de rapprocher et d'envisager ensemble histoire profonde et histoire consignée ou, pour le dire autrement, de saisir ensemble la pensée de l'espèce et les histoires du capitalisme que nous connaissons bien. Mon propos est avant tout un appel intellectuel, adressé à mes collègues des humanités : ce que je voudrais dire, c'est que le changement climatique produit des questions concernant l'histoire humaine qui ne peuvent pas être rabattues sur les récits familiers du capitalisme et du colonialisme (récits dont il ne s'agit pas pour autant de se débarrasser). Pourquoi est-ce que j'avance cela ? Voici une brève réponse, qui ne prétend absolument pas tout résoudre. L'histoire du capitalisme concerne quelques siècles passés si vous êtes historien, et quelques décennies (au mieux deux siècles) dans le futur si vous êtes économiste et que vous essayez de produire des estimations politiques concernant la façon dont le marché va pouvoir gérer le problème des gaz à effet de serre. Dans un cas comme dans l'autre, l'échelle de temps concerne au maximum quelques siècles. Pourtant, la

compréhension du changement climatique – et pas simplement de son aspect physique, mais aussi de ce qu'en disent les géologues et les paléo-climatologues – requiert de s'attaquer à des processus qui, comme le cycle du carbone de la Terre ou les cycles glaciaires et interglaciaires, impliquent de penser en termes non pas de centaines ou de milliers d'années, mais de millions d'années. Il suffit de penser au titre d'un livre instructif et très largement salué lors de sa sortie, *The Long Thaw: How Humans Are Changing the Next 100 000 Years of the Earth's Climate* [Le Long Dégel. Comment les humains sont en train de changer le climat pour les 100 000 ans à venir] (Princeton University Press, 2009), du paléo-climatologue David Archer. Comprendre le changement climatique et ses implications nécessite de penser à la fois l'histoire de la Terre et celle de la vie sur la planète. Ces questions ne sont généralement pas soulevées par l'histoire du capitalisme, qui s'intéresse à des laps de temps bien plus courts.

Il est vrai que de nombreux penseurs du début de l'époque moderne, mais aussi des penseurs plus tardifs, évoquent la puissance géologique de l'homme. C'est notamment le cas de l'Américain George Perkins Marsh, précurseur de l'environnementalisme, qui l'évoque dans *Man and Nature* (1864). Chez lui, pourtant, la question relève autant de la

philologie que de l'histoire des sciences. Marsh utilise le terme « géologie » pour désigner une dégradation environnementale affectant une échelle régionale et limitée. Aujourd'hui, derrière l'affirmation selon laquelle les hommes sont devenus une force géophysique, il y a l'idée que les hommes peuvent changer, collectivement et à travers leurs choix et leurs actions techno-économiques, la totalité du système climatique sur toute la surface de la Terre. Auparavant, les climatologues assignaient un tel rôle uniquement aux grandes forces géophysiques. Néanmoins, vous le savez comme moi, aujourd'hui il existe même des débats scientifiques (qui opposent notamment Ruddiman à Crutzen et compagnie) portant sur la datation des débuts de l'anthropocène ou de la naissance de l'agriculture ou de l'industrialisation. Quoiqu'il en soit, mon objectif consiste ici à analyser l'histoire des usages des mots comme « géologie » ou « climat », afin de savoir si les penseurs du passé y mettaient la même chose que ceux d'aujourd'hui.

Vous soulevez néanmoins des questions intéressantes concernant l'histoire des sciences humaines. Jean-Baptiste Fressoz et Fabien Locher ont récemment publié une étude¹ qui pose la question suivante : si le climat était considéré par de nombreux penseurs des Lumières comme un facteur explicatif historique de la formation des sociétés humaines,

EXTRAIT : HISTOIRE DU CAPITALISME ET HISTOIRE DE LA VIE SUR TERRE

Si c'est le mode de vie industriel qui nous a menés à la crise, alors pourquoi penser en termes d'espèce, étant donné que cette catégorie appartient à une histoire bien plus longue ? Pourquoi le récit du capitalisme – et par conséquent sa critique – ne suffirait-il pas comme cadre pour interroger l'histoire du changement climatique et en comprendre les conséquences ? Il semble établi que la crise du changement climatique a été produite de façon nécessaire par les modèles de société prodigues en énergie que l'industrialisation capitaliste a créés et promus, mais la crise actuelle a mis en évidence certaines autres conditions de l'existence de la vie sous sa forme humaine qui n'ont pas de lien intrinsèque avec les logiques des identités capitalistes, nationalistes ou socialistes. Ces conditions ont plutôt à voir avec l'histoire de la vie sur cette planète, avec la façon dont différentes formes de vie se lient les unes aux autres, et avec la façon dont l'extinction massive d'une espèce peut constituer un danger pour une autre espèce. Sans une telle histoire de la vie, la crise du changement climatique n'a pas de « signification » humaine. En effet, comme je l'ai déjà noté, cette crise n'en est pas une du point de vue

de la planète elle-même, indépendamment de la vie qui s'y développe.

Pour le dire autrement, le mode de vie industriel a eu un rôle très similaire à celui du terrier du lapin dans l'histoire d'*Alice au pays des merveilles* : nous avons glissé dans un état de choses qui nous contraint à reconnaître certaines des conditions d'existence paramétriques d'institutions centrales à notre conception de la modernité et aux significations que nous en tirons. Quelques mots d'explication. Prenons le cas de la révolution agricole, comme on l'appelle, qui eut lieu il y a de cela dix mille ans. Cette révolution n'a pas été simplement l'expression de l'inventivité humaine. Elle a été rendue possible par certains changements dans la quantité de dioxyde de carbone présente dans l'atmosphère, par une certaine stabilité du climat et un degré de réchauffement de la planète qui a suivi la fin de l'Âge de glace (l'ère péistocène) – toutes choses sur lesquelles les hommes n'avaient aucun contrôle. [...] La température de la planète s'est stabilisée dans une zone autorisant la pousse des graminées. L'orge et le blé font partie des plus anciennes de ces graminées. Sans cet heureux « été prolongé » sans ce qu'un climatologue

a appelé un « coup de chance » « extraordinaire » de la nature dans l'histoire de la planète, notre mode de vie industriel et agricole n'aurait pas été possible. En d'autres termes, quels que soient nos choix socio-économiques et technologiques, quels que soient les droits que nous souhaitons célébrer comme constitutifs de notre liberté, nous ne pouvons nous permettre de déstabiliser les conditions – comme la zone de température de cette planète – qui fonctionnent comme les paramètres bornant l'existence humaine. Ces paramètres sont indépendants du capitalisme comme du socialisme. Ils sont restés stables depuis bien plus longtemps que les histoires de ces institutions et ont permis aux êtres humains de devenir l'espèce dominante sur Terre. Malheureusement, nous sommes désormais devenus nous-mêmes un agent géologique et nous en sommes arrivés à troubler ces conditions dont dépend notre existence.

Dipesh Chakrabarty, « Le Climat de l'histoire : Quatre thèses », trad. de C. Nordmann *La Revue internationale des Livres et des Idées*, n° 15, janv.-fév. 2010 (1^{re} publication, *Critical Enquiry*, vol. 35, n° 2, 1^{er} janvier 2009).

pourquoi a-t-il été abandonné par les penseurs du XIX^e siècle ? Fressoz et Locher imputent cela à l'essor des sciences sociales. Je trouve leur travail fascinant. Nous aurions besoin de plus de travaux de ce type pour comprendre le changement dans les relations entre nos cadres explicatifs et les catégories d'analyse que nous utilisons.

Le changement climatique est un sujet très technique. Les chercheurs en sciences sociales et les historiens ne possèdent généralement pas les connaissances scientifiques requises pour maîtriser cette technicité. Comment gérez-vous cette technicité dans votre compréhension du changement climatique ? Comment pourrait-on transcender ces deux « cultures » si différentes (sciences « dures » et sciences « humaines ») ? Préconisez-vous par exemple des changements radicaux dans l'enseignement des sciences humaines ?

Oui, ce que vous dites est tout à fait vrai. On a ici affaire à un problème manifeste. Je ne propose pas que nous, historiens et chercheurs en sciences sociales, entreprenions de maîtriser également les sciences de la nature. C'est impossible. Nous n'avons pas la formation requise. Mais la lecture des écrits des paléo-climatologues concernant la crise actuelle modifie le « fond sonore » dans la tête des historiens et ce changement affecte les métarécits silencieux dont sont porteuses les micro-histoires que nous racontons. La crise elle-même produit un lieu de rencontre entre ces deux cultures. Des scientifiques comme James Hansen, David Archer, James Lovelock, Curt Stager, ou encore Tim Flannery écrivent dans le but d'éduquer et de convaincre la population. Ce faisant, ils se confrontent à des problèmes d'ordre politique, éthique, historique et idéologique. Or sur toutes ces questions, les chercheurs en sciences sociales, en histoire et en philosophie ont beaucoup à dire. Un dialogue est donc possible, bien qu'il soit toujours difficile. Il est relativement facile, pour les chercheurs en sciences humaines, de s'instruire par le biais d'écrits scientifiques vulgarisés. En revanche, la plupart des scientifiques n'accordent que peu de valeur au type de réflexion qui caractérise les sciences humaines et à l'aspect interprétatif des sciences sociales. Ils n'y voient pas un type de pensée susceptible de produire des solutions ; ils ne voient pas comment ces réflexions pourraient contribuer directement à l'élaboration de politiques. Pourtant, il est amusant de constater que la plupart des conclusions des paléo-climatologues concernent une échelle si ample qu'elles sont difficilement utilisables à des fins politiques ou militantes. Quelles conclusions *pratiques* tirer du fait que les molécules de dioxyde de carbone que l'on rejette dans l'atmosphère

aujourd'hui ne se dissipent que très lentement, et que certaines d'entre elles affecteront le climat dans 100 000 ans ? Cela dit simplement quelque chose sur le sort de l'humanité : les problèmes que nous avons créés nous dépassent nous-mêmes, comme le dit mon ami Timothy Morton. Et pourtant, le fait

Quelles conclusions pratiques tirer du fait que les molécules de dioxyde de carbone que l'on rejette dans l'atmosphère aujourd'hui affecteront le climat dans 100 000 ans ?

que nous ne puissions pas, en tant qu'humains mus par des buts, agir à une telle échelle, ne rend pas pour autant ce fait scientifique faux ! Un espace de dialogue émerge donc petit à petit entre scientifiques et chercheurs en sciences humaines. Mais la force des préjugés des scientifiques et des décideurs politiques est telle que la barrière des « deux cultures » pourrait se maintenir encore un temps, même si des fissures apparaissent déjà ça et là.

Changement climatique et classes sociales

Aussi bien dans « Le climat de l'histoire » que dans « Post-colonial Studies and the Challenge of Climate Change² », la question de la lutte des classes et des inégalités est présente, mais de manière marginale. La relation entre changement climatique et inégalités sociales n'est, en soi, pas théorisée. Pourtant, la classe – comme le genre et la race – a un impact manifeste sur la façon dont est vécu le changement climatique, aussi bien objectivement que subjectivement. Qui plus est, on pourrait dire que c'est dans le mouvement pour la « justice climatique » que l'humanité s'est approchée le plus de la constitution de soi en sujet conscient. La question est donc la suivante : d'un point de vue stratégique, le lien entre classe, genre, race et changement climatique n'est-il pas crucial ? Le fait de constituer l'humanité comme un sujet conscient ne suppose-t-il pas d'abord de reconnaître et d'analyser les dimensions de classe du changement climatique ?

Le marxisme écologique est une approche de la crise environnementale désormais bien établie, avec des auteurs comme John Bellamy Foster, Ted Benton, Paul Burkett, Elmar Altvater, etc. L'un des points forts d'une telle approche consiste à lier crise environnementale et crise (économique) du capitalisme, et à montrer la manière dont elles

s'entremêlent. Diriez-vous que votre approche a des affinités avec le marxisme écologique ?

Je vais tenter d'expliquer ma position en répondant à ces deux questions simultanément. Il y a tant d'injustices dans le monde, et tant d'injustices quant aux

On ne peut pas comprendre le changement climatique si on le réduit à un problème qui découlerait simplement de la nature non viable [unsustainable] du capitalisme.

causes et aux effets immédiats du changement climatique, que j'accorderai toujours une place dans mon esprit aux critiques de l'inégalité et de l'oppression, qu'elles soient marxistes, féministes, subalternes ou indigènes. Ces questions relèvent de ce que j'appelle la justice intra-humaine. C'est l'omniprésence de tels problèmes qui interdit que l'humanité constitue jamais une force politique opérante *de façon durable* – alors même que c'est ce que requiert la crise climatique, qui ne consiste pas en un événement unique mais en une série d'événements en chaîne. Le système climatique mondial est indifférent aux questions de justice intra-humaine, mais je suis d'accord avec l'idée que les crises écologiques et les crises du capitalisme – comme la raréfaction de l'eau, les questions concernant l'énergie et la sécurité alimentaire, le problème de l'extinction des espèces, celui de l'acidification des océans – sont entremêlées. Ce que je conteste, en revanche, c'est la tendance à rabattre le réchauffement climatique sur les récits et la temporalité du capitalisme, du point de vue de la compréhension intellectuelle et des causalités à l'œuvre. On ne peut pas comprendre le changement climatique si on le réduit à un problème qui découlerait simplement de la nature non viable [unsustainable] du capitalisme. Il ne fait pas de doute pour moi que les modèles économiques de croissance dominants, qui ont été suivis par les pays occidentaux et que désirent aujourd'hui imiter l'Inde et la Chine, ont des besoins en ressources qu'une planète finie est bien incapable de satisfaire à terme. Mais la situation dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui est bien plus grave que ne le suggèrent la nature et l'échelle du capitalisme. L'histoire de la dispersion humaine sur la planète – qui s'est déroulée bien avant les débuts du capitalisme – et celle de la croissance de la population humaine – qui a accompagné l'industrialisation et la modernisation (y compris dans sa variante socialiste ou dans les

« modèles de croissance socialistes » qui sont ceux de l'Inde depuis longtemps) – jouent un rôle majeur dans la situation terrible que nous affrontons. Et je ne pense pas uniquement au fait qu'en se développant, la Chine et l'Inde vont devenir (c'est déjà le cas pour la Chine) des producteurs majeurs de gaz à effet de serre en raison de la taille de leur population. Je pense également à la façon dont le changement climatique et notre omniprésence sur la planète contribuent à créer un problème de taille pour les autres espèces. Dans le passé, quand le climat de la planète changeait radicalement, les espèces survivaient en migrant d'un point à un autre. Désormais, cela leur est impossible, car les humains sont partout. Nous sommes devenus une espèce dominante, et notre histoire démographique y a contribué. Nous faisons partie de l'histoire du capitalisme, mais aussi de celle de la vie sur cette planète. Ces deux histoires sont différentes : elles agissent à des niveaux d'analyse distincts et diffèrent aussi bien quant à leurs techniques de recherche que par les unités de temps qu'elles mobilisent. Je souhaite que ces deux histoires soient racontées ensemble.

Autrement dit, la situation dans laquelle nous nous trouvons actuellement ramène au premier plan des questions qui relèvent de l'histoire profonde, même lorsque les problèmes que nous envisageons sont des problèmes qui touchent à l'inégalité des sociétés humaines.

Jusqu'à maintenant, les historiens ont considéré l'histoire de l'évolution humaine comme un donné. Nous savions que l'évolution était une réalité, et nous savions qu'il s'agissait d'un processus qui pouvait être encore en cours, mais nous partions du principe qu'il obéissait à un rythme si lent qu'il n'avait pas d'influence sur ce que nous, historiens, racontions. Ça ne faisait pas partie du contexte au sein duquel les historiens situaient leurs objets. Songez à la manière dont les historiens racontent généralement des histoires d'accouchement : ils se concentrent sur la médecine et les techniques médicales, les relations sociales, l'histoire des institutions, les questions de pouvoir et de pauvreté, et ainsi de suite. Grâce à leur culture générale, ils savent que tout accouchement implique des problèmes liés à l'évolution de la forme du bassin des femmes, mais cela ne rentre pas pour autant dans leur analyse. Imaginez encore que vous alliez consulter un médecin pour des problèmes de diabète. Il vous conseillera, entre autres choses, de faire du sport, car le diabète est notamment causé par un « mode de vie sédentaire », ce qui revient à se référer en passant au fait que le corps humain a été façonné durant des milliers d'années par la chasse et la cueillette. L'histoire profonde peut ainsi rester toujours enfouie, oubliée, dans les comptes rendus ordinaires de l'histoire humaine ; elle est alors une



toile de fond toujours présente mais jamais reconnue. La crise provoquée par le changement climatique actuel, surtout lorsque l'on essaye de la comprendre à partir des écrits des paléo-climatologues et des spécialistes de la Terre, attire immédiatement notre attention vers cette histoire profonde de l'humanité. Elle fait partie du « bruit de fond » que les étudiants en histoire de l'ère de l'anthropocène trimballent dans un coin de leur tête.

Pour conclure, je prendrai la liberté de me citer moi-même, et de rappeler ce que j'ai écrit récemment pour la lettre d'information de l'American Historical Association : « *c'est précisément parce que nous ne sommes pas une entité une politiquement que les histoires intra-humaines de justice (et d'injustice) restent*

pertinentes et nécessaires. Mais il nous faudra probablement les ressaisir au sein du contexte plus large de l'histoire de la vie, là où se rejoignent histoire de la Terre et histoire de la vie, et où les hommes et les institutions s'inscrivent en dernière instance. » ■

Traduit par Joséphine Gross.

NOTES

1. Jean-Baptiste Fressoz et Fabien Locher, « Modernity's Frail Climate : A Climate History of Environmental Reflexivity », *Critical Inquiry*, vol. 38, n° 3, 2012, p. 579-598. À lire en français sur : lavedesidees.fr/Le-climat-de-la-modernité.html.
2. *New Literary History*, vol. 43, n° 1, hiver 2012, p. 1-18

L'INQUIÉTUDE CLIMATIQUE : HISTOIRE POLITIQUE D'UN REFOULEMENT

ENTRETIEN AVEC **JEAN-BAPTISTE FRESSOZ***

PROPOS RECUEILLIS PAR CHARLOTTE NORDMANN**

À PROPOS DE

J.-B. Fressoz,

L'Apocalypse joyeuse.

Une histoire du risque technologique,

Paris, Seuil, 2012, 312 p., 23,30 €.

Notre connaissance des effets des activités humaines sur le climat est-elle récente ? Notre conscience écologique apparemment nouvelle est-elle le prélude à une transformation radicale de nos pratiques ? Pour Jean-Baptiste Fressoz, l'histoire politique du risque technologique et de sa régulation montre au contraire la réflexivité environnementale des sociétés passées. Mais cette histoire, si elle met à mal notre confiance dans l'inéluctabilité des transformations que cette conscience devrait entraîner, nous permet aussi de comprendre que d'autres chemins étaient possibles, et que certains sont peut-être encore praticables.

Vous dites que la conscience de l'influence des êtres humains sur le climat existait déjà au XVIII^e siècle, mais cette conscience était-elle vraiment générale, et entendait-on vraiment la même chose à l'époque par le terme de « climat » ? Lorsqu'au début du XIX^e on parle de l'influence des « *mauvais climats* », on parle plutôt d'« atmosphères » particulières : celle des usines, celle des villes, pas du climat en général. Ça n'est pas du tout la même question, non ?

Non, bien sûr, ce n'est pas la même question, car la notion de climat elle-même s'est entre-temps modifiée. Mais le problème climatique aux XVIII^e et XIX^e siècles ne peut pas non plus être réduit à celui des « *mauvais airs* ».

En effet, à partir des années 1770, un immense débat traverse les sociétés européennes, débat portant sur les conséquences environnementales et climatiques de la déforestation. Les météorologues se réfèrent aux travaux de Stephen Hales sur la physiologie des plantes et leurs échanges gazeux avec l'atmosphère (*Vegetable Staticks*, 1727) pour imputer les dérèglements climatiques (froids, sécheresses, tempêtes et précipitations) à la destruction de la couverture végétale : les arbres, par les relations qu'ils entretiennent avec l'atmosphère, tempèrent les climats, assèchent les lieux humides et humidifient les lieux secs ; ils préviennent en outre les tempêtes,

l'érosion et les inondations. La déforestation est conçue comme une rupture dans l'ordre naturel et providentiel équilibrant les cycles de matière entre terre et atmosphère¹.

D'où la politisation des accidents climatiques. Par exemple, dans les années 1820, en France, après une série de mauvaises saisons, on accuse la Révolution, la division des communaux, la vente des bois nationaux et l'exploitation à courte vue des forêts par une bourgeoisie nouvelle. En Angleterre, c'est le problème des enclosures qui est débattu dans l'idiome climatique : la multiplication des haies et des herbages aurait rendu le climat anglais encore plus humide et froid.

Plusieurs remarques. Premièrement, on a bien affaire à l'analyse de télé-connexions climatiques globales. Par exemple, selon Rauch, Rougier de la Bergerie ou Joseph Banks, la déforestation aux États-Unis et en Europe augmente l'humidité dans l'atmosphère, celle-ci se condense aux pôles, accroissant la calotte glaciaire et causant les mauvaises saisons. Le changement climatique est également pensé comme un phénomène *irréversible* mettant en question l'avenir même de la civilisation. Comme en déboisant, on transforme le climat, on sape les conditions mêmes d'existence de la forêt. À partir des années 1820, un puissant discours, que l'on pourrait qualifier d'« orientalisme climatique », met en garde les États européens contre la déforestation

* Jean-Baptiste Fressoz est historien des sciences, des techniques et de l'environnement, maître de conférences à Imperial College (Londres). Il est l'auteur de *L'Apocalypse joyeuse* (2012).

** Charlotte Nordmann est traductrice, essayiste et membre du collectif éditorial de la *RdL*.

Le cerf brâme pour montrer sa puissance aux autres cerfs autour (pas pour attirer la femelle qui n'en fait)

Tu entends quelque chose?

rien



dans ces moments-là la biche n'a pas la moindre lueur de plaisir (dans le regard) par contre elle tombe enceinte tout de suite

et le changement climatique en invoquant le sort funeste advenu à des civilisations auparavant brillantes dont il ne reste alors plus que des ruines sises au beau milieu de déserts.

Deuxièmement, le changement climatique inter-fère avec un arbitrage, crucial pour l'économie organique de l'époque, entre la forêt d'une part (et donc

L'industrialisation s'est produite non pas dans une sorte d'inconscience environnementale, mais, au contraire, malgré un paradigme médical qui faisait de l'environnement le producteur de l'humain.

l'énergie et les manufactures) et les champs de l'autre (et donc la population et la puissance militaire). D'où la publicité des débats sur le changement climatique : dans les années 1820, de nombreuses sociétés savantes en Europe étudient cette question ; en 1822, le ministre de l'Intérieur français lance une enquête nationale sur le sujet et, en 1836, alors que l'assemblée débat des modalités du déboisement, une commission parlementaire sur le changement climatique est instituée. Les archives produites par ces enquêtes donnent à voir une opinion savante, administrative et, dans une certaine mesure, populaire très préoccupée par la question.

Enfin, il n'y a aucune raison de considérer ces théories avec condescendance, ni comme un « proto-environnementalisme » préfigurant notre souci écologique. Elles déterminaient d'ailleurs des modes de production autrement plus respectueux de l'environnement que les nôtres !

Ce que vous montrez par ailleurs, c'est que, s'il y a eu une éclipse de cette conscience de l'influence délétère des êtres humains sur le climat, ce n'est pas par l'effet d'un « oubli », mais parce que toute une machine de guerre a été mise en branle pour refouler cette conscience et les inquiétudes suscitées par le progrès. Pourriez-vous donner un exemple ?

Prenons la question des « mauvais airs » que vous mentionniez. Aux XVIII^e et XIX^e siècles, il s'agit d'un immense problème : selon la doctrine néohippocratique alors dominante en médecine, les mauvais airs, et plus généralement les *circumfusa* (i.e. « les choses environnantes »), produisent des épidémies, déterminent la croissance de la population et façonnent

même la forme des corps. En un sens, les sociétés évoluent en fonction des enveloppes atmosphériques qu'elles façonnent. De ce point de vue, la révolution industrielle et son cortège inouï de pollutions sont très inquiétantes. L'industrialisation s'est produite non pas dans une sorte d'inconscience environnementale, mais, au contraire, malgré un paradigme médical qui faisait de l'environnement le producteur de l'humain.

La conclusion assez dérangeante est donc que nos ancêtres ont détruit les environnements en toute connaissance de cause. Ce que j'ai montré dans *L'Apocalypse joyeuse*, c'est que l'histoire du risque technologique ou de la crise environnementale n'est pas l'histoire d'une « prise de conscience », mais précisément l'inverse : l'histoire de la production scientifique et politique d'une certaine inconscience modernisatrice. C'est ce que j'ai proposé d'appeler les « *petites désinhibitions modernes* », c'est-à-dire l'ensemble des dispositifs qui ont accompagné et justifié la modernisation technologique et la destruction des environnements.

Par exemple, il est frappant de remarquer que l'hygiène sociale de Villermé, qui s'attache à démontrer que la mortalité est corrélée non pas aux facteurs environnementaux mais aux revenus, est née dans un milieu très précis : le conseil de salubrité de Paris des années 1810-1830. Cette institution était justement chargée d'autoriser les usines et de répondre aux plaintes des habitants qui invoquaient l'hygiène du XVIII^e siècle pour défendre leur environnement. De 1800 à 1830, on a donc trois phénomènes étroitement liés : une industrialisation en ville, une libéralisation de l'environnement (par la marginalisation de la police d'Ancien régime, qui se chargeait auparavant de réguler la présence des artisans) et enfin une reconfiguration des étiologies médicales : davantage que les choses environnantes, ce sont maintenant les facteurs sociaux qui déterminent la santé des populations. Et donc, l'industrialisation, en accroissant la richesse sociale, produira à terme un peuple en meilleure santé. Lorsqu'au milieu du XIX^e siècle, un dictionnaire définit « fabrique » par « voisinage dangereux », il s'agit du *Dictionnaire des idées reçues* de Flaubert. Voilà comment opèrent les désinhibitions modernes.

Vous estimez qu'il n'est pas utile, pour rendre compte de la Grande destruction en cours, de se référer à la notion de « modernité ». Pour vous, ce n'est pas un modèle de pensée et de société qui expliquerait la destruction accélérée de la biodiversité ou l'usage à la fois prodigue et néfaste que nous faisons de l'énergie, mais certains choix techniques particuliers, par exemple celui de l'usage du charbon.

Pourtant, quelle que soit la technique utilisée, n'est-ce pas le rapport instrumental à la nature,

associé à la préoccupation exclusive du profit maximum – soit non pas la modernité à elle seule mais la conjonction de la modernité et du capitalisme – qui explique la façon dont le système de développement occidental détruit systématiquement les écosystèmes, parce que précisément il ne se soucie pas une seconde du fait qu'il s'agisse de « systèmes » dont la logique nous échappe en partie et qu'il importe de respecter en tant que tels, au lieu de ne se préoccuper que des éléments que nous pouvons « exploiter » en eux ? Du coup, est-ce qu'on peut vraiment supposer que les choses auraient pu se passer différemment si tel choix technique avait été fait plutôt que tel autre ?

Mon insistance sur la *petitesse* des désinhibitions modernes a pour but de déconnecter le problème de la modernité de celui de la crise environnementale et de retailler les vêtements trop amples des récits dominants de la crise environnementale. Certains historiens, comme Lynn White ou Carolyn Merchant, des philosophes comme Bruno Latour ou bien des anthropologues tel Philippe Descola en ont proposé des récits grandioses, retraçant ses origines jusque dans notre être au monde, c'est-à-dire dans une cosmologie postulant une différence radicale entre l'humain, doté d'une intériorité, et tous les autres êtres naturels (« *le grand partage* »). Nos maux écologiques constitueraient l'héritage de la modernité elle-même : la science grecque tout d'abord qui conçoit la nature comme soumise à des lois extérieures aux intentions divines ou humaines ; le christianisme ensuite, qui invente la singularité de l'homme au sein d'une création qu'il doit aménager ;

la révolution scientifique, enfin, qui substitue à une vision organiciste de la nature celle d'une matière inerte soumise à des lois mécaniques².

Le problème de ces grands récits assez idéalistes c'est que, remettant tout en cause, ils ne s'attaquent à rien. Changer de cosmologie, répudier le matérialisme, rompre avec les distinctions nature/politique, tout cela est extrêmement passionnant, mais peu envisageable dans le temps qui nous est imparti pour changer radicalement d'attitude face à l'environnement. Les catégories anthropologiques qu'ils mobilisent demeurent en dehors de toute prise politique et occultent des phénomènes plus directement impliqués dans la crise environnementale... dont le capitalisme, que vous mentionnez.

Mais incriminer le capitalisme ne peut être qu'un premier pas pour construire une histoire précise, beaucoup plus concrète, à la fois politique et matérielle, du borbier dans lequel nous nous sommes mis. Par exemple, si tout le monde a en tête la courbe exponentielle des émissions de CO₂ au xx^e siècle, on n'en a curieusement aucune histoire, en tous cas aucune histoire suffisamment précise, qui nous permettrait d'identifier la responsabilité respective de différents choix techniques, économiques, agronomiques ou militaires. Plutôt qu'insister sur les causes les plus impressionnantes, il me semble historiquement plus intéressant et politiquement plus efficace de découvrir les petites causes suffisantes, car elles sont le résultat de processus historiques qu'on peut espérer réversibles.

Il est certes important de rappeler qu'il y a eu des bifurcations historiques, des choix faits qui ont déterminé l'avenir, mais ces choix étaient-ils

EXTRAIT : LES « PETITES DÉSINHIBITIONS MODERNES »

De manière générale et considérée selon leurs effets, « les petites désinhibitions modernes » dont ce livre retrace l'histoire incluent tous les dispositifs rendant possible, acceptable et même désirable la transformation technique des corps, des environnements, des modes de production et des formes de vie. Pour qu'une innovation de quelque importance s'impose, il faut en effet circonvenir des réticences morales, des oppositions sociales, des intérêts froissés, des anticipations suspicieuses et des critiques portant sur ses conséquences réelles. La confiance qui préside à la transformation technique du monde nécessite des théories qui, avant et en-deçà des accidents, en brouillent le sens et en amortissent la portée traumatique. Et après les catastrophes, il faut des discours et des dispositions morales qui

les neutralisent, atténuent leur dimension éthique pour les rendre compatibles avec la continuation du projet technologique.

Le mot de désinhibition condense les deux temps du passage à l'acte : celui de la réflexivité et celui de la passer-outre, celui de la prise en compte du danger et celui de sa normalisation. La modernité fut un processus de désinhibition réflexive : nous verrons comment les régulations, les consultations, les normes de sécurité, les procédures d'autorisation ou les enquêtes sanitaires qui prétendaient connaître et contenir le risque eurent généralement pour conséquence de légitimer le fait accompli technologique.

Enfin, l'insistance sur la *petitesse* et le caractère *ad hoc* des désinhibitions entend signaler que la modernité n'est pas ce

mouvement majestueux et spirituel dont nous parlent les philosophes. Je voudrais au contraire la penser comme une somme de petits coups de force, de situations imposées, d'exceptions normalisées. La modernité fut une entreprise. Ceux qui l'ont fait advenir et l'ont conduite ont produit des savoirs et des ignorances, des normes juridiques et des discours dont le but était d'instaurer de nouvelles sensibilités, de nouvelles manières de concevoir sa vie, son corps, ses relations aux environnements et aux objets.

Jean-Baptiste Fressoz, *L'Apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, Paris, Seuil, 2012, p. 15-16.



aussi contingents que vous le suggérez ? Le fait que le pétrole, notamment, soit devenu l'énergie reine tient à ses propriétés incomparables : sa versatilité, la fantastique diversité d'usages qu'il est possible d'en faire, et sa maniabilité, le fait qu'une quantité relativement limitée de force de travail soit nécessaire à son utilisation (ce qui le distingue du charbon, comme le montre Timothy Mitchell). Une fois le pétrole découvert, aurait-il vraiment pu ne pas prendre la place centrale qu'il a prise ?

Concernant le pétrole, il me semble que tout l'intérêt de la démonstration de Tim Mitchell et de Bruce Podobnick³ est précisément de souligner le caractère non naturel et éminemment politique de cette

transition énergétique (qui est en fait une addition). Le pétrole est certes un combustible formidablement efficace, mais son utilisation est conditionnée par une immense infrastructure faite de puits, de pipelines, de lignes d'approvisionnement sécurisées, de raffineries et de moteurs à combustion. Et si le pétrole a fini par s'imposer comme source d'énergie dominante, c'est qu'après la Seconde Guerre mondiale, le gouvernement américain et certains secteurs du patronat européen y ont vu un moyen de contourner les puissants syndicats de mineurs et de cheminots qui extrayaient et convoiaient le charbon. En ce sens, le triomphe du pétrole n'était pas écrit d'avance. On en avait d'ailleurs découvert en Alsace au XVI^e siècle, sans en faire grand chose...

Si l'histoire des techniques peut nous aider à quelque chose, c'est bien à dénaturaliser notre trajectoire technologique et à montrer qu'il y avait des bifurcations possibles, afin aussi de nous ouvrir des libertés pour le présent. Par exemple, les historiens ont montré que le recyclage a joué un rôle industriel fondamental jusqu'à la toute fin du XIX^e siècle. C'est seulement avec la globalisation des ressources et l'invention des engrais artificiels que les économies européennes ont cessé de penser la production comme un circuit fermé. Un autre exemple : il y avait aux États-Unis, à la fin du XIX^e siècle, une véritable filière industrielle éolienne qui a permis la mise en culture (par ailleurs très problématique) du Midwest⁴. De même, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, le solaire semblait devoir jouer un rôle majeur dans le chauffage domestique, avant que les compagnies électriques n'assurent, grâce à des pratiques commerciales très agressives, le triomphe du bâti pavillonnaire mal isolé, mal orienté et contraint de recourir au chauffage électrique et à la climatisation⁵. On pourrait multiplier les exemples qui indiquent que les choix économiques et techniques qui ont produit le désastre environnemental contemporain n'étaient pas « écrits » à l'avance.

Pour en venir justement à ce par quoi les choses peuvent changer aujourd'hui, il faut noter je crois que la situation que nous vivons est tout à fait singulière : l'effondrement de la biodiversité, la raréfaction des énergies sur lesquelles notre civilisation s'est bâtie, comme l'appauvrissement général des terres et la modification profonde et irréversible du climat – on n'a évidemment jamais rien connu de tel, et les conséquences qui en découlent quant à notre perception de la situation et nos comportements sont bien sûr différentes.

Vous ne pensez pas, quant à vous, que l'épuisement des ressources nous contraigne à rompre avec le modèle de développement productiviste/consumériste que nous avons mis en place. N'allons-nous pourtant pas rapidement « atteindre le mur » (c'est par exemple l'argument d'Yves Cochet pour le pétrole, ou pour

l'épuisement des sols), ce qui nous contraindra à trouver d'autres voies ?

Le problème est de savoir, entre le mur des ressources et celui du climat, lequel nous allons heurter le premier et plus encore quels pays vont s'y heurter, s'y heurtent déjà en fait, et avec quelle violence. Ce que je veux dire, c'est que si l'on attend la fin du pétrole « bon marché » puis celle du gaz bon marché, puis celle des hydrocarbures lourdes bon marché, puis enfin celle du charbon bon marché, les climatologues nous assurent qu'on aura dépassé les points de bascule climatique et que notre futur sera déjà très sombre. La situation actuelle américaine, le développement du gaz de schiste et la baisse du prix de l'énergie montre qu'on ne saurait laisser les réserves « naturelles » dicter le tempo de la transition énergétique. Bref, il faut absolument produire une contrainte politique bien avant que le « signal prix » nous force à changer de modèle. L'histoire peut nous aider à cela car, à considérer ses sources, il apparaît que la crise environnementale n'est pas une affaire de cosmologie, de conscience, ni même, dans une large mesure, de connaissance, mais un problème finalement assez classique de forme de production, de régulation du capitalisme et donc d'acquisition du pouvoir. ■

NOTES

1. Fabien Locher et Jean-Baptiste Fressoz, « Modernity's Frail Climate : A Climate History of Environmental Reflexivity », *Critical Inquiry*, vol. 38, n° 3, 2012, p. 579-598.
2. Voir par exemple : Lynn White Jr., « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », *Science*, 155, 1967, p. 1203-1207 ; Carolyn Merchant, *The Death of Nature : Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper, 1980 ; Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005 (les premiers chapitres sur « le grand partage ») ou encore Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.
3. Bruce Podobnick, *Global Energy Shifts: Fostering Sustainability in a Turbulent World*, Temple University Press, 2006 et Timothy Mitchell, *Petrocratie. La démocratie à l'âge du carbone*, Alfortville, Ère, collection « Chercheurs d'ère », 2011.
4. Alexis Madrigal, *Powering the Dream. The History and Promise of Green Technology*, Cambridge MA, Perseus, 2011.
5. Adam Rome, *The Bulldozer in the Countryside: Suburban Sprawl and the Rise of American Environmentalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

**POUR VOUS ABONNER
À LA RDL RENDEZ-VOUS SUR
WWW.REVUEDESLIVRES.FR**

LES RENCONTRES DE LA **RDL**

LES GAUCHES RADICALES EN QUESTION

le mercredi 14 novembre 2012, à 19 h 30
au Lieu-Dit, 6 rue Sorbier, à Paris
(M° Ménilmontant)

Rencontre avec Franck Poupeau autour de
Les Méaventures de la critique (Raisons d'agir, 2012)

« S'il faut dénoncer le démontage néolibéral des droits sociaux et des services publics, il est en même temps très difficile de prôner le retour à un État dont on sait qu'il exerçait des fonctions de domination tout à fait essentielles au système capitaliste, qu'il s'agisse de la reproduction des inégalités mise en évidence par Pierre Bourdieu ou de la domestication des dominés étudiée par Max Weber. Ce livre s'attache donc à penser les conditions d'une politique d'émancipation, qui se situe non seulement sur le terrain des « idées », mais qui prend surtout en compte les conditions sociales d'accès à la politisation des fractions les plus défavorisées – et les plus ordinaires – de la population, celles-là même qui, sous le nom de « peuple », ne sont bien souvent invoquées que comme des cautions sans lendemain. » (Présentation de l'éditeur)

Franck Poupeau est chercheur au CNRS. Il travaille sur les inégalités urbaines et les conflits environnementaux notamment en Amérique latine.

QUELLE CRITIQUE DU SIONISME ?

le mercredi 28 novembre 2012, à 19 heures
au Lieu-Dit, 6 rue Sorbier, à Paris
(M° Ménilmontant)

Rencontre avec Joëlle Marelli autour de
« Shlomo Sand, le peuple et l'exil » de Joëlle Marelli
(RdL n° 8, nov.-déc. 2012, à propos de *Comment le peuple juif fut inventé* de Shlomo Sand)

Si l'on s'accorde avec Shlomo Sand sur la nécessité d'une critique fondamentale des présupposés du sionisme, faut-il pour autant le suivre quand il prétend récuser la légitimité de l'auto-désignation de « peuple » juif ? Retour sur l'ouvrage majeur de Shlomo Sand, à l'occasion de la parution de *Comment la terre d'Israël fut inventée* (Flammarion, 2012) qui en prolonge le projet.

Joëlle Marelli est traductrice et directrice de programmes au Collège international de philosophie.

QUE SE PASSE-T-IL AU VENEZUELA ?

le mardi 4 décembre 2012, à 19 heures
au Lieu-Dit, 6 rue Sorbier, à Paris
(M° Ménilmontant)

Rencontre avec Pablo Stefanoni autour de
« Venezuela : une révolution sans révolution ? »
Entretien avec Marc Saint-Upéry » (RdL n° 8, nov.-déc. 2012)

Que se passe-t-il vraiment au Venezuela ? Contre les représentations hâtives qui, négligeant l'examen précis des faits, tantôt diabolisent tantôt idéalisent le régime de Chávez, contre la tendance à plaquer sur l'Amérique du Sud, en toute indifférence à la réalité, des mythes censément mobilisateurs, Marc Saint-Upéry revient dans « Venezuela : une révolution sans révolution ? » sur le bilan sévère qu'il fait de ce qui se joue actuellement au Venezuela. Une façon d'interroger, plus généralement, ce qui définit un gouvernement de gauche.

Pablo Stefanoni, journaliste et chercheur en sciences sociales argentin, a été directeur de l'édition bolivienne du *Monde diplomatique* et est l'actuel rédacteur en chef de la revue *Nueva Sociedad*. Il est notamment l'auteur, avec Hervé Do Alto, de *Nous serons des millions. Evo Morales et la gauche au pouvoir en Bolivie* (Raisons d'agir, 2008).

**Rencontres organisées en association avec le Lieu-Dit
et les librairies L'Atelier et Le Monte-en-l'air.**

SHLOMO SAND, LE PEUPLE ET L'EXIL

PAR JOËLLE MARELLI*

À PROPOS DE

Shlomo Sand,
*Comment le peuple
juif fut inventé,*

trad. de S. Cohen-Wiesenfeld
et L. Frenk, Paris, Fayard, 2008,
446 p., 23,40€.

Si l'on s'accorde avec Shlomo Sand sur la nécessité d'une critique fondamentale des présupposés du sionisme, faut-il pour autant le suivre quand il prétend récuser la légitimité de l'auto-désignation de « peuple » juif ? Retour sur l'ouvrage majeur de Shlomo Sand, *Comment le peuple juif fut inventé*, à l'occasion de la parution de *Comment la terre d'Israël fut inventée* (Flammarion, 2012) qui en prolonge le projet.

Les mots « peuple » et « exil » occupent une place centrale dans le discours de – et sur – l'identité juive. Toute réflexion critique sur ces termes et leur fonction dans l'histoire, l'identité et la politique des Jjuifs¹ se situe aujourd'hui entre deux positions adverses. L'une admet ou revendique l'idée de Herzl, le fondateur du mouvement sioniste, que « les Juifs » constituent un « peuple un » longtemps exilé de sa terre et que le processus de prise de conscience déclenché par l'échec de l'émancipation annoncée par les Lumières, échec dont le corollaire fut le développement de l'antisémitisme, débouche nécessairement sur le « retour » des Jjuifs en Palestine² – partiellement transformée en État d'Israël. L'autre position consiste à rejeter un ensemble de postulats plus ou moins implicites prêtés à la notion de peuple, qui peuvent se synthétiser sous les chefs d'ethnisme, de particularisme ou d'élitisme. Cette seconde position est aujourd'hui emblématisée par le livre de Shlomo Sand, intitulé *Comment le peuple juif fut inventé* dont le propos central vise à démontrer que l'identité juive n'est pas une identité ethnique, et que le terme *peuple* ne convient donc pas pour désigner leur collectivité, plus adéquatement circonscrite comme *religion*. Sand appuie sa démonstration sur la réfutation de l'idée d'un exil massif des jJuifs de Palestine pendant la période romaine, s'opposant en cela à la tradition juive, aux conceptions historiques chrétiennes et aux idées communément reçues au croisement de l'une et de l'autre. La masse des jJuifs dans le monde n'étant pas constituée par les descendants des exilés de la période suivant la destruction du Second Temple mais de conversions successives, le nom de peuple ne peut s'appliquer aux jJuifs, dont la collectivité dispersée ne dispose pas, en outre, de l'unité qui permettrait l'emploi de ce nom.

« Peuple » et « religion »

Il faut tomber d'accord avec Sand sur la nécessité d'une critique fondamentale des présupposés du sionisme. On le rejoindra aussi sur le fait que la notion de « peuple » occupe une fonction pivotale dans son économie discursive. Voulant étayer sa contribution historique à cette nécessaire critique, Shlomo Sand n'évite pas, cependant, de souscrire aux découpages catégoriels, aux définitions de l'identité collective et de la collectivité politique structurant les impasses théoriques qui ont conduit, en France et en Allemagne, à l'échec de l'émancipation à partir duquel s'est épanoui l'antisémitisme moderne³ et, par suite, une pensée sioniste directement tributaire de ces catégories.

La distinction entre « peuple » et « religion » devient centrale à la fin du xviii^e siècle en Allemagne et en France dans des débats qui portent sur les conditions qu'il convient de poser à l'accession collective des jJuifs à la citoyenneté, sur le caractère surmontable ou insurmontable des obstacles à cette accession et sur les éventuels bienfaits à attendre de l'émancipation pour les sociétés où vivent des Jjuifs⁴. Les Lumières ont passionnément débattu de ce qu'étaient les jJuifs, de ce qu'ils pouvaient ou devaient devenir, de ce qu'ils étaient voués à demeurer, des conditions de leur perfectibilité⁵. Comme le Persan, le Huron ou l'Enfant, le Jjuif est une source infinie et un motif inépuisable pour la pensée politique et la spéculation anthropologique, pour l'immense appétit théorique déchaîné par la réalisation progressive des conséquences d'une lecture littérale et politique des thèmes chrétiens de l'universalisme et de l'égalité⁶, lecture rendue jusqu'alors inopérante par l'inscription de ces thèmes dans le réseau des rapports humains codifié par l'Ancien Régime allié à l'Église. Le passage du principe d'égalité dans le

*Joëlle Marelli est traductrice et directrice de programme au Collège international de philosophie.

domaine de la pensée politique double le mouvement de sécularisation qui s'impose d'abord comme solution aux conflits internes au christianisme. Le principe politique de séparation de l'Église et de l'État se reformule comme une séparation des sphères privée et publique, avec pour corollaire l'intériorisation du religieux⁷. C'est aussi ce processus qui fonde la constitution du religieux comme domaine anthropologique spécifique⁸. Ce geste de catégorisation est en même temps un geste d'universalisation anthropologique. Dans cette double opération de rationalisation et de naturalisation, l'expression chrétienne du phénomène religieux est considérée tout à la fois comme la plus pure, la plus morale et la plus rationnelle⁹, ce qui est parfaitement logique

puisque c'est à partir de catégories développées en monde chrétien et de nécessités internes à ce monde que s'est forgée la notion moderne de religion. Ce qu'on appelle improprement l'« universalisme abstrait » des Lumières est ainsi en réalité un mouvement cohérent de réorganisation de l'investissement des principes universalistes du christianisme restés à l'état de valeurs dormantes. Il y a quelque chose comme un processus de liquidation et donc de libération du potentiel politique et de la charge énergétique de ces valeurs, en même temps qu'un phénomène qui s'apparente à un contre-investissement de l'ordre de la rétention, de l'accrochage identitaire. « L'Infâme » qu'il faut écraser, ce n'est pas seulement l'Église catholique mais, comme d'emblée, toutes les



églises et toutes les « religions ». L'universalisation du rejet a pour effet en retour de jeter une lumière discriminante sur « les religions », la chrétienne restant en définitive la plus raisonnable, naguère aux yeux de Kant comme aujourd'hui de Houellebecq. La seule véritable religion, celle qui répond à la définition exacte de ce qu'est une religion, c'est en effet, selon cette logique, le christianisme¹⁰.

Sand, Herzl et l'obscurité du mot « peuple »

Dans *Comment le peuple juif fut inventé*, Sand n'interroge ni la dichotomie religion-peuple (ou religion-nation, ou religion-race¹¹) ni la coalition démocratie-laïcité qui sous-tend sa critique du peuple et du religieux. Il rencontre d'immenses difficultés dans

l'usage du mot « peuple », qu'il ne parvient évidemment pas à définir, raison pour laquelle il rabat cette notion tantôt sur celle de « nation », tantôt sur celle de « race ». Il explique de manière assez convaincante pourquoi les Juifs ne sont ni l'une ni l'autre. Mais le sens qu'il donne au mot spécifique « peuple » dans l'énoncé « les Juifs ne sont pas un peuple » reste obscur d'un bout à l'autre de l'ouvrage, et dans son empressement à opter pour la seconde branche de l'alternative communément reçue, il oublie que cette alternative et les impasses qu'elle définit sont inscrites au cœur même du projet sioniste comme de sa défense européenne, en tant qu'il représente peut-être la politique de l'identité la plus conforme à des découpages européens bientôt triséculaires.



Il faut dire que chez Herzl non plus le sens du mot « peuple » n'est pas très clair. Reprenant un mot qui traîne partout à l'époque où il écrit, Herzl ne cherche vraisemblablement pas à lui donner un contenu spécifique. Tout son échafaudage historico-politique s'écroulerait d'ailleurs s'il lui fallait connaître ou admettre le phénomène de réorganisation que sa pensée, nourrie de toute la sémantique nationaliste du XIX^e siècle, fait subir à la notion hébraïque 'am qui désigne traditionnellement la collectivité des Juifs qu'il veut réinstaller en Palestine. Quand Herzl écrit *Volk*, il croit traduire un mot hébreu en allemand. Mais on ne traduit jamais simplement, surtout quand il s'agit de politique des identités.

Postulons pour l'instant que le mot « peuple » est dans la tradition juive un signifiant à la fois central et vide. « *Fluctuant* », dit Sand, ce qui entrave « *son inclusion dans un discours conséquent* » (p. 41). Tout aussi central dans la tradition de nomination chrétienne de la collectivité juive, est-il aussi vide ou flottant ? Désigne-t-il la même chose dans les variations « peuple d'Israël », « peuple de Dieu » ou « peuple juif » ? Les contacts entre ces traditions de nomination, en Europe, se cristallisent à partir du XVIII^e siècle, au moment où les rapports entre les communautés hégémoniques et minoritaires se modifient comme se modifient les rapports entre toutes les classes, toutes les castes, avec la mise en circulation de termes dont l'usage était jusqu'alors circonscrit par des conduites discursives codifiées. Le mot juif « peuple » (« 'am » en hébreu, « folk » en yiddish) met lui-même en contact et en circulation des contenus jusqu'alors relativement cloisonnés, ce qui le rend particulièrement susceptible de se « remplir » par stratification de contenus anciens et nouveaux, opération dont l'intérêt pour la pensée sioniste en formation à partir de la fin du XIX^e siècle est de constituer un titre à l'appui de la revendication de souveraineté territoriale. Ces préliminaires posés, on peut interroger le livre de Sand sur une série de point d'ordre éthique, linguistique, anthropologique, épistémologique et politique.

Le sens d'une bataille symbolique

Quelle est la signification du geste consistant à décréter l'impropriété d'usage d'un nom commun pour l'auto-désignation collective d'un groupe humain ou de segments importants de ce groupe ? Les motifs invoqués peuvent se dire dans les termes suivants : 1) les conséquences de ce choix de nom s'avèrent intenables ; 2) le nom est déjà « pris » par une ou plusieurs autres définitions, il est trop « fluctuant ». Les raisons du décret d'impropriété sont donc de nature pragmatique et linguistique. Pour ma part, je l'interprète comme un geste court-circuitant toute analyse sérieuse de l'usage de ce nom dans les langues européennes, c'est à dire, en l'occurrence, des traductions du mot hébraïque dont l'usage s'est perpétué et des implications politiques de l'évolution sémantique du mot français « peuple » (et allemand « Volk », russe « *naro'd* », italien « *popolo* », etc.) dont la charge vient rétroactivement alourdir le mot antique « 'am ». Autant dire que ce rejet fait l'économie d'une réflexion approfondie sur la manière dont la traduction fait circuler d'une langue à l'autre les modifications sémantiques liées aux transformations historiques. La politique passe aussi par la traduction et, ne le voyant pas, on se prive d'un accès essentiel à la compréhension d'un agrégat de phénomènes politiques de grande portée.

Pour le dire autrement, le projet de critique fondamentale des présupposés de la formation idéologique appelée sionisme, projet important auquel je souscris, implique-t-il nécessairement une opération de type chirurgical sur le langage, ablation lexicale ou censure sémantique consistant à déclarer à des gens qui se reconnaissent dans une tradition plusieurs fois millénaire (laquelle comporte variations, transformations et évolutions, autrement dit, est dotée d'historicité) où l'appellation « peuple » occupe une place centrale quoiqu'éventuellement vide, qu'eh bien finalement non, ils n'en sont pas un et qu'il leur faudra désormais s'identifier comme adeptes d'une religion, faute de quoi on pourra légitimement les accuser d'ethnisme voire de racisme¹² ? Il y a là, à mon sens, une violence symbolique qui, j'essaierai

EXTRAIT : UNE COMMUNAUTÉ RELIGIEUSE N'EST PAS UNE NATION

Dans le cas où le dénominateur commun du groupe humain prémoderne se réduit à des normes et à des pratiques religieuses (rituels, cérémonies, obéissance à des commandements divins, prières, symboles de foi, etc.), le choix des concepts utilisés se porte sur les expressions de « communautés religieuses » ou d'« églises ». [...]

Un affaiblissement significatif de la puissance du vieux fatalisme religieux est

donc nécessaire pour que les grands groupes humains, et en particulier leurs élites politiques et intellectuelles, prennent leur destin en main et commencent à « faire » l'histoire nationale.

Les populations, les peuplades, les peuples, les tribus et les communautés religieuses ne constituent pas des nations, même si l'on a trop souvent l'habitude de les désigner ainsi. Bien qu'ils aient servi de soubassement

culturel à la construction des nouvelles identités nationales, il leur manquait encore les caractéristiques déterminantes qui ne verront le jour qu'avec l'apparition de la modernité.

Shlomo Sand, *Comment le peuple juif fut inventé*, trad. de S. Cohen-Wiesenfeld et L. Frenk, Paris, Fayard, 2008, p. 49-50.

de le montrer, fait tout autre chose que ce qu'elle prétend ou cherche à faire.

La bataille symbolique sur la nomination, la proscription du nom commun « peuple » assortie à la prescription, en son lieu et place, de celui de « religion », se substituent à la nécessaire réflexion sur les conditions historiques particulières et les conséquences juridiques et humaines spécifiques de la formation idéologique appelée sionisme, dont le succès relativement tardif a donné lieu à la colonisation que l'on sait. Il y a là une manière de se tromper de terrain qui revient presque à se tromper de combat. Le fait qu'une formation comme le sionisme « remplisse » un mot ancien comme « *am* » des contenus modernes du mot « peuple » au XIX^e siècle invite à un travail très différent d'une révocation pure et simple de cette appellation. Pour le dire clairement : l'occupation de la Palestine ne résulte pas du fait que « les juifs » se soient définis comme « peuple » pendant des siècles, voire des millénaires (l'ancienneté du mot « *am* » prend le pas sur celle du nom « juif » – « *yehudi* »¹³). Tout au plus pourrait-on envisager l'hypothèse, non dénuée d'une poésie proprement tragique, que les traductions successives et les stratifications sémantiques acquises dans les langues non juives par les mots qui traduisent « *am* » ont contribué à nourrir les versions successives de l'orientalisme dont est sorti, entre autres formations mortifères, l'antisémitisme moderne relativement auquel le sionisme apparaît comme un exemple typique de la tempête du progrès dans laquelle se prennent les ailes de l'Ange de l'Histoire, dans la IX^e partie des *Thèses sur l'histoire* de Walter Benjamin.

Plus risible est le motif linguistique par lequel se justifierait le refus du nom « peuple », à partir d'une définition *a priori* à laquelle la collectivité qui se dit « peuple juif » ne répondrait pas. L'économie linguistique ne supporterait pas qu'un mot ait plus d'un sens. Il y a là comme une indication que la langue devrait répondre aux mêmes règles que la démocratie, en quelque sorte : un homme, une voix – un nom, un sens. L'injonction à ne pas s'écarter d'un sens normatif restreint est d'autant plus curieuse que Sand échoue évidemment lui-même à donner une définition stable au vocable litigieux, ce qui n'a rien d'étonnant pour des raisons qui tiennent à la fois au langage en général et au « vague » de ce mot en particulier¹⁴. La conception du langage dont témoigne cette attitude rappelle un peu la conception augustinienne évoquée par Wittgenstein comme origine de l'idée que chaque mot possède une signification qui lui est attribuée et qui est l'objet duquel il tient lieu¹⁵. Plus intéressante que la question de savoir s'il existe une réalité substantielle à laquelle correspondrait le mot « peuple » serait celle de savoir si ce mot, et spécifiquement le syntagme « peuple juif », signifient

la même chose dans le Pentateuque, le Talmud ou le Nouveau Testament, chez Paul et chez Augustin, chez Jacques Basnage au XVII^e siècle et chez Herder au XVIII^e, chez Clermont-Tonnerre au début et chez Herzl à la fin du XIX^e, chez Heinrich Heine, Itzhok Katznelson ou Edmond Jabès, en judéo-arabe, en

L'occupation de la Palestine ne résulte pas du fait que « les juifs » se soient définis comme « peuple » pendant des siècles, voire des millénaires.

russe, etc. Comment le mot biblique *am* est-il traduit en grec dans la Septante ou en allemand par Luther ? Et si on se limite à l'usage français, le fait que tant de sens différents communiquent dans un même vocable (mais on pourrait sans doute en dire autant de l'allemand *Volk*, ou du russe *naro'd*) est-il sans conséquences sur son destin et ses usages politiques ?

Les présupposés de la dichotomie peuple-religion

Ma troisième question porte sur les difficultés de la dichotomie peuple-religion. En reprenant ce couple, Sand adopte les présupposés qui entretiennent depuis deux siècles des impasses dont nous ne sommes pas encore sortis et qui sont depuis quelques années réactivées dans le cadre d'une vulgarisation de ce qu'on pourrait appeler la catéchèse laïque. Ces présupposés ont présidé tant à la formation de l'antisémitisme que du sionisme. Ils fonctionnent aujourd'hui dans la structuration conceptuelle et la production capillaire des affects xénophobes comme dans l'interprétation des conflits politiques internationaux en termes de conflits de civilisation. Ils gouvernent l'interprétation de la politique israélienne d'occupation en termes de conflit religieux. Ils opèrent encore dans les formations discursives qui organisent l'exclusion, en Europe, des minorités arabes et musulmanes. Ces présupposés sont un héritage persistant des XVIII^e et XIX^e siècles, et parmi leurs nombreux aspects, celui qui nous intéresse se résume sous la figure d'un postulat lui-même stratifié : l'Orient est incapable de séparer le religieux du politique d'une part, de l'ethnique de l'autre¹⁶. Le corollaire est que la séparation du religieux, du politique et de l'ethnique sous les espèces de l'universalisme paulinien et de ses versions modernes – sécularisation et laïcité – est une conquête qui témoigne de l'avancement du monde chrétien européen. Dans le cadre d'une histoire officielle par implicite, il est beaucoup moins question des procédures par lesquelles cette « conquête » fut

obtenue, du prix qui fut le sien et de la nomination de ceux qui eurent à le payer. L'occultation du caractère processuel, interne au christianisme, de la sécularisation et de ses effets existentiels et politiques sur les populations soumises à l'universalisation des principes chrétiens sécularisés a concouru à naturaliser la privatisation, l'intériorisation et l'anthropologisation du religieux¹⁷.

Les Juifs n'étant pas une nation selon la définition volontariste et étatiste moderne, Sand croit avoir effectué sa démonstration.

Dispersion et identité collective

La quatrième question à poser à Sand porte sur la fonction qu'il confère au défaut d'homogénéité ethnique des Juifs, dont la dispersion à travers le monde s'exprime par l'hétérogénéité des populations juives en termes linguistiques et culturels mais aussi phénotypiques et même religieux. Le caractère diasporique de l'identité collective annule-t-il cette identité quoiqu'il en soit de l'engagement qui s'élabore en sa faveur à travers de nombreux processus, par exemple sous les figures de l'exil¹⁸ ? Pour Sand en tous cas, le défaut d'homogénéité ethnique constitue un argument contre la notion de peuple, qu'il rabat à certains moments de son développement sur celle de nation, en se référant notamment à la définition volontariste de Renan, malgré les problèmes posés par cette définition et, plus généralement, l'énorme difficulté qu'il y a à prendre la pensée de Renan pour boussole étant donné l'engagement de cette pensée dans les entreprises orientaliste, colonialiste, antisémite et raciste en général. Les Juifs n'étant pas une nation selon la définition volontariste et étatiste moderne, Sand croit avoir effectué sa démonstration. Il répète la même opération avec « race ». Ni nation ni race, « les Juifs » ne sont pas un peuple (donc ils « sont » une religion).

Race, nation, peuple

Il faut cependant se souvenir que le sens de ces deux mots a changé au tournant de la Révolution. La « nation juive », au XVIII^e siècle encore, ne désignait pas une entité nationale au sens moderne, mais la collectivité des personnes « nées » dans le sein du judaïsme. Quant au sens de « race », s'il essentialisait déjà des castes, il ne correspondait pas encore à un « savoir » des essences humaines. Tout en le rendant disponible aux infusions à venir, son emploi était moins chargé qu'aujourd'hui¹⁹. Si Sand a donc raison de déceler un véritable enjeu dans

l'intensification des phénomènes de réessentialisation, aujourd'hui que l'on voit naître un deuxième âge de la raciologie, avec notamment le projet de « génétique juive » qui gagne du terrain²⁰, il faut noter que la pensée sioniste a pu naître précisément parce que « nation » et « race » retenaient une partie des contenus conférés par l'usage en vigueur sous l'Ancien Régime, où les Juifs étaient communément désignés comme *nation* (le nationalisme moderne n'existait pas encore), *race* (la raciologie n'était pas inventée) ou *peuple* (le sens « ethnique » n'avait pas la spécialisation qui est la sienne aujourd'hui et qui réintègre progressivement les contenus disqualifiés de « race »). « Nation », « race » et « peuple » sont des opérateurs qui font communiquer l'*epistémè* classique des ensembles humains avec les catégories qui se mettent en place entre la fin du XVIII^e et celle du XIX^e siècle en recourant pour partie aux mêmes vocables. Ces trois notions ont eu des destinées différenciées. Le fait que « les Juifs » ne sont ni nation ni race, aux sens modernes de ces termes, invalide-t-il par suite logique tout usage du mot « peuple » qui ne soit tributaire d'une mythologie du sang et du sol ?

Le sionisme et le principe généalogique

Il est vrai que le sionisme fait de la continuité généalogique le principe d'étayage de l'idéologie du retour et que certains cherchent dans la génétique de quoi nourrir les fantasmes d'origine²¹. Mais la croyance n'a que faire des preuves, et il ne s'agit là, comme pour l'archéologie²², que d'un nouveau cas d'enrôlement de la science au service de l'idéologie. La pensée sioniste prétend emprunter le principe généalogique à la tradition juive, mais cet emprunt ne va pas sans distorsions et reformulations. Daniel et Jonathan Boyarin²³ montrent que la généalogie, dans la tradition rabbinique, ne peut être transcrite en termes biologiques sans anachronisme et déformation. L'interprétation biologique, linéaire et homogénéisante est conforme à l'esprit contemporain de la formation du sionisme, et notamment aux lexiques orientaliste et raciste qui nourrissent les théories antisémites. Or c'est cette interprétation à l'exclusion de toute autre que reprend Sand pour la récuser, tout en entrant dans ses vues par le sérieux qu'il confère à l'idée d'homogénéité ethnique. Le projet de « génétique juive » qui se développe depuis quelques années, et que Sand évoque comme s'il était en continuité avec la tradition nominative, est encore une manière d'assujettir la politique « juive » aux catégories qui ont conduit à la destruction des Juifs d'Europe et à l'idéologie qui prétend désormais les « protéger » – mais de quoi et comment ? Comme si aujourd'hui, il n'y avait pas lieu de protéger ce qui peut l'être encore des identités juives de la captation opérée par l'idéologie nationale sioniste avec



bien trop
toxique

la bénédiction de l'Europe post-génocidaire. Le projet de « génétique juive » est bien aussi sinistrement risible que le disent Sand et d'autres²⁴, mais il n'est pas un argument valide en faveur de l'assignation exclusive du judaïsme du côté du religieux, et certainement pas en faveur de la mise en demeure

Le projet de « génétique juive » qui se développe depuis quelques années, est encore une manière d'assujettir la politique « juive » aux catégories qui ont conduit à la destruction des Juifs d'Europe et à l'idéologie qui prétend désormais les « protéger ».

de choisir une catégorisation de l'identité dans des termes aussi piégés. Sand fait semblant de croire que le thème généalogique figure en son sens le plus littéral dans la cosmologie conceptuelle dont « peuple » est le signifiant central repris par la pensée sioniste. Pour lui, la conversion massive n'est pas un aspect qui intervient en faveur d'une compréhension plus fine de l'autodéfinition « des juifs » comme peuple ; c'est un élément qui sert à rejeter en bloc cette autodéfinition.

Le refus de Shlomo Sand

Ce qu'il refuse en réalité, c'est qu'une collectivité (ici « les juifs », mais il y aurait lieu de lui demander s'il étend son rejet à d'autres cas) ait tenu historiquement à maintenir une identité séparée, avec toutes les variations culturelles qu'impliquent la dispersion, mais aussi une thématization de l'hétérochtonie qui les rendaient inassimilables. Ce refus est identique à celui des Lumières, et on le retrouve dans le rejet des « séparatismes communautaires » supposés incompatibles avec l'idéal républicain français. Quant à

la figure de la souveraineté nationale portée par la pensée sioniste, elle est l'expression d'une volonté de recueillir en un lieu *propre* ce qui ailleurs est séparation, différence, impropriété. De ce point de vue, le sionisme est un geste d'autorisation, d'authentification et d'unification d'un ailleurs abject et inacceptable. En reprenant, pour en faire des pierres de touche, les catégories (nation, laïcité, homogénéité) auxquelles on doit tout à la fois la formulation catastrophique d'une « question juive » et l'élaboration de la politique sioniste – des catégories qui motivent aujourd'hui l'exclusion d'autres communautés minoritaires en Europe – Sand souscrit à ce qu'il prétend dénoncer. Il reste prisonnier des alternatives posées par la modernité européenne aux Juifs : s'assimiler ou partir (dans le meilleur des cas). On sait que le choix du sionisme a été de quitter l'Europe pour, enfin, s'assimiler à elle. Sand estime selon toute apparence qu'il aurait mieux valu s'assimiler en restant, position défendable jusqu'à un certain point. L'argument solide du sionisme en faveur d'une souveraineté territoriale est cependant que les Juifs, en Europe occidentale, ont accepté le marché de l'assimilation contre l'émancipation, et que ce fut exactement le point de départ de l'antisémitisme racologique. À aucun moment, Sand ne prend cet aspect en considération.

La généalogie en défaut est associée au traitement de la notion d'exil dont Sand s'attache à démontrer qu'elle ne correspond à rien. Il n'y a pas eu d'exil massif à l'époque romaine, mais des conversions massives. Comme pour l'idée de peuple, la réfutation positiviste de l'idée d'exil est un geste d'une grande violence symbolique, inadéquat aux fins qu'il poursuit et qui rejoint encore les présupposés du sionisme. Amnon Raz-Krakotzkin a consacré de magnifiques analyses au thème de l'exil et de sa négation dans le sionisme. Dans la tradition juive, l'exil est une notion stratifiée qui a beaucoup à apporter à une pensée de la déterritorialisation. C'est un thème théologique, littéraire, poétique, philosophique et politique qui ne

EXTRAIT : DE LA DIFFÉRENCE ENTRE LES RELIGIONS TRADITIONNELLES ET L'IDÉE NATIONALE

Il existe des différences essentielles entre les religions traditionnelles et l'idée nationale ; on peut affirmer clairement, par exemple, que la dimension universelle et missionnaire qui caractérise la majeure partie des croyances en Dieu ne s'accommode pas des grandes lignes de la doctrine nationale, laquelle a tendance à se limiter en permanence. Le fait que la nation se prenne toujours elle-même comme objet d'adoration, et non comme une entité transcendante qui la dépasse, influe de façon très significative

sur le mode d'adhésion des masses à l'État, phénomène qui n'existait que sporadiquement dans le monde traditionnel. Cependant il est difficile de contester que l'idéologie nationale est celle qui ressemble le plus aux religions traditionnelles par la puissance avec laquelle elle réussit à transcender les classes sociales et par son aptitude à rassembler dans un sentiment d'appartenance commune. C'est celle qui, plus que toute autre conception du monde ou tout autre système normatif, a su élaborer et façonner à la fois

l'identité personnelle et celle du groupe, et qui a réussi, malgré son haut degré d'abstraction, à parfaire l'imbrication des deux. Ni l'identité de classe, ni la parenté communautaire, ni l'identité religieuse traditionnelle n'ont eu la force de s'y opposer à long terme.

Shlomo Sand, *Comment le peuple juif fut inventé*, trad. de S. Cohen-Wiesenfeld et L. Frenk, Paris, Fayard, 2008, p. 67.

peut être réduit à son interprétation appauvrie appelant une reterritorialisation souveraine. Ce processus est subsumé sous un thème qui double la négation de l'exil, celui de retour à l'histoire²⁵. Le sionisme reprend à l'antijudaïsme chrétien l'idée que les juifs sont sortis de l'histoire – c'est à dire du domaine de la grâce²⁶ – en ne reconnaissant pas l'avènement des temps nouveaux inaugurés par la Résurrection. Le projet sioniste entend opérer un « retour à l'histoire » par rétablissement d'une souveraineté « nationale » juive sur le territoire « propre ».

Il me semble que c'est une erreur politique et intellectuelle que d'apporter de l'eau à ce moulin. La « négation de l'exil » est le processus par lequel le sionisme rejette tous les aspects de la vie juive exilique et prétend instaurer (et non réinstaurer parce qu'elle n'a jamais existé en réalité, la tradition faisant des Jjuifs un peuple venu d'ailleurs) une autochtonie juive qui fonderait la souveraineté et la propriété du territoire. Il y a là quelque chose de profondément négateur, pour les Palestiniens bien sûr, mais aussi pour la possibilité d'une subjectivation contemporaine reconnaissant la fécondité de l'exil dans les histoires des Jjuifs, et son importance pour la construction d'une autre politique de l'identité.

Il est possible, voire vraisemblable, qu'un exil massif n'ait pas eu lieu pendant la période romaine. Mais l'expérience de l'exil dont le romain n'est que l'une des figures a été intériorisée au point de fournir l'un des principaux motifs de la conscience de soi juive. Elle y a été aidée par la lecture malveillante de cette conscience d'exilés par la tradition chrétienne et sa réitération sous la forme d'expulsions et de persécutions diverses. Mais ce motif est doté d'universalité, et c'est sans doute par une tentative d'expulsion de l'angoisse qu'il suscite que le christianisme en a fait un motif de rejet et de mépris. Il faut souligner que le judaïsme n'associe pas ce motif à l'idée d'un retour effectif avant l'émergence de l'idée sioniste²⁷. Le retour est situé dans un avenir messianique, ce contre quoi s'insurge l'idéologie messianique sécularisée qu'est le sionisme. Sand ne s'aperçoit pas qu'il rejoint le sionisme en invitant à l'effacement de la dimension exilique. Ce faisant, il exile les Jjuifs de toute subjectivation qui ne soit ni israélienne ni « religieuse » – au sens très restrictif qu'il donne à ce terme.

Les moyens mis par Sand au service de la réfutation du sionisme me paraissent donc mal adaptés à ses fins. D'abord, parce que quand bien même on réussirait par extraordinaire à prouver la thèse de la continuité génétique, cela ne justifierait pas la dépossession des Palestiniens. Inversement, ceux qui s'accrochent au droit conféré par l'ancienneté des titres se soucient moins de continuité génétique que ne veulent le croire leurs adversaires. Mais plus

profondément, la réfutation des thèmes du peuple et de l'exil se fait chez Sand à partir des présupposés mêmes du sionisme. ■

NOTES

1. J'écris indifféremment « jJuif » ou « Jjuif », le présent texte prenant place dans un travail plus large qui consiste à interroger les présupposés liés à l'obligation d'opter pour telle ou telle graphie. Comme je ne cherche pas ce faisant à mettre en œuvre une nouvelle essentialisation, il m'arrive aussi de mettre « les juifs » ou « les Jjuifs » entre guillemets.
2. Voir Amnon Raz-Krakotzkin, *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, préf. C. Ginzburg, trad. de C. Neuve-Église, Paris, La Fabrique, 2007, p. 41-69. Pour une présentation et une bibliographie plus complètes, voir « Scènes proches, orientales », in *Vacarme* n° 31, printemps 2005, p. 108-112.
3. Cf. notamment H. Arendt, *Rahel Varnagen, Lebensgeschichte einer deutsche Jüdin aus der Romantik*, Munich, Piper Verlag, 1959-2008.
4. Jonathan Hess, *Germans, Jews and the Claims of Modernity*, New Haven, Yale University Press, 2002.
5. Ronald Schechter, *Obstinate Hebrews. Representations of Jews in France, 1715-1815*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 2003.
6. Je ne veux évidemment pas dire que les thèmes de l'égalité et de l'universel soient le patrimoine ou la découverte exclusive du christianisme, mais que celui-ci en thématise la propriété en même temps que les sociétés chrétiennes en organisent la neutralisation éthique et politique.
7. Cf. Schechter, *Obstinate Hebrews*, op. cit. et J. Hess, *Germans, Jews and the Claims of Modernity*, op. cit.
8. Cf. Talal Asad, *Genealogies of Religion, Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore et Londres, Johns Hopkins University Press, 1993.
9. E. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. de J. Gibelin, éd. par M. Naar, Paris, Vrin, 2010.
10. Gil Anidjar, *The Jew, the Arab, A History of the Enemy*, Stanford, Stanford University Press, 2003, et *Semites*, Stanford, Stanford University Press, 2008.
11. Cf. G. Anidjar, *Semites*, op. cit.
12. Ceci indépendamment de l'ethnicisme de la définition canonique de l'État d'Israël comme « État de tous les juifs », ou des éléments de racisme qu'on peut raisonnablement reconnaître dans l'inquiétude démographique de cet État.
13. Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1999.
14. Extrait des définitions du Grand Robert : « La notion de peuple est très vague et peut correspondre à une ethnie, à une communauté politique [...], à une communauté linguistique, culturelle, religieuse, etc. ».
15. L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. de F. Dastur, M. Elie, J.-L. Gautero, D. Janicaud et E. Rigal, Paris, Gallimard, 2004.
16. Cf. D. Anidjar, *Semites*, op. cit.
17. Cf. Talal Asad, *Genealogies of Religion*, op. cit. et *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
18. Voir notamment Jean-Christophe Attias et Esther Benbassa, *Israël, la terre et le sacré*, Paris, Champs/Flammarion, 2001, et bien sûr Amnon Raz-Krakotzkin, *Exil et binationalisme*, op. cit.
19. Cf. Colette Guillaumin, *L'Idéologie raciste*, Paris/La Haye, Mouton, 1972, rééd. Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2002.
20. Cf. Sand, op. cit. p. 370-379. Voir Nadia Abu el-Haj, *The Genealogical Science, The Search for Jewish Origins and the*

Politics of Epistemology, Chicago, University of Chicago Press, 2012.

21. Nadia Abu el-Haj, *The Genealogical Science*, *op. cit.*

22. Nadia Abu El-Haj, *Facts on the Ground : Archaeological Practice and Self-fashioning in Israeli Society*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

23. Daniel et Jonathan Boyarin, « Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity » *Critical Inquiry*, vol. 19, n° 4, p. 693-725. Voir aussi D. Boyarin, *Carnal Israel, Reading Sex in*

Talmudic Culture, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1993 et *Paul, a Radical Jew, Paul and the Politics of Identity*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1997.

24. Cf. Nadia Abu el-Haj, *The Genealogical Science*, *op. cit.*

25. A. Raz-Krakotzkin, *Exil et binationalisme*, *op. cit.*

26. *Ibid.*

27. Cf. E. Benbassa et J.-C. Attias, *Israël, La terre et le sacré*, *op. cit.*



UN NÉOLIBÉRALISME PLURIEL ?

PAR LAURENT JEANPIERRE*

À PROPOS DE

Serge Audier, *Néo-libéralisme(s)*.

Une archéologie intellectuelle,

Paris, Grasset, 2012, 631 p., 27 €.

Le néolibéralisme n'est pas un, il est pluriel, répète Serge Audier dans *Néo-libéralisme(s)*. Si l'on peut être sceptique quant aux bénéfices effectifs qu'apporte cette nuance et quant au refus de l'auteur de s'interroger sur les conditions sociales de la construction de l'hégémonie néolibérale, revenir sur la définition du néolibéralisme comme « troisième voie », alternative à la fois au libéralisme et au planisme, pourrait en revanche ouvrir à une réflexion fructueuse sur les liens inattendus entre certains courants de gauche et le néolibéralisme.

Popularisé à la fin des années 1990 au sein de l'analyse sociale et politique française et internationale, le terme de « néolibéralisme » est devenu un mot d'ordre de la conscience critique, dont la valeur d'échange s'est accrue avec l'expérience de la crise financière et économique des dernières années. Le succès de la notion ne va pas sans un certain flou sur sa signification, même si une littérature savante, elle aussi en développement, tente d'aller plus loin en proposant une définition, une caractérisation, voire une explication du phénomène néolibéral. Au sein de ce massif qui déborde largement les quelques interventions françaises aujourd'hui les plus débattues¹, trois grandes familles d'approches ont été identifiées, n'excluant pas entre elles des hybridations².

Le néolibéralisme peut d'abord être envisagé comme une idéologie, au sens critique de ce terme, c'est-à-dire comme un discours de justification voire de construction de la réalité sociale et économique, élaboré par des individus et des institutions qui font partie des classes dominantes ou bien les représentent plus ou moins consciemment et directement. Une deuxième approche du néolibéralisme consiste à le définir comme une logique d'action générale touchant tous les secteurs d'activité – la sphère publique mais aussi la sphère privée –, logique au sein de laquelle l'État, loin de s'être retiré, conserve un rôle décisif. Enfin, le néolibéralisme peut être vu comme l'expression nouvelle d'intérêts capitalistes ripostant contre les luttes anticoloniales et anticapitalistes de la fin des années 1960 et la crise de la régulation dite fordiste des rapports capital-travail. Derrière ces trois grandes définitions opératoires du néolibéralisme, et les enquêtes différentes qu'elles exigent de produire, il est coutume de repérer la trace de trois traditions critiques représentées par les noms de Bourdieu, de Foucault et de Marx.

Plusieurs publications récentes tentent d'échapper à cette polarisation entre différentes manières de voir le néolibéralisme en cherchant au préalable à mieux définir ce qu'il faut entendre par le terme. Dans le domaine francophone, le dernier ouvrage de Serge Audier s'inscrit dans une telle perspective, avec son souci de privilégier « l'histoire intellectuelle, tout en sachant parfaitement qu'elle n'est qu'une contribution, parmi bien d'autres possibles, à une investigation plus large relevant de l'histoire, de l'économie, de la sociologie, etc. » (p. 56).

Diversité et discontinuité des idées néolibérales

Audier commence toutefois par récuser en bloc toutes les approches critiques existantes du néolibéralisme. Il leur reproche d'abord de céder au réductionnisme, en ne reconnaissant pas une autonomie et une polysémie suffisantes aux idées. Il affirme ensuite qu'elles seraient victimes d'une illusion rétrospective, plaquant sur le néolibéralisme d'hier les représentations négatives du néolibéralisme d'aujourd'hui et concevant l'hégémonie actuelle de ce dernier comme le produit nécessaire d'un plan ancien, conduit par une armée informelle d'idéologues savants et politiques avec l'aide d'industriels et de banquiers³.

Deux lieux de formation de cette croisade ont été particulièrement étudiés en France et à l'étranger ces dernières années : le colloque Lippmann, qui s'est tenu à Paris du 26 au 30 août 1938, et la Société du Mont-Pèlerin, créée en Suisse en avril 1947 et toujours en activité aujourd'hui. Le premier moment a fédéré autour du journaliste américain Walter Lippmann, à l'occasion de la sortie en français de son livre *La Cité libre*, des économistes autrichiens, allemands, suisses ou français, des philosophes, des

*Laurent Jeanpierre est sociologue et professeur de science politique à l'université Paris 8. Il a récemment co-dirigé le numéro « populismes » de la revue *Critique* (janv.-fév. 2012).

juristes, des sociologues, des historiens, et plusieurs représentants du patronat français. La Société du Mont Pèlerin, fondée entre autres par Friedrich Hayek, Wilhelm Röpke et Karl Popper lors d'une première rencontre où un peu moins d'une quarantaine de personnes étaient présentes, est quant à elle une académie internationale visant à renouveler la pensée libérale et à propager ses idées.

Audier insiste sur le fait qu'on ne saurait comprendre le néolibéralisme seulement comme un ultralibéralisme, puisque ceux qui en ont revendiqué le label, ou qui en ont précisé l'esprit, ont dans leur majorité affirmé leur désir de rompre avec le libéralisme classique en même temps que de le rénover.

Audier consacre à ces collectifs et à leurs alentours deux des quatre parties que compte son livre, les deux autres portant sur les différences entre les pensées économiques et sociales de l'ordo-libéralisme allemand, de l'austro-libéralisme et de ce qu'il est convenu d'appeler l'École de Chicago – les trois courants principaux du néolibéralisme d'après-guerre – et sur les liens du néo-libéralisme avec les pensées libertariennes et les formes diverses de (néo-)conservatisme politique, en particulier aux États-Unis. L'objectif de ce vaste ensemble consiste à proposer une nouvelle histoire doctrinale des idées néolibérales qui ne serait pas entachée des limites dont souffrent les récits existants de la construction de leur hégémonie contemporaine où « [t]out se passe comme s'il existait un "programme" unitaire et univoque du néo-libéralisme : telle une graine plantée en terre, celui-ci déploierait progressivement son essence, en surmontant peu à peu les obstacles. » (p. 55)

La thèse principale d'Audier se laisse dès lors résumer fort simplement. Contre les représentations essentialistes et homogènes de la pensée néolibérale, il affirme d'abord que cette dernière est plurielle – il n'y a pas « un » néolibéralisme, mais des « néolibéralisme(s) », comme l'indique le titre de l'ouvrage – et hétérogène à chaque période de son histoire. Il montre ensuite que cette histoire n'est pas continue, ce que supposeraient des critiques trop pressés d'un néolibéralisme qui serait tout entier contenu dans des pensées phare des années 1930-1940 ou 1970-1980. Le développement du néolibéralisme est au contraire discontinu – en 2012,

« néolibéralisme » ne signifie pas la même chose qu'en 1973, en 1938 ou en 1947. Audier insiste enfin sur le fait que, quelle que soit l'époque, on ne saurait comprendre le néolibéralisme seulement comme un ultralibéralisme, puisque ceux qui en ont revendiqué le label, ou qui en ont précisé l'esprit, ont dans leur majorité affirmé leur désir de rompre avec le libéralisme classique en même temps que de le rénover.

La plupart des penseurs néolibéraux, confirme Audier après d'autres chercheurs, ont en effet interprété la crise de 1929 et la montée des régimes autoritaires en Europe et en Union soviétique dans l'entre-deux-guerres comme des preuves, d'une part, pour la première, de l'échec du libéralisme classique et, de l'autre, pour la seconde, du dirigisme ou du planisme. Ils ont alors recherché un dépassement de cette opposition, structurante pour les idées de politique économique et sociale de la première moitié du xx^e siècle. Un des coups de force de l'ouvrage consiste ici à rapatrier les néolibéralismes au sein de ce que l'histoire des idées politiques a pu concevoir, bien avant les écrits de 2000 du sociologue anglais Anthony Giddens, comme les pensées de « troisième voie » qui s'imaginent dans un au-delà de la droite et de la gauche. Audier entretient lui-même un intérêt important pour ce corpus, en particulier pour le « socialisme libéral » auquel il a déjà consacré plusieurs écrits⁴. Avec le solidarisme – philosophie sociale et politique de la justice et de la responsabilité mutuelle en société, dont Bourgeois ou Bouglé ont été des interprètes importants en France –, il représente l'un des points de départ de sa pensée personnelle. Lorsqu'il affirme dans ce cadre la diversité des néolibéralismes, c'est aussi parce qu'il cherche, au sein d'une idéologie qu'il entend en même temps contribuer à critiquer, des idées compatibles avec celles d'une gauche future. Mais son ouvrage peut aussi se lire à rebours de ce projet, dans la mesure où Audier en vient par conséquent à rapprocher le néolibéralisme de certaines branches du libéralisme politique et surtout du socialisme du dernier siècle – ce que ne font généralement pas ses critiques les plus féroces. Son analyse incite donc à réfléchir sur l'histoire des gauches et sur leurs affinités, beaucoup plus étendues qu'il n'est généralement admis, avec les schèmes de pensée et les pratiques de gouvernement néolibéraux.

« Le » néolibéralisme, un espace conflictuel

Les néolibéralismes ont eu, au fil du dernier siècle, au moins trois visages contrastés, états-unien, autrichien et allemand.

Le néolibéralisme américain ne s'est imposé au niveau mondial qu'à partir des années 1980 après être apparu vingt ans plus tôt – à peu près en même temps qu'était publié *Capitalisme et liberté* de Milton



TIENS-TOI DROITE

OU
ÇA FAIT
TOMBER
LES NICHONS
QUE T'AS PAS

32

Friedman – comme un courant important de la Société du Mont-Pèlerin. Il est en partie issu d'un courant autrichien, le plus anti-étatiste des premiers néolibéralismes, formé dans les années 1930. Représenté d'abord par Mises et Hayek, qui fut son élève, cette ligne de pensée a aussi été exacerbée à la génération suivante par un Américain comme Rothbard.

Face à ces courants autrichiens et américains, il a toujours existé un pôle plus étatiste et juridique. Il fut le plus souvent allemand, bien que s'y soient aussi adjoints des économistes suisses. Actif dès l'entre-deux-guerres avec Wilhelm Röpke, cet autre camp néolibéral prend une forme nouvelle dans l'après-guerre autour de la revue *Ordo*, animée par Walter Eucken, Röpke et le juriste Franz Böhm – collectif qui est à l'origine de ce que l'on appelle l'ordo-libéralisme allemand.

Ainsi depuis les années 1930, où le mot de « néolibéralisme » est revendiqué de manière consciente par plusieurs personnes, jusqu'à aujourd'hui, où il est employé le plus souvent comme un synonyme d'ultra-libéralisme, les idées qu'il recouvre ont été polarisées en au moins deux camps bien distincts dont les différences, étudiées en détail par Audier, tiennent essentiellement à la place de l'État, de l'impôt, des syndicats et des politiques sociales, ainsi qu'au caractère plus ou moins spontané de l'existence de marchés au fonctionnement jugé « pur et parfait ».

La persistance à travers les décennies d'un néolibéralisme à deux visages (au moins) permet ici de comprendre que le mot lui-même, comme les actions qui s'en réclament, fassent l'objet d'une lutte incessante de définition entre intellectuels concurrents.

« *Libéralisme constructeur* » ou « *institutionnel* » pour Rougier, « *interventionnisme libéral* » selon l'universitaire Denise Larocque, « *planisme concurrentiel* » pour Allais, « *libéralisme social* » pour Marlio ou « *sociologique* » pour Rustöw, « *néocapitalisme* » ou « *libéral-conservatisme* » pour d'autres, à partir de l'ère Reagan notamment, le « néolibéralisme » est donc pluriel et il serait vain, selon Audier, de chercher un accord sur ce qu'il signifie. Pour l'économiste suisse Rustöw, par exemple, le nouveau libéralisme doit s'accompagner d'un « État fort, un État au-dessus de l'économie, au-dessus des intérêts⁵ ». Relativement isolé parmi les néolibéraux, Rustöw préconise même une égalité entre les classes dans l'accès à l'éducation et surtout une redistribution économique à chaque génération, par une taxe confiscatoire sur l'héritage, au nom de ce qu'il appelle la *Startgerechtigkeit*, la justice au point de départ (p.427-428). Voici encore ce qu'il écrit en 1950, qui vaut la peine d'être cité, comme le fait Audier :

« *Nous sommes d'accord avec les marxistes et les socialistes dans la conviction que le capitalisme est intenable et doit être dépassé. Et nous pensons aussi*

que leur argumentation selon laquelle le capitalisme outrancier conduit au collectivisme [i. e. à des tendances monopolistiques] est correcte et constitue une ingénieuse découverte de leur maître. Reconnaître cela me semble exigé par l'honnêteté intellectuelle. Cependant, nous rejetons l'erreur que Marx a commise à partir du libéralisme historique. Et si, avec les socialistes, nous rejetons le capitalisme, nous rejetons donc aussi le collectivisme qui naît encore plus d'un capitalisme outrancier. Notre plus sévère accusation contre le capitalisme est précisément celle-là : que, comme les collectivistes l'enseignent eux-mêmes, il conduit tôt ou tard au collectivisme⁶. »

Ce type d'analyse, qui se retrouve chez beaucoup d'autres penseurs néo-libéraux, est évidemment très loin des apologies unilatérales, à la Hayek, des bienfaits non seulement économiques mais aussi sociaux du marché.

L'esprit des néolibéraux se déploie donc dans un espace politique bien délimité, qui doit être compris, même si l'auteur ne l'affirme pas aussi clairement, comme à la fois anticommuniste et antilibéral. En effet, derrière le rejet du dirigisme et de la planification, c'est l'expérience soviétique – avant même les expériences fascistes ou celles d'autres régimes autoritaires – qui est d'abord visée, en particulier le fait qu'elle n'offre pas le bien-être qu'elle prétend défendre. Mais on ne soulignera jamais assez que les néolibéralismes partent aussi, même s'ils ont pu s'en éloigner avec le temps, d'une critique du libéralisme économique historique inspiré d'Adam Smith. Jugé abstrait et idéaliste, il est dénoncé pour ses effets, non conformes à ce qu'il vise : monopole ou rente, par exemple. Ainsi, ce qui était conçu comme des lois naturelles dans l'économie libérale tend, chez les néolibéraux, à être pensé comme des règles à mettre en place.

C'est là d'ailleurs l'un des éléments du noyau commun et positif des néolibéralismes dont Audier lui-même reconnaît l'existence, et qui va au-delà du simple refus des autres idéologies économiques. Quelques idées régulatrices sont ainsi largement partagées : l'institution et le contrôle de l'économie de marché et de la concurrence qui l'accompagne ; la confiance dans le mécanisme des prix, qu'il convient de promouvoir dans l'ensemble des transactions sociales ; la promotion de l'équilibre budgétaire et de la stabilité monétaire. Le contrôle des pratiques anticoncurrentielles, la privatisation des services publics et les politiques économiques et sociales de rigueur découlent naturellement de ces croyances néolibérales, aussi diverses aient-elles été depuis les années 1930.

Un point de vue scolastique

Que gagne-t-on alors, sur le plan théorique ou politique, à ouvrir, comme le fait Audier, le spectre de

l'archive néolibérale ? Il en ressort, bien sûr, l'image d'une idéologie plurielle et plus contradictoire qu'il n'est généralement admis. Mais quiconque s'intéresse aux courants d'idées politiques ne sera guère surpris de ce constat : qui nierait par exemple que le communisme ou le socialisme ne sont pas homogènes ou unitaires et qu'ils ont connu, au fil de l'histoire, une variété de versions différentes ? La démonstration du fait qu'il en va de même pour le néolibéralisme, si elle n'est pas inutile, peut paraître triviale. L'argument de la complexité des positions néolibérales, brandi page après page par Audier, représente aussi, dans son principe, une limitation pour le chercheur : l'affirmation de la diversité pour elle-même va en effet à l'encontre d'une exigence élémentaire de l'esprit rationnel qui vise à simplifier la réalité – c'est-à-dire à la rapporter à une réalité moins complexe – plutôt qu'à la répliquer.

Il faut donc s'interroger sur la manière qu'Audier a de faire de l'histoire intellectuelle dans cet ouvrage. Alors qu'il demande à celles et ceux qui s'intéressent aux néolibéraux d'être sensibles aux nuances entre les prises de position de ces derniers, l'auteur caricature souvent les énoncés de ses prédécesseurs ou de ses adversaires. Il assimile les analyses du néolibéralisme issues de la « gauche radicale », ou bien inspirées de Bourdieu, à des « *sociologies conspirationnistes* » et des « *théories du complot* » (p. 45). Par ailleurs, contrairement à ce qu'il laisse entendre, il n'est pas non plus le premier, même en France, à avoir restitué certaines des querelles internes aux réseaux néolibéraux au fil du dernier siècle⁷. Il qualifie enfin les autres auteurs ayant travaillé de manière critique sur les idées néolibérales de partisans de la

« gauche de la gauche », de l'« extrême-gauche » voire de l'« ultra-gauche ». Soucieux de la polysémie du terme de « néolibéralisme », Audier ne prend donc pas les mêmes précautions avec les pensées critiques.

Le problème posé par une telle attitude intellectuelle n'est pas seulement déontologique, il est aussi épistémologique. Il se retrouve en effet dans la manière qu'a l'auteur d'utiliser, sans les interroger, les étiquettes politiques employées par les penseurs

Quiconque s'intéresse aux courants d'idées politiques ne sera guère surpris : qui nierait par exemple que le communisme ou le socialisme ne sont pas homogènes ou unitaires ?

qu'il étudie. S'il s'agit d'envisager une pensée, comme le demande ici ou là Audier lui-même, en relation avec les pensées contre lesquelles elle se détermine ou dont elle se démarque, est-il possible d'écrire un ouvrage entier sur les néolibéralismes sans jamais se demander de quel socialisme, de quel planisme, de quel collectivisme, parlent par exemple les néolibéraux pour définir leur propre doctrine ? L'« archéologie » dont Audier se pare dans le sous-titre de son ouvrage recouvre en réalité une manière idéaliste et traditionnelle de faire de l'histoire des idées.

L'une des raisons de ce conservatisme méthodologique tient sans doute à la crainte, formulée à maintes reprises, de ce qu'Audier appelle le réductionnisme

UNE PROPHÉTIE DE DÉRACINÉS

Il ressort de l'ouvrage d'Audier une foisonnante galerie de portraits intellectuels. À côté des figures centrales et bien connues de l'histoire du néolibéralisme, comme Walter Lippmann, Ludwig von Mises, Friedrich Hayek, Walter Eucken, Milton Friedman ou encore Gary Becker et James Buchanan, le lecteur découvre un ensemble de personnages oubliés mais très actifs dans les réseaux de cette constellation idéologique : ainsi, parmi de nombreux autres, du politicien flamand Julius Hoste Jr. et de l'Espagnol Salvador de Madariaga, dans l'entre-deux-guerres, ou du président actuel de la République tchèque Vaclav Klaus, des économistes Albert Hunold, Gottfried von Haberler, Murray Rothbard – le théoricien en chef de l'anarcho-capitalisme –, des philosophes italiens Carlo Antoni ou Bruno Leoni, etc. On redécouvre

en passant les générations de néolibéraux français déjà étudiés par François Denord : depuis Louis Rougier, artisan principal du Colloque Lippmann et philosophe tranchant aux engagements politiques douteux, à l'économiste Pascal Salin, en passant par Louis Baudin, Jacques Rueff, Maurice Allais, René Courtin, Daniel Villey ou Edmond Giscard d'Estaing, père de l'ancien président de la République française.

Comme toute idéologie neuve, et donc minoritaire lorsqu'elle se forme, le néolibéralisme est avant tout le produit d'individus déclassés, de personnes marginalisées ou bien de parvenus qui, pour des raisons différentes mais convergentes, ne trouvent pas de place conforme à leurs dispositions dans les bataillons idéologiques existants. Nombre d'entre eux ont par exemple été des universitaires radiés de leurs fonctions

par les Nazis puis réfugiés outre-Atlantique ou dans d'autres pays comme la Grande-Bretagne, la Suisse ou la Turquie.

La génération suivante de néolibéraux, comme Friedman, sont parfois eux-mêmes des enfants de migrants européens aux États-Unis, premiers de leur famille à accéder au monde universitaire. La plupart des intellectuels néolibéraux, du moins jusqu'aux années d'hégémonie du courant, ont en commun de se penser comme des déracinés ayant fait l'expérience d'une crise identitaire. La force de cette forme de frustration sociale partagée a certainement donné au néolibéralisme son caractère de croisade ou de révolution symbolique. Elle expliquerait aussi la propension de ses idéologues à chercher des alliances avec les élites établies du monde économique.

sociologique, contre lequel il a privilégié la paraphrase philosophique. On préférerait ne pas avoir à choisir entre l'une ou l'autre de ces impasses. Paralysé par ses craintes, Audier ne propose pas d'interprétation des nombreuses notations qu'il inclut sur les milieux où sont nées et ont été diffusées les idées

S'il est vrai que les cercles des néolibéralismes ne sont pas seulement universitaires, l'enquête critique peut-elle être exclusivement centrée sur les articles scientifiques, les conférences publiques, les ouvrages et les savants ?

néolibérales. Il ne s'intéresse guère, par exemple, aux activités extra-intellectuelles des protagonistes qu'il étudie. Or la plupart des néolibéraux ne sont pas des universitaires retirés dans leur tour d'ivoire et les réseaux néolibéraux, comme la Société du Mont-Pèlerin, sont peuplés de représentants diversifiés des élites économiques, politiques et intellectuelles. Cette circulation particulière entre fractions souvent éloignées des groupes dominants, tout comme la multipositionnalité sociale, croissante avec le temps, des néolibéraux, ne doivent-elles pas être analysées si l'on veut comprendre les sources de l'hégémonie néolibérale et dans la mesure où l'on reconnaît que les idées pures n'ont pas de force intrinsèque ?

Toute sociologie des idées implique certainement un moment – qui n'en est nullement le terme – de catégorisation et donc de simplification des idées énoncées. Mais dans l'histoire contemporaine du néolibéralisme, comme dans toute analyse des idéologies, l'enjeu ne saurait être de choisir, comme le suggère Audier, entre les réductionnismes sociologiques et l'« *archéologie intellectuelle* ». Il s'agit plutôt d'accorder aux contenus idéels leur juste place : ni trop autonome, comme dans l'histoire traditionnelle des idées dont Audier est proche ; ni trop hétéronome, comme dans les versions vulgarisées de certains programmes de recherche marxistes, bourdieusiens ou foucauldien, qui peuvent toujours être tentées, c'est entendu, par un fonctionnalisme rapide – les idées dominantes étant alors ce qu'elles sont uniquement parce qu'elles serviraient des intérêts dominants.

Dépasser l'ethnocentrisme intellectuel

Pour dépasser l'intellectualisme de l'histoire des idées politiques ou économiques, il ne suffit cependant pas d'adopter une approche équilibrée, sociale et intellectuelle, des formations idéologiques. En laissant ici la

critique du livre d'Audier, il faut s'interroger aussi sur l'étendue des discours néolibéraux. Car s'il est vrai que les cercles des néolibéralismes ne sont pas seulement universitaires, l'enquête critique peut-elle être exclusivement centrée sur les articles scientifiques, les conférences publiques, les ouvrages et les savants ? De nombreuses autres analyses, complémentaires de celle d'Audier, ont déjà été effectuées afin de suivre bien au-delà des milieux intellectuels la pénétration et la transformation des idées néolibérales dans les entreprises, les administrations, les institutions internationales, les partis et les syndicats, ainsi que leur application au service de l'action publique.

Une grande partie des traditions qu'Audier appelle « *néo-bourdieusiennes* » mais aussi « *néo-foucauldien* » d'analyse du néolibéralisme partagent avec lui un certain ethnocentrisme intellectuel, qui fait des textes le matériau initial, même s'il n'est pas exclusif, de l'enquête. La définition du néolibéralisme comme nouvelle « *rationalité politique* », chez Dardot et Laval par exemple, ne fait pas disparaître ce biais intellectualiste. Quant aux plongées minutieuses dans les nombreux espaces d'application des principes néolibéraux – santé, sécurité, police, enseignement, budget, monnaie, etc. –, elles ne permettent pas, à l'inverse, de dessiner un plan de consistance général pour des dispositifs au moins aussi variés que les idées néolibérales elles-mêmes⁸. Faut-il dès lors se résoudre à ce que les approches d'une hégémonie plurielle soient elles-mêmes plurielles, à ce que l'éclatement des circulations et des effets du néolibéralisme implique la diffraction des points de vue portés sur lui ? Faut-il ici renoncer à une approche intégrée et à une théorie générale du néolibéralisme ? C'est en tout cas la pente que suit la littérature sur le sujet. Si bien que le pluriel réclamé par Audier pour le mot « *néolibéralisme* » apparaît somme toute comme très circonscrit, une fois replacé au sein de la multiplicité plus vaste de ces figures pratiques et gestionnaires du tournant néolibéral. Qu'il soit envisagé depuis ses idées ou depuis leurs applications, il existe un accord assez large sur la pluralité interne du néolibéralisme. Ainsi Stéphane Haber affirme-t-il lui aussi, par exemple, que le néolibéralisme n'est pas tant un système qu'« *un agencement complexe de dispositifs très diversifiés (par exemple selon des variables géographiques) et extrêmement mobiles* »⁹.

La totalité néolibérale existe-t-elle ?

Faut-il cependant en rester à ce constat de pluralisme ? Ne risque-t-il pas de dissoudre son objet ? Parmi les approches actuelles du néolibéralisme, seuls les programmes marxistes ou bourdieusiens, à quelques exceptions près¹⁰, paraissent en mesure d'en proposer éventuellement une représentation totalisée. Elle peut se dire en termes de stratégies

Vive la main



de renouvellement des groupes dominants ou dirigeants ; de luttes des classes à l'échelle mondiale ; de crise, d'expansion et à nouveau de crise d'un régime d'accumulation ou d'une puissance hégémonique au sein du « système-monde » ; de montée en puissance d'une espèce de capital, financier par exemple,

Les représentations plurielles du néolibéralisme sont-elles plus fécondes, du point de vue des résistances à l'hégémonie nouvelle, que ses représentations systématiques ?

par rapport aux espèces concurrentes : dans tous les cas, de redéfinition d'un « *style économique de développement capitaliste* » ou de transformation du « *régime de régulation* » (p. 66). Une limitation de ces différentes lectures du fait néolibéral est qu'elles concentrent le regard sur les grands principes des politiques publiques nationales et internationales, ou encore sur les nouvelles formes de management privé et public – même si ces derniers postes d'observation restent plus rares – et, en définitive, sur les comportements et la circulation des élites. La vie quotidienne en situation néolibérale y est plus difficilement appréhendée.

Une autre interrogation pointe face à ces analyses. Si le substantif « néolibéralisme » doit devenir plus qu'un mot d'ordre, ce sera bien sûr à condition d'être différencié du « libéralisme », comme y invite aujourd'hui l'essentiel de la littérature critique – ouvrage d'Audier compris – mais aussi des notions de « modernité », de « domination », de « capitalisme » ou encore de « rationalité instrumentale », ainsi que de leurs nombreux synonymes. Parler de « néolibéralisme » exige en effet de renoncer à en faire seulement une version exacerbée des manières

de totaliser les rapports sociaux qui sont déjà disponibles. Le terme n'a d'intérêt que s'il interroge le présent dans sa singularité avec le passé. Le courant dit foucauldien est certainement celui qui partage le plus cette conception forte du néolibéralisme comme visage inédit du présent. Mais c'est aussi celui où la perspective de trouver une explication commune à la multiplicité des néolibéralismes est la plus éloignée.

L'originalité de l'approche inspirée par Foucault tient aussi au fait qu'elle prétend faire communiquer des échelles d'analyse qui ne sont pas appréhendées ensemble dans les autres courants critiques : celles des politiques de société, d'un côté, et celle des individualités et de leurs pratiques, de l'autre¹¹. La lecture foucauldienne de la gouvernementalité néolibérale conçoit la liaison entre ces deux plans comme une articulation entre des « *technologies de pouvoir* » et des « *technologies de soi* ». C'est ce qu'illustre magistralement l'analyse par Robert Castel des transformations qu'a connues le champ médico-psychologique français des années 1970 : elles y apparaissent comme le produit conjoint d'instruments nouveaux d'objectivation médicale, de diagnostic, de prévention et de soin chimique, d'un côté, et de pratiques nouvelles du travail de soi, d'épanouissement personnel et de thérapie, de l'autre¹². Parmi les théories critiques du néolibéralisme, l'approche foucauldienne est donc celle qui conçoit le plus son objet en extension : au-delà et en-deçà des seules politiques économiques et sociales – au risque, en particulier par rapport aux analyses marxistes, de négliger les transformations des rapports de classes, du travail et de la finance¹³.

Pour Foucault, l'art néo-libéral de gouverner produit à la fois une individualisation – une responsabilisation, une gestion au cas par cas, c'est-à-dire une différenciation sociale accrue par conséquent, plutôt qu'une uniformisation, ce qu'Audier a pointé à juste titre contre nombre de lectures hâtives – mais aussi un rapprochement tendanciel – quoique beaucoup plus lent que ne le laisse entendre généralement la

UNE MOBILISATION TRANSATLANTIQUE

Il est largement admis aujourd'hui que l'histoire des néolibéralismes est celle d'une mobilisation transnationale, dont Audier explore d'ailleurs quelques mouvements adjacents, comme le *Congress for Cultural Freedom*, créé par les États-Unis pour leur propagande de Guerre froide, ou l'Internationale libérale, fondée en 1947. D'autres réseaux d'accueil des idées néolibérales entre les années 1930 et 1960 mentionnés par Audier mériteraient d'être observés de plus près, comme l'Institut des

hautes études internationales de Genève, qui accueille Mises puis Röpke, ou la London School of Economics, qui héberge Hayek. L'ouverture à ces personnalités de ces deux institutions ne peut sans doute pas se comprendre sans remarquer qu'elles sont nouvelles dans l'entre-deux-guerres et qu'elles ont bénéficié d'un soutien déterminant, pour leur ouverture, de la fondation Rockefeller. C'est aussi le cas de la plupart des savants des deux premières générations néolibérales qui

en ont généralement été les boursiers. Sans être le produit d'une conspiration idéologique des fondations philanthropiques américaines – qui peuvent, aux mêmes époques, financer aussi bien des penseurs marxistes hétérodoxes –, l'histoire des néolibéralismes est liée pendant plusieurs décennies à la politique de ces réseaux transatlantiques et à leur soutien des idéologies de troisième voie, en particulier pendant la Guerre froide.

critique sociale – des normes dominant des champs d'activité auparavant séparés comme l'Université, l'entreprise, la culture ou la santé, etc. Ce double mouvement, qui n'est contradictoire qu'en apparence, est difficile à approcher. Mais s'il est vrai que le néolibéralisme constitue une force d'intégration puissante de mondes sociaux étrangers les uns aux autres, il devient nécessaire de le penser comme une totalité relativement autonome et pas seulement comme une pluralité ouverte. Une stratégie théorique peut consister alors à interpréter cette dynamique d'intégration sociale comme le résultat d'une activité de l'État, agent historique principal de totalisation et moteur actif de la mise en œuvre des technologies néolibérales. On a d'ailleurs reproché aux courants foucauldien d'avoir trop rapidement marginalisé l'État (et les dispositifs disciplinaires) dans l'étude des arts de gouvernement les plus contemporains¹⁴.

Les enjeux théoriques sont aussi des enjeux pratiques. Un des critères de vérité, ou du moins de pertinence, des théories en présence sur le néolibéralisme, se situe dans les prises ou la réflexivité qu'elles offrent à l'action politique. Que valent, de ce point de vue, les appels au commun, à l'humanisme ou bien à un nouveau solidarisme – comme chez Audier (p. 613-616) – censés s'opposer aux normes néolibérales d'accroissement individuel du capital humain ou de mise en concurrence ? Que faire de nouveau, de la même manière, s'il s'agit au bout du compte de reconnaître une fois de plus comme vecteur principal de la mutation en cours « le plus froid des monstres froids » ? Les représentations plurielles du néolibéralisme sont-elles plus fécondes, du point de vue des résistances à l'hégémonie nouvelle, que ses représentations systématiques ? Toutes ces questions restent pour l'heure sans réponse.

Le détour par l'histoire intellectuelle plurielle des néolibéralismes proposé par Audier offre, malgré ses limites, deux bénéfices non négligeables au lecteur français. En insistant sur l'historicité et la variété des néolibéralismes et en réaffirmant leur plasticité idéologique, qui est l'une des conditions de leur circulation et de leur succès, Audier incite à réfléchir sur la contribution des socialismes à l'hégémonie néolibérale. Il suggère aussi qu'il est utile de mieux lire à l'avenir le groupe élargi des penseurs néolibéraux : non pas pour y chercher l'essence de leur discours, comme cela a déjà été trop fait, mais pour mesurer l'hétérogénéité de leurs centres d'intérêt – autant de points de repère pour des luttes ou des contradictions futures. ■

NOTES

1. K. Dixon, *Les Évangélistes du marché. Les intellectuels britanniques et le néo-libéralisme*, Paris, Raisons d'agir, 1998 ; F. Denord, *Néo-libéralisme, version française. Histoire d'une idéologie politique*, Paris, Demopolis, 2007 ; M. Lazzarato, *Le Gouvernement des inégalités. Critique de l'insécurité néolibérale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008 ; P. Dardot, C. Laval, *La Nouvelle Raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009 ; G. Duménil, D. Lévy, *The Crisis of Neoliberalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2011 ; T. Guilbert, *L'« Évidence » du discours néolibéral. Analyse dans la presse écrite*, Bellecombess-en-Bauge, Le Croquant, 2011. Pour une bibliographie plus complète, voir *La Revue des Livres*, 4, mars-avril 2012, p. 62.
2. S. Haber, « Analyser le néolibéralisme aujourd'hui », *RdL la Revue des Livres*, 4, art.cit.
3. À ces trois types de lecture possibles du néolibéralisme, Audier en ajoute au passage une quatrième, plus conservatrice, où se croiseraient pêle-mêle Régis Debray, Marcel Gauchet, Jean-Claude Michéa ou Costanzo Preve. Dans *ibid.*, p. 46-53.
4. S. Audier, *Le Socialisme libéral*, Paris, La Découverte, 2006 ; C. Rosselli, *Socialisme libéral*, trad. et prés. de S. Audier, Lormont, Le Bord de l'Eau, 2009.
5. A. Rustow, « Die Staatspolitischen Voraussetzungen des Wirtschaftspolitischen Liberalismus » [1933], cité dans S. Audier, *Néo-libéralisme(s)*, p. 428.
6. A. Rustow, *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem*, Düsseldorf/Münich/Heidelberg, Küpper, 1950, p. 74, cité dans *ibid.*, p. 431.
7. F. Denord, *op. cit.*, p. 119-122 ; P. Dardot, C. Laval, *op. cit.*, p. 157-218. Pour analyse minutieuse des différences de contributions entre traditions savantes nationales au sein de la Société du Mont-Pèlerin, voir P. Mirowski, D. Plehwe (dir.), *The Road from Mount Pèlerin : the Making of the Neoliberal Thought Collective*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2009.
8. Concernant l'application du néolibéralisme à l'action publique française, cf. B. Jobert, B. Théret (dir.), *Le Tournant néolibéral en Europe*, Paris, L'Harmattan, 1994 ; F. Pierru, *Hippocrate malade des réformes*, Bellecombess-en-Bauge, Le Croquant, 2007 ; I. Bruno, *À vos marques®, prêts... cherchez ! La stratégie européenne de Lisbonne, vers un marché de la recherche*, Bellecombe-en-Bauges, Le Croquant, 2008 ; P. Bezes, *Réinventer l'État. Les réformes de l'administration française (1962-2008)*, Paris, PUF, 2009 ; P. Bezes, A. Siné (dir.), *Gouverner (par) les finances publiques*, Paris, Presses de Sciences Po, 2011 ; N. Belorgey, *L'Hôpital sous pression. Enquête sur le nouveau management public*, Paris, La Découverte, 2010 ; I. Bruno, P. Clément, C. Laval, *La Grande Mutation. Éducation et néolibéralisme en Europe*, Paris, Syllepse, 2010 ; D. Fassin, *La Raison humanitaire*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2010.
9. S. Haber, *art. cit.*, p. 67.
10. Pour une application des analyses foucauldiennes du néolibéralisme à l'emploi, à l'activité et, conjointement, une critique du désintérêt de celles-ci pour le capitalisme et la finance qui rejoint des lignes d'intérêt relevant traditionnellement des marxismes – ce qui impose de nuancer l'idée d'une partition simple des approches critiques du néolibéralisme – voir M. Lazzarato, *op. cit.* ; *Id.*, *La Fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011.
11. Sur le néolibéralisme comme politique d'individualisation et construction active de subjectivité, voir É. Hache (dir.), « Néolibéralisme et responsabilité », *Raisons politiques*, 28, 2007 (en particulier les contributions de Michel Feher, Émilie Hache et Stéphane Legrand) ; P. Dardot, C. Laval, *op. cit.*, p. 402-456.
12. R. Castel, *La Gestion des risques. De l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*, Paris, Minuit, 1981.
13. S. Legrand, « L'extension sociale du marché dans le néolibéralisme », *Raisons politiques*, 28, 2007, p. 33-47.
14. L. Wacquant, *Punir les pauvres. Le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*, Marseille, Agone, 2004 ; L. Boltanski, « Critique sociale et émancipation. Entretien réalisé par Laurent Jeanpierre », in Collectif, *Penser à gauche*, Paris, Amsterdam, 2011, p. 482.

CULTURE AFTERPOP OU CONDITIONS DE L'ART AUJOURD'HUI

PAR DIANE SCOTT*

À PROPOS DE

Eloy Fernandez Porta,

*Homo Sampler, culture et
consommation à l'ère afterpop,*

trad. de F. Monti, Paris, Inculte,
2011, 387 p., 22,40 €.

Continuer à penser la culture et l'art aujourd'hui, à l'heure de l'indistinction entre art et consommation, c'est ce que tente de faire Eloy Fernandez Porta, avec autant de verve que de désinvolture. Si le ton adopté et l'usage intensif du 3^{ème} degré peuvent agacer, il reste que son propos a le grand mérite, selon Diane Scott, de donner à penser et d'ouvrir de nouvelles voies à la réflexion.

1. Contexte

Du point de vue de la culture, les années 1990 en France s'étaient focalisées sur la question de l'exception culturelle ; puis, au cours des années 2000, portés par les mutations idéologiques liées à la fin de l'URSS, qui ont contribué à alourdir les attentes politiques du côté de la culture, les débats se sont tournés vers la question du public. Le discours de la crise de la culture a insensiblement changé de point d'appui. On est ainsi passé de la problématique de l'objet-marchandise à celle de la fréquentation, c'est-à-dire de la question : que sont les objets de la culture ? à la question : à qui s'adresse la culture ? C'est-à-dire : quel est le peuple qu'elle postule ? Aussi la notion de « populaire » est-elle devenue centrale, voire obsédante. Et malheureusement, c'est moins une réflexion sur la culture comme projet politique, comme espace privilégié de la construction politique moderne, dont on se serait saisi pour instruire le concept à nouveaux frais, qu'une obnubilation bornée autour de la question du remplissage des salles, qui hante aujourd'hui l'esprit des structures culturelles, du ministère et des équipes artistiques – même le souci de leur composition sociale, des années 1960-1970, a fait long feu, ce n'est plus qu'affaire de quantité. C'est pourquoi la parution en France, en 2011, de l'essai d'Eloy Fernandez Porta, *Homo Sampler*, a desserré, ne fût-ce qu'un instant, une atmosphère culturelle devenue irrespirable, où injonctions gouvernementales de l'époque Sarkozy et discours de gauche se rejoignaient pour exiger que la culture s'ordonnât désormais à satisfaire la demande (supposée) du public (supposé), contre des orientations institutionnelles perçues comme élitistes (voir, par exemple, la lettre de mission ministérielle pour

la culture de 2007 et les textes de Gérard Noiriel¹). Le début des années 2010 a ainsi consacré un populisme culturel offensif, où l'alliance objective de la droite extrême et de la gauche (extrême comprise) ne troublait ni l'une ni l'autre. Ainsi, tandis que la relecture des textes du philosophe américain John Dewey sur l'art et le public venait alimenter l'idée d'un dévoiement historique de l'art, devenu pure jouissance de classe, les enquêtes de Frédéric Martel insistaient sur les exploits des industries culturelles américaines, capables de réaliser l'idéal de la culture « populaire ». (Sans oublier bien entendu la veine contre-révolutionnaire traditionnelle, jamais tarie, des amoureux de la très haute beauté, qui ne perçoivent dans la culture publique et son projet de démocratisation qu'une entreprise d'abaissement moral et esthétique, comme si, selon un impensé bourgeois et/ou mafieux, la question n'était pas de savoir ce que l'on fait, mais si l'on est bien entre nous pour le faire (voir la littérature de Marc Fumaroli à Jean Clair²).) En somme, depuis quelques années se trame la formulation d'une nouvelle *doxa*, où se retrouvent à la fois les enjeux du mercantilisme culturel, les arguments poujadistes sur l'utilité de l'impôt et l'idée que la fonction de la culture serait de réunir, pour porter au devant de la scène le soupçon devenu finalement patent que l'art serait bien une notion, voire une valeur, anti-démocratique. Ces discours accèdent en passant l'idée que les grands trusts de l'industrie culturelle américaine et la défense des droits culturels du petit peuple marchent, en vérité, main dans la main. La culture serait ainsi enfin devenue ce lieu de l'assomption politique accomplie puisque – on ne s'en était pas encore aperçu et, d'ailleurs, personne ne prend le temps d'annoncer comme

*Diane Scott est metteuse en scène et critique. Elle enseigne à l'université d'Amiens. Elle est l'auteur de *Carnet critique, Avignon 2009* (L'Harmattan 2010). Elle a récemment mis en scène « Fête de la paix » de Hölderlin.



il convient l'incroyable nouvelle –, le cynisme *corporate* et la démagogie de droite réalisent la vérité du peuple comme Sujet de l'Histoire. Voilà pour ce qui est du contexte culturel actuel.

Or le livre de Fernandez Porta est venu nous obliger à reprendre la question de la culture à un niveau

Afterpop signifie que nous serions après le pop et après la pop, c'est-à-dire à la fois après « le populaire » comme catégorie de la sociologie culturelle et après « la pop » comme tendance culturelle.

digne d'intérêt. *Homo Sampler, culture et consommation à l'ère afterpop*, premier texte de l'auteur à être traduit en français, a paru chez Inculte à Paris, après sa publication en 2008 à Barcelone, ville dont les critiques d'*Homo Sampler* ont loué la vitalité intellectuelle. Le livre appartient à une trilogie d'essais, avec €@O\$. *La superproducción de los afectos* (Anagrama, 2010) et *Afterpop. La literatura de la implosión mediática* (Berenice, 2007), qui ressortissent à ce genre rare de l'authentique critique culturelle. L'auteur, né dans les années 1970, est écrivain et enseigne la littérature et le cinéma à Barcelone. Le livre a été loué pour son brio et sa verve, mais nous voudrions ici nous demander ce qu'il dit effectivement, parce qu'au-delà de sa séduction, et de son impression d'offensive critique, son propos n'est finalement pas si simple à attraper et il exige, précisément par sa forme désinvolte et savante, éventuellement agaçante, un temps de décantation, un travail d'appropriation, d'où cet article.

2. Afterpop

Le livre se présente comme un recueil de critiques culturelles, sautillant de fictions destinées à illustrer le propos en tests psychologiques et culturels singeant les magazines, en passant par tout un éventail passionnant d'analyses d'œuvres contemporaines. Ce panorama, mis en scène en empruntant les formes du *vulgum pecus* commercial, est organisé selon trois tendances que l'auteur identifie comme structurantes pour l'époque, l'UrPop, le RealTime et le TrashDeLuxe, le tout chapeauté par la notion d'afterpop, cet appareillage critique essayant donc de penser l'esthétique de notre changement de siècle. L'intérêt de ce texte tient premièrement à cette notion *princeps* d'afterpop – c'est-à-dire à sa façon d'aborder la question de la culture populaire, notion

qu'Eloy Fernandez Porta (EFP) ne qualifie jamais de concept, mais de tendance, de style, de genre, de logique, et qui est décisive pour trois raisons.

1) Afterpop signifie en premier lieu que nous serions après le pop et après la pop, c'est-à-dire à la fois après « le populaire » comme catégorie de la sociologie culturelle et après « la pop » comme tendance culturelle. Notion à la fois esthétique et sociologique, et c'est le premier soulagement lié à cette lecture, son premier geste salutaire : EFP propose une idéologie de la culture contemporaine, qui se pense d'abord comme une esthétique – forme et discours des objets – puis éventuellement comme une « sociologie » (le mot est probablement un peu rapide ainsi) – usages et distribution sociale des objets. Il ne s'agit donc en aucune façon d'une naturalisation culturelle des classes sociales, comme le discours sur les politiques culturelles s'y enlise le plus souvent, sur le mode « ceci n'est pas pour tout le monde », dit par celui qui en jouit, et dont la légère culpabilité alimente le sentiment de supériorité.

Pour le dire autrement, les catégories de savant et de populaire, qui ont structuré toutes les approches théoriques modernes, sont redéfinies par les objets contemporains et leurs pratiques. Un épisode des Simpson, un clip de Lady Gaga, un film d'horreur des années 2010 refondent le statut de la citation, par exemple, qui devient même le propre de cette culture dite de masse, abusivement qualifiée de « populaire », assurément commerciale, qui fait siennes des pratiques traditionnellement savantes. Lady Gaga n'est pas la Fréhel d'aujourd'hui, il y a rupture de continuité historique entre les deux. D'où l'expression d'EFP de « *réécritures pop* » qui rend justice à ces bouleversements de catégories. En conséquence – si la culture populaire n'existe que d'avoir été perdue, si le populaire en tant que discours, que fantasme, ne survient qu'à partir du moment où son éventuelle réalité culturelle a disparu –, le populaire n'est pas un groupe ni une essence sociale, mais un genre, une valeur, un style, un fantasme, un discours, un éventail d'options esthétiques³. L'afterpop contient donc la fin des catégories et de la hiérarchie *highbrow/lowbrow culture*, culture d'en haut/culture d'en bas, non par dissolution ou résolution ou synthèse – ce que développe par exemple *Mainstream* de Frédéric Martel⁴ –, mais parce que le pop se doit d'être requalifié comme genre culturel et non comme essence sociale – « *cette communauté qui, par les temps qui courent, brille – comme le pop – par son absence* », dit *Homo Sampler*. Premièrement donc, fin de la mythologie du populaire et de son étendard.

2) Si afterpop qualifie une nouvelle ère de la culture, il en va aussi d'une nouvelle ère pour la critique culturelle : afterpop signifie, en conséquence et dans un second temps, post-francfortienne – nous

nous situerions dans un temps culturel d'après l'École de Francfort. D'ailleurs, tout le lexique critique que l'auteur invente, avec sa désinvolture et son jeu ironique avec les codes de la com' la plus *mainstream*, est finalement déjà une petite fléchette contre Adorno. D'une part, EFP récuse effectivement la réalité d'un public de masse – le public de masse a éclaté en « *microcultures mutantes* », dit-il, et les médias de consommation de masse se sont disséminés eux-mêmes en métamédias interactifs. D'autre part, le paternalisme adossé à une culture savante préservée de la marchandisation est renvoyé à sa posture de pouvoir – s'il n'y a plus lieu de postuler l'existence d'un filot culturel pur, à l'abri du tsunami de l'industrialisation de masse, le surplomb qui lui était attaché tombe aussi de soi. EFP prend ainsi acte, avec d'autres penseurs, d'une « *indiscernabilité de la culture et du capital* », pour citer Fredric Jameson⁵. Deuxièmement donc, fi de la sempiternelle plainte, quasi séculaire, contre la méchante industrie abêtissante, la question, *historiquement*, n'est plus là, nous dit en substance EFP, il est temps de prendre acte d'une bascule.

3) Afterpop enfin et troisièmement, se veut une option, une alternative à Jameson et à son concept de postmoderne. Ici la formalisation s'en tient à une forme de suggestion théorique en pointillés : l'afterpop est une « *condition* », faisant signe vers Lyotard, et les contestations ponctuelles adressées au postmoderne de Jameson laissent supposer que la proposition d'EFP s'en démarquerait, mais on ne saurait bien identifier ni qualifier l'écart. Jameson est perçu, probablement à tort, comme appartenant à la continuité adornienne, ce qui mériterait quelques développements (peut-être est-ce le cas dans l'essai *Afterpop*).

3. Tendances de l'afterpop

Fernandez Porta invente trois notions qui ont pour fonction d'être des paradigmes de la culture *afterpop* : l'*UrPop*, le rapport au primordial, le *RealTime*,

le rapport au temps, et le *TrashDeLuxe*, le rapport au déchet. C'est dans le jeu avec ces tendances contemporaines que le brio d'EFP s'en donne à cœur joie, chaque modalité donnant lieu à un recueil d'*exempla* où l'auteur alterne blagues, sens de la formule, déconstructions mythologiques à la Barthes – il faut lire son analyse des Swatch, du Ferrero Rocher ou du Bounty frit –, digressions, goût du rapprochement paradoxal et de la résolution rhétorique à la Žižek, pratique du *low-tech* intellectuel – en passer, par pédagogie et humour, par la métaphore la plus bas de gamme possible –, richesse des références, jeu entre strates culturelles délibérément mixées, « *samplées* », tout cela se voulant écrit depuis, et donc censément avec, Benjamin, Jameson, Diederichsen, entre autres. En somme, une capacité analytique passionnante appliquée à un matériel foisonnant et hyper savant, et une systématisation plus aléatoire ou fragmentée, à lire entre les lignes.

L'*UrPop* serait la forme contemporaine du rapport à l'origine, décantée après plusieurs passages au filtre réflexif des murissements historiques de l'art (le préfixe allemand « *ur* » signifie « *originel* » ou « *primitif* »). La tendance *UrPop* se manifesterait ainsi dans le goût pour les jeans délavés et pré-usés, la chaîne de restaurants Origens, les arrosoirs en fer blanc, Forrest Gump l'ingénu, les romans qui tentent de retrouver la langue de la ruralité passée, bref tous les objets qui fantasment autour de l'origine. Les premières de couverture espagnole et française du livre jouent d'ailleurs sur ce motif de l'anachronisme ou du primitif humoristique : l'une montrant une statue africaine avec un cornet de frites McDonald's à la main, l'autre un homme-singe préhistorique avec un poitrail de Super Man. L'*UrPop* se distingue donc du primitivisme moderniste façon goût-de-Picasso-pour-l'art-nègre en ce que ce dernier est sincère et naïf là où la tendance *UrPop* est réflexive et distanciée.

Le *RealTime* est l'ensemble des modalités de rapport au temps que l'époque fabrique, les boucles ou

EXTRAIT : CHOISIR UNE MONTRE, CHOISIR SA TEMPORALITÉ ?

Quand j'essaie de choisir une montre adaptée à mes goûts, je teste ma propre théorie du temps, ma propre relation avec lui : montre classique, vieille, digitale, illustrée, muette, avec des caractères cyrilliques. Tous ces modèles forment un profil de l'acheteur, plus ou moins conscient, plus ou moins sérieux – certains ont plusieurs montres, qu'ils utilisent selon les occasions, pour distinguer travail et loisir –, mais qui est toujours, même par accident, *identitaire*. Dans le monde de Swatch, cette identité

a disparu. Devant la vitrine du franchisé, je recherche ma temporalité particulière, et initialement, on dirait que je ne peux que la trouver – il ne manquerait plus que ça : les designs sont joyeux et vivants, l'offre est illimitée. Mais dans le processus de choix impossible, je prends petit à petit conscience qu'il n'y a pas de temps pour moi ; ici, il y a toutes les montres sauf la mienne. Je découvre donc que « *ma temporalité* », si elle existe, n'est rien d'autre qu'une variante impersonnelle de toutes les autres.

Mais l'offre de la marque suisse n'est pas dissuasive : elle est euphorique. *Shop 'til you drop* : achète jusqu'à ce que t'en crèves, jusqu'à ce que tu tombes dans les pommes. Dans la société de consommation, quelle que soit l'heure, c'est Swatch qui l'indique.

Eloy Fernandez Porta, *Homo Sampler, culture et consommation à l'ère afterpop*, trad. de F. Monti, Paris, Inculte, 2011, p. 167-168.





loops infinis de la vidéosurveillance, des escalators ou du dub, les régressions des *strips* (bande dessinée de quelques cases) de Max Cannon ou des collages de Christian Schumann, certains modèles narratifs des Simpson, la dimension utérine de la console informatique de *eXistenZ* de Cronenberg, etc.

UrPop, TrashDeLuxe et RealTime sont à la fois les formes que la consommation impose à la culture et les formes de l'art le plus contemporain.

Le style TrashDeLuxe est une modalité du déchet, que l'on retrouve par exemple dans certaines reterritorialisations du kitsch, l'amour des ruines industrielles, les films d'Ed Wood, le goût ambivalent pour la culture pop façon Chantal Goya et séries B, avec ce que cette appétence pour « l'art des pauvres » peut avoir de bénéfices en termes de réassurance de soi pour des classes moyennes en voie de paupérisation accélérée. Où l'on voit que le statut de la régression, du déchet et du fantasme passéiste convergent à l'occasion. Les différentes strates du rock convoquent par exemple la mythologie de l'underground le plus brutal et le plus authentique, « *un original sonore à l'état pur* », qui est « *un art du magma et, par conséquent, du souterrain, du préverbal et du sauvage* » (p. 71), fabriquant ainsi de l'UrPop et du trash, dans une succession – inévitable puisque l'origine n'existe pas – de surenchères.

Toutes ces notions ont ainsi deux dimensions ou deux états qui se rapportent, il faut le souligner, à des tendances culturelles et non à des groupes sociaux auxquels on supposerait des goûts par « nature ». UrPop, TrashDeLuxe et RealTime sont à la fois les formes que la consommation impose à la culture – pour reprendre les termes du sous-titre – et les formes de l'art le plus contemporain. C'est là l'ambivalence, et peut-être la limite théorique ou l'insuffisant développement, de ces trois notions qui se veulent des outils critiques de la culture contemporaine : elles qualifient à la fois une idéologie et un style, les formes de l'époque et les stratégies pour la dénoncer, elles sont à la fois structure et fictions – comme le dit l'auteur, elles s'étirent « *de la ligne officielle entrepreneuriale au plus enragé des blogs* » et si l'on interroge le texte pour en connaître la frontière, celle qui séparerait par exemple le trash satirique du trash bas-de-gamme, il répond inlassablement qu'il en va d'une capacité à « *assumer* » (assumer la régression, le temps commercial, le kitsch, etc.). Le bon objet est du côté du jeu avec la tendance imposée par l'époque,

entre prise de conscience et second degré. Produire du minoritaire ou du subversif – autant de déclinaisons d'une même vérité moderniste de l'art – serait du côté de la capacité à assumer tout en dépassant le matériel idéologique de son temps. En somme, l'art serait du côté d'une dialectique, d'une *Aufhebung* de l'époque. Par exemple, l'UrPop serait doublement défini : extérieurement d'une part il est différent de l'art moderne primitiviste – le style cyberpunk n'est pas Anselm Kiefer par exemple –, intérieurement d'autre part il contient un *distinguo* entre art et non-art – les photographies de Martin Parr sont autre chose que le signe d'un vulgaire fantasme régressif. Les deux autres tendances contiennent la même double articulation : une fiction RealTime assume le temps aliéné imposé par le capitalisme tout en subvertissant cette imposition, une installation TrashDeLuxe saura à sa façon transmuier le kitsch dont elle dénoncera la logique.

N'est-ce pas là finalement une théorie attendue, à la fois de l'art comme espace subversif et du tournant du siècle comme invention culturelle, que de se rabattre dans les deux cas sur ce qui relève finalement du dépassement par prise en charge : « faire sienne la régression ». La valeur artistique, la ligne discriminante entre art et non-art serait ce critère, si ténu ou excessivement peu objectif, de la conscience de l'acte ou de sa volonté. (D'ailleurs, ne pourrait-on considérer *a contrario* qu'un certain usage du second degré a précisément pour fonction de requalifier des objets que leur premier degré rend insupportables ? Et que la convocation du double fond sert souvent à jouir mine de rien de contenus idéologiquement vulgaires mais avec une plus-value immunisante et valorisante⁶ ?) Aussi la question que ce livre pose est d'ordre épistémologique : quelle est la valeur des instruments critiques proposés ? Quelle est leur capacité à identifier les questions de l'époque ? Peut-être l'évitement – que je perçois comme tel du moins – à qualifier ces tendances de concepts est-il symptomatique d'une prudence qui est une résistance du texte à la théorie.

4. Mélancolies

L'hypothèse que l'on peut faire est que le point de questionnement d'*Homo Sampler* est celui d'un artiste, d'un écrivain qui s'interroge sur sa propre écriture aujourd'hui, et qui se pose cette question dans les termes du modernisme – pour lequel l'art est rupture avec le monde. Qu'est-ce qu'être auteur à l'ère afterpop, comment produire des objets subversifs en un temps où culture et capitalisme sont indiscernables ? Comment (re)faire du minoritaire au moment où ses conditions de possibilité historiques se sont effacées ? Ainsi, au-delà de son allure volontairement branchée, la « *condition afterpop* »

telle que la pense EFP, reste ordonnée à une pensée de l'art essentiellement moderne, l'art comme écart, ou comme non-communication, comme objet au-devant de nous – l'exigence à continuer à penser quelque chose comme l'art pouvant même n'être qu'une séquence historique donnée. Or *Homo Sampler* propose de continuer à « penser l'aura et la contrebande » comme attributs de l'art, selon les mots empruntés à Benjamin. EFP : « Pour présenter une œuvre substantielle à une époque superficielle, l'artiste conscient des conditions de son temps est obligé d'utiliser un emballage léger pour présenter des contenus profonds » (p. 372). (Réponse d'EFP à ma réserve sur sa théorisation en pointillés.)

Les critiques ont loué le caractère très divertissant d'*Homo Sampler*, défini comme une « analyse par le rire » (*Le Monde*), pourtant cette façon de porter la blague tous azimuts, qui peut parfois lasser, ne doit pas masquer le fond mélancolique sur lequel l'ouvrage pourrait bien être construit. On pourrait distinguer deux formes de mélancolie de l'art. D'abord celle qui accompagne la revendication moderniste de son autonomie, qui supporte une forme de nostalgie d'une totalité perdue : si l'art fait tout à part entière, il n'y a pas de tout absolu. Ensuite, et *Homo Sampler* témoigne de cette forme de mélancolie post-moderne, il y aurait une mélancolie due à la perte de l'art comme valeur classique. Court en effet tout au long de la lecture, comme un serpent de mer, sans hélas que le livre ne la théorise, l'idée d'une perte des repères artistiques établis. Ce serait là la face cachée ou obscure de l'afterpop, le verso de sa médaille. Face : l'abandon du populaire comme essence, pile : la dilution de l'art comme valeur. Fernandez Porta : « [S]i les années 1980 furent l'époque du mauvais goût par excellence – Prince, Jeff Koons –, la

décennie suivante ne représenta pas, comme on le pense souvent, un retour au good taste – pas même une modération de ce qui précède –, mais plutôt l'élévation subreptice du kitsch au rang de style classique de l'époque. » Et : « Le Ferrero Rocher qui finit par se transformer en Godiva peut fort bien représenter l'évolution du jugement critique d'une bonne partie des auteurs de l'époque commerciale. [...] Steven Spielberg est le paradigme du cinéaste qui, commençant avec Ferrero Rocher et Indiana Jones finit par obtenir la reconnaissance critique avec Godiva et La Liste de Schindler. Et ce n'est pas parce que ce dernier film est « plus grave » ou « plus responsable » que le premier mais bien plus simplement parce que le succès du style Spielberg auprès du public a finalement été accepté par la critique » (p. 380).

C'est finalement ce que pourrait raconter ce lexique *corporate* – une forme d'ironie par désarroi, de requalification agressive dans la débâcle. C'est le second léger bémol que l'on peut émettre concernant ce texte, le sentiment récurrent de la fin (des valeurs) de l'art donne une touche décadentiste qui, sous couvert de promotion du *trash*, du *junk* et d'un néo-pop censément savant, laisse affleurer une forme de moralisme, sur lequel tout le monde s'accorde *in fine* – Hollywood est une usine à médiocres, le star système ne renvoie à aucune vérité, etc. Dans cette perspective, le motif récurrent de « la culture comme décharge » intervient non pas dans le sens moderniste ou chrétien d'une valorisation du déchet comme objet supérieur et valeur rédemptrice, mais comme ironie désabusée et réflexive, qui en vide finalement le contenu.

EXTRAIT : LE BOUNTY FRIT

LE BOUNTY FRIT (QUI EN FAIT N'EST PAS SI MAUVAIS QUE ÇA TANT QU'ON NE T'EXPLIQUE PAS CE QUE C'EST) [...] En fait, Bounty propose autant de symboles que de caries. « L'essence ethnique/primitive », ce facteur *Ur* suggéré par la noix de coco et les palmiers, est associé au *flavor* belge du chocolat, formant ainsi un très goethéen Divan d'Orient et d'Occident. Et qu'arrive-t-il lorsque nous enrobons cet objet kitsch ? L'acte de frire implique une référence organique : viande, poisson, même des fruits s'il le faut ; frire un Bounty, c'est le traiter comme un objet naturel : cela équivaut à considérer comme acquis que le kitsch pousse sur les arbres, sur des plages de carte postale, et que la « nature de second niveau » est maintenant la seule qui existe.

Ainsi, la cochonnerie en vient à occuper un lieu indéterminé – qui sait où – entre le princier et le misérable : ce qui est *tellement mauvais qu'on ne peut le prendre qu'à petite dose* est comparé à ce qui est *tellement bon qu'on peut seulement se le permettre à la fin du mois*. Les us culinaires de The Chip Shop illustrent ainsi la dynamique de signification de l'ère mondialisée, définie comme une superposition illimitée de couches de sens sous lesquelles l'objet préfabriqué et artificiel prend l'apparence du cuisiné à la maison. Les couches inférieures sont produites en chaîne, la dernière est manufacturée : dans la friture absolue du système de production, s'impose la « finition sale ».

Tout objet culturel de luxe – superproduction cinématographique, série *tv-quality*,

roman global – devra paner sa coco et son choco succédané avec une convaincante couche d'œuf et de mie de pain. Il ne suffit plus de montrer la richesse, les oripeaux, le budget démesuré qui soutient tant de créations de l'industrie du divertissement, qu'il soit festif ou renfrogné ; maintenant, le producteur doit se faire pardonner cette dépense ou ce *potlach* – d'autant plus obscène à une époque de récession économique, également appelée « misère » – en s'aidant des arts les plus bricolés et manuels.

Eloy Fernandez Porta, *Homo sampler, culture et consommation à l'ère afterpop*, Paris, Inculte, 2011, p. 386-388.

Pourquoi tu brodes?

ON VEUT VIVRE EN PAIX DANS LA FORÊT

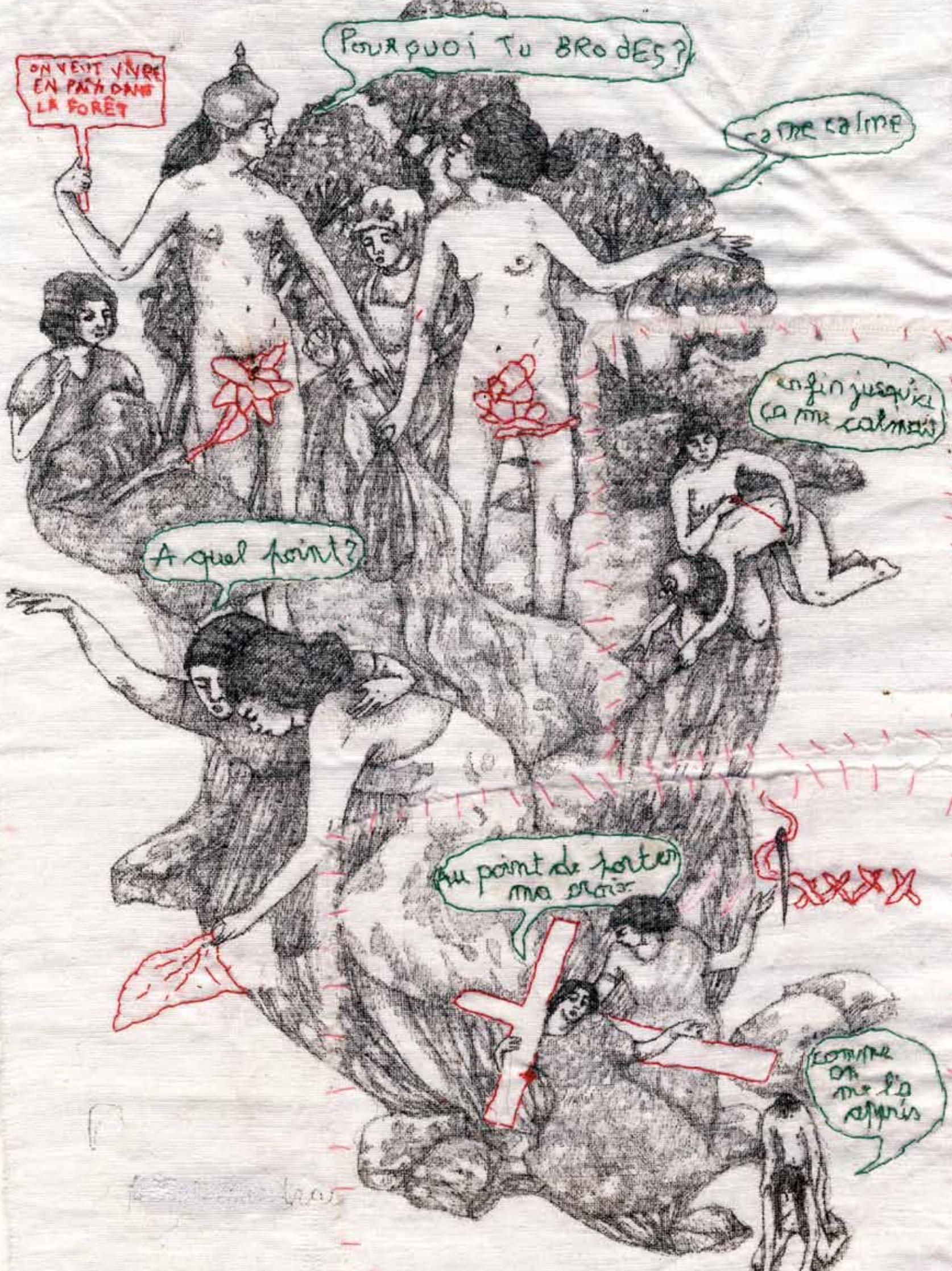
calme calme

enfin jusqu'à la me calme

A quel point?

Au point de porter ma croix

comme on me l'a appris



5. Critique et art aujourd'hui

Homo Sampler pose finalement deux questions, celle de la critique et celle de l'art, à l'ère afterpop.

1) La volonté explicite du livre d'avoir un emballage léger pour des contenus profonds autorise l'auteur à développer de façon peut-être disproportionnée la mise en scène de sa propre écriture et à minorer le travail d'historicisation, réduit à des apartés brillants mais marginaux. Chez Fredric Jameson ou Dietrich Diederichsen, on aurait presque la perspective – et la proportion – inverse, l'analyse de l'objet culturel est au contraire prise dans une théorisation qui travaille la culture comme manifestation d'un système global, façon précisément de prendre acte de cette « indiscernabilité » de la culture et de la consommation, qui serait le propre de la condition afterpop. Si l'afterpop nous oblige à penser la culture comme quelque chose qui s'exécute en permanence – la culture est désormais toujours autre chose qu'elle-même –, le critique culturel est tenu d'aborder son objet comme autre chose qu'une somme de savoirs savants (définition classique), autre chose qu'une politique publique ou qu'un pan de l'histoire institutionnelle (définition moderne), mais comme un symptôme ou, pour le dire dans les termes du marxisme, comme une manifestation des rapports de production. Façon aussi de dire que l'idéologie est la condition des choses. Comme si finalement la seule façon pertinente ou honnête de parler des objets de la culture était de ne jamais faire fi de leur fonction de justification – ce serait là la condition tragique ou l'utile mélancolie du critique – en passer par l'abandon de l'idée d'un objet de l'art sans fonction sociale. La difficulté est alors de tenir ensemble la reconnaissance de la fonction idéologique *nécessaire* des objets et la possibilité de l'art.

2) L'autre question est celle que l'artiste s'adresse à lui-même : comment continuer à penser son travail et les objets de l'art alors que ses propres critères, son monde, forgés au feu du modernisme, sont aujourd'hui démonétisés ? A-t-il le sentiment d'être accroché à une page qui est en train d'être tournée ? Peut-être le dernier film de Bela Tarr, *Le Cheval de Turin*, forme explicitement référée au fantasme primitif, tant sur le plan dramatique qu'esthétique, parlait-il de cela. Aussi est-ce du moins l'autre versant de la tâche du critique, continuer à penser « de l'histoire », c'est-à-dire à maintenir une réflexion qui tienne compte des mutations sans les inscrire dans un schéma ascendant ou descendant. Disparition donc éventuellement de l'art comme notion classique, qui n'exclut pas que quelque chose de cet ordre puisse continuer d'être produit, ce qui nous intime l'obligation d'en penser les modalités et les formes. ■

NOTES

1. *Histoire, théâtre, politique*, Agone, 2009. À ce propos, Diane Scott « Théâtre, promesse civique », *Regards*, mai 2009.
2. Par exemple et respectivement, *L'État culturel, essai sur une religion moderne*, Éditions de Fallois, 1991 et *L'Hiver de la culture*, Flammarion, 2011.
3. Je renvoie à mon texte « Culture populaire : mais qu'est-ce à dire ? », site du Théâtre Gérard Philipe, CDN de Saint-Denis, mars 2011.
4. Flammarion, 2010.
5. Fredric Jameson, *Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, ENSBA, 2007, p. 97.
6. Cf. mon analyse de la parodie théâtrale contemporaine, « Double pince et raclée, notes sur Rodrigo Garcia », in *Théâtre/Public*, n° 194, 2009.

EXTRAIT : LA TEMPORALITÉ DE LA NBA, ENTRE PÉTAGE DE PLOMBS ET SACRIFICE DE SOI

La NBA n'est pas seulement un championnat ; c'est aussi un mécanisme qui a développé et popularisé une manière d'expérimenter la temporalité. [...] En résumé, la NBA connaît deux horaires simultanés : celui de la minute folle (je vais tout péter !) et celui de la durée pieuse (le chemin pour mériter la Gloire du Seigneur est encore long). En combinant deux chronologies si différentes, la ligue présente un modèle de moralité combiné. En effet, il en émane deux codes éthiques différents et en apparence incompatibles. D'une part, l'éthique de la minute folle, où la virtuosité technique est combinée à l'opportunisme dépourvu de scrupules, le sauve-qui-peut et l'ardeur-guerrière-pas-de-quartiers. *That's the spirit !* : c'est cela

– il est à peine nécessaire de le dire –, l'esprit du compétiteur dans le capitalisme. C'est comme ça qu'il faut être ; là-dehors c'est la jungle ; ce pays n'est pas fait pour les naïfs. Mais ce moralisme manifeste est modulé par une deuxième morale, implicite, cette fois, selon laquelle chaque minute dingue de chaque match est séquencée et portée dans un continu « civilisé ». Au long des presque cent rencontres que finissent par disputer les deux équipes finalistes, le sens de l'instant est dilué et modéré par un culte des qualités permanentes : être persistant, être patient, cirer le banc avec résignation, passant ainsi, avec une persévérance chrétienne, de troisième meneur à vedette : tel est le discours utilisé pour expliquer les progrès de José Manuel Calderón chez les

Raptors. Il ne serait pas de trop de demander : qu'est-ce que voulez que je foute ? Je dois être un ambitieux opportuniste, le couteau entre les dents ou un pieu réserviste qui prie pour l'équipe pendant les temps morts ? [...] Ces deux formes de temporalité sont complémentaires. Si nous ne vivions que dans la seconde, nous serions *trop d'hier* ; toujours dans la première, nous serions *trop d'aujourd'hui*. Par la combinaison des deux, nous sommes prêts à sortir dans la rue, à acheter, à concourir et à aimer.

Eloy Fernandez Porta, *Homo Sampler, culture et consommation à l'ère afterpop*, trad. de F. Monti, Paris, Inculte, 2011, p. 171-172 et 175-176.

L'ESTHÉTIQUE POLITIQUE DE JACQUES RANCIÈRE, DISSOLUTION DE LA POLITIQUE DANS L'ESTHÉTIQUE ?

PAR NICOLAS VIEILLESCAZES*

À PROPOS DE

Jacques Rancière,

*Aisthesis. Scènes du régime
esthétique de l'art,*

Paris, Galilée, 2011, 328 p., 27 €.

Pour Rancière, il y a une dimension esthétique fondamentale de la politique – car le propre de la politique est de remettre en question le « *partage du sensible* », d'introduire un dissensus quant aux données d'une situation – et il y a une dimension politique fondamentale de l'art – qui se joue notamment dans la façon dont les formes artistiques proposent matériellement des paradigmes du commun. Mais, se demande Nicolas Vieillescazes, Rancière, soucieux de prendre ses distances avec un art qui se voudrait expression de la vie des pauvres et risquerait de parler à leur place, ne plaque-t-il pas ses catégories politiques sur l'histoire de l'art, au risque de s'arroger le rôle d'arbitre des bonnes et des mauvaises formes d'art ?

À la base du travail de Jacques Rancière, il y a un geste de dissociation : décoller le peuple, les pauvres et les prolétaires des discours marxistes auxquels ils adhéraient si bien qu'on les aurait crus faits de la même étoffe ; révéler la volonté de maîtrise et de domination inhérente à la parole de ceux qui se posent en savants ; montrer que leur amour du peuple dissimule une haine de la démocratie ; souligner l'hétérogénéité des ouvriers aux discours qu'on a tenus sur eux ; défendre la capacité des dominés et l'égalité des intelligences.

Sortir du discours de maîtrise

Ce geste prend sa source dans une rupture, celle qui s'opère en Mai 68, dont le jeune philosophe considère que le contenu et la portée événementielle ont été niés par ses acteurs mêmes : « *Au lieu des militants ou des anciens militants essayant de penser leur histoire, nous avons des écoliers qui récitent les vieilles leçons apprises sur les bancs des classes de philosophie. Ils veulent nous faire croire qu'ils parlent de Mai 68 ou du gauchisme, ils ne font que reprendre le fil d'un discours universitaire interrompu et habiller de la couleur des « faits » les fantômes de la spéculation¹.* » C'est dans l'expérience de ce décalage entre le grand discours spéculatif et les aspirations formulées en Mai 68 que se façonne le projet intellectuel de toute une vie, consacrée à passer de l'autre côté du

discours de maîtrise. Ainsi se fait jour un impératif épistémologique et politique : laisser parler l'autre, lui redonner la parole dont on l'a privé.

Il n'est peut-être pas étonnant que, dès le début des années 1970, Jacques Rancière ait développé une écriture à l'appartenance disciplinaire indéfinie, procédant par brouillage des frontières entre philosophie, analyse idéologique, critique et histoire, et se constituant dans les intervalles de ces discours : un travail à même l'archive, édition de textes, restitution des problématisations de l'émancipation par les ouvriers eux-mêmes ; un travail de critique des discours tenus sur les dominés, de Platon à Bourdieu. Ces deux grandes séries de textes se rejoignent dans une position d'énonciation précaire dans la mesure où elle ne saurait s'identifier ni avec celle des dominés, ni avec celle des maîtres. C'est peut-être dans le maintien de cette position, bien plus que dans aucune discipline ou objet, que réside depuis quarante ans le travail de Jacques Rancière ; et c'est cette position aussi qui explique qu'il se soit attaché à des objets impurs qui défaisaient les partages disciplinaires ou politiques constitués.

Esthétique et politique. Distribution sociale des places et brouillage des positions

En vérité, ces partages n'ont pas été établis une fois pour toutes avec Platon. Celui-ci représente moins un commencement historique que la scène d'un

*Nicolas Vieillescazes est éditeur (Les prairies ordinaires), traducteur et chargé de cours à l'université de Paris-Sorbonne.

partage sans cesse rejoué, par d'autres acteurs portant d'autres costumes. Scène au cours de laquelle des inférieurs sont désignés, délégitimés, assignés à une place, liés à une fonction, inscrits dans un ordre du monde. Voilà pour la scène *type*. Car vient ensuite une autre scène, ou plutôt une autre séquence de scènes, qui correspondent à des moments singuliers, les moments d'émancipation qui exigent du philosophe qu'il délaisse le noble domaine du concept pour embrasser la matière des choses en train de se faire, des remises en question des partages, des reconfigurations, des nouveaux nouages. Il y a un Deux irréductible dont les termes sont incommensurables l'un à l'autre. Précisément, l'un est l'un, l'autre le multiple ; l'un est type, l'autre singularité ; l'un est identification, l'autre désidentification ; l'un est police, assignation de chacun à son identité « objective », l'autre politique, brouillage des catégories de la sociologie.

La politique est donc par essence liée à une esthétique, à une répartition des fonctions et des places conditionnant qui peut dire quoi, qui peut voir quoi, qui peut faire quoi. C'est ce que Rancière appelle le « *partage du sensible* », « *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*². » L'une des marques de ce partage réside dans « *la soumission des dominés* », qui s'explique non par une « *incompréhension de l'état des choses existant* » mais par « *le manque de confiance en leur capacité de le transformer*³ ».

Du « régime représentatif » au « régime esthétique » de l'art

À cette esthétique vient se superposer une autre, articulée dans une troisième série de textes sur laquelle Rancière travaille depuis le milieu des années 1990 : un mode de fonctionnement et d'identification de l'art en tant qu'art, dont le commencement date de la seconde moitié du XVIII^e siècle, le « *régime esthétique de l'art* ». Ce qu'on appelle « l'art » n'a pas toujours existé ; auparavant, il y avait *des arts*, divisés en arts mécaniques et arts libéraux, ceux qui sont régis par la main et ceux auxquels commande l'esprit, les seconds ayant bien sûr une « dignité » supérieure aux premiers. Rancière qualifie ce régime antérieur de « *régime représentatif* ».

Aisthesis. Scènes du régime esthétique de l'art, qui est à ce jour l'ouvrage le plus conséquent que l'auteur ait consacré au sujet, voudrait préciser et approfondir cette interprétation historique, à travers quatorze scènes choisies, classées chronologiquement, de 1764 à 1941. Par son titre, son organisation (chaque chapitre s'ouvre sur une longue citation), l'ouvrage mime *Mimésis* d'Erich Auerbach, mais la parenté s'arrête à peu près là. Autant l'ouvrage d'Auerbach avait la monstrueuse ambition de comprendre comment l'ensemble de la littérature occidentale, d'Homère à Virginia Woolf, avait interprété le réel, autant celui de Rancière assume un caractère discontinu et fragmentaire, et « *ne s'est pas soucié de couvrir le champ des arts durant deux siècles mais seulement de saisir les occurrences de quelques déplacements de ce qu'art veut dire* » (p. 13). On savait d'avance qu'il

CE QU'EST « L'ESTHÉTIQUE DE LA POLITIQUE »

L'art n'est pas politique d'abord par les messages et les sentiments qu'il transmet sur l'ordre du monde. Il n'est pas politique non plus par la manière dont il représente les structures de la société, les conflits ou les identités des groupes sociaux. Il est politique par l'écart même qu'il prend par rapport à ces fonctions, par le type de temps et d'espace qu'il institue, par la manière dont il découpe ce temps et peuple cet espace. [...]

La politique, en effet, ce n'est pas l'exercice du pouvoir et la lutte pour le pouvoir. C'est la configuration d'un espace spécifique, le découpage d'une sphère particulière d'expérience, d'objets posés comme communs et relevant d'une décision commune, de sujets reconnus capables de désigner ces objets et d'argumenter à leur sujet. J'ai essayé ailleurs¹ de montrer comment la politique était le conflit même sur l'existence de cet espace, sur la désignation d'objets comme relevant du commun et de sujets comme ayant la capacité d'une

parole commune. L'homme, dit Aristote, est politique parce qu'il possède la parole qui met en commun le juste et l'injuste alors que l'animal a seulement la voix qui signale plaisir et peine. Mais toute la question alors est de savoir qui possède la parole et qui possède seulement la voix. De tout temps le refus de considérer certaines catégories de personnes comme des êtres politiques est passé par le refus d'entendre les sons sortant de leur bouche comme du discours. Ou bien il est passé par la constatation de leur incapacité matérielle à occuper l'espace-temps des choses politiques. [...]

La politique advient lorsque ceux qui « n'ont pas » le temps prennent ce temps nécessaire pour se poser en habitants d'un espace commun et pour démontrer que leur bouche émet bien une parole qui énonce du commun et non seulement une voix qui signale la douleur. Cette distribution et cette redistribution des places et des identités, ce découpage et ce redécoupage des espaces et

des temps, du visible et de l'invisible, du bruit et de la parole constituent ce que j'appelle le partage du sensible. La politique consiste à reconfigurer le partage du sensible qui définit le commun d'une communauté, à y introduire des sujets et des objets nouveaux, à rendre visible ce qui ne l'était pas et à faire entendre comme parleurs ceux qui n'étaient perçus que comme animaux bruyants. Ce travail de création de dissensus constitue une esthétique de la politique qui n'a rien à voir avec les formes de mise en scène du pouvoir et de mobilisation des masses désignées par Benjamin comme « *esthétisation de la politique* ».

Jacques Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, Paris, Galilée, 2004, p. 36-38.

1. Jacques Rancière, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995 et *Aux bords du politique*, Gallimard, 2004.

ne pourrait s'agir d'un livre de philosophie de l'art, puisque pour Rancière l'esthétique ne se confond pas avec le discours théorique tenu sur l'art proprement dit depuis deux siècles ou deux siècles et demi. Et, contrairement aux apparences, ce livre n'appartient pas non plus à l'histoire de l'art. Les artistes attendus, à l'exception notable de Chaplin et de Stendhal (autre réminiscence d'Auerbach, nous le verrons), n'apparaissent ici que dans les marges, mentionnés en passant ou cités pour des œuvres obscures. Pas de Manet, pas de Wagner non plus, et à peine la peinture et la musique sont-elles évoquées ; l'accent est mis sur des formes artistiques comme la mise en scène, la danse, la pantomime, les arts décoratifs, et même le reportage. Le dispositif d'ensemble rappelle l'ingénieux dispositif paraphrastique mis au point dans *Le Maître ignorant*, où Rancière mêlait sa parole à celle de Jacotot : il cite, il décrit, mais surtout il se glisse dans les déclarations de ses « objets », comme si ses propres analyses, extrapolations et généralisations leur étaient simplement continues. L'« *index des personnages du livre* », qui nous invite à nouer entre eux d'autres relations encore, renforce ce sentiment d'immersion et, de pair avec une introduction baptisée « *prélude* », il signale que c'est à une fiction historique que nous avons affaire.

Il y a ici une aspiration fondamentale à coller aux choses, à réduire la distance historique pour saisir les moments d'« *émergence* » de l'art : les œuvres étant détachées de l'ordre d'une démonstration planifiée, leur caractère artistique paraît surgir comme un éclair dans la nuit. Rancière dit avoir conçu chaque scène comme une « *petite machine optique* » ; à la vérité, comme tout le dispositif pointe vers une immersion du lecteur, jusqu'à le suffoquer parfois, il vaudrait peut-être mieux parler d'une machine à expérience, à faire l'expérience de cette forme d'expérience qu'est l'art. Dans ses meilleurs chapitres, le livre suscite la sidération des métamorphoses soudaines – comment un fragment devient la totalité, la sculpture un art du temps, la danse ou le cinéma une écriture, la matière un symbole, une image une chose, un meuble un temple, un être vivant une machine. Dans son ensemble, *Aisthesis* voudrait faire éprouver cette grande métamorphose, le devenir-vie de l'art, qui d'un côté se constitue, s'unifie, se déhiérarchise, s'autonomise, et de l'autre va s'identifier à l'ordinaire des pratiques, à la fois partie et expression de la vie collective. Un remarquable chapitre consacré à l'artisanat montre qu'il n'y a là nulle antinomie, et que c'est précisément dans l'effort vers un art (appliqué) qui « *habite et exprime* » la vie que se préparent l'idée de l'art pur et ses revendications spirituelles (cf. p. 181-183). C'est donc cela, le régime esthétique de l'art : les métamorphoses et les reconfigurations des partages, mais aussi la fragmentation, le mélange,

la confusion des arts, l'abolition des hiérarchies artistiques, donc la rupture avec le régime représentatif.

Une histoire un peu trop bien réglée

Toutefois, la définition et les relations de ces deux « *régimes* » posent problème. Nul ne niera qu'il a naguère existé un ordre des arts – arts mécaniques et arts libéraux – et une hiérarchie – l'épopée était supérieure à l'églogue, et la peinture d'histoire à la nature morte –, ni que, dans ce cadre, la production artistique était soumise à un modèle posé comme naturel, mais qui correspondait en réalité à une hiérarchie sociale et politique – on ne représentait pas un roi ou un saint comme on représentait un berger ou un paysan. Par exemple, en 1746, dans un traité qui devait connaître de nombreuses rééditions, Charles Batteux faisait reposer l'unité des beaux-arts sur « *l'imitation de la belle nature* » et justifiait la hiérarchie des genres poétiques par la qualité de leurs sujets respectifs : « il ne faut point s'élever au-dessus de son état : voilà une maxime qu'il faudrait apprendre aux enfants, au peuple, aux rois, à tout le genre humain⁴. » Rancière a raison d'avancer que s'opère, à un moment qu'il situe chez Winckelmann, généralement considéré comme le fondateur de l'histoire de l'art, une dissociation entre la beauté et l'expression : désormais, une œuvre peut être belle sans exprimer la qualité ou la dignité d'un sujet.

La notion de « *régime représentatif* » a cependant le défaut de rabattre les unes sur les autres des distinctions qui, d'une part, étaient moins rigides ou normatives qu'on ne le croit souvent (ainsi de la séparation entre arts mécaniques et arts libéraux) et qui, d'autre part, ont pu connaître des variations importantes à travers l'espace européen (pour des raisons sociologiques évidentes, l'échelle de valeur dans la peinture hollandaise du xvii^e siècle n'était pas la même que dans la peinture vénitienne de la même époque). Mais là n'est pas l'essentiel : le regroupement de phénomènes mobiles et complexes sous deux grands « *régimes* » signale un excès de la volonté théorique sur l'analyse historique qui contredit l'aspiration à l'immanence précédemment évoquée. Ainsi l'affirmation selon laquelle l'apparition du concept d'Histoire met fin à « *la séparation sociale entre les arts libéraux et les arts mécaniques* » et qu'elle est en ce sens constitutive du régime esthétique ne repose sur rien, mais elle permet à Rancière d'effectuer une astucieuse association entre, d'un côté, l'art et la beauté dégagés de l'expressivité (c'est-à-dire d'un savoir, d'une science de l'anatomie, des passions, etc.), et, de l'autre, « *l'Histoire* », dont on ne sera pas surpris d'apprendre qu'elle se détache du récit des vies exemplaires – comme si, au xviii^e siècle, elle n'était que cela ! – pour désigner au contraire la « *vie collective* » en tant que telle. Comme par



FIGHT

Faded text, possibly a signature or date, located in the bottom right corner of the painting.

magie, deux mouvements simultanés de déhiérarchisation s'opèrent, l'un esthétique, l'autre politique. L'histoire se révèle aussi bien réglée qu'une démonstration philosophique – et, implicitement, Rancière reprend pour le collectiviser le récit que les philosophes libéraux ont fait de l'émergence concomitante du sujet démocratique et de l'expérience esthétique, par exemple Luc Ferry dans *Homo Aestheticus*.

Comme par magie, deux mouvements simultanés de déhiérarchisation s'opèrent, l'un esthétique, l'autre politique.

Il n'est donc pas impossible que les simplifications historiques remplissent une fonction stratégique, celle de renforcer le lien que Rancière veut établir entre esthétique et politique. Même, ne lui permettent-elles pas de subsumer subrepticement la distinction entre régime représentatif et régime esthétique sous sa distinction entre police et politique ? Bien que l'auteur affirme que l'un a succédé à l'autre, un passage du livre semble conforter l'hypothèse d'une coexistence de ces deux régimes. À la fin du dernier chapitre, consacré à James Agee, parvenu à dire « *l'éclat cruel de ce qui est* », parce qu'il a fait que « *le mouvement des mots [...] imite la vérité qui ne parle pas le langage des mots* », voilà que Clement Greenberg entre en scène avec un « *article fracassant* ». Avant lui, Steinbeck déjà, et quelques autres « *écrivains, photographes et cinéastes représentatifs de la culture du New Deal* [avaient mis] en formules

frappantes *la misère et la grandeur des déshérités pendant que James Agee travaillait à l'impossible poème whitmano-proustien et whitmano-flaubertien qui, seul, pourrait inscrire dans l'hommage sa propre impossibilité* ». Mais le véritable problème, nous dit Rancière, est celui d'une rupture « *avec cette culture whitmanienne engagée qui pousse peintres, photographes et écrivains à sillonner les quartiers pauvres des métropoles ou les routes du pays profond pour exalter le travail des hommes, recueillir les témoignages de la misère sociale, ou photographier le pittoresque des calendriers qui ornent les maisons paysannes* » (p. 303-304 – je souligne).

D'un côté, le non-savoir qui se met au service des humbles, conscient de l'impossibilité de sa tâche et qui réussit justement pour cette raison, parce qu'il met en suspens le rapport activité-passivité et toute « *volonté* » de dire ou de montrer ; de l'autre, la tintamarrante « *avant-garde marxiste* », désireuse d'assujettir la « *vérité* » de cette vie à la sienne propre. La distinction entre régime esthétique et régime représentatif se trouve ici rétablie, non plus sous la forme d'une succession historique, mais sous celle d'une opposition *politique* entre deux options artistiques contemporaines l'une de l'autre. À l'âge esthétique, le régime représentatif ne se fonde plus sur une hiérarchie naturelle ; il repose sur une définition de l'identité du prolétariat et de sa mission historique. Dans une torsion supplémentaire, Rancière trouve une occasion idéale d'identifier l'un à l'autre le marxisme et l'esthétique pure : Greenberg défend la seconde contre l'art populaire et commercial précisément parce qu'il est marxiste et veut « *en finir avec cette complaisance pour l'art de vivre des pauvres* » (p. 305).

EXTRAIT : L'ARTISTE FAIT BRILLER « LA VIE DE TOUS »

La « *politique* » de l'art social se situe là : dans le refus d'une distinction propre à l'art, et donc aussi des distinctions entre les arts nobles et non nobles. Les bijoux de Lalique ne sont peut-être portés que par des femmes du beau monde. Mais ils mettent sur leur parure le signe de l'égalité. Un artisan les a faits comme des compositions picturales, en ignorant la hiérarchie entre beaux-arts et arts appliqués. Ces compositions picturales ne sont pas destinées, comme les tableaux de chevalet, à décorer les salons de ces élégants ; elles sont faites pour s'incorporer à leur vie, pour accompagner les manifestations. Et ce qui fait leur prix, c'est la part de sa propre vie, de sa propre pensée que l'artisan y a incorporée. Or cette vie elle-même est faite de l'émotion qu'il a ressentie devant la vie impersonnelle

de ces fleurs, insectes ou paysages dont ses pierres stylisent les formes. Ce qui brille sur la poitrine de la femme du monde, c'est donc cette vie impersonnelle, égalitaire, et non la marque de sa classe. La valeur de son bijou n'est plus donnée par la grosseur ou la teneur du diamant mais par la manifestation singulière de la grande vie anonyme qu'ont composée la pensée et les mains de l'artisan. Aussi celui-ci peut-il mêler à ses bijoux « *de pauvres cailloux ramassés pendant sa promenade et mêlés au gravier de son jardin*² ». L'élégante porte sur sa parure l'égalité des arts et celle de leurs matériaux. La seule distinction de sa parure est celle du génie artiste qui l'a composée. Mais le génie de Lalique ou de Gallé n'est lui-même que la manifestation d'une extrême sensibilité au spectacle de la nature, aux inflorescences

des plantes, aux formes des insectes ou aux harmonies du paysage selon les saisons et les heures. Il n'est qu'une expression singulière de la vie impersonnelle. C'est cette vie du tout, cette vie de tous, que l'artiste fait briller sur les pierreries de l'élégante et que le conférencier [*le critique d'art Roger Marx*] veut faire ressentir aux travailleurs qui l'écoutent, afin d'éveiller en eux le désir d'être des hommes « *pour qui le monde visible existe*³ ».

Jacques Rancière, *Aisthesis*, Paris, Galilée, 2011, chap. 8, « L'art décoratif comme art social : le temple, la maison, l'usine », p. 163-164.

2. Roger Marx, *L'Art social*, Paris, E. Fasquelle, 1913, p. 181.
3. *Ibid.*, p. 150.



Ce paradoxe indique que l'esthétique de Rancière présente la même structure que sa théorie politique. Sur les deux terrains, il se pose en alternative à une opposition dont il veut révéler la fausseté : le libéralisme ne s'oppose pas au marxisme ; l'esthétique sociale ou marxiste n'est pas le contraire de l'esthétique pure. Puisque l'alternative de départ est chaque fois ramenée à l'identité, sa position peut ne pas apparaître comme un troisième terme ou une synthèse « dialectique », et puisque sa pensée repose sur une rhétorique du Deux ou de l'incommensurabilité (police/politique, régime représentatif/régime esthétique), on ne saurait pas non plus qualifier sa propre position de simple opposé de celle qu'il critique.

En outre, deux tendances profondément antagonistes sont ici à l'œuvre : d'un côté, un « parti pris des choses », et une attention – rare pour un philosophe, et souvent présente dans le travail critique de Rancière – à la texture, aux nuances, aux détails, des œuvres étudiées ; de l'autre, une lecture de l'histoire de l'esthétique tellement surdéterminée par le désir de l'auteur que l'on ne peut que lui retourner la critique qu'il adressait à Alain Badiou ; il « retrouv[e] miraculeusement » ses idées dans les textes et dans les œuvres, et leur fait dire à tous « une seule et

même chose ⁵ » : l'art s'émancipe, l'art émancipe, l'art exprime la « puissance collective » (ce mot récurrent, « puissance », ne sera jamais explicité. Comprendons qu'il fait lui aussi partie de la magie). Tout au long d'*Aisthesis*, comme dans ses précédents ouvrages sur le sujet, c'est cette ritournelle qui revient, et avec elle les mêmes oppositions que dissimule le langage de la « suspension ». Pourtant Rancière nous raconte une histoire que nous connaissions déjà, et qui n'a de neuve que son articulation dans la notion de régime esthétique de l'art. Nous n'étions pas sans savoir qu'à partir du XIX^e siècle, l'art avait mis en avant les surfaces et les signes, choisi des sujets insignifiants ou ignobles, mélangé les médiums ou brouillé la frontière qui le séparait de l'industrie. C'est ce que le commun des mortels appelle l'« art moderne ». Et depuis un siècle, tous les historiens s'accordent à dire que le concept d'art et l'esthétique sont apparus au XVIII^e siècle⁶. La notion de régime esthétique ne constitue guère qu'un ingénieux procédé narratif grâce auquel Rancière peut nouer ensemble tous ces fils épars dans l'unité magique d'une grande thèse historico-théorique. Bourdieu aurait vu là une stratégie de distinction. Seulement voilà, il était sociologue.

De la promesse d'émancipation au retrait du politique

Ceux qui ont grandi dans les années 1980 et 1990 savent grand gré à Rancière d'avoir, avec quelques autres, tenu bon sur les principes, et implacablement critiqué les amis autoproclamés de la démocratie.

L'art, manifestation de la « vie unanime » et « promesse d'émancipation », devient par conséquent la figure du renoncement, du retrait et de l'échec de la politique.

Mais si son esthétique a maintenu un lien consubstantiel à la politique, elle s'est aussi bâtie sur le rejet obsessionnel d'une caricature de marxisme, dont sa critique de l'art critique constitue l'un des avatars les plus évidents⁷. Et c'est sans doute l'une de ses principales limites. Car bien que ses principes soient impurs dans leur contenu (l'art est mélange, la démocratie indistinction), il faut qu'ils restent purs dans leur forme et absolument distincts de tout ce qui pourrait s'apparenter à une logique des places socialement constituée, voire à quelque chose comme un système nommé capitalisme. De là des positions inconséquentes, sinon absurdes, dont ses nobles principes l'empêchent de percevoir l'obscénité.

Prenons la lecture du *Rouge et le noir* que propose *Aisthesis*. Dans sa ligne de mire, Auerbach, bien sûr, et tous ceux qui, comme lui (Lukács, Pierre Barbéris...), ont vu dans le roman de Stendhal une représentation de « *l'homme [...] engagé dans une réalité globale politique, économique et sociale en constante évolution*⁸ ». Rancière, beaucoup plus malin, nous explique qu'en tentant de tuer Mme de Rênal, Julien Sorel accomplit un acte que rien ne justifie et qui anéantit les calculs sur lesquels il avait fondé ses espoirs d'ascension sociale. Ainsi se trouvent annulés « *le réseau des intrigues* », « *toute stratégie des fins et des moyens, toute logique*

fictionnelle des causes et des effets ». Ayant suspendu le jeu des positions sociales, Julien touche enfin au « *ciel du plébéien* », en goûtant le « *seul bonheur de sentir* », le « *seul bonheur de l'existence* » (p. 66-68). Rancière semble oublier un détail : tandis qu'en prison Julien coule des jours paisibles dans l'attente de son exécution, le monde extérieur, lui, continue, avec ses calculs, ses stratégies, ses intrigues et ses luttes. Et là où notre philosophe préfère voir un court-circuitage des jeux de pouvoir, on peut discerner au contraire une confirmation de la stratification sociale sur laquelle le plébéien, par maladresse ou par insuffisante maîtrise du jeu, finit toujours par se casser les dents (hypothèse que pourrait du reste conforter le fait qu'il échoue à tuer Mme de Rênal). Dès lors, la suspension qui se voudrait découplée de la logique (dialectique) du renversement et du contre-renversement dont relèvent le calcul des places et les luttes de classe se révèle n'être qu'un fantôme de déconnexion. Une simple satisfaction subjective, nichée au cœur d'un ordre policier qu'elle n'affecte en rien. Du même coup, l'idée de politique authentique rend strictement impossible son objet manifeste, l'élargissement de la sphère démocratique⁹, puisqu'elle exclut ce qu'on appelle d'ordinaire la pratique politique, qui implique calcul, stratégie et positionnement à l'intérieur d'un ordre traversé de divisions, de conflits et d'inégalités. L'art, manifestation de la « *vie unanime* » et « *promesse d'émancipation* », devient par conséquent la figure du renoncement, du retrait et de l'échec de la politique, dont l'identification à une démocratie de principes rend impossible l'actualisation, c'est-à-dire le travail dans et sur un réel partagé, qui suppose patience, organisation et discipline. Un accomplissement de souhait, rien qu'une fiction, au sens vulgaire du terme.

Il ne s'agit pas de jouer les philistins, et d'opposer le concret des luttes à l'abstrait de l'art et de la théorie. On voudrait plutôt rappeler que si l'art et la théorie permettent effectivement de maintenir un excès – de l'idée démocratique et, lâchons le mot, de l'utopie – par rapport au simple calcul, ils s'inscrivent aussi dans un espace déjà divisé et inégal qu'à cause de son dispositif, Rancière s'interdit de penser. Il a beau pourfendre

POUR ALLER PLUS LOIN

À lire sur www.revueleslivres.fr :

— « Le moment esthétique de l'émancipation sociale. Entretien avec Jacques Rancière » (propos recueillis par Alliocha Wald Lasowski, publiés pour la première fois dans *RdL. la Revue des Livres*, n° 7, sept.-oct. 2012, p. 45-48).

— « Critique de la critique du spectacle. Entretien avec Jacques Rancière » (propos recueillis par Jérôme Game, publiés pour la première fois dans *La Revue internationale des livres et des idées*, n° 12, juil.-août 2009, p. 46-52 et reproduits dans Jacques Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009, p. 619-636).

Vient de paraître :

— Jacques Rancière, *La Méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*, Paris, Bayard, 2012,

ces marxistes méprisant le goût des paysans parvenus pour les bibelots et les calendriers moches, son univers de référence n'est pas celui de Britney Spears, de Marc Lévy ou de Fabien Ontoniente, mais bien celui d'une culture légitime ou légitimée *a posteriori* par l'institution critique et académique. Et cette culture s'inscrit dans un partage social auquel est nécessairement aveugle sa définition de l'art, qui n'est découplée du savoir et de la science qu'en apparence car elle est bel et bien liée au savoir de celui pour qui le savoir est tellement naturel qu'il en devient transparent. L'idée d'un art fait par n'importe qui, pour n'importe qui, et présentant le n'importe qui de la vie collective participe pleinement d'une logique sociale des places qu'elle n'exède que dans l'imagination de son inventeur. Et, soit dit en passant, ce n'est au fond qu'une variation sur la revendication républicaine d'un accès égal de tous à la culture.

À partir d'une orientation juste – la critique du désir de domination inhérent à l'ordre du savoir –, Rancière construit un raisonnement entièrement faux, reposant sur une série de transferts métonymiques et de généralisations abusives. L'étude des écrits d'ouvriers des années 1830 lui a révélé que ces gens pensaient, rêvaient, philosophaient, et que leurs préoccupations n'étaient pas plus que la scène primitive de Mai 68, réductibles au travail ni traduisibles dans le grand récit marxiste de l'émancipation ouvrière. Peut-être cherchait-il à se défaire lui-même de préjugés bien ancrés. Car s'il avait lu, ou reconnu avoir lu de bons historiens marxistes, à commencer par E. P. Thompson, il aurait pu y trouver la même chose et nous épargner l'idée obscène que le ciel du plébéien ou l'émancipation vraie n'est autre que la rêverie.

Voilà donc comment notre Julien Sorel, avec son intransigeante politique égalitaire, en vient à accepter, à rebours de ses beaux principes, le monde comme il va. Pendant ce temps, au dehors, il y a des choses aussi vulgaires que des groupes et des classes en lutte que ne semblent pas satisfaire la suspension des causes et des effets, le slogan de la « *puissance collective* », ni la revendication formelle de l'égalité de tous avec tous – sans doute une bruyante armée de sociologues marxistes. Si l'on concédera que la politique ne se soutient d'aucun savoir de l'être, on ajoutera que c'est aussi et surtout une affaire de situations et de décisions en situation, sans quoi elle dégénère en un jeu vide, interne à l'ordre du discours académique et contraint de se sublimer dans l'art. Au fond, et sous couvert de porter des principes à leur point de radicalité extrême, Rancière ne livre que des armes inoffensives, à l'usage d'un « *n'importe qui* » qui ne vit nulle part, d'un peuple qui n'a jamais existé, n'existe pas et n'existera jamais. En ce sens, il faut lui donner raison : les prétendus amis du peuple sont ses pires ennemis. ■

NOTES

1. Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser* (1974), rééd. Paris, La fabrique, 2012, p. 21.
2. Jacques Rancière, *Le Partage du sensible*, Paris, La fabrique, 2000, p. 13-14.
3. Jacques Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, Paris, Galilée, 2004, p. 65.
4. Charles Batteux, *Les Beaux-arts réduits à un même principe*, éd. J.-R. Manton, Paris, Aux Amateurs de livres, 1989, p. 120.
5. *Malaise dans l'esthétique*, *op. cit.*, p. 108.
6. Sur l'émergence du concept moderne d'art, Paul Oskar Kristeller, « The Modern System of the Arts », *Journal of the History of Ideas*, vol. 12, n° 4 (1951), p. 496-527, et vol. 13, n° 1 (1952), p. 17-46. Larry Shiner propose une utile synthèse sur le sujet dans : *The Invention of Art* (Chicago, University of Chicago Press, 2001).
7. Voir notamment Jacques Rancière, *Le Spectateur émancipé*, Paris, La fabrique, 2008.
8. Erich Auerbach, *Mimésis*, trad. de C. Heim, Paris, Gallimard, 1968, p. 459, cité dans *Aisthesis*, p. 63.
9. Cf. Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2005, p. 62.

MARX, L'ALIÉNATION ET LE COMMUNISME

PAR LAURENT LÉVY*

À PROPOS DE

Lucien Sève, *Aliénation et émancipation*, précédé de *Urgence de communisme*,

suivi de Karl Marx, *82 textes du Capital sur l'aliénation*, Paris, La Dispute, 2012, 224 p., 22 €.

Depuis les interventions d'Althusser et de ses épigones sur le sujet, il est commun d'affirmer que Marx, dans ses travaux de maturité, a abandonné le thème de l'aliénation, marque de son « humanisme » de jeunesse. Lucien Sève entend montrer dans les textes réunis dans *Aliénation et émancipation* qu'il n'en est rien et qu'on ne peut d'ailleurs penser l'émancipation et le communisme sans théorie de l'aliénation. Retour sur une ancienne querelle toujours d'actualité.

Lucien Sève est longtemps passé pour le « philosophe officiel » du Parti communiste français. C'étaient les années 1970 du siècle dernier. Dans les années 1990, il a initié la dissidence des « refondateurs », le plus long et le plus durable mouvement de contestation interne dans ce parti. L'idée que le communisme était à refonder ne l'a plus quitté depuis. Son dernier livre, *Aliénation et émancipation* (La Dispute, 2012) témoigne de ce parcours et de la longue et patiente recherche de l'auteur dans les profondeurs de ce qu'il appelle la « pensée-Marx ».

Il s'agit à première vue de la simple republication de trois textes, l'un tiré d'un livre collectif de 1974, l'autre d'une revue parue en 2000, le dernier étant un article publié par *Le Monde diplomatique* en novembre 2011. Mais la longue présentation originale qu'il en fait vaut pour elle-même, comme une parenthèse dans ses travaux en cours. Sève, aujourd'hui âgé de quatre-vingt six ans, a en effet entrepris depuis les débuts de ce siècle un long cycle d'ouvrages par lequel il reprend à nouveaux frais les recherches qui ont jalonné son travail depuis l'origine, sous le titre général *Penser avec Marx aujourd'hui*, et dont sont parus les deux premiers volets, *Marx et nous* (2004, La Dispute), et « *L'Homme* » ? (2008, La Dispute). Le premier s'apparente à une longue préface, exposant le projet d'ensemble, le deuxième est une critique détaillée de l'humanisme théorique – que Sève désigne comme « *hominisme* » – et un développement de l'anthropologie philosophique marxienne. Les deux suivants porteront d'abord sur la philosophie, puis sur le communisme.

Le thème majeur du livre est celui de l'aliénation, et plus précisément du concept marxien d'aliénation. Le souci de fidélité, pour ne pas dire d'orthodoxie, à Marx est en effet permanent chez Sève, et

les quarante dernières pages du livre constituent le corpus marxien relatif à ce concept dans *Le Capital* au sens large (c'est-à-dire outre les trois livres, les *Théories sur la plus-value* et les manuscrits préparatoires). Sève entend montrer à travers ces textes que contrairement à l'opinion admise depuis les travaux d'Althusser sur ce sujet, le thème de l'aliénation ne disparaît pas de l'œuvre de Marx après ses écrits de jeunesse, et que s'il y a une théorie vraiment marxienne de l'aliénation à chercher, c'est dans ses travaux de maturité qu'on la trouvera, et non dans les fameux *Manuscrits de 1844* – pour lesquels Sève partage l'avis d'Althusser sur leur caractère résolument « pré-marxiste ». Autrement dit, si la conception humaniste/hoministe de l'aliénation disparaît chez le Marx de la maturité, ce n'est pas à l'occasion d'un abandon pur et simple de ce concept, mais au contraire à travers sa réélaboration matérialiste-historique. On pourra bien sûr discuter le caractère essentiel à l'œuvre marxienne de cette conception, au regard même du volume du corpus exhibé, dont la vocation est d'être exhaustif (quatre-vingt deux passages, quarante pages sur les milliers du corpus de référence) – et ce d'autant plus que nombre des extraits cités ne mobilisent pas le mot même d'aliénation, mais seulement sous d'autres formulations le thème identifié par Sève. On pourra surtout discuter la pertinence de ce souci d'orthodoxie : après tout, si une théorie est juste, peu importe de savoir si elle est bien celle de Marx ! Mais quoi qu'il en soit, la démonstration est assez réussie, et l'on comprend l'amertume de l'auteur de n'avoir jamais été suivi par les théoriciens du marxisme traditionnel. L'article de 1974, *Analyses marxistes de l'aliénation – Religion et économie politique* est ainsi réédité comme un genre de butte-témoin, élaboration corroborée par ses

* Laurent Lévy est notamment l'auteur de *Politique hors champ* (Kimé, 2012) et de l'introduction à la réédition de *L'État et la révolution* de Lénine (La Fabrique, 2012). Il est membre du collectif éditorial de la *RdL*.



travaux ultérieurs, et qui n'aurait pas perdu sa fraîcheur ni sa valeur scientifique. Le paradoxe, dénoncé par Sève, est que lorsque la pertinence du concept d'aliénation est enfin admise par les marxistes, ils s'obstinent à aller le chercher dans les *Manuscrits de 1844*¹ et restent incapables de le voir, dégagé de sa gangue humaniste/hoministe, dans l'œuvre de maturité de Marx, c'est-à-dire le bloc du *Capital* et de ses travaux préparatoires, où l'ombre tutélaire de Louis Althusser interdit de l'y trouver. Or, pour Sève, l'aliénation n'est pas d'abord une question psychologique, un phénomène qui rendrait simplement les individus étrangers à eux-mêmes, elle n'est pas non plus réductible à l'exploitation, une telle réduction

constituant pour lui une « *immense erreur* » que le marxisme traditionnel n'a pas toujours su éviter. Elle est une question anthropologique permettant de comprendre comment ce sont les rapports sociaux dans leur ensemble qui sont transformés par la marchandise et le capital en forces extérieures sur lesquelles l'individu n'a pas de prise, comment ce sont les rapports sociaux qui sont *aliénés*. « *Le langage de la comptabilité capitaliste d'entreprise est ainsi médiatement devenu description objective des rapports sociaux, c'est-à-dire qu'en l'intériorisant le salarié tend à porter sur lui-même et sur son monde de vie le regard patronal.* »

Ce n'est pas seulement en passant, selon Sève, que Marx continue après 1846 à s'appuyer sur une conception élargie de l'aliénation. C'est que son corollaire est la conception de l'émancipation, qui est au cœur de l'ensemble du projet marxien. D'où la place, seconde mais essentielle, donnée dans le livre à la

C'est dans les contradictions du système capitaliste, aujourd'hui même, que sont à chercher les premiers linéaments de communisme, tant à l'état d'aspirations qu'à l'état de possibles.

question du communisme compris comme mouvement général d'émancipation, c'est-à-dire de désaliénation. Sève reprend ici l'un des thèmes qui parcourt son travail depuis plus d'un quart de siècle, marqué par deux livres sur le communisme (*Communisme, quel second souffle ?* Éditions sociales, 1990, et *Commencer par les fins. La nouvelle question communiste*, La Dispute, 1999), avec le projet de couronner par un nouvel ouvrage sur ce thème le cycle évoqué plus haut, ouvrage à venir auquel il est à plusieurs reprises renvoyé dans l'introduction du livre intitulée *Urgence de communisme*.

Et il le reprend d'abord par une question qui dans son esprit est loin de n'être qu'une question de vocabulaire : celle qui oppose le « communisme » pour lequel il milite au « socialisme » nécessairement étatiste auquel se serait arrêté le mouvement ouvrier au xx^e siècle. La tradition marxiste a tendu à distinguer deux « phases » dans le post-capitalisme, la première étant « socialiste » et la seconde, « communiste », renvoyée aux calendes grecques. Il était même convenu que cette conception trouvait son ancrage théorique dans le texte de Marx *Critique du programme de Gotha*. Or, remarque Sève, cette distinction est en réalité totalement absente de ce texte. Pour lui, c'est dans les contradictions du système capitaliste, aujourd'hui même, que sont à chercher les premiers linéaments de communisme, tant à l'état

d'aspirations qu'à l'état de possibles, « ces "futurs déjà présents" qui font toute la différence entre utopie volontariste et visée plausible ». Il y aurait, dit-il, « un étrange aveuglement à s'imaginer que, le xx^e siècle ayant vu avorter une première tentative, socialiste, de sortie du capitalisme, la question de cette sortie aurait par là même quitté l'ordre du jour ». Et s'il y a urgence, c'est que le pire est toujours possible et qu'il pointe le bout de son nez, que le monde en crise capitaliste est au bord d'un effondrement, d'une catastrophe anthropologique qui n'a rien à envier à la catastrophe écologique.

Quant à la vision stratégique – pour laquelle Sève renvoie une fois de plus à son ouvrage à venir sur le communisme –, ce sont les principes classiques du « socialisme scientifique » qu'il révoque en doute : « *Socialisation des grands moyens de production et d'échange, moyennant la préalable conquête du pouvoir politique par les forces du salariat, ce qui présuppose l'influence dirigeante sur les masses d'un parti organisé à cette fin : dans ce triptyque traditionnel, tout est devenu plus ou moins inapproprié.* » Il s'agit aujourd'hui de « *faire du mot communisme le synonyme quotidien de la part prise à tous les efforts pour commencer à changer la vie sans attendre.* »

« *Il n'est d'issue, insiste Sève, que l'initiative communiste au très neuf sens marxien du mot, ce qui signifie [s'en prendre] de façon systématique et directe à l'aliénation des rapports sociaux.* » Voilà qui fait l'unité de ce livre : il n'était pas possible de penser l'émancipation et le communisme sans une théorie de l'aliénation. Reste à patienter en attendant la suite. ■

NOTES

1. Sève cite à cet égard un certain nombre de travaux contemporains, en particulier : Emmanuel Renault, *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Paris, Éditions du passant, 2000 ; Christophe Dejours, *Travail, usure mentale*, Paris, Bayard, 2000 ; Actuel Marx, n°39, *Nouvelles aliénations*, 2006 ; Axel Honneth, *La Réification. Petit traité de théorie critique*, trad. de S. Haber, Paris, Gallimard, 2007 ; Stéphane Haber, *L'Aliénation. Vie sociale et expérience de la déposssession*, Paris, PUF, 2007 ; Emmanuel Renault, *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, 2008 ; Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009, et *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.

**POUR VOUS ABONNER
À LA RDL RENDEZ-VOUS SUR
WWW.REVUEDESLIVRES.FR**

GENÈSE ET CIRCULATION DES CONCEPTS : LES SCIENCES HUMAINES FACE AU TRANSNATIONAL

PAR XAVIER LANDRIN*

Depuis un peu plus d'une décennie, un nouveau champ de recherches relatif aux « concepts transnationaux » s'est ouvert, engageant un retour critique sur les usages du vocabulaire culturel dans les sciences humaines et sociales. Faire l'histoire de ces concepts suppose de remettre en question des catégories qui semblent aller de soi mais qui sont en réalité pétrées d'impensés culturels et politiques.

Un point de vue réflexif dans les sciences humaines et sociales

L'universalité apparente des concepts transnationaux, c'est-à-dire des vocables fondamentaux du vocabulaire culturel qui circulent entre des aires linguistiques différentes, n'a rien d'évident ni de naturel. Elle résulte au contraire d'un processus de construction, fait de circulations et d'appropriations croisées, de rapports de force linguistiques et politiques souvent ignorés, que les sciences humaines et sociales doivent prendre en compte pour accéder à une meilleure connaissance non seulement de l'histoire culturelle, mais aussi de leur propre histoire.

Le questionnement des sciences humaines et sociales sur l'historicité de leur vocabulaire a connu un développement décisif avec l'émergence, dans la seconde moitié du xx^e siècle, d'analyses que plusieurs spécialistes ont associées après-coup au *linguistic turn*. Les travaux de l'École de Cambridge ou de la *Begriffsgeschichte* ont contribué à remettre en question l'approche traditionnelle de l'histoire des idées, qui présupposait que celles-ci se répondent dans un dialogue à travers les siècles et qu'elles sont d'emblée accessibles à l'historien qui s'en fait l'interprète¹. La redécouverte de l'inscription langagière des idées comme condition de possibilité de l'innovation intellectuelle et comme impensé du discours historiographique est à l'origine d'une réflexivité critique relative au vocabulaire des sciences humaines et sociales. La démarche est résumée par les propos de John Pocock cités en introduction du récent *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines* dirigé par Olivier Christin : « *L'usage que l'historien fait de son propre vocabulaire professionnel doit, ou devrait, constituer le principal objectif de la critique historique [...]. Cette critique fonctionne en se demandant où l'historien a trouvé*

les termes de son vocabulaire conceptuel, la façon dont ils étaient utilisés ordinairement et la façon dont il les utilise, quelles implications logiques, sociales ou autre ils véhiculent, comment leur signification a changé et change depuis qu'il les emploie et dans quelle mesure la construction de ses assertions a été affectée par l'état de la langue à l'époque où il en fait usage. » Ce questionnement, qui s'impose avec une acuité particulière dans le cas de concepts *omnibus* ou universels, réputés échapper à l'histoire, peut être rapporté à quelques observations. Tout d'abord, le vocabulaire culturel s'avère dans certains cas, en particulier dans les sciences humaines, à la fois archive et instrument d'analyse, la chose expliquée et ce par quoi on l'explique, ce qui est source de télescopages de sens et d'anachronismes. Ensuite, le vocabulaire culturel doit moins être l'objet d'un commentaire créateur, d'une projection subjective de l'interprète, que d'un travail de reconstitution méthodique d'une genèse et d'une circulation linguistiques. Enfin, le vocabulaire culturel prend son sens à travers des usages sociaux et son analyse réclame une articulation entre sémantique et histoire sociale.

Ces dernières années, différents groupes ou projets de recherche, comme l'*European Conceptual History Project* ou l'*History of Political and Social Concepts Group*, se sont constitués autour de l'étude des concepts transnationaux. Pour saisir l'ensemble des logiques de circulation et d'appropriation transnationales des concepts, il est apparu nécessaire de mettre en œuvre des collaborations entre chercheurs eux-mêmes issus de pays différents, afin de neutraliser les célicités relatives au lexique culturel international et les multiples impensés qu'enferment ses usages locaux. Certaines enquêtes ont par exemple montré comment des néologismes ou vocables vernaculaires peuvent devenir l'enjeu de luttes régionales ou nationales et connaître

*Xavier Landrin est chargé de cours en sociologie à l'université de Paris I. Il a publié différents travaux d'histoire conceptuelle transnationale et co-dirige *L'Histoire en concepts. Begriffsgeschichte et sciences sociales*, à paraître en 2013.

une diffusion transnationale sous l'effet de logiques expansionnistes ou d'institutionnalisations politiques internationales. Ces analyses ont le mérite de mettre en garde contre l'ethnocentrisme et l'évolutionnisme dans les sciences humaines et sociales. Elles insistent à la fois sur la nécessité de ne pas célébrer l'inventivité

À travers l'observation de ces circulations s'opère la critique d'une illusion attachée à des concepts réputés porteurs d'un sens universel.

des langues nationales dont sont issus certains concepts fondamentaux et de ne pas concevoir la circulation d'un concept dans une autre langue comme une forme d'infidélité ou de trahison. Parallèlement s'affirme la nécessité de prendre en compte les champs sémantiques de concepts circulant dans différentes langues pour échapper à une analyse en termes d'équivalence. Les concepts, s'ils ne constituent pas tous des « intraduisibles » (comme *Bildung* ou *Saudade*)², sont en effet l'objet d'attributions de sens variant en fonction d'enjeux régionaux ou nationaux : Culture et *Kultur*, Civilisation et *Civilization*, ne sont pas des équivalents linguistiques. Il existe par ailleurs des adaptations ou mises en forme conceptuelles locales, qui se réalisent parfois sur des malentendus. La circulation de concepts par-delà les frontières nationales implique

souvent une redéfinition du sens et un détournement de l'usage, comme le montre l'exemple de l'importation du concept culturel français *Bourgeoisie* en Allemagne au XIX^e siècle, en particulier à travers les écrits de Marx, qui a été exclusivement investi d'un sens polémique, laissant le mot correspondant dans le vernaculaire allemand (*Bürgertum*) libre de toute association négative. À travers l'observation de ces circulations s'opère la critique d'une illusion attachée à des concepts réputés porteurs d'un sens universel, quel que soit l'espace de réception.

La trajectoire d'un concept transnational : la *Weltliteratur*

Ces processus de transnationalisation des concepts trouvent une illustration dans la trajectoire du néologisme *Weltliteratur*³. Contrairement aux sciences sociales, les disciplines littéraires ont été initialement fondées sur des corpus d'œuvres et des organisations essentiellement nationales. La littérature comparée fait néanmoins exception, pour des raisons évidentes. Prenant pour cadre de réflexion les proximités, différences ou mérites respectifs des littératures nationales, cette spécialité, dont l'institutionnalisation remonte à la seconde moitié du XIX^e siècle, s'est d'emblée confrontée à la nécessité de justifier son existence face à l'affermissement des identités nationales et à l'intensification de la concurrence politique et culturelle entre nations. Avec l'émergence de la littérature comparée comme savoir spécifique et univers académique autonome, il fallait exhiber des écrits fondateurs et des précurseurs illustres pour convaincre de l'idéal cosmopolite

FOCUS BIBLIOGRAPHIQUE

Olivier Christin (dir.), *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, Paris, Métailié, 2010. Dans cet ouvrage collectif sont abordés quelques-uns des problèmes fondamentaux de l'histoire conceptuelle transnationale à partir d'enquêtes empiriques sur des ensembles notionnels tels que « travail »/« Labor »-« Work »/« Arbeit », ou des notions permettant d'objectiver des groupes et des espaces comme « mouvement ouvrier » ou « frontière ». Il s'agit en particulier de mettre l'accent sur les difficultés d'exportation du vocabulaire et de défaire le rapport routinier à des mots dont nous croyons spontanément maîtriser le sens.

Quentin Skinner, *Visions of Politics, Volume I: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Livre-bilan dans lequel Quentin Skinner, tenu pour l'un des principaux représentants de l'« École de Cambridge », revient sur

les méthodes mises en œuvre pour échapper à une conception anachronique et hypostasiant de la pensée politique. Un chapitre porte spécifiquement sur l'analyse des concepts (*key words*) et montre, à l'appui de nombreux exemples, dans quelle mesure il est pertinent de différencier les mots ordinaires des concepts dans le travail historiographique.

Reinhart Koselleck, *Le Futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. J. Hoock et M.-C. Hoock, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990. Un des rares livres traduits en français du théoricien de l'histoire allemande des concepts (*Begriffsgeschichte*), où sont évoqués, sur un plan méthodologique et à l'aide d'exemples concrets (sur la formation des concepts en -isme par exemple, ou sur les transformations du concept d'Histoire/*Geschichte*), les conditions d'émergence des concepts fondamentaux du vocabulaire culturel dans

la période charnière qui va du XVIII^e au XIX^e siècle. Ces analyses sont accompagnées d'un plaidoyer pour une articulation entre sémantique et histoire sociale.

Javier Fernández Sebastián (dir.), *Political Concepts and Time. New approaches to Conceptual History*, Santander, Cantabria University Press. Ouvrage collectif dans lequel sont traités les nouveaux prolongements de l'histoire conceptuelle, et en particulier les associations des concepts à des métaphores et à une iconologie. Plusieurs contributions mettent l'accent sur la nécessité de dépasser l'illusion d'une genèse strictement nationale des concepts fondamentaux pour mettre en œuvre une réflexion sur les mécanismes pratiques de leur circulation transnationale.

incarné par la nouvelle discipline. Le néologisme goethéen de *Weltliteratur* offrait de ce point de vue la référence espérée, symbole d'une ouverture apparemment sans borne à la diversité des formes littéraires locales, régionales ou nationales. La résurgence, à la fin du XIX^e siècle, de ce néologisme élaboré dans les années 1820 s'inscrivait dans un travail d'appropriation de figures fondatrices servant d'étendard au comparatisme. Le néologisme goethéen est ainsi devenu un concept disciplinaire transnational à partir duquel les aspirations originelles de la littérature comparée ont pu être indéfiniment relues et débattues. D'abord enjeu de discussions savantes entre spécialistes nationaux du comparatisme, la *Weltliteratur* s'est imposée dans le courant du XX^e siècle comme formule disciplinaire transnationale, sous l'effet d'échanges plus ou moins formels entre spécialistes de nationalités différentes. Des organisations savantes comme l'*International Comparative Literature Association* ont permis la circulation du concept et sa mise en débat. Ces organisations ont aussi été le théâtre d'un affrontement entre les tenants des littératures dites mineures ou périphériques et les défenseurs d'un canon littéraire « mondial » largement occidental. Mobilisée pour promouvoir un universel littéraire dépourvu de centre ou de noyau, ou pour justifier au contraire la constitution d'un canon mondial en langue anglaise, la *Weltliteratur* s'est donc trouvée au cœur des antagonismes entre nations littéraires. Des interprétations concurrentes s'autorisant du retour au texte goethéen ont ainsi pu tracer les contours d'une « *Weltliteratur* européenne », ou désigner une totalité ouverte à une circulation libre d'œuvres désindexées des échelles de valeurs en vigueur. On comprend que des faits aussi différents mais interdépendants que la domination de l'anglais, la recomposition des impérialismes culturels à l'ère postcoloniale, les manifestes en

faveur d'une littérature « vraiment » mondiale ou d'une sanctuarisation des langues littéraires dominées, aient pu trouver dans la grille goethéenne quelques principes d'intelligibilité. C'est précisément ce « travail du texte », c'est-à-dire la mise en tradition du néologisme goethéen et sa consécration comme répertoire d'explications, qui est au fondement de sa permanence et de son actualité.

La trajectoire de ce concept est exemplaire pour d'autres raisons. Elle renvoie en effet à un ensemble de mécanismes propres au processus de circulation transnationale des références universitaires. Parmi ces mécanismes, les changements internationaux comme les guerres mondiales sont généralement initiateurs d'un renouvellement de la sémantique des concepts savants transnationaux. Ces changements sont à la fois une opportunité de remobilisation des textes fondateurs pour des disciplines en butte aux hégémonies politiques et culturelles, et un accélérateur d'innovation ou d'hybridation intellectuelles par les mouvements de personnes et d'idées qu'ils impliquent. Dans cette perspective, l'après-Seconde Guerre mondiale a été marqué pour les disciplines littéraires par des bouleversements d'ampleur affectant la carrière de spécialistes durablement installés dans l'exil, ou forcés à la reconversion et à l'examen de conscience. Une entreprise de refondation disciplinaire comme celle d'Erich Auerbach, dont la *Philologie der Weltliteratur* (1952) expose les grandes lignes, préconisait le retour à l'inspiration humaniste et cosmopolite goethéenne pour échapper à une spécialisation trop étroite des études littéraires et remettre en question les appropriations hégémoniques (« euro-américaine » et « russo-bolchévique ») du patrimoine littéraire mondial. À côté de ces tentatives de réinterprétation, des échanges internationaux s'institutionnalisèrent à travers des

WELTLITERATUR : UN CONCEPT COSMOPOLITE ?

Le néologisme de Goethe, forgé dans les années 1820, s'est trouvé réinvesti d'un sens nouveau à la fin du XIX^e siècle avec l'émergence de la littérature comparée comme spécialité académique. La réinvention d'un Goethe cosmopolite répondait à un impératif de fondation disciplinaire dans un contexte de durcissement des concurrences nationales. C'est à ce moment que le néologisme goethéen est devenu enjeu d'exégèses. Le mot se transforme dès lors en concept, c'est-à-dire en vocable autour duquel se concentrent un ensemble de qualifications hétérogènes et contradictoires. Mais ce Goethe cosmopolite redécouvert par la littérature comparée est largement fantasmé. Une attention aux représentations que recouvre la *Weltliteratur* chez Goethe

permet de comprendre que celle-ci fut moins une totalité ouverte sans réserve à l'ensemble des œuvres issues de différentes langues et régions du monde qu'un répertoire de classement et de hiérarchisation d'œuvres par ailleurs essentiellement européennes. La *Weltliteratur* était profondément ancrée dans la biographie de Goethe, qui n'engagea une réflexion réelle sur les formes de la consécration internationale qu'à partir du moment où, dans la dernière partie de sa vie, il accéda lui-même à cette consécration en devenant notamment un grand intermédiaire transnational. Dans les années 1820, le magistère goethéen s'inscrivait dans un réseau transnational de quelques revues (comme *Le Globe* en France, *L'Eco* de Milan ou l'*Edinburgh review*) et de quelques

auteurs dont la production fut considérée comme emblématique d'une *Weltliteratur*, à l'instar des romans historiques de Walter Scott. La *Weltliteratur* relevait alors moins d'une représentation désintéressée, neutre, cosmopolite, que d'un point de vue situé dans l'espace de consécration transnational des œuvres littéraires. Les principes de sélection des œuvres intégrées par Goethe au répertoire de la *Weltliteratur* entérinaient plus qu'ils ne questionnaient les rapports de force linguistiques entre nations littéraires¹.

1. Phénomènes remarquablement analysés par Pascale Casanova dans *La République mondiale des lettres*, Seuil, 1999.

revues et des congrès spécialisés, et participaient au redéploiement du concept de *Weltliteratur* en tant qu'enjeu de lutte pour fixer la bonne définition du pluralisme linguistique et culturel et le bon classement des œuvres labellisées « mondiales » ou « uni-

Pour quelles raisons les sciences humaines et sociales sont-elles le plus souvent muettes sur la question des usages savants du lexique culturel ?

verselles ». La *Weltliteratur* redevenait par là ce qu'elle continue d'être : un concept traversé par des impensés relatifs aux hiérarchies culturelles.

Vers une dénaturalisation du vocabulaire culturel et savant

L'examen critique des représentations normatives dont de tels concepts sont le support doit-il conduire à pronostiquer, voire à souhaiter la disparition de disciplines traditionnelles comme la littérature comparée ? Faut-il accorder du crédit à ce genre de prophétie⁴ au motif qu'une part de la recherche académique est saturée par des enjeux de domination culturelle qui ne sont jamais abordés frontalement ? Il est désormais incontestable que les différentes disciplines, spécialement dans les sciences humaines et sociales, doivent se confronter à un inventaire critique des concepts par lesquels elles se sont affirmées. Les études postcoloniales et les études subalternes y invitent en renouvelant l'arsenal critique et en visant une transformation en profondeur non seulement des catégories de l'entendement académique mais de la configuration du monde académique⁵. La vocation d'une histoire des concepts transnationaux est à la fois plus modeste et plus précise. À partir d'enquêtes empiriques portant sur la trajectoire des mots devenus des enjeux de lutte dans les univers savants, elle se présente d'abord comme une contribution à l'histoire de ces univers. Elle propose parallèlement un ensemble d'instruments réflexifs permettant d'échapper à l'anachronisme et aux impensés politiques et culturels qui structurent la représentation des objets de recherche dans les sciences humaines et sociales. Le matériau de ce travail critique est purement factuel, les archives et sources secondaires donnant la possibilité de ressaisir la genèse des concepts et leur trajectoire. Les méthodes de l'enquête n'importent ni thèse ni contenu dans le traitement du matériau ; elles prétendent simplement décrire une histoire.

Mais on comprend parallèlement que ce nouveau champ de recherches engage une critique radicale de certaines traditions d'analyse. C'est notamment

le défaut d'intérêt pour l'histoire du vocabulaire, utilisé de manière routinière dans les univers savants, qui doit être ici interrogé. Pour quelles raisons les sciences humaines et sociales sont-elles le plus souvent muettes sur la question des usages savants du lexique culturel ? Pourquoi les textes tenus pour fondateurs des disciplines académiques y sont-ils à ce point fétichisés ? Si l'interprétation ressassée de ces textes présente davantage d'intérêt pour les spécialistes que le travail historique et réflexif sur leurs propres catégories, c'est en partie en raison de la place prépondérante de la démarche herméneutique. L'herméneutique, du moins dans la variante qui s'est imposée dans le monde savant, suppose la rencontre d'un texte et d'un parti-pris interprétatif. Les textes sont dès lors le réceptacle inépuisable de lectures subjectives qui se répondent mutuellement. La démarche herméneutique conforte le chercheur dans ses croyances et ses routines, là où l'histoire réflexive des savoirs savants engage un regard désenchanté qui rompt les évidences. Le travail de dénaturalisation des croyances associées au vocabulaire culturel et savant est pourtant indispensable, ne serait-ce que pour inciter à une meilleure maîtrise des moyens par lesquels les chercheurs se saisissent de la réalité. ■

NOTES

1. Souvent analysés comme des « courants » identifiés par des noms – John Pocock, John Dunn ou Quentin Skinner pour l'« École de Cambridge » ; Reinhart Koselleck pour l'histoire des concepts allemande –, ces entreprises, qui ont émergé dans les années 1960-1970, n'ont véritablement dialogué que tardivement (dans les années 1990) et demeurent séparées, en dépit d'un questionnement commun, par des différences de méthode.
2. Des intraduisibles, c'est-à-dire « ce que l'on ne cesse pas de (ne pas) traduire », Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Le Robert/Seuil, 2004.
3. Cf. Emily Apter, *The Translation Zone*, Princeton University Press, 2005 ; Xavier Landrin, « La sémantique historique de la *Weltliteratur* », in Anna Boschetti (dir.), *L'Espace culturel transnational*, Paris, Nouveau Monde Éditions, 2010. Sur les concepts cosmopolites, cf. aussi Willem Frijhoff, « Conceptual History, Social History and Cultural History: The Test of "Cosmopolitanism" », in Ian Hampsher-Monk, Karin Tilmans, Frank van Vree (dir.), *History of Concepts: Comparative perspectives*, Amsterdam University Press, 1998.
4. Déclaration prophétique dont *Death of a Discipline* de Gayatri Chakravorty Spivak (Columbia University Press, 2003) est une illustration.
5. Voir par exemple Herbert Lindenberger, « Appropriating Auerbach: From Said to Postcolonialism », *Journal of Commonwealth and Postcolonial Studies*, 1-2, 2004 ; Homi K. Bhabha, *Les Lieux de la culture*, trad. de F. Bouillot, Payot, 2007 ; John Marx, « Littérature postcoloniale et canon littéraire occidental », in Neil Lazarus (dir.), *Penser le postcolonial, une introduction critique*, trad. de M. Groulez, C. Jaquet et H. Quiniou, Éditions Amsterdam, 2006.



NANDINI SUNDAR ET LES (NOUVEAUX) ROIS DE LA JUNGLE

PAR NAÏKÉ DESQUESNES*

Elle a parcouru les forêts du centre de l'Inde de long en large, d'abord pour travailler à son anthropologie historique et économique des révoltes tribales à l'époque coloniale, puis pour dénoncer les exactions d'une milice financée par le gouvernement sous prétexte de combat contre la guérilla maoïste. Nandini Sundar est l'une des rares intellectuelles à avoir une réelle compréhension de ce qui se joue sur un territoire meurtri où se cristallisent les grands enjeux à venir pour le pays. En procès contre l'État du Chhattisgarh depuis cinq ans, elle a choisi d'utiliser les armes du système pour lutter contre l'impunité du pouvoir.

« **L**ors d'une affaire judiciaire, il faut agir comme si l'État était bien intentionné et qu'il était tenu de respecter ses promesses. On se doit également d'attaquer dans un langage strictement juridique, tandis que l'analyse sociologique autorise à mettre en relation le rôle de l'État, les inégalités, l'accumulation primitive [du capital]... ». Cette analyse des stratégies de langage permet de saisir la position dans laquelle se trouve aujourd'hui Nandini Sundar, directrice du département de sociologie de la Delhi School of Economics et doyenne de la faculté des sciences sociales de l'université de Delhi. Pour comprendre la situation, il convient d'abord de revenir quelques années en arrière : en 2007, elle dépose une plainte contre le gouvernement du Chhattisgarh (État du centre de l'union indienne) devant la Cour suprême, pour « atteinte à l'intérêt public ». La plainte dénonce le financement et l'armement par l'État du Chhattisgarh d'une milice, la Salwa Judum (« chasseurs de paix »), composée de jeunes hommes des tribus autochtones, afin de lutter contre la guérilla maoïste (les naxalites)¹. Les rapports qui accompagnent la plainte, constitués grâce à des investigations indépendantes sur le terrain, font état de l'évacuation de près de 644 villages, de nombreux pillages, de 150 000 déplacés, d'entre 500 et 1 000 personnes tuées et d'environ 3 000 maisons brûlées. Nandini Sundar franchit là une étape décisive de sa vie de chercheuse. Intimement liée aux lieux pour y avoir séjourné longuement lors de ses travaux de recherche, l'anthropologue vient d'abandonner la réserve « objective » dont se pare très souvent le monde académique. Plus grave encore que sa dénonciation de la sous-traitance de la sécurité intérieure, elle dévoile la collusion entre les intérêts

de l'État et ceux des industriels qui, au nom de la lutte contre la guérilla, s'emparent des terres pour le développement de grands projets industriels. À la surprise générale, le 5 juillet 2011, la Cour suprême déclare anticonstitutionnel le recours aux miliciens et impose au gouvernement central de cesser de subventionner les milices². Un verdict « incroyable », qui officialise l'obligation de « désarmer les seigneurs de la jungle » – pour reprendre les termes de Nandini Sundar – et dénonce avec vigueur le modèle néolibéral de développement à l'œuvre.

De la critique de l'anthropologie coloniale à celle de la subordination de l'anthropologie aux ONG

Fille de hauts fonctionnaires élevée dans un milieu élitiste de gauche, elle refuse très vite l'idée de servir l'État, tout en défendant l'importance d'un service public fort. Le monde de l'enseignement s'impose alors à elle. À peine sortie diplômée en philosophie et en sciences politiques de l'université d'Oxford, et déçue par ce qu'elle considère comme un excès d'abstraction et un trop grand éloignement vis-à-vis du quotidien des gens, Nandini Sundar se décide à changer de discipline pour entreprendre un doctorat d'anthropologie à la non moins prestigieuse université de Columbia. En 1995, sa thèse en poche, elle part enseigner à l'université d'Édimbourg en Écosse, mais travaille aussi beaucoup en Inde, à la tête d'un programme de recherches sur la « gestion partagée de la forêt » (*joint forest management*). Attachée au monde universitaire et à l'indépendance qu'il autorise, elle regarde très vite d'un mauvais œil les conséquences de la professionnalisation de l'anthropologie, qui menace le statut de recherche désintéressée

*Naïké Desquesnes est journaliste. Elle a été rédactrice en charge de l'Asie du Sud à *Courrier International* durant les trois dernières années et vient de rejoindre l'équipe de la revue itinérante d'enquête et de critique sociale *Z*.

de la discipline. Partie d'une critique des anthropologues employés par l'administration coloniale qui se retrouvent enrôlés au service du perfectionnement du gouvernement des populations, elle voit les mêmes dynamiques à l'œuvre lorsque l'anthropologie est mise au service d'ONG. Dans ce qu'elle appelle le « *préventif et le politiquement correct* », elle déplore les cadres d'analyse restrictifs dans lesquels se retrouvent enfermés les anthropologues, qui tendent à mettre de côté une réflexion critique globale sur le capitalisme³. Une telle réflexivité, aussi rare que précieuse, a été déterminante dans le développement de sa pensée.

Contre le déni de la capacité d'agir des populations tribales

« *Devant les juges, nous avons dû dire des choses que je refuse de dire normalement, en tant qu'anthropologue et sociologue. Vous savez, dire que les adivasis pauvres sont pris entre deux feux, entre les maoïstes et la répression d'État, ne leur accorder aucune forme d'agency [capacité d'agir], ce n'est pas quelque chose à quoi je souscris*⁴. » Cette nouvelle référence de Nandini Sundar à l'antagonisme entre langage stratégique militant et langage universitaire renvoie cette fois à la question de l'agency des subalternes, l'un des principaux fils rouges de sa pensée, dont elle développe les multiples conséquences dans son premier livre, *Subalterns and Sovereigns. An Anthropological History of Bastar (1854 – 2006)*⁵. Elle y examine l'histoire coloniale et postcoloniale des révoltes au Bastar, un district du Sud de l'État du

Chhattisgarh, où 75 % de la population est tribale, c'est-à-dire *adivasi* (les « habitants des origines »), pour reprendre le terme hindi consacré, une population qui constitue seulement 8 % de l'ensemble de la population indienne.

À rebours d'une vision culturaliste et orientaliste selon laquelle les tribaux « ne sont pas entrés dans l'Histoire », Nandini Sundar affirme leur capacité de réaction aux grands changements économiques et politiques du Bastar. Déplorant le fait que les anthropologues indiens n'aient pas pris conscience de la nécessaire déconstruction de la catégorie administrative du « tribal » telle qu'elle fut imposée par les Britanniques et reprise par les administrations indiennes, elle rappelle l'inadéquation du terme et la rupture qu'il induit avec le reste de la société, à des fins de gestion du territoire et de contrôle des populations.

Pour Nandini Sundar, d'hier à aujourd'hui, le mépris des élites pour les *adivasis* perpétue la relation de subordination dans laquelle ceux-ci se trouvent enfermés : c'est cette relation qui définit les « subalternes » – notion qui a donné son nom à l'historiographie subalterniste née en Asie du Sud sous l'égide de l'historien Ranajit Guha et pour laquelle il est impératif de se focaliser sur l'univers de pensée et l'expérience du peuple, et sur les formes des résistances ignorées de l'historiographie traditionnelle⁶. Sans se rallier à ce courant, Nandini Sundar s'en inspire, ainsi que de la démarche de l'historien James Scott, qui scrute chez les subalternes ce qu'il appelle l'« infra-politique », les petites résistances

EXTRAIT : DE LA DIFFICULTÉ DE DISTINGUER UN VILLAGEOIS D'UN NAXALITE

Après le meurtre de dix-sept civils à Kottaguda [le 7 juillet 2012], le commissaire de police de Bijapur aurait déclaré à un journaliste : « *C'est difficile de distinguer les naxalites des villageois. Ils ont tous des cartes d'électeur et des cartes de rationnement. En temps normal, ils participent aux activités agricoles et, à d'autres moments, ils aident les naxalites. En pratique, ce sont aussi des naxalites.* » La Central Reserve Police Force et le chef du gouvernement du Chhattisgarh ont également évoqué les « boucliers humains » et tenté de faire oublier le meurtre d'enfants désarmés qui participaient à une réunion dans leur propre village en parlant du recrutement par les maoïstes d'enfants-soldats. S'il est bien évident que ce recrutement doit être condamné, il est tout à fait sans rapport avec la question.

Ce qui est choquant dans l'affaire de Kottaguda, ce n'est pas simplement le massacre, mais la façon dont il a ensuite

été enterré, et dont on a bafoué les lois fondamentales de la guerre, alors même qu'il est établi que, parmi les tués, aucun n'était armé, et qu'il y avait de nombreux mineurs. On sait que les enquêtes internes, et même les procédures judiciaires ordonnées par le gouvernement du Chhattisgarh ne sont que de la poudre aux yeux : celles, très peu nombreuses, qui ont été lancées il y a des années à la suite des protestations du public sont restées pendantes [...].

À mesure que le conflit armé s'étend et traverse les champs et les foyers, il est impératif que les forces de sécurité et les hommes politiques soient formés aux principes du droit humanitaire. [...] Fournir des informations ou des denrées aux maoïstes, ou participer à des réunions au village lors desquelles des maoïstes sont présents ne constitue en aucune manière une participation directe aux hostilités et ne peut justifier le meurtre de villageois ne portant pas les armes.

Mais le niveau d'impunité est tel qu'on peut s'attendre à ce que cela continue, à ce que l'État transgresse de plus en plus le droit en intensifiant l'usage de drones et en organisant des opérations à l'israélienne pour décapiter les chefs de la rébellion, tandis que les maoïstes auront recours à des mesures désespérées, comme les enlèvements. Dans ce contexte, les citoyens ne comptent pour rien, et même leur statut de civils est mis en question. Existe-t-il une voie de sortie, et y a-t-il le moindre espoir que la classe politique l'emprunte ? Actuellement, le scénario de négociations de paix semble peu probable, mais c'est la seule solution possible, la seule durable, et c'est celle pour laquelle la société civile doit lutter.

Nandini Sundar, « The People Need to Breathe », *Outlook*, 27 août 2012.

dissimulées par exemple dans les rituels. Mais, inspirée également des anthropologues économistes Eric Wolf, William Roseberry et June Nash, et de l'histoire marxiste telle que l'ont pensée Eric Hobsbawm ou E. P. Thompson, elle replace les insurrections tribales dans leur contexte historique et économique.

*Elle oppose à la vision
développementaliste portée par les ONG
– selon laquelle la survie de la guérilla
s'explique par deux causes majeures :
l'extrême pauvreté des populations
tribales et l'absence de l'État – une
vision plus nuancée et multicausale.*

Dès lors, l'originalité de son anthropologie du passé réside surtout dans l'alliance entre un travail gigantesque de rat de bibliothèque, le décryptage « à rebours » des documents administratifs de l'époque et la valorisation d'histoires orales et de mémoires populaires collectées au cours de deux années de terrain passées dans les villages du Bastar.

La forêt confisquée

Chez l'anthropologue, c'est la pénétration progressive de l'administration britannique sur un territoire *adivasi* gouverné par le roi, selon des modalités nouvelles de contractualisation et de paternalisme, qui devient le moteur central des insurrections populaires. Elle ne se satisfait donc pas d'une grille d'analyse développée dans le contexte africain par Gluckman, où le peuple se rebelle pour défendre la sacralité de la monarchie, ni de celle de Thompson, pour qui les paysans invoquent l'idée du roi juste afin de résister à l'arrivée d'un nouveau pouvoir, celui de la puissance coloniale. Pour Nandini Sundar, on ne peut s'en tenir à une exaltation naïve de l'hégémonie royale par les sujets contre celle des Britanniques : pourquoi verrait-on alors en 1876 le peuple laisser le roi tranquille pour ne s'en prendre qu'à deux de ses fonctionnaires, alors qu'en 1910 ce même peuple assimile pouvoir colonial et pouvoir monarchique, puis finalement, en 1966, réaffirme la légitimité du roi déchu en pleine période postcoloniale, alors que l'Indépendance est proclamée ? Si la monarchie était effectivement perçue comme juste de façon immuable, tandis que l'autorité coloniale apparaîtrait comme injuste, on ne pourrait pas comprendre ce qui met le feu aux poudres. Pour en rendre compte, il faut analyser le lien qui s'instaure entre les deux systèmes de pouvoir et la stratégie britannique de

conquête du territoire, qui impose son propre paternalisme. En fait, la colère des villageois grandit à mesure que s'organise ce qu'on pourrait appeler la confiscation progressive de la forêt aux habitants qui en vivent – et c'est ici que l'on prend la mesure de l'importance d'une telle analyse, au regard de ce qui se joue aujourd'hui sous les mêmes arbres et dans les mêmes villages.

Ainsi Nandini Sundar fait-elle l'histoire économique du Bastar, racontant comment le pouvoir colonial ordonne entre 1891 et 1910 de mettre « sous réserve » un tiers du territoire forestier, ce qui le transforme en zone interdite aux autochtones et implique concrètement l'expulsion de villages entiers, la restriction puis l'interdiction de la culture traditionnelle itinérante, afin de permettre de commercialiser le bois et de faire de la forêt une ressource rentable. Le remplacement de l'itinérance par l'agroforesterie, le contrôle systématique des modes de production ancestraux par l'entrée en vigueur de nouvelles lois, de nouveaux décrets et de nouvelles pénalités (et du contrôle policier qui les accompagne) perturbent violemment l'organisation économique et sociale et entraînent le quadrillage administratif de la vie quotidienne, imposant l'État dans des zones dont il était jusqu'alors absent.

De la politique de confiscation de la terre à l'époque coloniale à l'actuelle industrialisation de l'Inde indépendante, Nandini Sundar ouvre un champ d'études essentiel pour comprendre comment la question du contrôle du territoire national et de son exploitation à des fins commerciales devient l'un des éléments constitutifs de l'État indien. Entre 1956 et 1981, 125 483 hectares de forêt au Bastar sont transférés à des projets industriels. Et depuis 2004, des centaines d'accords-cadres sont passés avec des compagnies essentiellement minières, leur garantissant des droits d'exploitation du sous-sol. En s'attardant sur le lien entre confiscation de la forêt et révoltes populaires, elle nous livre une clé pour comprendre les raisons du soulèvement maoïste et pour saisir aussi les logiques de la contre-insurrection moderne. Il est donc assez naturel que Nandini Sundar se penche aujourd'hui sur ces questions.

Elle oppose à la vision développementaliste portée par les ONG – selon laquelle la survie de la guérilla s'explique par deux causes majeures : l'extrême pauvreté des populations tribales et l'absence de l'État – une vision plus nuancée et multicausale, où la pauvreté n'est pas la cause mais le contexte de l'insurrection, et où l'histoire politique de la région devient un facteur déterminant. Selon elle, la présence de l'État est attestée depuis cent cinquante ans, mais cette présence ne s'est exprimée qu'à travers des formes autoritaires – le département des forêts, le



développement du contrôle administratif et policier – et non à travers des institutions publiques telles que l'école, la santé ou par la réforme agraire. Elle rappelle que c'est ce vide que les maoïstes vont combler dès la fin des années 1980, à travers la redistribution des terres et le contrôle des prix des feuilles de tendu (avec lesquelles sont fabriquées les cigarettes indiennes *beedies*) ou encore la médiation de litiges et de problèmes sociaux, tels les mariages forcés. Surtout, elle voit dans la réponse exclusivement répressive du gouvernement le cœur du problème. C'est ainsi que Nandini Sundar développe une critique radicale du discours officiel⁷ en déconstruisant la vision institutionnelle des naxalites comme « *la plus grande menace pour la sécurité intérieure*⁸ » qui permet aux autorités de justifier l'opération militaire *Green Hunt* (la traque verte), enclenchée en 2009 et déployant cinquante mille paramilitaires dans cinq États du centre du pays. La répression à l'œuvre et les assassinats, arrestations et exactions commis par les forces de sécurité, non seulement à l'encontre des rebelles, mais aussi des militants pacifiques et des travailleurs sociaux qui œuvrent depuis des années dans la région, poussent les maoïstes vers la violence – avec aussi, de plus en plus, le soutien de la société.

Pour Nandini Sundar, la seule solution passe par la justice : tant que l'État n'aura pas, d'une part, mis fin à l'impunité dont bénéficient les miliciens et, d'autre part, montré sa volonté d'organiser des pourparlers de paix, il n'y aura pas de sortie du conflit possible.

Une radicale sous les habits de la bourgeoise ?

À la différence de nombreux intellectuels engagés dont les formes de mobilisation épousent les plus traditionnelles pétitions, manifestations ou déclarations publiques, Nandini Sundar choisit donc les couloirs des tribunaux et les enquêtes indépendantes de terrain. Contre des campagnes de sensibilisation ponctuelles, elle défend un engagement de coureur de fond. À un moment où les activistes sont dénigrés dès lors qu'ils dénoncent les exactions militaires, elle fait aussi le pari du langage stratégique : pour se mettre à l'abri des attaques potentielles de l'État contre un activisme trop idéologique, elle fait venir à ses côtés l'historien Ramachandra Guha et le haut-fonctionnaire E. A. S. Sarma, dont les positions prestigieuses et les sages positions sociales-démocrates leur garantissent d'être entendus. Mais sa méfiance envers un activisme trop chargé d'idéologie et potentiellement

nuisible à son procès lui aliène aussi une bonne partie des militants et de l'élite engagée, dont certains lui reprochent son manque de radicalité politique et sa confiance en la Justice, tout comme les maoïstes eux-mêmes, qui refusent de la rencontrer. Mais Nandini Sundar s'entête : aujourd'hui, devant le refus du gouvernement du Chhattisgarh d'appliquer le jugement rendu, elle a de nouveau porté plainte.

Loin des feux de la rampe, souvent irritée par l'attitude des médias à son encontre et la soudaine peoplisation de la mobilisation anti-répression, elle ne s'affuble pas pour autant des habits de la militante idéale radicale ; elle rappelle – avec l'honnêteté qui fait aussi sa force – qu'elle préfère « *le travail de l'écriture et sa vie de bourgeoise* » à l'engagement

Jugée trop rangée d'un côté, trop engagée de l'autre, Nandini Sundar demande surtout à pouvoir « exprimer sa propre voix, qui se rapproche plus de celle du villageois désorienté ».

dans les forêts, concède qu'elle se sent plus proche des communistes que des maoïstes et insiste même pour rappeler que, avec son poste de professeure à l'université, elle fait partie de « *l'establishment* ». Mais sa critique en règle du système répressif indien et de la connivence des gouvernants avec le monde des affaires suffit pour en faire une ennemie de l'intérieur. Désignée comme « *sympathisante maoïste* » par les autorités, elle est surveillée, malmenée et mise sur écoute. Jugée trop rangée d'un côté, trop engagée de l'autre, Nandini Sundar demande surtout à pouvoir « *exprimer sa propre voix, qui se rapproche plus de celle du villageois désorienté* ». Une voix qu'elle tente aujourd'hui de coucher sur le papier : « *Je dois écrire sur le sujet mais je n'osais pas durant le procès de peur que cela n'influence la procédure. Mais maintenant j'ai l'impression qu'il est trop tard. Je ne sais plus quelle écriture choisir, pour que le livre soit à la fois accessible au public mais aussi dense et réflexif*⁹. » Ici encore, on la retrouve usant de la friction incessante entre deux langages, l'engagement et l'académique, le profane et l'érudit, pour mieux les réunir. ■

NOTES

1. Cf. Daniel Süri « Les naxalites : la plus grande des guérillas dans la plus grande des démocraties », *RdL. La Revue des Livres*, n° 5, mai-juin 2012.
2. Cf. Nicolas Jaoul et Naïké Desquesnes, « Les intellectuels, le défi maoïste et la répression » et « Polémiques autour de la Cour suprême », *Le Monde diplomatique*, oct. 2009.
3. Cf. « Activism and Academic Angst », *Seminar*, n° 488, avril 2000.
4. Intervention lors de la troisième séance du cours de « sociologie publique » à l'université de Berkeley : [youtube.com/watch?v=iaGM3kJIzCo](https://www.youtube.com/watch?v=iaGM3kJIzCo).
5. Nandini Sundar, *Subalterns and Sovereigns. An Anthropological History of Bastar (1854 – 2006)*, Delhi, Oxford University Press, 2007 (éd. augmentée ; 1^{re} éd. 1997).
6. Cf. Jacques Pouchepadass, « Les *Subaltern Studies* ou la critique postcoloniale de la modernité » (*L'Homme*, n° 156, 2000), où il explique comment on a reproché aux subalternistes d'ignorer les déterminants économiques et historiques de leurs objets d'étude – ce qui explique sans doute la distance de Nandini Sundar par rapport aux études subalternes.
7. « At War with Oneself: Constructing Naxalism as India's Biggest Security Threat », in Michael Kugelman (dir.), *India's Contemporary Security Challenges*, Washington, Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2011.
8. Phrase prononcée en 2004 par l'actuel Premier ministre Manmohan Singh, à l'époque ministre de l'Intérieur.
9. Interview par email, octobre 2012.

VENEZUELA, UNE RÉVOLUTION SANS RÉVOLUTION ?

ENTRETIEN AVEC MARC SAINT-UPÉRY*

PROPOS RECUEILLIS PAR CHARLOTTE NORDMANN**

Que se passe-t-il vraiment au Venezuela ? Contre les représentations hâtives qui, négligeant l'examen précis des faits, tantôt diabolisent tantôt idéalisent le régime de Chávez, contre la tendance à plaquer sur l'Amérique du Sud, en toute indifférence à la réalité, des mythes censément mobilisateurs, nous avons voulu ici revenir avec Marc Saint-Upéry sur le bilan sévère qu'il fait, chiffres à l'appui, de ce qui se joue actuellement au Venezuela. Une façon d'interroger, plus généralement, ce qui définit un gouvernement de gauche.

Qu'en est-il vraiment du bilan social d'Hugo Chávez ? Certains y voient une réduction sans précédent de la pauvreté, d'autres parlent de mesures électoralistes.

La courbe de popularité de Chávez coïncide de façon frappante avec celle des dépenses publiques et la variation de ces dernières est effectivement très étroitement liée au calendrier électoral¹. Chávez a lui-même candidement avoué que l'idée des « missions » boliviariennes avait été improvisée dans l'urgence à partir de fin 2003, avec l'aide cruciale de Fidel Castro et au vu des enquêtes qui donnaient le leader bolivarien perdant dans le référendum révocatoire prévu en 2004². Cela dit, ces programmes ont incontestablement amélioré la vie des plus pauvres. En 1998, 43,9 % de la population était pauvre et 17,1 % extrêmement pauvre. En 2011, on comptait 26,7 % de pauvres et 7 % d'individus vivant dans l'extrême pauvreté. On constate toutefois un ralentissement notable de cette réduction : elle est de 16,4 points entre le deuxième semestre 2004 et le deuxième semestre 2006³ et de seulement 1,8 points au cours des quatre années qui ont suivi. Aujourd'hui, il y a encore près de 30 % de pauvres au Venezuela, et les 4 millions de personnes qui ont échappé statistiquement à la pauvreté ou à l'extrême pauvreté ne vivent pas pour autant dans des conditions toujours très enviables. D'autres éléments de leur qualité de vie se sont souvent détériorés en raison de graves problèmes d'infrastructures, d'inflation (plus de 25 %) et de sous-emploi, sans parler de l'explosion de l'insécurité. Le Venezuela de Chavez connaît le taux de mortalité criminelle le plus élevé du continent.

Mais au-delà des statistiques, il y a un problème structurel. La politique sociale de Chávez obéit à

ce qu'un écrivain vénézuélien désignait comme une « *culture de campement* ». Les missions bolivariennes en matière de santé, d'éducation, etc., sont des opérations de commando extra-institutionnelles, sans horizon soutenable défini, parfois militarisées, ou bien directement gérées par un État étranger. Non seulement ce *modus operandi* ne correspond guère à la logique d'une véritable politique sociale d'État, mais il contribue paradoxalement à l'érosion de la capacité d'intervention de la puissance publique et du contrôle démocratique des comptes de la nation. Outre son caractère erratique, la dépense sociale financée par les revenus du pétrole – le prix du baril est passé de 10 dollars en 1998 à plus de 100 dollars ces dernières années – est presque totalement discrétionnaire et soustraite à tout contrôle parlementaire ou citoyen. Par ailleurs la droite, qui sait bien qu'elle doit affronter la fracture sociale si elle veut reconquérir le pouvoir, s'est déclarée très sincèrement prête à perpétuer les « missions » et même à en faire une obligation légale. Elles sont en effet tout à fait compatibles avec les privatisations et le démantèlement parallèle de l'État, et elles permettent de surcroît d'évacuer l'exigence d'une réforme fiscale progressiste.

Vous parlez par ailleurs de « criminalisation des mouvements sociaux et du syndicalisme de lutte ». Pouvez-vous expliciter cette affirmation plutôt surprenante ?

Dans la période 2002-2004, les manifestations de rue étaient souvent massives, mais essentiellement liées aux expressions cycliques de la polarisation politique entre la classe moyenne antichaviste et les partisans du gouvernement, surtout à Caracas. Or, depuis

*Marc Saint-Upéry est journaliste, éditeur et traducteur ; il est notamment l'auteur de *Le Rêve de Bolivar. Le défi des gauches sud-américaines* (La Découverte, 2007) ; il réside en Équateur.

**Charlotte Nordmann est traductrice, essayiste et membre du collectif éditorial de la *RdL*.

2006-2007, on constate sous une forme plus dispersée et localisée une véritable explosion des protestations sur la voie publique ; elles sont généralement animées par des acteurs populaires appartenant à la base sociale du chavisme et mobilisés en défense de revendications portant sur leurs conditions de vie.

Aux yeux de Chávez, « l'autonomie du mouvement syndical est un poison contre-révolutionnaire hérité du régime antérieur ».

En modifiant la législation existante et en promulguant de nouvelles lois « antiterroristes », le gouvernement a instauré des peines de prison pour des activités jadis tolérées ou considérées comme légitimes, comme l'obstruction de la voie publique. Ces dernières années, plus de 2 500 activistes sociaux ont ainsi fait l'objet de poursuites pénales, et une trentaine d'entre eux ont été incarcérés.

En outre, aux yeux de Chávez, « *l'autonomie du mouvement syndical est un poison contre-révolutionnaire hérité du régime antérieur* » (sic). Après avoir tenté en vain de détruire la CTV, le syndicat social-démocrate traditionnel lié à l'opposition, le régime a créé sa propre centrale. Le problème, pour le pouvoir, c'est qu'on trouve dans ses rangs de vrais syndicalistes luttant pour leurs revendications et ne souhaitant pas passer sous la coupe du parti officiel, le PSUV. À dater de 2011, un total de 120 militants syndicaux avaient ainsi fait l'objet de poursuites pénales pour avoir exercé pacifiquement leur droit de grève ou de protestation ; plus de la moitié d'entre eux sont des sympathisants du gouvernement. Il y a pire : certains syndicalistes sont traduits devant des tribunaux militaires sous prétexte de « violation de la zone de sécurité », un chef d'accusation parfaitement

fantaisiste inventé par le régime et taillé sur mesure pour permettre la répression des conflits du travail dans les entreprises prétendument « stratégiques », définies comme telles de façon tout aussi arbitraire.

Comment concilier cette réalité avec le discours de Chávez sur la « révolution » et le « socialisme » ?

Il y a une gauche chaviste sincère – mais paradoxalement de plus en plus marginalisée depuis que Chávez a promulgué officiellement la marche vers le « socialisme » en 2007 – qui est convaincue qu'il existe au Venezuela une dynamique révolutionnaire partiellement confisquée par la bureaucratie chaviste et la « bolibourgeoisie » [NdLR : de « Bolivar » et « bourgeoisie » : hommes d'affaires, fonctionnaires et banquiers qui se sont considérablement enrichis sous Chavez], et qu'il faut donc faire une « révolution dans la révolution ». À mon avis, ces militants sont victimes de ce que j'appellerais une grave « illusion métonymique ». Certains des processus de lutte et d'auto-organisation à la base qu'ils décrivent sont réels, mais ils sont aussi bien plus minoritaires et dispersés qu'ils ne le suggèrent, et sans impact majeur sur la dynamique de fond du régime. Cette dernière n'est d'ailleurs pas vraiment nouvelle, mais reflète une logique de rénovation partielle des élites dont on a déjà vu des exemples à la fin des années 1940 et dans les années 1960. Il y a une « émergence plébéienne » au Venezuela et dans d'autres sociétés de la région, et c'est un phénomène globalement positif, mais ce n'est pas du tout la même chose qu'une dynamique populaire révolutionnaire.

Chávez a stimulé une espèce d'*empowerment* symbolique des secteurs marginalisés, il a politisé la question sociale et mis en œuvre des transferts massifs de revenus pétroliers. Mais sur le fond, la « révolution bolivarienne » s'est limitée à passer une couche de peinture rouge sur le modèle de capitalisme d'État rentier, gaspilleur et clientéliste-parasitaire typique

EXTRAIT: L'ORIGINE DES « MISSIONS » SOCIALES BOLIVARIENNES

Il faut se souvenir que suite au coup d'État [NdT : d'avril 2002], à l'usure du gouvernement, à la crise de gouvernabilité, à la crise économique et à nos propres erreurs, il y a eu un moment où nous nous sommes retrouvés à égalité avec l'opposition, voire derrière elle. Il y a un institut de sondages international recommandé par un ami qui est venu vers le milieu de l'année 2003, ils ont passé à peu près deux mois ici, et ils sont venus me voir au Palais présidentiel pour me transmettre une nouvelle explosive : « *Président, si*

le référendum avait lieu aujourd'hui, vous perdriez. » Je me souviens que ce soir-là, ça a fait sur moi l'effet d'une bombe... C'est à ce moment-là que nous avons commencé à travailler avec les missions : nous avons conçu la première et j'ai demandé son aide à Fidel. Je lui ai dit : « Écoute, j'ai une idée : attaquer par en bas de toutes nos forces », et il m'a dit : « *S'il y a un domaine où je m'y connais, c'est bien celui-là, compte sur moi.* » Et les médecins ont commencé à arriver par centaines, un véritable pont

aérien, des avions qui viennent, des avions qui s'en vont à la recherche de ressources... Et nous avons commencé à inventer les missions... et alors nous avons commencé à remonter dans les sondages, et les sondages ne mentent pas. Il n'y a pas de magie dans cette affaire, c'est de la politique, il n'y a pas de magie, et vous voyez les résultats.

Discours du président Hugo Chávez, Taller de alto nivel : « El nuevo mapa estratégico », 12-13 nov. 2004.



du « Venezuela saoudite » pendant ses phases de prospérité. Les tendances structurelles lourdes de l'économie vénézuélienne démentent une quelconque évolution dans un sens « socialiste ». Comme le signale un ancien ministre du gouvernement bolivarien, Victor Álvarez, le poids du secteur privé dans

l'économie a progressé de 64,7 % en 1998 à plus de 70 % aujourd'hui et l'amélioration de la situation des salariés « occulte le fait bien réel que les détenteurs de capitaux ont beaucoup plus prospéré que les travailleurs ». Le secteur productif non pétrolier a périçité et la dépendance par rapport aux importations

technologiques et alimentaires a augmenté. Quant au poids de l'économie sociale (coopératives, « entreprises de production sociale »), il est seulement passé de 0,5 % à 1,6 % et masque en fait bien souvent des stratégies de flexibilisation du travail et de sous-traitance au rabais de tâches qui devraient relever du secteur public.

Le secteur nationalisé bolivarien a réussi l'exploit de passer directement à une phase de stagnation de type brejnévien sans connaître la phase de productivité basée sur l'accumulation extensive qu'a tout de même vécu l'Union soviétique.

N'y a-t-il pas toutefois une récupération au profit du peuple du contrôle de secteurs clés de l'économie ?

C'est ce que prétend la propagande chaviste et pro-chaviste, mais même de ce point de vue-là, le Venezuela est un cas d'espèce assez insolite. Premièrement, la politique de nationalisation du régime a fréquemment ciblé telle ou telle entreprise pas nécessairement vitale, ou bien tel ou tel canard boiteux, pour des raisons étroitement contingentes et politiciennes. Les résultats ont le plus souvent été désastreux, ce qui a contribué à renforcer l'idéologie néolibérale en paraissant démontrer que la gestion de l'État est systématiquement inefficace et corrompue – alors même qu'il y a des entreprises publiques qui fonctionnent fort bien ailleurs en Amérique latine. Le secteur nationalisé bolivarien (notons que le pétrole était déjà nationalisé) a réussi l'exploit de passer directement à une phase de stagnation de type brejnévien sans connaître la phase de productivité basée sur l'accumulation extensive qu'a tout de même vécu l'Union soviétique à l'époque de l'industrialisation stalinienne. Deuxièmement, plus qu'un modèle socialiste, on pourrait voir dans le Venezuela de Chávez un nouvel exemple de développement socio-économique de type « national-populaire », avec des précédents classiques en Amérique latine. Pourtant, ce qui le différencie étrangement d'expériences du type de celle de Vargas au Brésil ou Perón en Argentine dans les années 1940 et 1950 – à part son caractère ultra-rentier et son niveau d'inefficacité abyssal (une inefficacité « *plus redoutable que l'Empire* », a avoué une fois Chávez) –, c'est qu'il s'agit d'un national-développementisme sans promotion d'une bourgeoisie nationale ni alliance

avec elle. Pour l'essentiel, Chávez fait du développement « national » avec le grand capital brésilien, les multinationales chinoises et le patronat colombien.

Si la réalité est telle que vous la décrivez, comment expliquer la ferveur que suscite Chávez dans certains secteurs de la gauche en Europe et en France ?

Le prestige international du régime bolivarien a quand même nettement décliné au cours de ces dernières années, pour toutes sortes de raisons. Citons entre autres : une perception plus ou moins confuse du décalage entre rhétorique et réalité, avec en particulier la démonétisation d'un « anti-impérialisme » histrionique qui n'arrive plus à occulter d'excellentes relations pétro-commerciales avec les États-Unis et une véritable idylle avec le président colombien Juan Manuel Santos, allié crucial de Washington ; la réévaluation positive des résultats et de l'importance du Brésil de Lula et Dilma Rousseff ; la réaction aberrante et même criminelle de Chávez aux révolutions arabes⁴. La « ferveur » que vous mentionnez a été récemment « réchauffée » de façon un peu artificielle grâce aux efforts médiatiquement très calculés de certains acteurs politiques français en mal de mythe mobilisateur. Si vous avez une trajectoire de confortable notable social-démocrate et que vous souhaitez vous réinventer en farouche tribun robespierriste-guevariste, agiter la bannière bolivarienne est quand même assez pratique. Et puis, si Chávez est capable de déclarer que Kadhafi est un « *Bolívar africain* » et Assad un « *humaniste socialiste* », pourquoi s'étonner que tel ou tel homme politique français soit assez naïf ou irresponsable pour voir dans le Venezuela un grand modèle d'alternative anticapitaliste ? En réalité, quand bien même on aurait une appréciation ultra-positive du bilan de Chávez, le contexte de son action est tellement différent – manne pétrolière de type saoudien, faible différenciation productive, structure sociale inégalitaire à salariat formel peu développé, faible teneur républicaine des institutions – qu'il n'y a guère de leçons à en tirer pour affronter les graves défis auxquels est confrontée la gauche en Europe.

Mais le plus grave, c'est que des gens de gauche choisissent l'aveuglement volontaire ou la sous-estimation opportuniste face au caractère inadmissible de pratiques ultra-autoritaires, manipulatrices, corrompues, désinstitutionnalisantes ou dégradantes qui sont monnaie courante dans le Venezuela de Chávez et feraient aussitôt grimper aux rideaux le Parti de Gauche ou le NPA si elles étaient mises en œuvre en France. Sauf qu'en Amérique latine, vous comprenez, ça fait partie d'un sympathique folklore tropical, et puis « ils redistribuent l'argent du pétrole

aux pauvres », et puis « ils font la révolution »... Tout cela relève d'une complaisance paternaliste qui est à la limite du racisme.

Comme le signalait le philosophe marxiste Ernst Bloch, les grandes conquêtes des Lumières, *l'habeas corpus*, la liberté d'expression, la séparation des pouvoirs, la garantie d'un juste procès, aussi imparfaites, limitées ou contraintes qu'elles puissent être dans telle ou telle « démocratie réellement existante », ne sont pas des libertés « bourgeoises » ou « formelles » : elles sont une « orthopédie du marcher debout ». Il y a trop de gens dans la gauche latino-américaine – et apparemment, hélas, pas seulement latino-américaine – qui ne souhaitent pas que les citoyens puissent marcher debout sans accepter la tutelle de leaders « héroïques » qui savent mieux que le peuple ce dont le peuple a besoin. Le cas de l'asservissement politique du système judiciaire au Venezuela est particulièrement criant. C'est un des principaux instruments de contrôle autoritaire de la société, et Noam Chomsky lui-même, pourtant initialement très proche du gouvernement bolivarien, a admis qu'« *il n'y a pas de garantie de jugement juste et impartial* » sous le régime de Chávez⁵.

Il est aujourd'hui assez difficile d'exercer ouvertement un pouvoir dictatorial dans nombre de pays, y compris dans les pays du Sud. On voit donc se développer une série de techniques de gouvernance autoritaire « modulaires », à géométrie variable, qui cohabitent souvent avec un électoralisme frénétique et sont largement indépendantes de la coloration idéologique officielle de tel ou tel régime. D'où la ressemblance étonnante de nombre de pratiques institutionnelles (ou anti-institutionnelles) du

gouvernement bolivarien avec celles d'un régime comme celui de Viktor Orbán en Hongrie, par exemple. Aucune « réduction de la pauvreté » ne justifie qu'on ferme les yeux sur cette dynamique perverse, qui est par ailleurs parfaitement adaptée à l'insertion « modernisée » – mais toujours sur une base primo-exportatrice et néo-dépendante – de certains pays périphériques dans une mondialisation capitaliste aujourd'hui multipolaire. Tout cela va bien au-delà du cas finalement anecdotique de Chávez et du Venezuela et mériterait une analyse comparée beaucoup plus profonde, mais je crains que la gauche radicale soit encore trop attachée à ses mythes et à ses fétiches pour être capable de porter sur ce phénomène un regard lucide, ou même pour simplement commencer à le percevoir. ■

NOTES

1. Cf. Javier Corrales et Michael Penfold, *Dragon in the Tropics. Hugo Chávez and the Political Economy of Revolution in Venezuela*, Washington, Brookings Institution, 2011, fig. 2-1, p. 25.
2. Taller de alto nivel : « El nuevo mapa estratégico », 12-13 novembre 2004, <http://sala.clacso.org.ar/gsd/collect/chavez/index/assoc/HASH01b5/30336825.dir/doc.pdf>.
3. Période correspondant à deux échéances électorales majeures : le référendum révocatoire du 15 août 2004 et le scrutin présidentiel du 3 décembre 2006.
4. Non seulement Hugo Chávez a apporté un soutien inconditionnel à Mouammar Kadhafi et Bachar Al-Assad, mais la propagande bolivarienne met souvent en cause l'authenticité des autres soulèvements arabes, les considérant comme manipulés dès le départ par Washington au service de ses visées hégémoniques au Moyen-Orient.
5. Cf. Beatriz Lecumberri, *La revolución sentimental : viaje periodístico por la Venezuela de Chávez*, Caracas, Puntocero, 2012, p. 266.

EXTRAIT : L'ÉTAT MAGIQUE ET LE SORCIER MAGNANIME

Il n'y a jamais eu beaucoup de salles de théâtre dans ce pays. À quoi bon ? La structure du pouvoir a toujours été notre meilleure scène. D'où sortons-nous nos institutions publiques, d'où sort notre conception de l'« État » ? D'un chapeau. D'un banal tour de prestidigitacion. L'apparition du pétrole comme industrie a créé au Venezuela une espèce de cosmogonie. L'État a rapidement acquis un profil « providentiel ». Il est passé d'un type de développement lent, comme tout ce qui se rapporte à l'agriculture, à un type de développement « miraculeux » et spectaculaire. Un candidat qui ne nous promet pas le paradis commet un suicide politique. Pourquoi ? Parce que l'État n'a rien à voir avec notre réalité. L'État est un sorcier magnanime. Le pétrole est un phénomène fantastique, et par conséquent il pousse à la fantaisie. L'annonce que nous

étions un pays pétrolier a créé au Venezuela l'illusion du miracle. La richesse pétrolière a eu la force d'un mythe. Betancourt, Leoni et Caldera¹ ne sont pas allés assez loin dans ce « rêve vénézuélien », en raison des contraintes budgétaires. Nous étions riches, mais pas suffisamment. Mais Carlos Andrés Pérez² est arrivé, et nous lui devons la formule qui allait nous définir. Nous étions en train de construire le « Grand Venezuela ». Pérez n'était pas un président, mais un magicien. Un magicien capable de nous propulser dans une sphère d'illusion susceptible de faire pâlir, par comparaison, les fanfaronnades du dictateur Pérez Jiménez [1952-1958]. Pérez Jiménez décréta le rêve du Progrès. Bien entendu, le pays ne progressa pas, il se contenta d'engraisser. Le gouvernement de Pérez Jiménez fut une première, celui de Carlos Andrés Pérez une reprise.

José Ignacio Cabrujas (1937-1995), homme de gauche, humoriste et dramaturge vénézuélien, cité in Fernando Coronil, *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, Caracas, Nueva Sociedad/CDHC-UCV, 2002.

1. Présidents de la République dans les années 1960 et 1970.
2. Carlos Andrés Pérez, dit CAP (1922-2010), est un dirigeant historique du parti social-démocrate vénézuélien Action démocratique, président de la République de 1974 à 1979 et de 1989 à 1993. Bien que Chávez en ait fait son ennemi juré et le symbole de tout ce qu'il juge exécutable dans l'ancien régime, nombre d'analystes soulignent des ressemblances frappantes entre le style de *leadership* et les politiques économiques et sociales du colonel bolivarien et ceux du premier mandat de CAP, le tout à chaque fois dans le cadre d'un boom pétrolier exceptionnel.

RÉSISTANCES DE LA FOLIE RÉFLEXIONS POLITIQUES À PARTIR D'UN MONDE SANS FOUS ? DE PHILIPPE BORREL

PAR CHARLOTTE HESS* ET VALENTIN SCHAEPELYNCK**

À PROPOS DE

Un monde sans fous ?,

documentaire de **Philippe Borrel**, 2011, 53 mn.

Certains se réjouissent aujourd'hui de la perspective d'une « disparition de la folie » et des « troubles psychiques » grâce aux avancées scientifiques et médicales. Refusant cette dénégation de la dimension subjective de la folie, et sa réduction à un coût et à un risque à réduire, des praticiens revendiquent au contraire de faire de la réflexion pratique sur l'accueil de la folie le lieu d'une mise en question de nos institutions. Ou comment la folie, de trouble minoritaire à réduire, devient foyer de transformation des institutions dans lesquelles nous sommes pris.

L'institution psychiatrique naît cinquante ans après la Révolution française avec la loi de 1838, qui instaure les asiles d'aliénés. D'emblée, elle est au cœur d'une ambiguïté fondatrice, car si son apparition institue la nécessité d'un espace d'accueil et de soin pour la souffrance et l'altérité que représente la « folie », elle correspond aussi à l'apparition de lieux d'enfermement visant à protéger l'ordre public de toute une série de comportements, dont les auteurs sont considérés comme irresponsables. Ceux qui sont définis comme « malades mentaux » se voient ainsi dès le départ soumis à un statut juridique d'exception. L'époque de Pinel et d'Esquirol sera en ce sens regardée par Michel Foucault comme celle de la raison qui exclut et enferme la folie derrière des murs, et d'un nouveau pouvoir, psychiatrique, fondé sur la relation thérapeutique.

La politisation de la question psychiatrique a ainsi continuellement été ambivalente, entre l'exigence thérapeutique de socialisation, de soin et d'accueil, et une revendication visant à abolir la psychiatrie elle-même pour mettre fin à une exception juridique. Depuis 1838, entre le développement de la psychanalyse, l'apparition des premiers neuroleptiques dans les années 1950, l'émergence des neurosciences et les mouvements sociaux menés par les professionnels, les patients et leurs familles, les modes de prise en charge ont connu des mutations considérables.

Produit par Cinétévé en 2009, diffusé dans un premier temps sur France 5 avant d'être mis en ligne sur

Mediapart, *Un monde sans fous ?* de Philippe Borrel est un documentaire qui, par un état des lieux de la psychiatrie aujourd'hui, s'efforce de répondre à la question : « Quelle place notre société réserve-t-elle aujourd'hui à la maladie mentale ? » Cette enquête a été réalisée alors que l'institution psychiatrique connaît un tournant : depuis 2008, une réforme gouvernementale renforce clairement sa dimension sécuritaire, dans le contexte d'une conception de plus en plus médicalisante et « scientifique » de la santé mentale. Ces transformations ne se font toutefois pas sans conflits et sans résistances de la part de professionnels et de patients qui, aujourd'hui, réaffirment un autre regard sur le soin psychique et son accueil.

2008-2011 :

un tournant pour la psychiatrie en France

En 2008, un président français rendait pour la première fois officiellement visite au personnel d'un hôpital psychiatrique, à Antony, après qu'un patient, décrit par les médias comme un « schizophrène dangereux », eut poignardé un jeune homme dans le centre de Grenoble. Ce fut pour le président l'occasion d'annoncer la nécessité d'un renforcement de la « sécurité » dans les structures hospitalières. Les professionnels du soin se virent rappeler que la réinsertion des personnes ne saurait se faire au détriment de « la société ». Cette rhétorique, qu'on aurait pu prendre pour une simple ritournelle électoraliste, a été suivie d'effets institutionnels très

*Charlotte Hess, danseuse-chorégraphe-performatrice. Chercheuse et journaliste indépendante.

**Valentin Schaepeilynck, doctorant en sciences de l'éducation, Laboratoire Experice (Paris 13 - Paris 8).

Ils sont membres du collectif Zones d'attraction (www.zonesdattraction.org), et ont récemment produit le documentaire : *Voyage en folie ordinaire* pour France Culture.

concrets. Des budgets considérables ont été investis dans des équipements sécuritaires (dispositifs de géolocalisation des patients, présence d'une unité fermée par établissement, création de deux cents chambres d'isolement, etc.), manifestant la volonté d'imposer aux acteurs des institutions psychiatriques des contraintes nouvelles rendant subsidiaire la question du soin¹.

Au lendemain du discours d'Antony, un collectif de soignants en psychiatrie se constitue en un « Appel des 39 contre la Nuit sécuritaire ». Ils organisent depuis rassemblements, pétitions et performances dans l'espace public afin de sensibiliser le grand public à la question psychiatrique². Très vite, des patients rejoignent ce mouvement et d'autres initiatives voient le jour³. À partir de 2011, le « collectif des 39 » recentre notamment son combat contre la réforme de la loi de 1990, première véritable modification de la loi de 1838.

L'un des enjeux de la réforme mise en place après le discours d'Antony était de renforcer et d'étendre la contrainte. Si la possibilité existait déjà d'hospitaliser une personne sans son consentement à la demande d'un tiers, il s'agissait d'une mesure d'urgence censée avoir une visée thérapeutique et n'être qu'un moment de la prise en charge d'une personne souffrante, en période de crise. Rompant avec l'ambiguïté qui pouvait caractériser l'hospitalisation sous contrainte, issue d'une loi de 1990, la nouvelle loi permet désormais de contraindre le patient à suivre son traitement à l'extérieur de l'hôpital, ce qui implique de le surveiller jusqu'à son domicile. Elle ramène ainsi encore davantage la prise en charge psychiatrique sur le terrain d'une gestion des risques. Ainsi, alors que le motif couramment invoqué pour justifier les mesures d'urgence est le risque de suicide, la « dangerosité pour soi-même » n'est pas même évoquée dans le nouveau texte. Cette nouvelle loi participe

en définitive d'une judiciarisation de la psychiatrie, d'une reconfiguration des rapports entre État, justice, et psychiatrie, en généralisant le modèle du « patient dangereux ».

« Améliorer la santé mentale de la population »

Philippe Borrel a mené une enquête rigoureuse sur le terrain de la prise en charge de la souffrance psychique aujourd'hui : des hôpitaux aux centres médico-psychologiques en passant par les équipes mobiles de rue et le milieu carcéral, elle donne la parole autant à des professionnels du soin qu'à des patients, en France mais aussi en Europe et aux États-Unis. S'interrogeant sur les usages contemporains des notions de « folie » et de « santé mentale », son film nous introduit au cœur d'une zone de conflictualité entre des discours et des pratiques qui s'opposent autour de la conception de la folie, de l'humain ou de la vie. Il montre aussi comment les implications politiques, financières et industrielles de ces conflits dépassent largement le seul terrain de la psychiatrie.

Abondamment traité dans le film, l'exemple de FondaMental, une fondation créée en 2007 dont la tâche consiste à faire « *des maladies mentales des maladies comme les autres* », est de ce point de vue éloquent. Marie-Anne Monchamp, alors présidente de la fondation et députée UMP du Val-de-Marne, affirme face à la caméra de Philippe Borrel qu'il s'agit de passer de la « folie », étiquette disqualifiante et nimbée d'un « romantisme » suranné, à la notion de « santé mentale » ; ce changement serait rendu possible par les progrès accomplis ces dernières décennies dans le domaine des neurosciences. Les propos de Marie-Anne Monchamp s'inscrivent dans une logique que l'on retrouve, par exemple, dans le *Livre vert sur la santé mentale* adopté par

« JE CROIS À LA PSYCHOTHÉRAPIE INSTITUTIONNELLE »

Je crois à la psychothérapie institutionnelle... Quand je suis arrivé dans le service, j'étais prostré, je voulais voir personne, je voulais plus m'alimenter. Et puis ils m'ont pas forcé, ils m'ont pas brusqué, simplement ils sont venus me voir en me disant qu'ils étaient là, que si j'avais besoin de quelque chose, je pouvais venir les voir, et ils ont été très soutenant, encadrants, englobants, une forme de chaleur humaine qui peu à peu m'a redonné un petit peu confiance envers l'autre, de le laisser approcher, et puis finalement de réapprivoiser la vie au fur et à mesure du temps. [...]

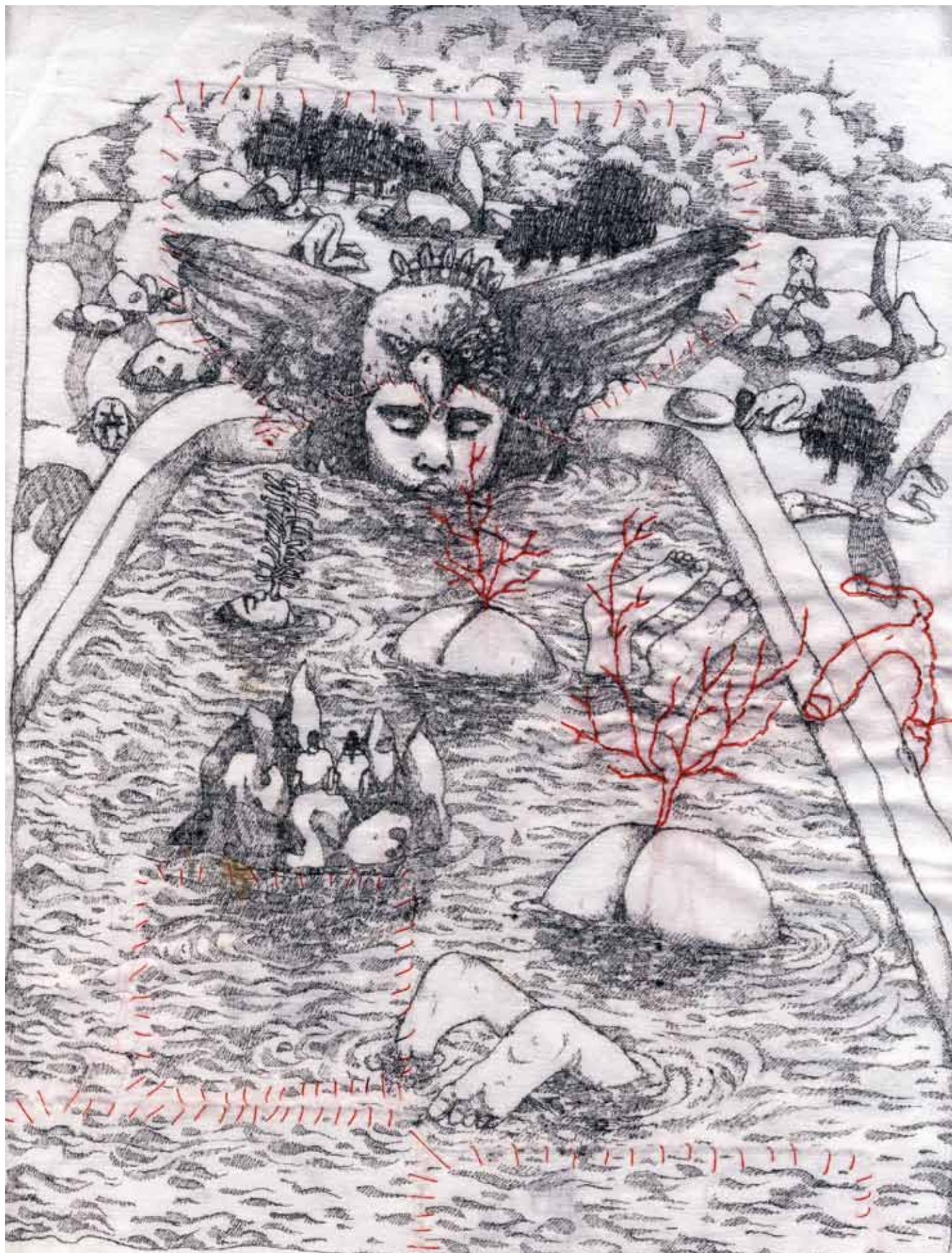
Les thérapies cognitivo-comportementalistes ? Ça n'évite pas les rechutes, il y a des

gens qui vont être soignés très rapidement par ces techniques et qui, au final, vont décompenser bien plus tard et se retrouver dans des états bien plus graves que s'ils avaient été suivis par une psychothérapie sur un plus long temps. C'est de la rééducation : si on est réfractaires, on est enfermés et puis maltraités. On peut pas isoler la maladie et la traiter que par un médicament ou que par un traitement de douche froide ou par des électrochocs. [...]

Pourquoi parler de « folie ordinaire ? » C'est en réaction à ce que d'autres appellent la santé mentale. Nous, la « santé mentale », ça nous pose un problème parce que c'est encore un de ces mots du genre : « technicien

de surface » pour dire « balayeur », ces nouveaux mots pour adoucir les choses... On voulait aussi affirmer que, même si c'est douloureux et tout ça, on peut s'en sortir, on peut se soigner, et que ça peut se faire sans contrainte, sans contention, sans sévices.

Témoignage de Matthieu, extrait de *Voyage en folie ordinaire*, documentaire radiophonique de Charlotte Hess, Valentin Schaepeynck et Christine Robert, mai 2012.



la Commission européenne en 2005, et dont l'objectif n'est ni plus ni moins que d'« *améliorer la santé mentale de la population* » ; visée poursuivie par le Pacte européen de santé mentale et du « *bien-être* » en 2008, étroitement lié lui-même aux recommandations générales de l'Organisation mondiale de la santé (OMS).

Cette constellation de discours, rapports et recommandations, se référant au « *bien-être* » objectif ou encore à « *la santé positive pour tous* », donne surtout une idée des arguments auxquels gouvernements, experts et industries de la santé sont sensibles aujourd'hui. Le problème posé par la souffrance psychique semble être le poids qu'il fait peser sur les finances publiques. Comme l'affirme Marie-Anne Monchamp, « *face à des coûts considérables qui affectent nos comptes sociaux, FondaMental avance.* »

La question d'un « monde sans fous » se pose donc bien concrètement aujourd'hui. Pour certains, sous prétexte de « *déstigmatisation* », c'est la capacité et surtout le devoir de chacun envers la gestion de son « *capital* » de santé mentale qui sont proclamés. Ce programme, qui s'appuie sur d'importants moyens financiers et équipements *high-tech*, et un lobbying intense qui ne concerne pas seulement les structures dédiées à la psychiatrie mais aussi le développement d'une culture psychologique de masse, infiltre tout autant les magazines que les écoles ou les entreprises. Ainsi, une sorte de « *dispositif* » se construit, et le film documentaire nous fait entrer progressivement dans chacun de ses aspects : les « *progrès* » médicaux et scientifiques quant à la connaissance du cerveau et de son fonctionnement ; une approche des maladies mentales en termes de symptômes à contrôler et à réduire ; enfin, un programme général articulant protection de l'ordre public et efficacité des individus.

Médicaliser au nom de la science

Ce serait bien entendu faire fausse route que de fustiger en eux-même des progrès médico-scientifiques préférables à l'enfermement ou à d'interminables cures de médicaments inadaptées. Ce qui est préoccupant en revanche, c'est la manière dont certains travaux dits scientifiques inspirent une conception universelle et homogénéisante de la maladie mentale qui, au nom de la science, autorise le refoulement de tout questionnement sur les significations sociales et politiques de la souffrance psychique et écarte une pratique de la relation thérapeutique qui ne se soumettrait pas aux impératifs d'une rapide réadaptation sociale. Un tel réductionnisme semble bien renvoyer à ce que Robert Castel pointait déjà en 1980, à savoir « *l'arrogance des jeunes et vieux loups d'un positivisme [...] dont les adeptes se donnent des allures de francs-tireurs en redécouvrant seulement les vieux*

mythes scientifiques qui fleurissaient en psychiatrie à la fin du XIX^e siècle⁴ ». Ce scientisme implique tout un positionnement normatif qui est d'ailleurs loin de faire l'unanimité, y compris au sein de la communauté scientifique. Les neuroscientifiques François Gonon, Thomas Boraud ou encore la psychanalyste Annie Giroux-Gonon pointent ainsi l'exagération de l'impact thérapeutique des neurosciences à laquelle se livrent bon nombre de scientifiques, relayés par l'industrie pharmaceutique et certains médias. Ils rappellent en effet que la psychanalyse, comme la psychologie cognitive, « *considèrent [...] que la souffrance psychique prend son sens dans l'histoire de la personne. Les psychothérapies qui en sont issues partent de cette souffrance et la transforment par un travail de parole et de prise de conscience du sujet par rapport à son passé, sa situation présente et sa projection dans l'avenir. Il ne s'agit donc pas de revenir à un état antérieur de supposé bien-être, mais d'aller vers un état nouveau où le sujet élabore une nouvelle manière d'être au monde⁵.* »

Les neurosciences n'impliquent donc pas en elles-mêmes les conséquences révolutionnaires qui leur sont attribuées en ce qui concerne la prise en charge de la souffrance psychique. Même chose en ce qui concerne les thérapies cognitivo-comportementales. Si elles sont aujourd'hui convoquées et mises sur le devant de la scène, c'est d'abord en raison de la rapidité des traitements qu'elles proposent.

Le film de Philippe Borrel nous montre ainsi une offensive qui, prétendant s'appuyer sur les neurosciences, la cybernétique et une floraison de thérapies comportementalistes, ambitionne de médicaliser et en définitive de pathologiser nos émotions et notre subjectivité selon des normes non questionnées⁶. Cette normativité s'impose non seulement dans les lieux spécialisés de la santé mentale – hôpitaux, centres médico-psychologiques, etc. –, mais aussi dans le milieu scolaire et celui du travail social.

Les définitions univoques et objectivantes du « *bien-être* » et de l'intégration sociale qui accompagnent une telle normativité tendent à imposer à ces professionnels une fonction de contrôle social et de normalisation de comportements socialement déviants, dont la liste ne cesse par ailleurs de s'allonger. David Healy, psychiatre et historien de la psychiatrie à l'université de Cardiff, au pays de Galles, ironise en ce sens en feuilletant la quatrième version du DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*), manuel diagnostique paru après la Seconde Guerre mondiale : « *En 1980, ce manuel a introduit une nouvelle maladie, appelée phobie sociale. C'est une maladie qui est venue se substituer à ce que l'on désignait auparavant comme la timidité. Une autre maladie nouvelle que les compagnies pharmaceutiques semblent vouloir promouvoir désormais*

est le « trouble d'achat compulsif ». Si nous avions notre propre système de classification des maladies mentales, nous en aurions à peine dix ou douze. Le DSM, lui, recense plus de 400 troubles⁷. » La notion de « santé mentale » devient ainsi un véritable cheval de Troie, dont la dimension prétendument « objective » et « universelle » gomme en définitive tout ce qui fait de la souffrance d'un sujet une histoire singulière, inscrite dans un agencement social et politique. Les institutions auxquelles l'individu est sommé de s'intégrer ne sont à aucun moment interrogées, et un large éventail de « déviances » – que ce soit ne pas réussir ses examens ou faire preuve d'insubordination à l'autorité – sont susceptibles de recevoir une étiquette médicale⁸.

Tout accueil, tout soin et tout travail psychique au long cours sont désormais représentés comme inefficaces, superflus, en raison de la temporalité qu'ils exigent. On préférera une prise en charge médicamenteuse, « efficiente », technologique, du « cerveau ». Cueillant tranquillement ses groseilles, Clément, patient du centre Antonin Artaud de Reims, exprime pourtant devant la caméra de Philippe Borrel l'importance incontournable de ce temps du soin : « *Mon problème c'est que je ne travaille pas très vite... Mais, en psychiatrie, il faut prendre son temps, je l'ai toujours dit, il ne faut pas être précipité, tant du côté des patients que des soignants. Je me soigne, je prends mon temps.* »

De la psychiatrie ordinaire à l'errance organisée

Cette temporalité est souvent incompatible avec les nouveaux protocoles qui viennent encadrer la pratique des professionnels. Un infirmier de la clinique Henry Ey, à Reims, explique que ce qui définit désormais un acte thérapeutique, c'est de pouvoir être tarifé et donc comptabilisé.

Le vocabulaire utilisé, celui d'« événements indésirables » ou de « traçabilité des protocoles », montre comment les acteurs institutionnels sont encouragés

à ne plus penser la manière dont ils accueillent les personnes qu'ils ont en charge, à se déresponsabiliser en se retranchant derrière l'homogénéisation de leurs pratiques et la standardisation des réponses apportées aux « usagers ». Si certains se replient derrière ces injonctions, d'autres déplorent au contraire « la perte de sens » qui affecte leur travail, racontant les heures quotidiennement volées sur le temps du soin par une administration de plus en plus bureaucratique, qui leur demande de rendre des comptes sur la conformité aux « protocoles » du moindre de leurs actes.

Si près de 50 000 lits d'hospitalisation ont été fermés en psychiatrie publique depuis les années 1970 et que des économies drastiques ont affecté les structures extra-hospitalières, des dotations jamais connues ont été attribuées à des fins sécuritaires et dans l'urgence. Fin 2009, une circulaire a en effet confirmé l'attribution d'une enveloppe de 70 millions d'euros, à la condition que chaque établissement mette en place, pour la fin du mois suivant, un plan de sécurité.

Dedans ou dehors ?

Le centre Antonin Artaud de Reims, est, lui, un espace inscrit dans un réseau thérapeutique, rattaché à un hôpital public mais ouvert sur la ville à travers de nombreux ateliers. Patrick Chemla explique dans le documentaire pourquoi, selon lui, les patients ont parfois besoin de retourner à l'hôpital après avoir passé du temps dans un lieu dont l'ouverture peut, à la longue, s'avérer oppressante. Si les murs peuvent enfermer, ils peuvent également protéger en permettant un véritable travail thérapeutique. Dehors, dans la rue, l'enfermement existe aussi.

La lutte contre les murs de l'asile et son aspect ségrégatif fut au centre des courants critiques des années 1960 et 1970 qui luttèrent contre l'institution psychiatrique dans une perspective révolutionnaire. Les murs représentaient à leurs yeux la répression politique exercée par l'État capitaliste sur la déviance sociale. De la diffusion militante des écrits

« UNE INSTANCE CRITIQUE DE LA SOCIÉTÉ DANS SA GLOBALITÉ »

Quand un atelier marchait bien, je me souviens qu'avec Félix on restait sur la réserve. Parce que dès qu'il y a mise en place d'une instance, ou d'un atelier, ceux qui y sont ont tendance à se regrouper, à se coller les uns aux autres dans un système de cooptation imaginaire, clos. Et il y a création d'un territoire. C'est une tendance dite naturelle. Plus on travaille bien dans un atelier, plus ça se ferme. Ce que j'appelle « la loi » doit intervenir pour casser ces territoires, ou du moins pour les ouvrir. [...]

Donc, il y a ce tas de gens. L'institution, quand ça existe, c'est un travail, une stratégie pour éviter que le tas de gens fermente, comme un pot de confiture dont le couvercle a été mal fermé. La mise en place d'un club, c'est un opérateur pour éviter que ça fermente, sans se contenter de résoudre le problème par le cloisonnement et l'homogénéité. Or le problème est comparable quel que soit le tas de gens ; une école, une prison, une usine, un bureau. C'est pour ça que ce qu'on a appelé

la psychothérapie institutionnelle – j'ai du mal à prononcer ce mot – est une instance critique de la société dans sa globalité.

Jean Oury, entretien avec Nicolas Philibert, *L'Invisible* (2002), in Nicolas Philibert, *l'intégrale*, Paris, Éditions Montparnasse, 2009.

de Michel Foucault, d'Erving Goffman et de Robert Castel à l'anti-psychiatrie de Ronald Laing et David Cooper en passant par la lutte de Franco Basaglia en Italie, la politisation de la question psychiatrique a ainsi mis l'accent sur l'enfermement de la folie. Ces mouvements eurent le mérite d'ouvrir la boîte noire de ces institutions totales. Des mouvements comme le GIA (Groupe Information Asiles) et sa revue *TankonalaSanté*, dont 22 numéros parurent entre 1973 et 1977, ont marqué cette époque où l'expression de « psycho-flic » était courante. Les films *Family Life* de Ken Loach (1971), *Fous à délier* de Marco Bellochio (1975) ou encore *Vol au-dessus d'un nid de coucou* de Milos Forman (1975) ont aussi participé à la transformation des violences et des sévices que les « malades mentaux » subissaient en questions de société.

Ces combats ont cependant eu parfois des effets paradoxaux. En France, un décret ministériel enleva en 1960 à l'hôpital l'exclusivité de la prise en charge de la folie, proposant toute une série de structures hors-les-murs. Les psychiatres désaliénistes⁹ participèrent à cette politique, dite de « secteur », qui faisait sens dans la lutte qu'ils menaient pour sortir la psychiatrie de l'enfermement asilaire et développer des structures pour que la continuité des soins puisse être assurée hors-les-murs. Consolidée après 1968, cette politique signifiait que l'on pouvait soigner les patients au plus près de chez eux, dans la ville. Mais pour reprendre les mots du commentaire de Philippe Borrel, ce courant critique s'est en quelque sorte trouvé « piégé » et pris de court par les mesures prises depuis la fin des années 1970 pour se débarasser des lieux d'accueil et de soin.

Soigner l'institution

Les critiques de l'enfermement asilaire ont donc été parfois instrumentalisées au nom de logiques comptables et gestionnaires. Elles ont néanmoins aussi laissé des traces et nourri nombre d'expériences alternatives qui, bien que minoritaires, ont tout de même persisté à inventer un autre regard sur la folie. Contrairement à ce qu'une certaine lecture

caricaturale de l'« anti-psychiatrie » a voulu faire croire, ces critiques ne se limitaient pas à la simple destruction de l'asile. La remise en question radicale de l'asile et du mandat social du psychiatre ne devait pas signifier la disparition de tout lieu d'accueil, de solidarité et de thérapie : de nouvelles formes

Les critiques de l'enfermement asilaire ont été parfois instrumentalisées au nom de logiques comptables et gestionnaires. Elles ont néanmoins aussi laissé des traces et nourri nombre d'expériences alternatives qui, bien que minoritaires, ont tout de même persisté à inventer un autre regard sur la folie.

devaient être inventées. L'expérience de Franco Basaglia, dans les années 1960, s'appuyait ainsi sur la mise en place d'assemblées générales impliquant de manière égalitaire les soignants et les patients, pour lutter contre un milieu particulièrement autoritaire et carcéral. Aux établissements psychiatriques, ce mouvement entendait substituer un réseau inscrit dans la ville. Il se pensait dans les termes d'une alternative radicale et révolutionnaire à l'institution.

Parallèlement, en France, le secteur se situait dans une filiation, qui, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, avait lutté contre l'enfermement et avait en partie eu un impact sur les asiles en réussissant à imposer des réformes – ce qui ne fut pas le cas en Italie. Ce courant, dit de psychothérapie institutionnelle, visait une transformation permanente, voire une révolution interne de l'institution. Née pendant la Seconde Guerre mondiale sous l'impulsion de psychiatres résistants comme Lucien Bonnafé ou le Catalan François Tosquelles, la psychothérapie institutionnelle commence à l'hôpital de Saint-Alban en Lozère, puis à partir des

« UNE RE-CRÉATION PERMANENTE INTERNE »

Et l'on se prend à rêver de ce que pourrait devenir la vie dans des ensembles urbains, les écoles, les hôpitaux, les prisons, etc., si, au lieu de les concevoir sur le mode de la répétition vide, on s'efforçait de réorienter leur finalité dans le sens d'une re-création permanente interne. C'est en pensant à un tel élargissement virtuel des pratiques institutionnelles de production de subjectivité qu'au début des années 1960, j'ai forgé le concept

d'« analyse institutionnelle ». Il s'agissait alors de remettre en cause non seulement la psychiatrie mais aussi la pédagogie – ce à quoi s'employait la « pédagogie institutionnelle », pratiquée et théorisée par un groupe d'instituteurs réunis autour de Fernand Oury, le frère aîné de Jean Oury. Et aussi la condition étudiante [...]. Et aussi, de proche en proche, de l'ensemble des segments sociaux qui devaient être, selon

moi, l'objet d'une véritable révolution moléculaire, c'est-à-dire d'une ré-invention permanente.

Félix Guattari, *De Leiros à La Borde*, Paris, Lignes, 2012.

années 1950 à la clinique de La Borde en Sologne, autour notamment de Jean Oury et Félix Guattari. Elle part du principe qu'il est impossible de soigner qui que ce soit si l'on ne soigne pas d'abord l'institution, malade de ses séparations et de ses cloisonnements hiérarchiques. Depuis le lendemain

Dans le contexte actuel d'un affaiblissement considérable de l'État social, ne s'agit-il pas justement de réactualiser ce que nous ont enseigné ces expérimentations, à savoir la capacité des acteurs institutionnels à produire eux-mêmes des alternatives ?

de la guerre, s'appuyant sur les deux jambes de la psychanalyse – avec Lacan – et du marxisme, faisant appel à diverses techniques psychosociales, ce courant a été une tentative constante pour produire une psychiatrie alternative. Celle-ci suppose un mouvement critique permanent qui nécessite concrètement l'invention et la production d'institutions à l'intérieur même de la structure de soin, comme par exemple les clubs thérapeutiques où soignants et soignés se rencontrent autour d'activités tels que la préparation d'un repas, un atelier d'écriture, une discussion autour de l'actualité politique ou de la gestion collective de l'établissement.

L'esprit autogestionnaire, horizontal et égalitaire de ce type de dispositif est patent. Pour autant, il ne fait pas disparaître toute distinction entre les professionnels et ceux qu'ils accueillent, celle-ci étant aussi un support pour la thérapie. Il s'agit de considérer tout autant l'aliénation psychique que l'aliénation sociale du patient. La psychose n'est pas un simple effet de l'oppression sociale et il faut des lieux pour l'accueillir. L'égalité entre soignants et soignés et la reconnaissance du potentiel soignant de personnes qui ne sont pas des techniciens ou des professionnels ne signifient pas pour autant l'abolition des rôles institutionnels, mais leur mise en question et leur transformation. Outre l'inspiration fortement psychanalytique de ses outils cliniques, une autre dimension originale de la psychothérapie institutionnelle est le concept d'institution qu'elle se donne, qui ne désigne pas seulement un milieu contraignant qui enferme et sépare, mais qui s'élargit pour renvoyer à tout ce qui est *instituant*, autrement dit à l'ensemble des gestes, tout autant politiques que thérapeutiques, par lesquels un collectif institue des règles et des activités communes.

De l'instituant ordinaire

Ce courant de la psychothérapie institutionnelle, s'il a toujours été minoritaire, est néanmoins resté bien vivant, et c'est vers ceux qui s'en revendiquent aujourd'hui que se tourne Philippe Borrel pour se demander quel accueil faire aujourd'hui à la folie. Les initiateurs de l'« Appel des appels », lancé en 2008 dans une tentative pour fédérer professionnels du soin psychique, de la culture, de la médecine hospitalière, enseignants du primaire, du secondaire et du supérieur ou encore magistrats contre la norme gestionnaire et pour la défense de l'institution et de la « loi »¹⁰, tiennent ainsi une place centrale dans son film.

Cette initiative n'est pas sans rappeler les mouvements critiques qui, dans les années 1960, avec des collectifs comme la FGERI (Fédération des groupes d'études et de recherches institutionnelles) puis le CERFI (Centre d'études, de recherches et de formation institutionnelles), réunissaient psychiatres, éducateurs, enseignants et architectes, et tentaient de produire des analogies et des rencontres à partir de leurs expériences institutionnelles hétérogènes¹¹. Mais la comparaison s'arrête sans doute là, car ces collectifs, nés autour de Mai 68, n'avaient pas pour horizon la défense de l'École, de la psychiatrie ou des institutions républicaines en tant que telles. Ils ne défendaient pas l'État, mais l'identifiaient, bien au contraire, à un « *état des choses* », à un institué dans lequel se fige et se sclérose l'institution. C'est dans cette dynamique que Félix Guattari, mais aussi dans une autre perspective Georges Lapassade, ont proposé d'élargir tout un ensemble d'expériences locales vers une « analyse institutionnelle » généralisée qui soit une critique en acte, collective et permanente, des institutions, que celles-ci se présentent sous la forme d'un parti politique, d'une école ou d'un hôpital¹². Ces courants de l'analyse institutionnelle ont été liés à des projets autogestionnaires alternatifs, notamment dans le champ psychiatrique et pédagogique.

Dans le contexte actuel d'un affaiblissement considérable de l'État social, ne s'agit-il pas justement de réactualiser ce que nous ont enseigné ces expérimentations, à savoir la capacité des acteurs institutionnels à produire eux-mêmes des alternatives à partir de leurs savoirs et de leurs pratiques ? Certes, le film de Philippe Borrel nous montre un délitement des lieux d'accueil. Défendre, reconstruire ces espaces s'avère nécessaire. Mais la question politique reste devant nous : quelles institutions voulons-nous ? Lorsqu'ils refusent de se laisser gouverner par des normes gestionnaires et managériales, les acteurs institutionnels démontrent que les institutions reposent sur leurs pratiques avant de reposer sur l'État. On appellera instituant ordinaire¹³ la manière dont ces pratiques



quotidiennes, les gestes apparemment les plus anodins, deviennent des déviations qui agissent sur l'institué et finissent par transformer l'institution.

Dans le champ de la psychiatrie, l'expérience italienne, axée sur la mise en question radicale du mandat social accordé au psychiatre et sur les conditions sociologiques qui font que tant de gens sont amenés à être suivis par des structures spécifiques tout au long de leur vie, a montré que la folie n'est pas une affaire de spécialistes et que la manière dont elle est caractérisée, pensée et accueillie renvoie à l'ensemble de la société. De son côté, durant plusieurs décennies, la psychothérapie institutionnelle a su inventer des savoirs relationnels et institutionnels pour accueillir la psychose comme un événement qui peut arriver à tout sujet. Tout en travaillant à une hospitalité, à un « droit à la folie¹⁴ », elle a inspiré, au-delà du terrain spécifique du soin psychique, un grand nombre d'expérimentations démocratiques, liant relation thérapeutique et institution égalitaire. Les institutions sont toujours devant nous : à soigner comme à réinventer, avec ou sans murs, au-dedans comme au-dehors. ■

NOTES

1. Voir Patrick Chemla (dir.), *La Fabrique du soin*, Paris, Erès, 2012.
2. Cf. www.collectifpsychiatrie.fr.
3. Par exemple le collectif des « Évadés du bocal » et son festival à Paris.
4. Robert Castel, *La Gestion des risques*, Paris, Minuit, 2011 (1981).
5. François Gonon, Annie Giroux-Gonon et Thomas Borau, « Neurosciences et souffrances psychiques. Pour une réflexion éthique », *Mouvements, Neurosciences biologiques*, vol. 1, 2007.
6. Christopher Lane, *Comment la psychiatrie et l'industrie pharmaceutique ont médicalisé nos émotions*, trad. de F. Boisivon, Paris, Flammarion, 2009.
7. David Healy, *Le Temps des antidépresseurs*, trad. de F. Bouillot, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2002, et *Les Médicaments psychiatriques démythifiés*, trad. de M. Debauche, Paris, Elsevier, 2009.
8. Voir Ian Hacking, *Les Fous voyageurs*, trad. de F. Bouillot, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002 ; *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?*, trad. de B. Jurdant, Paris, La Découverte, 2001 et Bernard Durand, « Soins psychiatriques, le retour de la contrainte et de la stigmatisation », *Les Tribunes de la santé*, n° 32, 2011.
9. Le désaliénisme s'est notamment rassemblé en France dans les années 1960 autour de la figure de Lucien Bonnafé, psychiatre communiste.
10. « Appel des appels », *Politique des métiers*, Paris, Mille et une nuits, 2009 ; Roland Gori, Barbara Cassin et Christian Laval (dir.), *Pour une insurrection des consciences*, Paris, Mille et une nuits, 2009 ; Roland Gori et Fabrice Leroy, « Tous enfermés dehors », mars 2011.
11. Concernant les luttes transversales de ces dernières années, voir Charlotte Hess et Luca Paltrinieri, « Orbis-Tertius », in *Chimères*, n° 70, 2009.
12. Charlotte Hess et Remi Hess, *Georges Lapassade, Vie, œuvres, concepts*, Paris, Ellipse, 2010 ; Félix Guattari, Jean Oury et François Tosquelles, *Pratiques de l'institutionnel et politique*, Vigneux, Matrice, 1985 ; Georges Lapassade, *Groupes, organisations, institutions*, Paris, Anthropos, 2006 ; René Lourau, *L'Analyse institutionnelle*, Paris, Minuit, 1970.
13. Charlotte Hess, *L'Instituant ordinaire* (à paraître).
14. Jean-Claude Polack et Danielle Sivadon-Sabourin, *La Borde ou le droit à la folie*, op. cit.

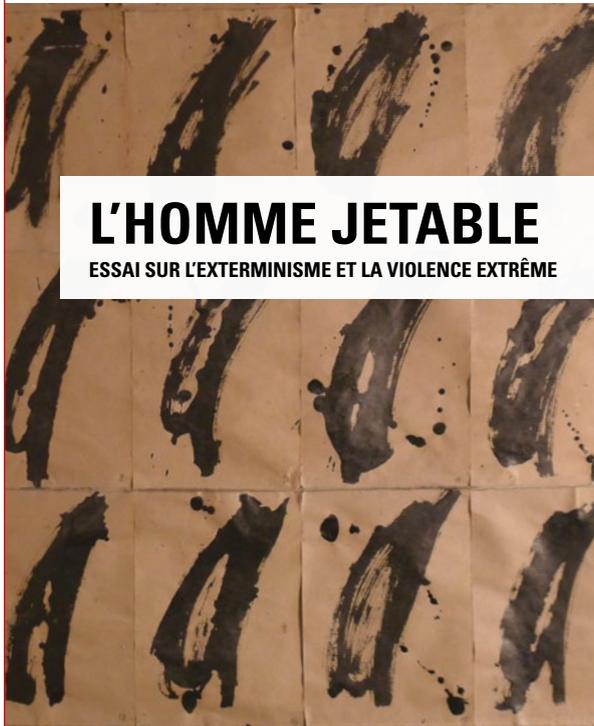
RdL, la Revue des Livres
est une grande entreprise
intellectuelle et politique
économiquement précaire.

SOUTENEZ- NOUS !

La *RdL* ne peut exister
sans le soutien financier
de ses lecteurs.

www.revuedeslivres.fr/abonnement

Bertrand Ogilvie



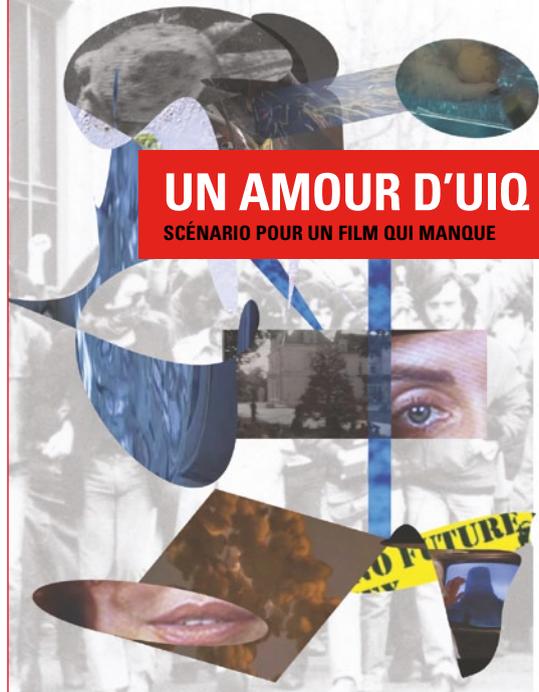
L'HOMME JETABLE

ESSAI SUR L'EXTERMINISME ET LA VIOLENCE EXTRÊME

Éditions Amsterdam

Félix Guattari

Silvia Maglioni et Graeme Thomson (dir.), Isabelle Mangou (coll.)

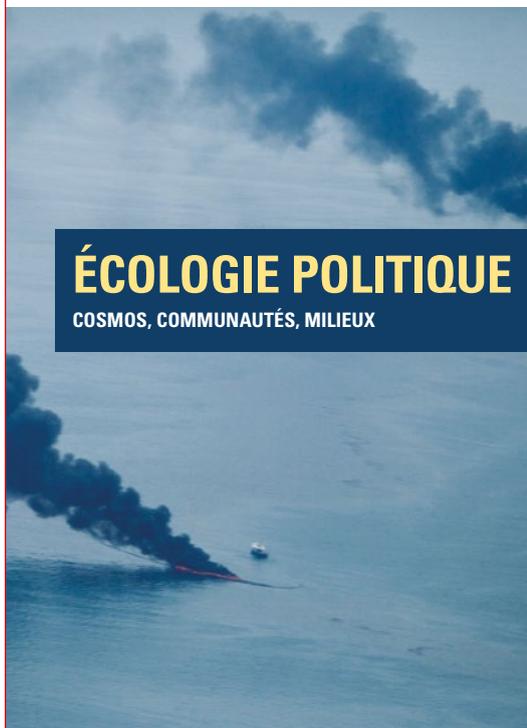


UN AMOUR D'UIQ

SCÉNARIO POUR UN FILM QUI MANQUE

Éditions Amsterdam

Émilie Hache (dir.)



ÉCOLOGIE POLITIQUE

COSMOS, COMMUNAUTÉS, MILIEUX

Éditions Amsterdam

Houria Bouteldja et Sadri Khiari



NOUS SOMMES LES INDIGÈNES DE LA RÉPUBLIQUE

Éditions Amsterdam