

# RdL

La Revue des Livres

revuedeslivres.fr

n° 012

Juillet  
Août  
2013

## IMPASSE MICHÉA

La gauche et le Progrès

par Frédéric Lordon

Également dans ce numéro :

La singularité explosive de Shelley • Place Taksim

• Les musulmans dans l'histoire de l'Europe •

Robespierre, histoire et philosophie • Le travail

pornographique • Les villes du capital



THIS MAN REFUSED TO  
OPEN HIS EYES.

EAN 9782354801250  
BEL : 6,50€ - DOM/S : 6,50€ - CH : 9,40 FS  
CAN : 9,25\$CAD - MAR : 67 MAD

L 16219 - 12 - F - 5,90 € - RD



744.V.LOWE.15.2.22



# 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-Hascoët, 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: eliecolistro@gmail.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.blidd.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](mailto: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:

janvier 2013



Avec le soutien du CNL



FRÉDÉRIC LORDON

## Impasse Michéa

– à propos de Jean-Claude Michéa, *L'Empire du moindre mal*; *Le Complexe d'Orphée*; et *Les Mystères de la gauche*

p. 2

JEAN-PIERRE GARNIER

## Les villes du capitalisme

– à propos de Élisabeth Pélegrin-Genel, *Une autre ville sinon rien*; Marc Berdet, *Fantasmagories du capital*; et de Stephen Graham, *Villes sous contrôle*

p. 14

DANIEL TANURO

## L'écologie vue du ciel (des idées)

– à propos de Hicham-Stéphane Afeissa, *Portraits de philosophes en écologistes*

p. 20

STÉPHANIE ELIGERT

## L'énergie Shelley

– à propos de Percy Bysshe Shelley, *Écrits de combat*

p. 26

SOPHIE WAHNICH

## Lire Robespierre philosophe

– à propos de Georges Labica, *Robespierre*

p. 36

FORMULAIRE D'ABONNEMENT

p. 40

JOCELYNE DAKHLIA

## Les musulmans dans l'histoire longue de l'Europe. Entretien

Propos recueillis par Caroline Douki  
– à propos de Collectif, *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe*

p. 44

FERHAT TAYLAN

## Taksim, une place vitale

p. 50

## Expérimentations politiques

GILLES SIMON

## La mobilisation antinucléaire à Plogoff

p. 58

## Géographie de la critique

RALPH LITZINGER

## Face au désastre écologique en Chine, les différents visages de la mobilisation. Entretien

Propos recueillis par Jeffrey Wasserstrom et Charlotte Nordmann

p. 64

## Le point sur

FLORIAN VOROS

## Politique de la production pornographique

– à propos de Mathieu Trachman, *Le Travail pornographique*

p. 70

## Portrait

BERNARD ASPE

## Simondon et l'invention du transindividuel

p. 74

## Iconographie

*Mugshots*. Photographies d'identité judiciaires des archives de la police de Sidney

p. 80

À lire sur [www.revuedeslivres.fr](http://www.revuedeslivres.fr)

CAROLINE DOUKI

## No Man's Langue. Vie et mort de la lingua franca méditerranéenne

– à propos de Jocelyne Dakhli, *Lingua franca*

BERNARD LAPONCHE

## Puissance et impuissance des mobilisations antinucléaires. Entretien

Propos recueillis par Charlotte Nordmann

FRÉDÉRIC LORDON

## Michéa : le meilleur, le bizarre et le pire. Suppléments à « Impasse Michéa »

## Remerciements à

Maxime Cervulle, Yves Citton, Didier Debaise, Jennifer Rayner (Justice and Police Museum, Sydney), Marc Saint-Upéry et aux camarades de Rotimpres, de Routage Catalan et des dépôts de La Poste Paris Brune et Perpignan Roussillon PIC.

**La RdL n° 13 (septembre-octobre 2013) sera en kiosque le mardi 3 septembre 2013 et en librairie le lundi 16 septembre 2013.**

Vous souhaitez nous faire part de vos remarques et suggestions ou nous proposer un article ? Écrivez-nous à [info@revuedeslivres.fr](mailto:info@revuedeslivres.fr). Des questions relatives à la gestion de votre abonnement ? Écrivez-nous à [abos@revuedeslivres.fr](mailto:abos@revuedeslivres.fr).

Suivez-nous sur Facebook et sur Twitter ([revuedeslivres](http://revuedeslivres)).

Inscription à la lettre d'information électronique de la RdL sur [www.revuedeslivres](http://www.revuedeslivres).



# IMPASSE MICHÉA

PAR FRÉDÉRIC LORDON\*

---

## À PROPOS DE

**Jean-Claude Michéa,**  
*L'Empire du moindre mal.*  
*Essai sur la civilisation libérale,*  
Paris, Flammarion, coll.  
« Champs », 2010 (2007),  
208 p., 8,20 €

**Jean-Claude Michéa,**  
*Le Complexe d'Orphée.*  
*La gauche, les gens ordinaires*  
*et la religion du progrès,*  
Paris, Flammarion, coll.  
« Climats », 2011, 360 p., 20,30 €

**Jean-Claude Michéa,**  
*Les Mystères de la gauche.*  
*De l'idéal des Lumières au*  
*triomphe du capitalisme absolu,*  
Paris, Flammarion, coll.  
« Climats », 2013, 136 p., 14 €.

---

**Rien d'étonnant à ce que Jean-Claude Michéa, depuis son *Impasse Adam Smith* jusqu'à ses *Mystères de la gauche*, reçoive un accueil des plus bienveillants chez les commentateurs de droite, du *Figaro* à *Valeurs actuelles* en passant par *L'Express*. Que certains à gauche lui trouvent quelque charme est plus surprenant. Frédéric Lordon dissipe ici avec vigueur et humour les malentendus qu'une lecture superficielle des écrits de Michéa peut produire. En jeu : rien de moins que notre rapport à l'histoire et à la situation contemporaine, et la possibilité d'y intervenir.**

---

Il y a des gens avec qui être en désaccord est une fête. Ce n'est pas le cas s'agissant de Jean-Claude Michéa. L'intransigeance de son anticapitalisme est, en tant que tel, un parti qu'on prend sans hésiter avec lui. Sa démolition de la gauche de droite en ses organes branchés – *Libération*, *Les Inrocks*, *Canal* – est réjouissante, comme l'est toute offense faite à ceux qui universalisent axiologiquement leur mode de vie (de privilégiés) sans aucun souci de l'universaliser pratiquement (c'est-à-dire politiquement) – il est vrai qu'il faudrait pour ce faire mettre en question la machine néolibérale à inégalités généralisées, conclusion sans doute inaccessible à l'esprit *hipster*, dont la vertu de conséquence en politique n'a jamais été le fort.

Malheureusement, des détestations communes ne font pas une pensée commune. Ni une politique. On peut facilement partager avec Michéa sa vacherie sarcastique à propos des plus ridicules manifestations de la branchitude mondialisée, mais pas grand-chose de plus. Ne reconnaît-on pas les convergences de rencontre au fait qu'on peut se rendre en leur foyer depuis des directions très différentes ? Voire très opposées. C'est le cas ici, car la vision du monde qui soutient les sarcasmes partageables de Michéa n'est pas elle-même facilement partageable. C'est que quand Michéa rompt, il ne fait pas les choses à moitié. Voilà maintenant qu'il rompt avec la gauche<sup>1</sup>, quelle qu'en soit la définition, et sans esquiver le moindre effort d'en repenser l'idée au loin du « socialisme » de droite et de ses appareils culturels. Mais, surtout, il rompt avec son temps.

On ne peut pas dire que cette rupture ait le geste honteux ou emberlificoté : elle est assumée, claironnée

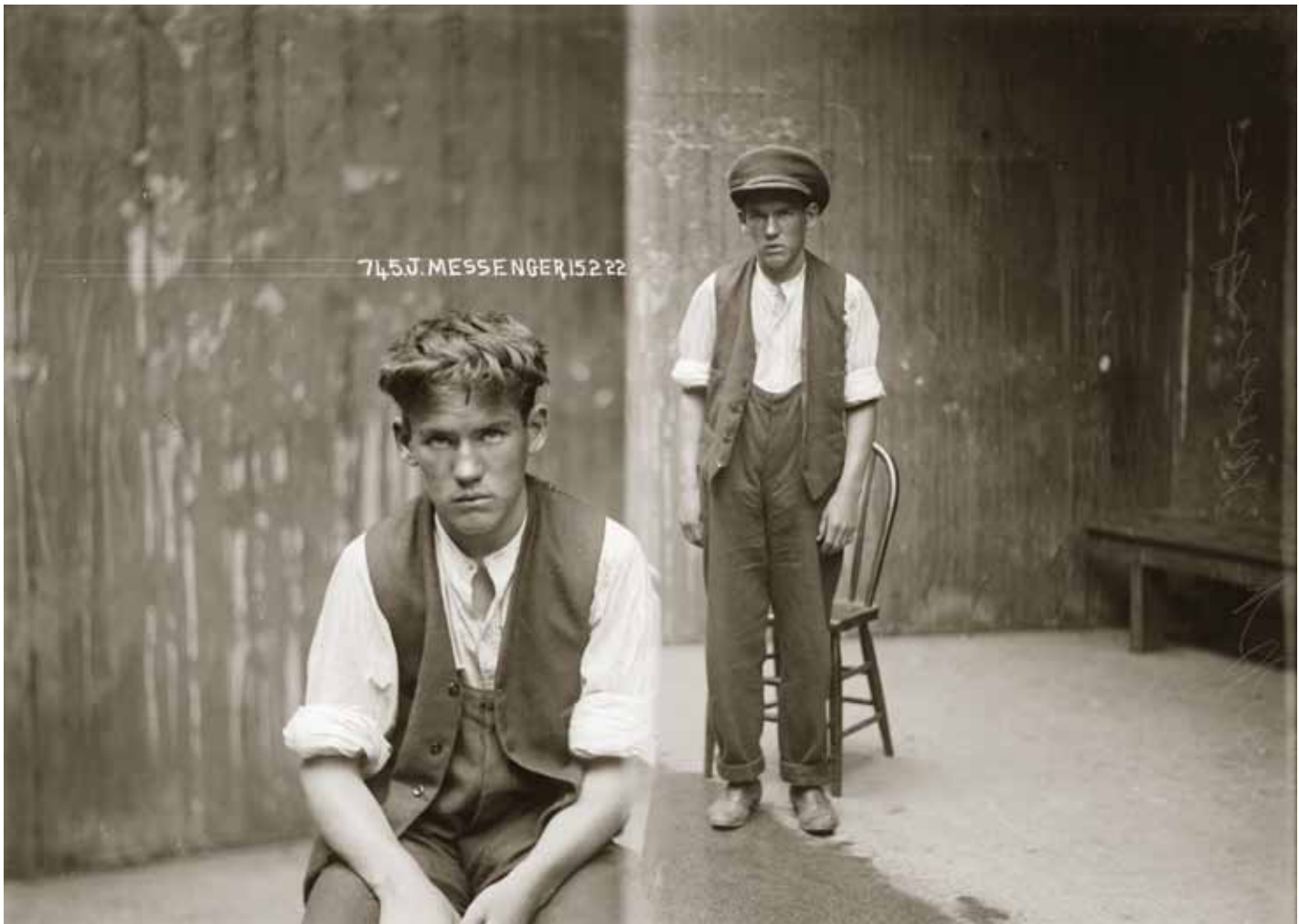
et revendiquée, en un mouvement de défi à l'idéologie du temps (progressiste). Michéa s'en va avec la certitude que donne la force des syllogismes : l'époque se gargarise de progrès, or tout ce qu'elle produit est abominable, par conséquent c'est l'idée même du progrès qui est abominable – et je quitte l'époque.

### **Le refus du « progressisme », prisonnier qui s'ignore du Progrès**

Mais fustiger le « Progrès » comme mythe pour mieux revaloriser la tradition, c'est encore rester enfermé dans la problématique du Progrès – en inversant simplement le signe des valorisations dont « l'avant » et « l'après » font respectivement l'objet. En ce sens Michéa reste prisonnier de la flèche du temps axiologique, à ceci près qu'il se trouve en désaccord avec ses contemporains quant à son orientation véritable : à tous le cours de l'histoire est également linéaire, mais pour les uns c'est l'aval qui a le monopole du « bien » – et pour Michéa c'est l'amont. Autant que le progressisme, l'anti-progressisme, dont Michéa se revendique, appartient, à une simple inversion près, à la problématique du Progrès, dont il faudrait se demander s'il n'y aurait pas quelque avantage à s'en débarrasser comme machine à faux problèmes, plus encombrante qu'autre chose. Non pas que nous renoncerions par là à juger de ce qui nous arrive historiquement, mais que nous pourrions exprimer des préférences sans avoir à les rapporter à un grandiose « cours de l'histoire » qui nous forcerait à l'accepter ou à le rejeter *en bloc*. La logique du « bloc » est d'ailleurs le scrupule, le caillou gênant et récurrent, de la pensée de Michéa qui tout de même voit bien que, de

---

\*Frédéric Lordon est directeur de recherche au CNRS et chercheur au Centre de sociologie européenne. Il est membre du collectif « Les Économistes atterrés ». Il a récemment publié *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza* (2010), *D'un retournement l'autre. Comédie sérieuse sur la crise financière* (2011) et *L'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique* (2011).



temps en temps, les « valeurs traditionnelles », dont il assume ouvertement l'héritage, emportent, sur le plan des mœurs, quelques conséquences répugnantes, verrues en fait inévitables d'un anti-progressisme de principe qui, même supposément rénové, ne s'est pas donné les moyens conceptuels de *discriminer* – opération peu dans les cordes de la logique du « bloc ».

C'est sans doute cette logique du bloc, encore, et plus précisément du bloc contre bloc, qui conduit Michéa à produire, pour les besoins de sa cause, un ennemi imaginaire, sous la figure du progressisme universel, monolithique et borné dont, dit-il à peu près, nul représentant ne consentirait jamais, fût-ce au dernier degré du tourment, l'aveu que « ça pouvait avoir été mieux avant » (*Les Mystères de la gauche*, p. 31). Michéa ne doit pas beaucoup sortir de chez lui, ou bien disposer d'instruments très sophistiqués pour ne croiser sur son chemin que les « progressistes » qui l'arrangent, faute de quoi il n'aurait pas grand mal à en rencontrer qui se feraient un plaisir de lui accorder tout de go que le capitalisme néolibéral est bien *pire* que le capitalisme fordien, c'est-à-dire, pour que les choses soient tout à fait claires, que sous le fordisme – avant, donc –, c'était *mieux*. Encore faut-il ne pas se tromper sur ce qu'on peut tirer de cette indiscutable préférence rétrospective. On n'en tire pas, par

exemple, que, pour avoir été *mieux*, le fordisme était *bien*. C'est sans doute un point que Michéa accorderait sans difficulté, pour cette simple raison que le fordisme c'était le capitalisme, au sein duquel on peut sans doute discerner du « mieux » et du « moins bien », mais pas du « bien » tout court – constat d'où, par parenthèses, il suit que les purs et simples rembobinages de l'histoire ont des propriétés des plus discutables. Dans ses usages théoriques les plus appropriés, le fordisme s'offre donc moins comme un modèle auquel simplement retourner que comme l'irréfutable matière d'un contre-exemple à opposer à tous ceux qui soutiennent, contre son évidence historique, que la moindre entorse au modèle néolibéral de la déréglementation internationale généralisée est vouée à engendrer des monstres nord-coréens (feu l'Albanie d'Enver Hodja n'étant malheureusement plus disponible). Le fait est qu'on ne se lasse pas de ces élémentaires corrélations historiques qui voient l'« horreur fordienne » coïncider avec trente ans de croissance, de plein-emploi et d'élévation sans précédent du niveau de vie des salariés, et la raison néolibérale à la tête de trente ans de chômage de masse, d'inégalités sans précédent et de la plus grave crise de l'histoire du capitalisme – bilans dont la simple comparaison terme à terme aurait dû conduire depuis

longtemps à passer sans phrase le néolibéralisme aux poubelles de l'histoire.

Ainsi le fordisme a-t-il davantage des vertus « logiques » – puisqu'un seul contre-exemple suffit à détruire sans appel une prétention (néolibérale) à la généralité – que politiques, en tout cas au sens de la

---

**Ah! Orwell! Orwell et son délicieux mépris des « intellectuels progressistes », le fait est, si souvent risibles, si souvent dans l'erreur, mais parfois des intellectuels, avant que d'être progressistes, c'est-à-dire des gens qui s'efforcent de travailler un peu rigoureusement – avec des concepts par exemple.**

---

figuration d'un avenir possible. Non pas qu'il n'offre quelques robustes principes directeurs dont on pourrait très bien s'inspirer à nouveau, ceux notamment de l'inhibition de la finance, de la neutralisation de la concurrence et de la relocalisation des activités, mais parce que ses propres tâches aveugles (la dépossession salariale, le dogme de la croissance et l'ignorance absolue de toute préoccupation écologique) appellent moins à le reproduire régressivement qu'à inventer les voies d'une remise en marche de l'histoire, pourquoi pas post-capitaliste ? Mais ce mouvement, Michéa lui-même refuserait-il de l'appeler un *progrès* ? Et s'il accordait le mot, n'accorderait-il pas également que ce progrès-là pourrait être la matière d'un progressisme bien compris, que rien n'oblige à abandonner aux téléologies du marxisme le moins sophistiqué ?

#### **Misère de la *common decency***

Mais Michéa considérera sans doute que cette discussion sur le Progrès (grand P) est passablement scolastique, et que des urgences autrement concrètes menacent. Pour aller enfin au cœur de la discussion, la grande urgence de Michéa est morale. En voilà le cœur, mais en voilà aussi le paradoxe : car, de prémisses qu'on pourrait partager avec lui, quitte d'ailleurs à devoir les formuler à sa place parce qu'il ne les explicite pas lui-même, il ne suit pas du tout qu'on l'accompagne là où il s'efforce de nous emmener.

La prémisses – anthropologique –, c'est que l'homme est désir, que le désir peut tendre à l'illimité, que rien dans son essence ne le retient *a priori* d'être antisocial, qu'il est donc une puissance potentiellement violente, et qu'il n'est par conséquent pas de société qui ne survive sans (pour partie) en organiser la contention. De ce point de vue on surestimerait

difficilement la portée anthropologique du néolibéralisme, ou plutôt de la révolution individualiste dont il est la pointe la plus avancée, et qui, affranchissant les individus des assignations de la tradition, a par le fait même libéré leurs élans désirants – posant incidemment la redoutable question de savoir comment une société « individualiste » peut tenir. À n'en pas douter, pour Michéa, elle le peut de moins en moins, et se dirige même sûrement vers la catastrophe terminale si « on » la laisse à ses pentes. Car la pathologie antisociale de l'illimitation a déjà produit ses ravages, et l'on ne voit nulle part la moindre contre-tendance spontanée. Ce qu'on voit parfaitement, en revanche, ce sont les effets de la démesure capitaliste dont le principe d'accumulation indéfinie n'emporte aucune modération interne, et dont on peut être sûr qu'il dévastera jusqu'au dernier arpent de la planète avant de s'arrêter. On voit tout aussi bien les effets politiques et moraux ravageurs de l'illimitation financière qui ne connaît plus aucune borne dans l'entassement des fortunes ni dans l'acceptation des inégalités. Et de toutes ces choses-là on peut faire sans hésiter le même diagnostic que Michéa, situer à leur principe les mêmes forces du désir individuel libéré de tout, autocentré jusqu'à l'ignorance absolue de ses effets collatéraux, à ce point qui faisait dire à Hume qu'« *il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde à l'égratignure de mon petit doigt* ».

De ces désastres, cependant, Michéa pense avoir trouvé l'antidote en la *common decency* d'Orwell. Ah ! Orwell ! Orwell et son délicieux mépris des « intellectuels progressistes », le fait est, si souvent risibles, si souvent dans l'erreur, mais parfois des intellectuels, avant que d'être progressistes, c'est-à-dire des gens qui s'efforcent de travailler un peu rigoureusement – avec des concepts par exemple. Évidemment prendre les choses sous cet angle ne jette pas la lumière la plus avantageuse sur la pensée orwellienne, dont la faiblesse conceptuelle n'est nulle part si criante qu'avec la *common decency*. C'est qu'il y a loin entre une intuition, si parlante fut-elle, et une idée claire et distincte (autant qu'elle peut l'être), avec laquelle on sait *vraiment* de quoi l'on parle – plutôt que de seulement « croire qu'on sait ». Michéa n'est pas sans s'en rendre compte, qui se débarrasse cependant du problème à l'aide d'une méthode, à laquelle il a d'ailleurs fréquemment recours, consistant à faire comme si la mention par anticipation d'une possible objection valait *ipso facto* dédouanement et résolution. Par exemple : « ce concept [de *common decency*] pourra paraître assez vague (du moins si l'on s'en tient à des critères purement universitaires), mais il offre néanmoins un double avantage politique » (*Le Complexe d'Orphée*, p. 67). « Vague », en effet, c'est le moins qu'on puisse dire. Mais, d'une part, on ne sache pas que les avantages politiques susceptibles

d'être tirés d'une idée vague offrent en eux-mêmes quelque raison valable d'oublier qu'elle est vague. Et, d'autre part, si l'on peut toujours mettre les riens de son côté aux dépens des ratiocinations « *purement universitaires* », tous les procédés élusifs ne changeront rien aux faiblesses de l'intuitionnisme inspiré, qui envoie les grandes idées mais ne se préoccupe guère que l'intendance intellectuelle suive, prérequis pourtant à toute discussion possible – savoir de quoi l'on parle... Pour ne rien dire du fait – qu'on apercevra bientôt – qu'il est des négligences théoriques qui finissent en problèmes politiques. Il est vrai que par un argument supplémentaire, toujours aussi étranger à l'ordre de la clarification des idées, Michéa nous invite à considérer que le flou de la pensée est ici entièrement racheté par le fait qu'Orwell forge ses « concepts » à l'épreuve d'une vie politique d'engagement : c'est des horreurs de la guerre d'Espagne qu'Orwell tient son « idée », genèse héroïque valant bien sûr mille fois mieux que la genèse spéculative, de même que « l'expérience de la vie » vaut mille fois mieux que le dessèchement des cabinets d'universitaires.

Mais, tout ceci mis à part, qu'est-ce que la *common decency*? On en cherche en vain une définition tant soit peu consistante. Bien sûr tout est fait pour donner le sentiment d'être immédiatement de plain-pied avec une notion qui semble parler d'évidence – manière de disposer au préaccord dont on sait qu'il est peu questionneur. Or questionner, il le faut bien. Car sinon voilà à quoi on a à faire : « *la common decency est le sentiment intuitif des choses qui ne doivent pas se faire*<sup>2</sup>. » Mais quelle est cette intuition des « choses qui ne se font pas », d'où sort-elle, et qui l'éprouve? Visiblement, elle n'est pas, ou plus, la chose du monde la mieux partagée, Michéa d'ailleurs ne le déplore-t-il pas à longueur de pages? Mais comment un « *penchant naturel au bien*<sup>3</sup> » peut-il se laisser effacer par l'histoire – puisqu'il est naturel? Comment la « *morale commune* » cesse-t-elle d'être commune? Commune à qui au fait? Originellement au « peuple », dit-on – qui, s'il est un concept politique à peu près intelligible (et encore, non sans difficultés) est un concept sociologique des plus filandreux –, ou, pour ne rien arranger sous ce rapport, aux « gens ordinaires », « gens de peu », « petites gens » et autres évocations de la sociologie spontanée n'ayant pas d'autre ressource que le « vous voyez bien ce que je veux dire ». Eh bien non, précisément, on ne voit pas bien.

### **La combinatoire passionnelle – ou l'homme capable de « tout »**

Or, on s'excuse d'y revenir, mais pour mieux voir il faut des concepts – oui, terriblement universitaires. On pourrait prendre ceux de Spinoza, par exemple, qui ne met au jour les mécanismes élémentaires de la

vie passionnelle que pour montrer l'infinie variété de leur combinatoire. Si donc il y a bien quelque chose comme « *une nature humaine, une et commune à tous* » (*Traité politique*, VII, 27), on ne la trouvera certainement pas dans les contenus substantiels de la moralité de tel groupe à telle époque, mais dans ce

---

***Mais, tout ceci mis à part,  
qu'est-ce que la common decency?  
On en cherche en vain une définition  
tant soit peu consistante.***

---

qu'on pourrait appeler « l'abstraction réelle » des lois de la vie passionnelle. « Abstraction » car ces schèmes affectifs dégagés par Spinoza dans les parties III et IV de l'*Éthique* sont souvent trop fondamentaux, trop élémentaires, pour être observés tels quels. Mais « réelle » car ils n'entrent pas moins réellement dans les combinaisons d'affects, parfois extraordinairement complexes, qui produisent les faits observables de la vie passionnelle – un peu à la manière, pour faire image, dont nous n'avons jamais à faire à des électrons et des nucléons séparés, quoiqu'ils soient réellement là, combinés dans les molécules variées qui font notre environnement matériel observable. Telle quelle en tout cas, l'« abstraction réelle » de cette nature humaine ne nous dit *absolument rien* de *particulier* : elle ne présente que l'ensemble des ressources élémentaires dont les formes historiquement situées de la vie passionnelle collective se chargeront de produire les innombrables combinaisons *contingentes*.

Il faut redire l'immense variété possible de cette combinatoire – dont un regard tant soit peu sensible à l'ethnologie et à l'histoire devrait avoir facilement l'intuition : les mœurs, c'est-à-dire les manières passionnelles collectives de sentir et de juger, varient dans le temps et dans l'espace – quelle découverte ! –, et avec elles le sens de « ce qui se fait » et de « ce qui ne se fait pas ». On connaît des sociétés où faire arracher le cœur d'un enfant par un prêtre entrain régulièrement dans le domaine du « ça se fait », d'autres où laisser les femmes prendre l'époux de leur choix dans celui du « ça ne se fait pas », recommandations à chaque fois caparaçonnées d'évidence – en fait de l'« évidence » rien moins que naturelle des prescriptions morales, donc des formations passionnelles collectives de leur lieu et de leur temps. Contre la pente dominante des sciences sociales contemporaines, qui y voient le pire des barbarismes intellectuels, Spinoza offre bel et bien les moyens de penser quelque chose comme une « *nature humaine* », « une et commune à tous », mais il l'envisage à un niveau d'abstraction et de « profondeur » tel qu'on ne saurait lui faire dire *quoi que ce soit* hors des combinaisons complexes





*Handwritten text, possibly a name or signature, written vertically on the right side of the image.*



qui lui donnent ses réalisations historiques particulières. En d'autres termes, la « nature humaine » en question est capable de tout ou au moins d'un très grand nombre de choses. Spinoza ne cesse de le dire : le fait qu'il y entre sans aucun doute les dispositions affectives à la pitié, à la générosité, à l'entraide et à l'amour, « *n'exclut* » pour autant « *ni les haines, ni la colère, ni les ruses, ni absolument rien de ce que l'appétit conseille* » (*Traité politique*, II, 8). Et Spinoza de conclure avec sa froideur clinique caractéristique : « *Dans la mesure où les hommes sont soumis aux passions, on ne peut pas dire qu'ils s'accordent par nature* » (*Éthique*, IV, 32). Tu l'as dit, Benoît.

Il fallait ce détour par l'abstraction pour apercevoir que l'indécence procède de penchants aussi « naturels » que la décence, que l'une exprime autant que l'autre « une nature commune », et qu'on n'est guère avancé tant qu'on ne s'est pas penché de près sur les formes sociales, les structures et les configurations institutionnelles qui déterminent, et où et quand, l'une ou l'autre de ces possibilités de la nature humaine à s'exprimer. Dans son anthropologie sélective, Michéa considère que « *seul un être immature peut aimer le pouvoir, la richesse ou la "célébrité"* » (*Le Complexe d'Orphée*, p. 343). Hélas pour lui, peut-être pour nous aussi, ce goût effréné fait *intégralement* partie des possibilités passionnelles de « la nature commune à tous », n'importe qui, « peuple » ou autre, convenablement « mis en situation » y cèdera, et ça n'est pas de le déclarer pathologique qui viendra à bout de ses tendances les plus dangereuses – mais d'en faire l'analyse réaliste et d'imaginer en conséquence les barrières institutionnelles à lui opposer.

Faute de ces prudences élémentaires, on en vient comme Michéa à déclarer, dans un parfait salmigondis de catégories, que la « *common decency* » (on ne sait pas ce que c'est) a son lieu naturel dans le « peuple des gens ordinaires » (on ne sait pas qui c'est). Michéa, qui se moque beaucoup de Toni Negri (avec lequel Dieu sait qu'il est possible d'avoir de rudes désaccords !) ne s'aperçoit même pas qu'il a en partage avec lui cette même tendance à magnifier un « peuple » idéalisé, plus fantasmé (et d'un fantasme d'intellectuel) que réel. Car, sans vouloir contrarier Michéa, il faut lui faire observer qu'il arrive au peuple des gens ordinaires de ratonner – oui, parfois encouragé par le racisme d'État –, de faire des virées pour casser du gay – le cas échéant aidé des campagnes homophobes de certaines « élites » –, de voler, de tricher, et « *de ne rien exclure de ce que l'appétit conseille* ». Toni Negri qui, pour des raisons ici secondaires, ne veut pas entendre parler de « peuple » mais seulement de « multitude », rêve, lui aussi, qu'elle soit univoquement bonne, comme il sied aux « sujets de l'histoire » –, mais n'est-il pas notoire que la multitude peut être émue quand elle

pleure Lady Di, hideuse quand elle lève le bras à Nuremberg, bonne quand elle abat pour un instant toutes les divisions sociales et jette dans les bras les uns des autres jeunes des cités et bourgeois des beaux quartiers si la France gagne une coupe du monde – mais d'une bonté... chauvine. « Peuple », « gens ordinaires » et « multitude » sont *capables de tout*, ce « tout » étant à comprendre le plus littéralement possible – et aussi au sens usuel de l'expression, le sens de l'échelle ouverte de l'abomination, comme l'atteste, par exemple, ce fait qu'on n'a pas trop vu les « gens ordinaires » manifester de « décence commune » dans l'Allemagne des années 1930 et 1940, plutôt le contraire.

Voilà donc où conduit la négligence conceptuelle, en l'occurrence à l'essentialisation du peuple bon, dépositaire naturel et éternel de la *common decency*. Opérant dans l'ensemble des possibilités de la vie passionnelles la soustraction injustifiée qui lui permet de ne garder que ce qui nourrit son idéalisation du peuple, Michéa s'interdit de voir que le peuple ne doit qu'à des conditions sociales extérieures (et pas du tout à son « essence » de « peuple ») de ne pas choir dans l'*indecenty* – et ceci exactement de la même manière que n'importe quelle catégorie sociale ne doit qu'à ses propres déterminations sociales de faire ce qu'elle fait<sup>4</sup>. Le « peuple » n'est pas moins disposé que les grands à la démesure et aux obscénités de la grandeur quand elle devient affranchie de tout. Simplement, peuple, il n'en a pas la *possibilité*. Cette absence de possibilité n'a rien d'une vertu intrinsèque – qu'on nommerait *common decency* –, elle doit tout à une certaine *condition*, c'est-à-dire à une certaine *position* dans l'espace social, et à l'ensemble des déterminations que cette position emporte. C'est en effet le propre des sociétés traditionnelles, pour lesquelles Michéa a tant de tendresse, sociétés d'ordres et de places, que de river les mineurs à leurs ordres et à leurs places, toutes les assignations de la tradition travaillant à rendre impossible d'en sortir jamais. C'est l'ensemble du système traditionnel qui se charge de la contention des désirs en faisant de l'idée même de s'extraire de sa condition, c'est-à-dire d'aspirer à davantage, une chose rigoureusement *impensable*. Il *ne peut pas* venir à l'idée du charpentier ou du paysan du XIX<sup>e</sup> siècle de vouloir autre chose que la condition charpentière ou paysanne, et c'est le système même de ces impensables qui, fixant irrévocablement chacun à sa place, offre la meilleure garantie de la contention des désirs, ou de l'inhibition immédiate de tout désir en excès du désir autorisé – le désir présent de la condition assignée. Évidemment tous les désirs ne sont pas justiciables des mêmes fixations : aux grands d'une société formellement hiérarchique, rien de ce qui augmente la grandeur n'est interdit de poursuite. On n'a donc

pas attendu la modernité libérale pour découvrir les pathologies de la démesure – les Grecs les connaissaient déjà, à ceci près que l'*hubris*, folie du désir de s'égalier aux dieux, n'était le « privilège » réservé qu'aux *aristoi*, supposément les « meilleurs », en tout cas aux *oligoi*, les peu nombreux. Pour tous les autres, interdits d'aspirer : les travaux et les jours... C'est-à-dire la décence ordinaire.

---

***On finirait presque par se demander si Michéa ne développe pas cette forme invertie du racisme social qui porte à magnifier le peuple, là où la version princeps porte à le mépriser.***

---

**Vérité traditionnelle et mensonge libéral : d'une fixation à l'autre**

Il est exact cependant que la révolution anthropologique de l'individualisme change considérablement la donne puisqu'elle annonce à tous la fin des ordres, l'affranchissement des places, la cessation des assignations et la liberté rendue à chacun de faire son chemin comme il l'entend. Que de haut en bas de la société, il en résulte, toutes choses égales par ailleurs, de formidables relances du désir – pour le meilleur ou pour le pire –, la chose n'est pas douteuse. Accompagnées par conséquent d'une interrogation inédite : comment faire tenir ensemble une *société d'individus*, en d'autres termes : comment, sachant les potentialités antisociales du désir libéré, produire une communauté de désirs compatibles lorsqu'on a perdu tous les dispositifs traditionnels de leur contention ?

Répondre à la question exige toutefois, sinon de déplorer ce qu'on a perdu, au moins de savoir préalablement ce que vaut « l'annonce faite à tous » de la fin des ordres et, plus précisément, qui est le « tous » concerné par « l'annonce ». La réponse ne va pas de soi car si la société formellement traditionnelle est réellement hiérarchique, celle qui déclare formellement l'affranchissement individualiste n'en demeure pas moins réellement stratifiée ! On pourrait dire (par métonymie) que c'est la « sociologie » qui prend le relais de la tradition pour recréer des inhibitions différentielles. Inégalités est le nom que prennent les différences quand, n'étant plus statutaires, elles sont le produit d'une société qui a formellement déclaré les individus affranchis. La sociologie (science) commence maintenant à être assez au clair sur la production des différences-inégalités par la sociologie (mécanisme). Et l'on sait notamment à quel point « l'annonce » de l'affranchissement aura été mensongère, qui promet aux individus la liberté formelle de

faire leur chemin comme ils l'entendent, en omettant de poser la question des conditions réelles offertes à ces divers cheminements. Car on ne fait pas son chemin sans rien, ni à partir de rien, aussi la question des cheminements reconduit-elle systématiquement à celle des diverses « dotations » qui rendent possible de cheminer – alias les espèces de capital (économique, scolaire, social, culturel...) dont Bourdieu a montré et l'inégale distribution et le pouvoir de détermination sociale. La société traditionnelle se contentait de river sans phrase les mineurs à leur position de minorité, dans une configuration idéologique et morale où la possibilité de l'échappement n'appartenait même pas au domaine du pensable ; la société moderne offre aux « individus », mais en paroles seulement, le droit de s'affranchir à volonté – à ceci près que la volonté entre pour peu de chose dans ces affranchissements, qui doivent tout ou presque à des conditions sociales extrinsèques. C'est alors le travail silencieux de forces sociales impersonnelles et systémiques (la « sociologie-mécanisme ») qui se charge d'exécuter le mensonge libéral de l'autonomie et de maintenir les perdants à des places qu'on les a pourtant gracieusement autorisés à quitter – le poids moral de l'insuffisance et de l'échec « individuels » s'ajoutant alors parfois à celui de la fatalité sociale.

Et parfois pas ! Car, comme Bourdieu l'a abondamment montré, le comble de la domination, c'est-à-dire de la fixation *de fait* à certaines places, n'est jamais si bien atteint que lorsque les « fixés » sont déterminés, non seulement à s'accommoder de leurs fixations, mais à les trouver bonnes. On n'a encore rien trouvé de mieux, à l'époque individualiste, que les assujettissements heureux pour enfermer les désirs dans les domaines étroits de la division du travail, par exemple, ou de la division des honneurs et de la reconnaissance, ceci, en apparence, à la satisfaction même des enfermés qui déclarent « librement » ne pas désirer davantage, voire, non seulement « ne pas désirer », mais « désirer ne pas », à l'image de ces fils d'ouvriers qui disent leur préférence positive pour la carrière ouvrière et leur répugnance pour les études universitaires (quand elles leur sont accessibles)<sup>5</sup>. Impossibilités invisibles, fixations silencieuses, contentions « consenties », hors toute assignation formelle, voilà *aussi* ce qui tient la partie du corps social que Michéa nomme « peuple » à la mesure et à la retenue – à la décence : désirs bien modérés parce qu'il leur a été ôté tous les moyens de l'intempérance.

**La common decency...  
ou la nécessité faite vertu**

Il n'est pas sûr que la pensée politique, pour ne rien dire de la pensée tout court, fasse de très grands progrès à céder trop vite aux enchantements et aux essentialisations idéalisantes, c'est-à-dire à ne pas

vouloir s'interroger, sans doute par peur du désenchantement, sur les déterminations sociales qui produisent les comportements idéalisés. On finirait presque par se demander si Michéa ne développe pas cette forme invertie du racisme social qui porte à magnifier le peuple, là où la version princeps porte à le mépriser, opérations symétriques également fausses, en tout cas d'un point de vue analytique, puisque le « peuple », comme n'importe quelle autre catégorie sociale, participe de cette « nature humaine une et commune à tous », et qu'il n'est d'intelligibilité de ses comportements particuliers que par l'analyse des déterminations sociales particulières dont il est l'objet. De la même manière que l'obscénité des possédants à l'époque néolibérale ne s'explique que par les transformations de structures (au sens large : on y inclut tout ce qu'elles ont charrié de réélaborations idéologiques) qui ont totalement désinhibé des comportements encore retenus il y a peu, la décence ordinaire n'est pas *causa sui*, mais le produit de tous les mécanismes sociaux qui déterminent les dominés à subjectivement ne pas désirer au-delà des possibilités de déplacement réelles qui leur sont objectivement faites. On va le dire un peu plus rudement, quitte à faire de la peine à Michéa : à la fin des fins, la *common decency* ne fait pas autre chose que de nécessité vertu.

En fait il n'y a pas lieu de s'attrister de cette manière de voir. Car, d'abord, elle est tout à fait générale et parfaitement symétrique : de même que, selon l'état des structures où ils sont plongés, les « gens ordinaires » font de nécessité vertu, les dominants font de nécessité obscénité ! Ensuite, désessentialisant des comportements autrement soustraits à toute intelligibilité et abandonnés au seul jugement moral, elle permet de poser la question des structures qui les déterminent, c'est-à-dire *aussi* d'entrevoir des possibilités de refaire les structures pour « refaire » les comportements (en tout cas ceux qu'on veut modifier – et qui ne bougeront pas autrement). Enfin, par là même, elle invite à s'interroger sur les divers agencements structurels de la régulation des désirs, et à ne pas les trouver tous bons au seul motif qu'ils « régulent ». Si la *common decency* est non pas la manifestation de l'essence éternelle d'un peuple imaginaire, mais l'effet, réservé à certains, des assignations d'ordres et de places des sociétés traditionnelles (ou bien des mécanismes sociaux de domination et d'impuissantisation des sociétés individualistes), alors Jean-Claude Michéa peut plaider autant qu'il veut la cause des valeurs traditionnelles et faire « l'éloge du rétroviseur<sup>6</sup> », ce sera non ! Si Michéa veut la restauration de la *common decency* au prix d'un retour traditionnel aux places, ou du maintien de la violence symbolique qui tient les dominés à leurs désirs bien circonscrits par l'ordre social moderne, qu'au moins il le dise clairement.

### Mobilité et atomisation

Mais la fixation des désirs, et des individus, est la grande obsession de Michéa, à qui la mobilité est nécessairement l'antichambre de la décomposition. Ne vomit-il pas l'automobile, moins pour elle-même que pour y voir l'idéologie libérale de la mobilité

---

***Si Michéa veut la restauration de la common decency au prix d'un retour traditionnel aux places, ou du maintien de la violence symbolique qui tient les dominés à leurs désirs bien circonscrits par l'ordre social moderne, qu'au moins il le dise clairement.***

---

faite chose (*Les Mystères de la gauche*, p. 59) – ce qui est sans doute exact. Ce qu'il ne voit pas cependant, c'est que la mobilité, qui peut assurément dégénérer en agitation intransitive quasi-hystérique tout autant qu'en idéologie de privilégiés de la mondialisation, la mobilité, donc, a d'abord été la possibilité de *se barrer* ! Cette idée-là, dont l'automobile, objet fâcheux à de nombreux égards, est un grossier symbole, les individus n'y renonceront pas de sitôt. Car se barrer, même lorsqu'on sait combien la promesse est fréquemment mensongère, c'est le résumé générique de l'affranchissement de la tradition. Mais la voiture, comme métonymie du « se barrer », n'a, en effet, vraiment plus que des inconvénients lorsqu'on en est, comme Michéa, à l'éloge des communautés familiales et villageoises<sup>7</sup> – pour un peu d'ailleurs il nous ferait sa Françoise Dolto, avec ses fulminations contre la télévision (« plus personne ne se parle ») et ses apologies des veillées familiales à trois générations réunies autour de l'âtre (« grand-mère raconte une histoire et on est bien tous ensemble »).

Partir, quitter : voilà ce qu'a autorisé la modernité individualiste. Si « retourner » est le mot d'ordre michéen, il est à craindre que sa déploration reste sans suite. Non pas que retourner ne soit pas parfois une chose belle et bonne ; souvent, d'ailleurs, les gens rentrent – Ulysse, déjà, paraît-il. C'est juste qu'il faudrait leur foutre la paix et les laisser rentrer *s'ils veulent*. Et aussi tranquilliser les inquiétudes michéennes en lui disant que partir n'est pas nécessairement devenir atome. Or, après l'effacement de la décence, l'atomisation du monde est, à n'en pas douter, la deuxième grande angoisse de Michéa. Et tout comme la première, on peut la partager avec lui. Quiconque a fait l'expérience de passer en vitesse et le regard fuyant devant un clochard effondré dans la rue, sait de connaissance intuitive ce qu'atomisation



du monde veut dire. Nul ne contestera qu'il y a aussi ça dans la forme contemporaine de la modernité individualiste et ses « départs ». Mais pas que ça. Les déliaisons qui tourmentent Michéa sont souvent le prélude à d'autres re liaisons: la « télévision qui sépare », par exemple, n'est-elle pas notoirement

---

**« Il faut être à nouveau décent », voilà l'unique proposition en laquelle s'épuise la politique michéenne de la common decency. Mais l'on n'a jamais fait une politique avec des appels à la vertu, fût-elle supposément « commune ».**

---

une affection commune, peut-être la plus puissante des sociétés contemporaines, et n'offre-t-elle pas une inépuisable matière à *conversation*. Hors de la maison familiale ? Et après ? Plus souvent pour le pire que pour le meilleur ? C'est très possible, mais c'est une autre question. Quitter la communauté originelle n'em mène-t-il pas quelque part, où d'autres choses se noueront qui viendront remplacer celles qui se sont dénouées (d'ailleurs pas forcément définitivement) ? Même un parent moyennement perspicace ne sait-il pas que laisser les enfants partir est le meilleur moyen de les voir revenir ?

On peut donc sur tous ces sujets avoir accords et désaccords avec Michéa, et ce ne serait pas forcément une motion de synthèse mollassonne que de lui dire qu'il a raison d'être inquiet... mais tort de l'être *autant*. Tort parce que, obnubilé par les formes traditionnelles de la socialité, il méconnaît systématiquement ce dont les formes contemporaines sont capables. De ces formes-là, comme des autres d'ailleurs, il méconnaît notamment le ressort passionnel le plus puissant, qu'on peut nommer sans mièvrerie aucune: l'amour et la quête d'amour. Bien sûr, pour désarmer immédiatement tout soupçon d'effusion lyrique, il faut en revenir à la sobriété clinique des définitions de Spinoza: « *L'amour n'est rien d'autre qu'une joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure* ». Analytiquement parlant, le chocolat ou le jeu de belote sont donc des objets d'amour tout autant que les passions érotiques... ou les échanges d'affects joyeux qui sont la matière même de la socialité: car on ne noue jamais des relations « désintéressées » avec les autres que pour s'en faire aimer – elles ne sont donc pas si « désintéressées » – et, paraphasant (*Éthique*, III, 30), on agit avec eux d'une manière dont on imagine qu'elle les affecte de joie, afin de se trouver affecté d'une joie causée par l'idée de soi-même comme cause (de leur joie). C'est là un ressort passionnel dont Michéa sous-estime la force, il lui suffirait d'ailleurs d'ouvrir les yeux pour

observer que s'il y a indiscutablement du commun détruit par les rapports marchands, il s'en reconstitue sans cesse ailleurs, sous des formes souvent inattendues et inventives. Les refabrications de commun n'ont pas de garantie plus puissante que ce mouvement par lequel les hommes sont irrésistiblement portés à se retrouver et à se regrouper pour éprouver la joie d'être affectés et d'affecter les autres joyeusement, c'est-à-dire de se faire aimer d'eux, ceci par exemple (mais pas seulement) du simple fait d'avoir des objets de désir commun et de se réjouir mutuellement en s'y confortant mutuellement – soit les « transactions passionnelles » élémentaires de la vie sociale. C'est ce ressort encore qu'il faudrait aller chercher – un peu plus analytiquement – derrière les évocations, aussi peu précautionneuses qu'hélas prévisibles, du « *sentiment naturel d'appartenance* » (*Les Mystère de la gauche*, p. 51), évocations telles quelles doublement fautives puisque, outre donner pour « naturel » (en un sens pas du tout spinoziste !) le produit de mécanismes socio-affectifs, elles conduisent par là même à donner pour « naturelles » les seules appartenances présentes – en fait, passées –, au mépris de toutes les appartenances futures possibles.

Comme à propos des formes de régulation du désir cependant, toutes les recreations de commun ne sont pas bonnes à prendre. Nul sans doute n'a mieux souligné ce point que Polanyi, sensible comme Michéa à la puissance dissolvante des rapports de marché, mais aussi aux productions réactionnelles de commun que le corps social oppose à sa propre décomposition – le cas échéant sous des formes monstrueuses. Ce ne serait pas une conjecture trop audacieuse de voir en la montée des extrêmes droites en Europe une manifestation typique de cette recreation tératologique de collectif en réaction à la fois aux décompositions individualistes de la société de marché – à l'image exacte de ce dont Polanyi faisait déjà le diagnostic à propos des années 1930 –, et aux dépossession de souveraineté qu'y auront ajouté le néolibéralisme de la mondialisation et de la construction européenne. Dans cet ordre d'idées, on demanderait volontiers à un ethnologue de la société états-unienne si l'intense religiosité qui y règne n'entre pas elle aussi, au moins pour partie, dans ce registre de la recreation de commun – à peine moins tératologique – par laquelle un corps collectif s'efforce de persévérer dans son être, contre les forces de la décomposition ultra-individualiste. C'est bien pourquoi, en effet, on peut ne pas avoir une confiance absolue en les mécanismes de reconstruction réactionnelle de commun dont les formes ne sont pas toutes également sympathiques.

#### **Impasse d'une (non) politique de la vertu**

Mais, sympathiques, les formes proposées par Michéa le sont-elles ? Pas plus en leur fond qu'elles



ne dessinent en leur forme quelque politique possible. Car la politique de Michéa n'a finalement pas d'autre consistance qu'un fantasme de ré-enchantement. En réalité, faute de la rapporter explicitement aux agencements structurels contingents capables de la produire, la *common decency* ne peut plus être qu'objet de célébration et matière à sermon. « Il faut être à nouveau décent », voilà l'unique proposition en laquelle s'épuise la politique michéenne de la *common decency*. Mais l'on n'a jamais fait une politique avec des appels à la vertu, fût-elle supposément « commune ». Et l'on en fait d'autant moins dans le cas présent que, déclarant explicitement son projet de rembobiner, Michéa est bien incapable de dire jusqu'où exactement. C'est que le monde des désirs libérés lui est si hostile en bloc et en principe qu'il ne dispose plus du moindre critère pour y faire un tri. Dans ces conditions, Michéa est voué à rencontrer régulièrement dans l'époque des choses qu'il lui est plus que malaisé de récuser, alors même qu'*en principe* elles tombent typiquement sous le coup de ses dénonciations du désir « indécent », entendre par là : du désir qui ne sait plus se tenir à sa place. Choses difficiles à récuser en effet parce qu'elles sont désormais incorporées dans les normes communes – il faudrait dire dans les *nouvelles* normes communes, car les normes changent ! –, c'est-à-dire incorporées dans

les nouvelles manières collectives de sentir, partagées *y compris par Michéa lui-même* qui ne saurait échapper complètement à son temps, quoi qu'il en ait.

Malaise et vasouillage, par exemple, quand il s'agit de l'homosexualité – qu'un homme aime un homme, ou une femme une femme, quand un homme est supposé tenir son désir érotique à une femme, et l'inverse, n'est-ce pas typiquement un échappement du désir qui ne veut plus rester à sa place ? Or Michéa *sent* bien, et d'un sentir qui n'est pas autre chose que notre *nouvelle manière de sentir*, qu'on ne rembobinera pas les pratiques homosexuelles. Aussi le malaise est-il moins moral – Michéa tient évidemment la possibilité de l'homosexualité pour un acquis sur lequel il est impensable de revenir – qu'intellectuel puisqu'il ne dispose d'aucun argument pour justifier que ce désir échappé-*là* soit recevable mais pas d'autres. Et si l'on sait bien ce que pense le Michéa d'aujourd'hui à ce sujet, on ne peut retenir l'expérience de pensée qui tente d'imaginer ce qu'il en aurait dit au XIX<sup>e</sup> siècle, ou de l'idée de souveraineté du peuple au XV<sup>e</sup>, ou de l'hypothèse de la possession d'une âme par les femmes au XIII<sup>e</sup>... et c'est son schème *le plus général* de pensée qui s'en trouve rudement atteint.

Et le divorce, par exemple ? Que penser du divorce ? – non pas pour le plaisir des listes interminables, mais parce qu'il offre un cas particulièrement riche.

Ne s'offre-t-il pas davantage encore comme le canon de la défixation du désir et du refus des assignations? Quitter le conjoint assigné par la société pour la vie, c'est-à-dire – là encore – *se barrer*, et aller désirer ailleurs, n'est-ce pas le type même du refus des places? Et le désir d'aimer, en effet, ne veut plus

---

**Curieusement, Michéa, qui lit de près les Marx et Engels du Manifeste, n'en retient que l'analyse – particulièrement puissante – de la destruction des formes traditionnelles de la socialité par le capitalisme, mais ne dit pas mot des formes à venir qui s'y trouvent tout autant esquissées.**

---

des *limites* où la tradition tente de le tenir enfermé. C'est bien dans ces termes que Durkheim en formule le problème jusqu'à y voir d'ailleurs l'origine d'un effet d'anomie repérable dans la fréquence accrue des suicides corrélatifs de divorces dans les sociétés qui les autorisent. Comme si le désir qui n'est plus au clair quant à sa place était voué à tomber dans la dérélition. Ce que Durkheim ne peut pas voir, et que Michéa ne peut pas (ou ne veut pas) penser – mais Durkheim a l'excuse de sa situation historique et Michéa ne l'a pas –, c'est que l'anomie suicidogène qui se constitue autour de la possibilité du divorce n'est la marque que d'une période transitionnelle, où une nouvelle norme fraye son chemin, contre l'hystérésis ou inertie de la précédente. C'est donc moins la nouvelle norme *en elle-même*, que le conflit du nouveau et de l'ancien rémanent, qui traverse les individus et les jette dans le déséquilibre: l'exercice d'une possibilité nouvelle mais dont la norme n'est encore qu'incomplètement installée dans la société. Mais la grammaire de la « tradition », du « rétroviseur » et du progrès à rebours est, par construction, incapable de penser le travail inchoatif de l'*habitude*, travail donc de l'habitation, de l'incorporation et de l'intégration dans l'ensemble des manières de sentir – le travail historique du changement des normes et de la métabolisation du nouveau.

On veut bien suivre Michéa dans la position générale du problème anthropologique du désir et de la limite, mais pourvu qu'il consente au minimum de finesse qu'appellent simplement les enseignements d'une histoire morale ayant montré que toutes les libérations ne sont pas des désastres civilisationnels. Et ceci sans pourtant manquer à voir, symétriquement, que « libération générale ! » est un mot d'ordre

adolescent dont la réalisation à grande échelle risque de mal tourner. On peut donc sans nul paradoxe être sensible, comme Michéa, et au scandale du désir déboutonné des dominants, et aux vertus de la « vertu ordinaire », y voir les manifestations (opposées) d'un problème très général de la régulation des désirs, et de la rupture qu'a produite sous ce rapport la mutation anthropologique de l'individualisme, mais sans vouloir ni de l'une ni de l'autre solution de régulation (disons « traditionnelle » et « moderne ») explorées jusqu'ici par l'histoire, ni de la politique michéenne de la vertu – car la politique du sermon rembobineur est une impasse, et si le projet de sortir de l'impasse Adam Smith nous précipite aussitôt dans l'impasse Jean-Claude Michéa, alors nous ne sommes pas très avancés. Par conséquent il y a à penser. On pourrait même estimer que c'est l'un des chantiers intellectuels les plus décisifs de la gauche critique, à savoir : comment imaginer des solutions non régressives de régulation des désirs dans une société individualiste<sup>8</sup>? Comment élaborer *d'une manière adéquate au temps présent* cette vérité-truisme que l'individu a besoin, pour lui-même et pour la société, de limites? Faute de s'y atteler, la gauche critique risque fort de se laisser enfermer dans l'indigente alternative « limite » vs. « pas de limite » dont le résultat est couru d'avance: au nom d'un « réalisme anthropologique » (mal compris), la position réactionnaire se fait l'apôtre de « la limite », la gauche se retrouvant, par défaut et par réflexe antinomique, à endosser le « pas de limite ». On ne sort de cette impasse (une de plus) qu'en reproblématisant l'idée de limite sous la perspective de ses *régimes historiques*: il y a *des modes, historiquement situés*, d'organisation de la limite. Pour ne pas accéder à cette historicisation de la limite, la position réactionnaire ne peut la concevoir qu'à l'image du régime « traditionnel », c'est-à-dire de manière parfaitement inadéquate à la condition anthropologique individualiste qui fait notre temps – en quoi d'ailleurs elle est réactionnaire. Comment penser *un nouveau régime historique de la limite*, propre à notre époque, c'est peut-être la seule manière de poser la question qui nous fasse échapper à l'alternative du michéisme et du libéralisme-libertaire.

Dans tous les cas il va falloir abandonner le confort intellectuel du *bloc* pour aller faire des découpages *au milieu*. On peut sans la moindre difficulté accorder à Michéa qu'au terme de ce tri rien n'interdit de refaire des choses du passé – si un jour les néolibéraux détruisent complètement la sécurité sociale, je n'aurais, pour ma part, aucune réticence à prendre la ligne « passiste » de sa reconstruction. Mais surtout, il n'est pas difficile non plus d'apercevoir que, « au milieu », il y a au moins un gros bout, facile à identifier, et dont l'ablation s'impose comme



une évidence : le bout de la cupidité capitaliste. En réalité l'indécence a essentiellement à voir, et a toujours eu historiquement à voir, avec l'excès de la richesse – contre quoi on sait très bien que faire ! En l'occurrence : fermer le cirque des marchés financiers, ou bien le ramener à sa plus simple expression, c'est-à-dire désosser la machine à plus-values, limiter légalement les amplitudes salariales, plafonner les revenus, manier vigoureusement la fiscalité, le cas échéant la rendre décapitaire (100% au-delà de certains seuils), et plus généralement détruire méthodiquement les structures néolibérales de la déréglementation de tous les marchés telles qu'elles ont libéré (oui !) les élans du capital et détruit ce qu'il restait de rapport de force du côté du travail. Où l'on reparle de structures donc. Car on ne fait pas de la politique avec des décrets de ré-enchantement, et la *common decency* n'existe pas, et ne prospère pas, *sponte sua* : comme toute chose sociale, elle a besoin de son biotope d'institutions.

Il est bien certain qu'à soi seule, cette ablation-là ne règle pas tous les problèmes que Michéa a en tête. à défaut alors de lui proposer des solutions toutes faites – dont on n'a pas la première idée, puisqu'on s'est interdit les fausses solutions de l'exhortation au « retour » –, on voudrait au moins l'inciter à redevenir sensible aux charmes, même sommaires, de la dialectique, pour voir qu'il y a bien quelque chose comme un dépassement, qui ne veut pas nécessairement dire « progrès », dans le mouvement de l'histoire. Un dépassement qui prend simplement acte de l'impossibilité soulignée par Gramsci d'une restauration *in toto*<sup>9</sup>, et qui dit la part irréversible de création de l'histoire – c'est-à-dire d'invention. On se demande d'ailleurs comment l'on peut oublier pareille évidence : les sociétés modernes ont pour caractéristique de ne pas cesser de travailler sur elles-mêmes. Elles changent et elles se changent, elles n'en finissent pas de différer, de cesser d'être les mêmes et, pour méconnaître la puissance de la multitude, c'est-à-dire sa puissance *d'auto-affection*, donc de mise en mouvement, les fantasmes politiques d'immobilisation sont voués à mal finir. Curieusement, Michéa, qui lit de près les Marx et Engels du *Manifeste*, n'en retient que l'analyse – particulièrement puissante – de la destruction des formes traditionnelles de la socialité par le capitalisme, mais ne dit pas mot des formes à venir qui s'y trouvent tout autant esquissées, pas moins décoiffantes, celles des communautés productives (démocratiques), de la propriété, de la famille et du mariage (abolis !), bref de la société *d'après*, et qui ne se proposent pas exactement de reconstituer « *les frissons sacrés de la piété exaltée* » ou « *l'enthousiasme chevaleresque* ». Si Michéa s'inspire autant – à raison ! – des analyses du *Manifeste*, il faudrait lui dire de prêter davantage attention au

mouvement de pensée, au *geste intellectuel* dont elles procèdent, un geste qui ne commet pas l'erreur de catégorie confondant « mouvement de l'histoire » et « progrès », c'est-à-dire qui prend acte de ce que l'histoire avance *nécessairement*, mais peut voir que certains de ses avancements ne sont pas des avancées, et n'en tire pas pour autant la conclusion qu'il n'y a qu'à *revenir* – plutôt celle qu'il faut *dépasser*, c'est-à-dire avancer *plus*, en inventant *autre chose*. Disons les choses moins abstraitement : si Michéa rêve d'un retour aux communautés familiales et villageoises, il faut lui dire tout de suite que ceci ne se produira pas. Et l'inviter juste après à considérer que cette impossibilité ne voue nullement à n'avoir plus pour solution que de contempler passivement la décomposition libérale du monde.

#### NOTES

1. Jean-Claude Michéa, *Les Mystères de la gauche. De l'idéal des Lumières au triomphe du capitalisme absolu*, Paris, Flammarion, coll. « Climats », 2013.
2. Jean-Claude Michéa, *Impasse Adam Smith*, Paris, Flammarion, collection « Champs », 2006 (2002).
3. Bruce Bégout, *De la décence ordinaire*, Paris, Allia, 2008, p. 16-17.
4. Et comme toujours sous la clause « en moyenne », c'est-à-dire compte non tenu des variations idiosyncratiques possibles.
5. Didier Eribon, *Retour à Reims*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2010 (2009).
6. Jean-Claude Michéa, *Le Complexe d'Orphée*, Paris, Flammarion, coll. « Climats », 2011, préface.
7. « *L'espace libre, la sphère autonome de la communauté familiale et villageoise, que de façon remarquablement universelle les anciennes formes de domination étatique ont toujours laissé subsister et que seul l'État occidental s'est employé à détruire...* » Ici Michéa cite Miguel Abensour et Marcel Gauchet (Introduction au *Discours sur la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976), mais avec toutes les marques de l'approbation pleine et entière (*Les Mystères de la gauche*, p. 88.)
8. Et si Geoffroy de Lagasnerie pose en termes très semblables le problème de son dernier ouvrage (*La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Paris, Fayard, 2012), il n'est pas du tout certain qu'embrasser sans restriction les « possibilités » du néolibéralisme, comme il le propose, y apporte une réponse satisfaisante. Voir Serge Halimi, « Le laisser-faire est-il libertaire ? », *Le Monde Diplomatique*, juin 2013.
9. Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, p. 13, § 27, cité in George Hoare et Nathan Sperber, *Introduction à Antonio Gramsci*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2013.

# LES VILLES DU CAPITALISME

PAR JEAN-PIERRE GARNIER\*

## À PROPOS DE

**Élisabeth Pélegrin-Genel**,  
*Une autre ville sinon rien*,  
La Découverte, Les empêcheurs  
de penser en rond, 2012,  
240 p., 18 €

**Marc Berdet**, *Fantasmagories  
du capital. L'invention  
de la ville-marchandise*,  
La Découverte, Zones, 2013,  
256 p., 22 €

**Stephen Graham**, *Villes sous  
contrôle. La militarisation de  
l'espace urbain*, trad. de  
R. Toulouse, La Découverte,  
2012, 280 p., 22 €.

Trois livres parus récemment en France prennent pour objet certains aspects de l'urbanisation du capital avec en commun un regard critique. Mais, outre que les aspects analysés diffèrent, de même que les approches choisies pour les aborder, c'est aussi l'orientation politique de leur propos qui distingue les auteurs, et également leur vision plus ou moins optimiste ou pessimiste de l'avenir des villes. Plutôt que de rendre compte de chacun des ouvrages tour à tour, il a paru plus révélateur de faire jouer leurs grilles d'analyses les unes avec ou contre les autres, et d'essayer ainsi de faire ressortir pourquoi la transformation véritable des villes du capitalisme demeure un objectif hors de portée.

**A**vant de confronter les points de vue exposés dans ces livres, il convient de préciser rapidement à quelles facettes de la réalité urbaine contemporaine leurs auteurs se sont intéressés. Le choix de celles étudiées laisse d'ailleurs déjà entrevoir ce qui peut les séparer, voire les opposer.

Sous un intitulé péremptoire, *Une autre ville sinon rien*, l'ouvrage d'Élisabeth Pélegrin-Genel est pourtant, sur le plan politique, le plus « modéré » des trois. Le plus constructif aussi, ce qui est logique puisque que l'auteure est architecte et urbaniste. Il s'agit pour elle d'imaginer « une autre ville », à défaut d'une ville autre que capitaliste – l'ouvrage ne comporte d'ailleurs aucune référence au capital. Pour ce faire, il suffirait de « déplacer légèrement notre regard », de « sortir des sentiers battus » et de détecter les « innovations possibles ». Ainsi cherchera-t-on à « s'insérer dans le tissu existant » pour « l'améliorer », à « reconstruire la ville sur la ville » pour la « réenchanter ». Comment ? Grâce à des « rénovations », des « réhabilitations » et des « aménagements », mais très « différents », ne serait-ce que par leur échelle réduite, des opérations urbanistiques et architecturales habituellement présentées sous ces appellations. Pour « modestes » qu'elles soient, de l'aveu même de l'auteure, les « réalisations » qu'elle invite le lecteur à découvrir, censées donner corps à une « utopie urbaine réaliste », sont néanmoins inspirées par une visée ambitieuse : rien moins que « changer la ville pour changer la vie », pour reprendre le slogan des architectes constructivistes soviétiques, recyclé à partir des années 1960 en France par le chœur des professionnels réformistes de l'urbain.

Le propos du sociologue Marc Berdet est tout autre, tant par sa visée théorique que par sa radicalité politique. En prenant appui sur un « matérialisme anthropologique », il se donne pour tâche de « chercher dans le décor même » des villes capitalistes « ce que celui-ci dissimule » afin de « décrypter le rébus par lequel la fantasmagorie du capital donne à comprendre cela même qu'elle veut faire oublier ». En effet, « le capital façonne des environnements oniriques qui, sur fond de règne de la marchandise, refoulent leur origine économique en vue de canaliser les plaisirs individuels et collectifs ». Ce qui conduit l'auteur à passer en revue les formes successives, modernes puis post modernes, sous lesquelles la « ville-marchandise » s'est donnée à voir. Ainsi montre-t-il comment sa raison d'être a pu se trouver travestie et transfigurée depuis l'ère industrielle jusqu'à aujourd'hui, par le biais de l'architecture, notamment, en « transformant l'environnement en images de rêve destinées à la foule ». Avec pour effet le refoulement ou le déni des contradictions et des conflits de classe qui ont jalonné son développement.

La vision sur l'avenir des villes qui se dégage du troisième livre, rédigé par le géographe anglais « radical » Stephen Graham, paraîtra des plus pessimistes. Sans doute parce qu'elle est aussi la plus réaliste. *Villes sous contrôle*, en effet, illustre on ne peut mieux, à partir de ce qui se déroule ou se prépare « sur le terrain » sous l'effet d'un « emballement sécuritaire globalisé », ce que devient le mode de production capitaliste appliqué à l'espace urbain : un mode de destruction auquel on aurait du mal à trouver quelque vertu « créatrice ». Au vu des informations

\*Sociologue urbain (CNRS), Jean-Pierre Garnier est notamment l'auteur de *Des barbares dans la cité* (1997), *Le Nouvel Ordre local* (2000) et *Une violence éminemment contemporaine* (2009).



rassemblées par l'auteur sur les nouvelles stratégies et techniques de maintien de l'ordre dans les métropoles, celles-ci sont appelées à devenir, sous nos cieux comme ailleurs, les principaux champs de bataille de demain. L'urbanisation du monde semble, en effet, devoir aller de pair avec une intensification d'une guerre sociale ouverte ou larvée dite de « basse intensité ». Une « *guerre sans fin ni limites* » où, parallèlement à la formation de corps répressifs spécialisés dans la lutte contre-insurrectionnelle, d'innombrables dispositifs *high tech* sans cesse perfectionnés de surveillance, de contrôle et de neutralisation sont mis en place pour contrer un ennemi d'autant plus omniprésent et insaisissable – il est perçu à la fois comme extérieur et intérieur, global et local, réel et virtuel – qu'il tend à se confondre avec une bonne partie des habitants eux-mêmes.

#### **De l'idéologie à la fantasmagorie ?**

Pour établir un lien entre des ouvrages aux thématiques et aux problématiques aussi diverses, nous proposerons d'user du concept qui donne son titre à l'un des ouvrages, celui de « fantasmagorie », quitte à prendre parfois quelques libertés avec le sens que lui attribue son auteur.

Pour Marc Berdet, la fantasmagorie comme concept permet d'aller au-delà du fétichisme de la marchandise, à l'analyse duquel se seraient limités Marx et les penseurs qui l'ont suivi. Contrairement à ce qu'ils supputaient, la société bourgeoise ne se montrerait pas « telle qu'elle est » quand elle idéalise la valeur d'échange à l'occasion de grandes manifestations où les richesses offertes à la vue du public sont coupées des processus sociaux réels qui l'ont produite. De l'absence de prix indiqués sur les produits exhibés dans le Crystal Palace lors de la « Grande exposition » organisée à Londres en 1851, première manifestation planétaire à grand spectacle de la splendeur capitaliste, Marc Berdet en déduit que Marx et Engels se sont trompés, eux qui croyaient que la bourgeoisie triomphante exposait de la sorte au grand jour et sans fard la nature mercantile du monde social dont elle célébrait l'avènement. Elle interposerait, en effet, une « *image-écran* » – la fantasmagorie – véhiculant toutes sortes de significations mystérieuses et fascinantes, masquant ainsi le fait que l'existence de cette société dépend de la production marchande. Il semble cependant qu'il y ait là un malentendu de la part de l'auteur.



Marx ne s'est pas contenté de «*pressentir sur la piste du fétichisme*» le caractère fantasmagorique de l'objet «*délesté de sa signification économique (échange) et sociale (usage)*» : il l'a mis en lumière à sa manière. C'est bien, en effet, en termes de représentation ou, plus exactement d'autoreprésentation qu'il parle d'un «*rapport fantasmagorique de choses entre elles*» à propos de la forme que revêt le rapport social entre les humains sous le règne du mode de production capitaliste. Et si «*image-écran*» il y a, c'est précisément cette forme qui peut prendre, si l'on peut dire, différentes formes. Marx s'est employé à en relever quelques-unes et à montrer comment elles oblitèrent cette réification des rapports sociaux qui va de pair avec la personnification des produits matériels du travail salarié, déconnectés de leurs conditions de production, exaltés comme des fétiches dotés sinon d'une âme du moins d'une vie. Cela vaut pour les objets, bien sûr, mais aussi, aujourd'hui, pour la totalité de l'espace urbanisé, enrobé d'une aura artificielle perçue comme quasi surnaturelle, grâce à l'architecture, au paysagisme, au design et à la publicité. Ainsi, les édiles ne disent-ils pas autre chose, de nos jours, quand ils répètent à l'envi que leur ville, présentée comme une entité vivante, doit «*savoir se vendre*», se montrer «*compétitive*» donc «*attractive*» dans le cadre de la «*concurrence libre et non faussée*», principe cardinal qui régit les rapports entre «*métropoles*» comme l'ensemble des relations dans

nos sociétés. Pour ce faire, ce sont la «*création*» et l'«*innovation*» érigées en valeurs suprêmes qui sont mises en avant à grand renfort de «*communication*», avec toutes les connotations esthétiques et magiques de ces deux notions.

Cela dit, on ne peut qu'adhérer au propos de Marc Berdet : faire du concept de fantasmagorie appliqué au monde imaginaire du capitalisme un «*outil opératoire d'analyse critique*» des espaces urbanisés souvent convertis en galeries marchandes ou en parcs d'attraction où ce mode de production capitaliste nous impose de vivre en même temps qu'il nous incite à jouir. Selon l'auteur, «*le concept de fantasmagorie dépasse et reprend à la fois celui d'idéologie*». À condition de s'entendre au préalable sur ce que l'on entend par «*idéologie*». Au lieu de se contenter de la réduire de façon idéaliste à «*l'ensemble des idées qu'un groupe ou une société se fait sur son propre compte, sur le mode d'un discours ou d'une représentation*», on pourrait démontrer que les fantasmagories urbaines n'en sont que l'une des possibles matérialisations.

#### Réprimer, faire circuler, symboliser

L'urbanisme haussmannien a fait déjà l'objet de maints ouvrages et articles. Mais Marc Berdet renouvelle l'analyse de ce réaménagement drastique de la capitale en proposant pour l'aborder un nouveau découpage qui distingue «*trois types de réseaux*

#### EXTRAIT / L'ESPACE PUBLIC ENTRE PUBLICITÉ ET SÉCURITÉ

L'espace public a peu à peu cessé d'être un espace d'opportunités diversifiées pour les habitants. Les relations sociales et la vitalité urbaine s'y sont étioilées sous l'effet de multiples facteurs, qu'il s'agisse de tendances générales liées à l'évolution des modes de vie (irruption de la télévision dans les foyers, généralisation de l'usage de l'automobile, individualisation des loisirs, etc.) ou de politiques urbanistiques dites de «*requalification urbaine*» visant à réaménager ce qu'on appellera le «*cadre de vie*». Un réaménagement principalement orienté dans deux directions complémentaires : le maintien de l'ordre et la promotion de l'activité commerciale.

Aujourd'hui, les gestionnaires de l'espace public le considèrent avant tout comme un espace problématique, et agissent d'abord pour prévenir tout type de désordre. Ce qui revient à limiter voire empêcher toute espèce d'activité collective spontanée. Alors qu'il pourrait et devrait être un espace pluriel d'expression et d'expérimentation, tout ce qui s'y déroule doit rester sous contrôle – un contrôle qui revêt souvent un caractère

policier. À plus forte raison dans le cas des rassemblements ou des défilés à vocation de protestation et de contestation, qui, quand ils ne sont pas purement et simplement interdits, doivent être étroitement contrôlés et, en cas de «*débordements*», réprimés.

Mais c'est aussi le territoire des «*marchands de ville*». Les commerçants, d'abord, cafetiers en tête, qui ont converti les rues et les places, piétonisées de préférence, en galeries marchandes à ciel ouvert. Sur nombre de places, on ne trouve plus un seul banc pour s'asseoir gratuitement. Pour être assis, il faut consommer. Les promoteurs et les agents immobiliers sont aussi d'ardents partisans de la «*revalorisation*» des espaces publics, car elle a le don de «*booster*» les plus-values tirées de la vente ou de la location des appartements situés dans les immeubles qui les bordent et aux alentours.

Cette marchandisation de l'espace public s'adresse évidemment au citoyen en tant que consommateur et non comme citoyen. Avec une devise implicite qui en régit l'accès : Qui n'est pas solvable y est indésirable. Sera davantage ressentie comme gênante voire

insupportable la présence de tous les «*indésirables*» qui polluent, ne serait-ce que visuellement, l'environnement urbain : clochards, «*jeunes des cités*», pickpockets, mendiants, prostituées, maraudeurs, rôdeurs et autres individus précarisés. L'impératif de HQE (haute qualité environnementale) s'applique aussi, en effet, à l'environnement humain.

Sous couvert de «*requalification urbaine*» et de «*réappropriation des espaces publics*», urbanistes, architectes, paysagistes et plasticiens mettent en scène une «*urbanité*» lisse et aseptisée, «*policée*» dans tous les sens du terme. Dans une société rongée par l'inquiétude et le pessimisme, il s'agit, en réalité, de faire «*voir la ville en rose*» ou, écologisme aidant, en vert, en transformant ses quartiers les plus fréquentés en parcs à thèmes rassurants et euphorisants où le publicitaire rimerait avec le sécuritaire.

Jean-Pierre Garnier, entretien, *Alternatives non violentes*, n° 164, automne 1992.

*géographiques imbriqués les uns dans les autres* : celui des «*voies pratiques*» que l'on peut qualifier aussi de «*fonctionnelles*» destinées à faciliter la circulation des humains et des marchandises, celui des percées stratégiques, visant à faire face aux soulèvements du peuple parisien, et celui des axes symboliques qui concernent plus particulièrement le propos de l'auteur, puisque, «*sur une carte imaginaire*», ils «*transforment Paris en fantasmagorie de la civilisation*» urbaine capitaliste. Or, ce découpage pourrait être appliqué, plus d'un siècle et demi plus tard, à l'ensemble des grands projets urbanistiques et architecturaux contemporains de remodelage ou d'extension de l'espace urbain.

On remarquera tout d'abord que les deux premiers types de «*réseaux géographiques*» combinent des finalités complémentaires : d'une part, «*inscrire la valeur d'échange sur le sol parisien*», via la spéculation immobilière, qui consacre au passage la suprématie du capitalisme financier sur le capital industriel et commercial ; d'autre part, mater plus facilement les insurrections grâce à une voirie large et rectiligne permettant le déploiement des troupes et le tir au canon contre les barricades. Beaucoup d'eau a coulé sous les ponts de Paris depuis le Second Empire, mais cette double logique, à la fois économique et sécuritaire, transparaît toujours dans nombre d'opérations menées à bien depuis lors pour «*restructurer*» l'espace urbain. Pour s'en convaincre, il n'est que d'examiner, par exemple, la configuration de ces lieux stratégiques que sont les centres d'affaires où les états-majors des entreprises transnationales ont établi leurs quartiers généraux. La Défense en région parisienne, Canary Wharf à Londres, Pudong à Shanghai, Potsdamer Platz à Berlin : autant de «*grands travaux*» dont banquiers, assureurs, constructeurs et promoteurs ont pu largement tirer profit. Et pour prémunir ces nouvelles forteresses du capital et leurs occupants contre les «*menaces*» en tout genre inhérentes à la «*société du risque*», la «*militarisation de l'espace urbain*» à des fins de défense sociale, pointée par Stephen Graham, a poursuivi son cours : de nos jours, c'est la conception d'un «*espace défensif*» ou d'une «*architecture de prévention situationnelle*» qui prévaut.

Au regard de ces opérations d'envergure, on comprend qu'Élisabeth Pélegrin-Genel ait préféré «*partir à la recherche d'espaces obéissant à d'autres logiques, d'initiatives à contre-courant, [et] traquer des innovations spatiales [...] pour les changements sociaux et les nouveaux modes de vie qu'elles génèrent*». Sans s'apercevoir ou en feignant d'ignorer que ces changements et ces modes de vie, confinés dans des territoires résiduels, non seulement n'ont aucun impact sur les processus majeurs qui modèlent les villes, mais sont en outre parfaitement conformes

aux modèles d'urbanité «*alternatifs*» vantés à longueur de pages dans les revues d'architecture et les rubriques culturelles de la presse de marché. Ces modèles ne sont autres que ceux chers à une partie de cette soi-disant «*classe créative*» dont le concours est indispensable à la reproduction des rapports de

---

***Beaucoup d'eau a coulé sous les ponts de Paris depuis le Second Empire, mais cette double logique, à la fois économique et sécuritaire, transparaît toujours dans nombre d'opérations menées à bien depuis lors pour «restructurer» l'espace urbain.***

---

production, en particulier dans les domaines de la publicité, de la mode et de l'art. «*Réappropriation*», «*échange*», «*partage*», «*convivialité*», «*durabilité*» et autres vocables dont Élisabeth Pélegrin-Genel parsème son plaidoyer en faveur d'une ville «*autre*» renvoient en fait à des pratiques élitistes en faveur dans les quartiers «*gentrifiés*», qui, loin de remettre en cause la domination capitaliste sur la ville, participent des «*mutations urbaines*» qu'elle engendre et qui lui permettent de perdurer. Ainsi en va-t-il par exemple de l'usage «*festif*» de l'espace public.

Des trois «*types de réseaux*» repérés par Marc Berdet, ce sont les «*axes symboliques*», à savoir les avenues, les boulevards et les places dont l'urbanisme haussmannien a doté la capitale, qui retiennent le plus son attention, puisque ce sont eux qui «*transforment Paris en fantasmagorie de la civilisation*». Grandes percées, symétrie et monumentalité ancienne ou nouvelle en attestent. «*Ils cristallisent surtout le fantasme d'un œil dominateur sur une ville dont les perspectives résument la civilisation occidentale.*» À charge pour «*la ligne ordonnée, monotone et fastueuse*» des immeubles de refouler l'histoire populaire de Paris et de ses révolutions. En somme, il s'agit d'un espace conçu pour être non pas vécu mais vu, en même temps qu'il doit rendre le citoyen aveugle aux traces laissées par la présence du peuple dans la capitale.

#### **Fête ou subversion ?**

Cet espace revêtira justement une tout autre signification une fois réinvesti par le peuple faisant à nouveau irruption, au printemps de 1871, comme sujet historique en plein centre de Paris, d'où il avait été chassé. Marc Berdet ne pouvait manquer d'évoquer cette réappropriation politique et économique mais aussi symbolique de la rue envahie par une population

en liesse, «avec ses placards, ses affiches et ses programmes». «On y discute, débat, chante des chants révolutionnaires, se querelle sur la dernière motion en date», note Marc Berdet. Et l'on y fait aussi la fête au gré de l'humeur et des initiatives des habitants des quartiers spontanément organisés en comités.

**Programmés par les autorités et sponsorisés par les marchands, les simulacres de réappropriation de l'espace public se sont multipliés au cours des dernières décennies pour donner une tonalité ludique à la domination capitaliste et faire oublier aux citadins la morne quotidienneté d'une crise qui s'éternise.**

Confrontées à ce détournement populaire en scène révolutionnaire d'un espace urbain réaménagé pour glorifier le pouvoir des puissants, les «*expérimentations ludiques*» dans l'espace public qui font s'extasier Élisabeth Pélegrin-Genel parce qu'elles auraient le don de «*décaler notre regard sur le bitume*» font pâle figure. Programmés par les autorités et sponsorisés par les marchands, les simulacres de réappropriation de cet espace se sont multipliés au cours des dernières décennies pour donner une tonalité ludique à la domination capitaliste et faire oublier aux citadins la morne quotidienneté d'une crise qui s'éternise. Fête de la musique, Paris-Plage, Nuit blanche, Fête des lumières et Biennale de la danse à Lyon, Lille

2004, Bonbaysers de Lille, Lille XXL, Fantastic dans la capitale des Flandres... À l'échelle d'un quartier, ce sont les *freeze parties* – des gens qui se réunissent pour s'immobiliser, comme gelés, au milieu de la foule –, les *parking days* – reconversion éphémère de parkings en plein air en parcs publics par un groupe d'habitants, avec parfois l'aide de designers, de plasticiens ou de paysagistes –, les «repas des voisins» au beau milieu d'une place... Une succession de pseudo-événements en l'absence d'événement politique digne de ce nom, c'est-à-dire susceptible de faire à nouveau bifurquer l'Histoire. Autant de mascarades normalisées et normalisatrices qui apparaissent dérisoires comparées à l'investissement de l'espace public par un peuple parisien en liesse auquel donna lieu la Commune.

Certes, au détour d'une phrase, Élisabeth Pélegrin-Genel tient à faire savoir qu'elle n'est pas tout à fait dupe de la portée subversive de ces bouffonneries planifiées. «*Le fun plutôt que la rébellion*», reconnaît-elle, consciente que si l'objectif des pouvoirs publics est, de temps à autre, de «*faire descendre les gens dans la rue*», ce n'est «*pas pour manifester – c'était la terreur des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles –, mais pour s'amuser tous ensemble dans une ambiance enfantine*». Mais elle aurait pu puiser ailleurs que dans une philosophie urbaine de pacotille pour formuler les questions qui en découlent, ce qui lui aurait évité, par exemple, de reprendre à son compte le postulat éculé selon lequel la ville en fête revêt toujours des allures transgressives. À la mythologie urbaine de l'espace public comme lieu ouvert et garant spatial d'une préservation du «lien social», diffusée par les bons apôtres du «vivre ensemble» dans une société plus clivée et plus fragmentée que jamais, un essayiste anarchiste avait déjà objecté : «*Du fait qu'il est*

#### EXTRAIT / Y A-T-IL UN FLÂNEUR DANS LE MALL ?

**T**out ce que l'humanité a perdu dans les villes se trouve dans les galeries marchandes, simulé au second degré. Si la philosophie sociale qui avait soutenu le premier *shopping mall*, disparaît totalement chez ses héritiers, les éléments visuels, eux, s'y trouvent recyclés et systématisés à grande échelle. Les visiteurs interrogés ont bien conscience qu'il s'agit là d'un simulacre de ville, mais ce n'est que par lui qu'ils jouissent. [...]

Certains chercheurs anglo-saxons fascinés par le *mall* estiment que l'on peut, dans cet espace postmoderne, «flâner, comme Benjamin», et «dériver, comme Guy Debord». C'est mal connaître l'un et l'autre. C'est, surtout, vouloir fixer l'identité du flâneur, alors même que celui-ci n'aspire qu'à se défaire de sa propre personnalité dans ses promenades.

Au contraire de la flânerie libre, le design du bâtiment entend diriger la déambulation, non laisser à l'individu le loisir de sa subjectivité. La profusion des signes la recapture sans cesse. Le badaud est à chaque instant dévié de sa trajectoire, absent à lui-même et à son projet actuel, plongé dans la fascination de l'espace. Les faiseurs de *mall* ont donné un nom à cette inflexion du pas décidé du visiteur en démarche déambulatoire : c'est le *Gruen effect* ou encore le *Gruen transfer* [du nom de l'architecte autrichien Victor Gruen, qui conçut le premier *shopping mall*]. Ce terme désigne le moment exact où l'usager, qui avait une destination et un but précis, se trouve transformé en consommateur impulsif au gré des charmes du décor. Une modification immédiatement repérable : son parcours, jusque-là rectiligne, devient

erratique. Les concepteurs favorisent ce «transfert» par toutes sortes d'obstacles à un usage utilitaire du bâtiment : des parois mobiles qui barrent la route, des escaliers mécaniques qu'il faut contourner, des toilettes «élusives», des sorties introuvables, des cartes d'orientation indéchiffrables, des boutiques sans portes où l'on pénètre sans s'en rendre compte...

Marc Berdet, *Fantasmagories du capital, l'invention de la ville-marchandise*, Paris, La Découverte, Zones, 2013, p. 192-193 et 213-214.



*supposé appartenir à tous, il n'appartient en réalité à personne. La seule instance qui ait le droit de l'investir, c'est la police. L'espace public, c'est le territoire de l'État<sup>1</sup>.*» Opinion tranchée, mais dont le bien-fondé est confirmé, dans un registre plus universitaire, par l'anthropologue marxiste espagnol Manuel Delgado, pour qui l'espace public, qui pouvait constituer « la scène "parfaite" pour le rêve impossible d'un consensus équitable » où l'État pourrait « dénier la nature asymétrique des relations sociales », est maintenant considéré comme « un espace problématique qu'il s'agit de maintenir vide et de prémunir contre tout type d'activité spontanée des citoyens. Tout reste sous contrôle et quelquefois ce contrôle se fait policier »<sup>2</sup>.

De ce caractère non pas consensuel mais conflictuel, parce que politique, de l'espace public, les communards donnèrent une preuve éclatante. Il ne s'agissait pas alors de « réenchâter » la ville, mais de la reprendre aux possédants qui l'avaient accaparée. Cependant, ces festivités populaires d'un peuple insurgé ne durèrent qu'un temps assez bref, comme chacun sait. La « semaine sanglante » peut s'analyser comme une démonstration *in vivo*, si l'on peut dire, de ce qu'il peut en coûter au peuple, même dans les pays du capitalisme « avancé », de descendre dans la rue avec l'espoir de changer de société et pas seulement la société. Bien qu'elle puisse sembler anachronique, la leçon mérite d'être méditée. Car l'arsenal contre-insurrectionnel *high tech* sans cesse accumulé et amélioré de nos jours pour mener la « guerre sans fin ni limites » à un ennemi fantasmagorique dont l'identité est de plus en plus indiscernable, y compris au sein des métropoles impérialistes, est là pour témoigner, comme le souligne Stephen Graham, que la classe dirigeante est moins que jamais disposée à accepter de « laisser la rue gouverner », même si le « Printemps arabe », la mobilisation des « Indignés » espagnols, les manifestants d'Occupy Wall Street puis ceux de la place Taksim en Turquie ont incité certains observateurs trop pressés à penser le contraire, oubliant que ces protestations et revendications publiques n'ont à aucun moment posé la question qui fâche réellement la bourgeoisie : celle de la prise de pouvoir et non celle du simple remplacement des cliques dirigeantes en place.

La lecture de ces trois ouvrages laisse donc une impression mitigée. Si le « boboland » écologique, convivial, festif et « citoyen » dépeint dans le premier peut séduire une clientèle « branchée » désireuse d'« habiter autrement » dans un monde urbain socialement inchangé, le sentiment qui prédomine une fois les deux autres livres refermés, serait plutôt le désenchantement, voire le découragement. Marc Berdet a beau vouloir « dégager l'éclat de l'utopie de la gangue qui l'enferme », il semble que ladite gangue est plus résistante que jamais, renforcée jour après jour par les fantasmagories sécuritaires dont Stephen Graham déroule les concrétisations mortifères. À cet égard, postuler, sans le prouver, que les « fantasmagories du capital n'incarnent pas tant le triomphe irrésistible de son expansion que le symptôme de la crise globale qu'il provoque » relève de la pirouette « dialectique » obligée. Ce n'est pas la seule. On veut bien admettre que « la fantasmagorie du capital, c'est l'écran de fumée [...] que forme la poussière soulevée lors du combat de classe ». À condition de rappeler que, pour ce qui est de la classe ouvrière et, plus largement, de celle des opprimés, il s'agit jusqu'ici d'un combat perdu. Et les préparatifs guerriers auquel le livre de Stephen Graham est consacré ne sont pas là pour nous rassurer quant à l'issue des affrontements futurs.

#### NOTES

1. Alèssi Dell'Umbria, *La Rage et la Révolte*, Marseille, Agone, 2010.
2. Manuel Delgado, *El espacio público como ideología*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2011.

---

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

---

# L'ÉCOLOGIE VUE DU CIEL (DES IDÉES)

PAR DANIEL TANURO\*

---

## À PROPOS DE

Hicham-Stéphane Afeissa,

*Portraits de philosophes en*

*écologistes*, Bellevaux, Éditions

Dehors, 2012, 340 p., 20 €

---

Lire les philosophes, les confronter et les associer en ne s'embarassant ni d'ancrage historique ni d'exhaustivité, pour y glaner des éléments de réponse aux questions fondamentales posées par l'écologie – la démarche d'Hicham-Stéphane Afeissa est originale. Mais l'arbitraire revendiqué de cette méthode est-il vraiment à même de saisir les formulations les plus contemporaines des questions écologiques ? Peut-on sérieusement continuer par exemple à opposer le « local » au « global », ou se refuser à prendre en compte la dynamique et le caractère systémique du capitalisme dans la compréhension de ladite « crise » écologique ?

---

C'est un livre original et subtil dans sa forme mais au fond très discutable que nous propose Hicham-Stéphane Afeissa. S'inscrivant dans la tradition historiographique de la *Problemggeschichte* – « l'histoire des problèmes », qui examine et compare les réponses apportées par les penseurs à travers l'histoire à des problèmes supposés universels –, l'auteur s'attache aux œuvres d'une quinzaine de philosophes, de Husserl à Stengers en passant par Heidegger, Jonas, Naess et Guattari. Sa thèse : « la philosophie, dans la mesure où elle se comprend elle-même en son sens essentiel, aspirait depuis le début à poser le problème du monde », c'est-à-dire à « s'étonner de ceci que nous sommes au monde, s'étonner de la présence au monde comme présence du monde, en tant que cette présence est autre chose que la présence des choses présentes, à la fois au sens où le monde n'est pas réductible à la totalité de ce qui est dans le monde, et au sens où le "sujet" ne fait pas lui-même partie de ce qu'il ouvre et rend accessible. » La question des relations entre humanité et nature constituant ainsi un « problème philosophique » au sens fort du terme, on pourrait, selon Afeissa, « passer outre la relativité de chaque philosophie à son époque » pour l'étudier indépendamment des contextes historiques.

### Une démarche originale

Hicham-Stéphane Afeissa pose à certains des penseurs étudiés « des questions [écologiques] que, parfois, ils ne se sont pas posées, ou du moins pas dans les termes sous lesquels nous les interrogeons, en cherchant chez eux la solution à un problème dont ils

ne proposent pas, en toute rigueur, de formulation. » L'exercice livre certains résultats intéressants, notamment pour ce qui concerne Edmund Husserl. Afeissa s'y adonne en poussant sa logique jusqu'au bout, donc sans souci de chronologie, en prenant délibérément le risque de l'anachronisme, d'une part, et, d'autre part, en écartant toute perspective encyclopédique pour assumer son droit de choisir arbitrairement les auteurs interrogés. Car « le paradoxe de [la] méthode est que c'est à condition d'être résolument arbitraire [...] qu'elle peut prendre la forme d'une "méditation responsable sur ce qui est vrai ou faux" (Husserl) ».

C'est ici qu'intervient la métaphore du peintre et de son modèle. En introduction de son ouvrage, Hicham-Stéphane Afeissa nous rappelle en effet que « le portrait porte toujours la marque du regard qui s'est posé sur lui. Un peintre ne se soumet pas tant à ses modèles qu'il ne soumet leur représentation à son style. C'est pourquoi l'art du peintre consiste sans doute moins à adapter son langage à ses modèles qu'à choisir ses modèles d'après son langage. [...] Pour quelle raison le peintre chercherait-il à peindre ce qu'il voit si ce n'est parce qu'il a trouvé dans ce qu'il voit le style de ce qu'il peint ? » Pour quelle raison Afeissa interrogerait-il certains penseurs seulement, si ce n'est parce qu'ils lui ont permis, « au point où [il se situe] dans [son] propre parcours, de poursuivre [...] une réflexion personnelle visant à élucider les enjeux et les défis d'une philosophie de l'environnement dont l'identité reste à construire » ?

Les philosophes dont l'auteur brosse le « portrait en écologistes » appartiennent tous au XIX<sup>e</sup> et, surtout, au XX<sup>e</sup> siècle. On peut le déplorer, mais le fait est

---

\* Daniel Tanuro est ingénieur agronome, spécialiste des questions environnementales et marxiste. Il a fondé l'ONG Climat et justice sociale, et est notamment l'auteur de *L'Impossible Capitalisme vert* (2012).

*Emma  
Hess  
1/17/20*

126 E. ROLFE 1.4.20





que la crise écologique en tant que processus global a démarré il y a un peu plus de deux siècles, donnant une actualité soudaine aux deux aspects du « problème philosophique » que l'auteur a cru devoir identifier : d'une part, le monde « *n'est pas réductible à la totalité de ce qui est dans le monde* » (les catastrophes futures

---

***La stratégie d'Hicham-Stéphane Afeissa élimine à ce point les enjeux programmatiques qu'elle aboutit, au nom de l'innovation stratégique, à rejoindre pour ainsi dire par la gauche la vieille thèse d'Eduard Bernstein, selon laquelle « le but n'est rien, le mouvement est tout ». En pire pourrait-on dire, car le mot « capitalisme » est à peine prononcé.***

---

sont contenues dans le présent – « *telle est l'une des découvertes de la modernité philosophique avertie du péril environnemental* », écrit Afeissa); d'autre part, la question se pose de savoir « *ce que signifie appartenir au monde pour un être qui prend conscience de la finitude qui affecte à la fois le monde (dans la perspective de sa destruction possible) et sa propre vie (en tant qu'être mortel dont la survie est conditionnée par le milieu naturel au sein duquel il évolue)* ».

Une subtilité de l'ouvrage est d'organiser les portraits en trois catégories, certains auteurs étant questionnés dans plusieurs d'entre elles. La première section – « Portraits en pied » – interroge les œuvres d'Edmund Husserl, Martin Heidegger, Arne Naess, Hans Jonas et Michel Serres sur le mode de la monographie, « *en vue de saisir [leur] pensée sous l'angle particulier de la contribution qu'elle peut apporter à la philosophie de l'environnement* ». La seconde – « Portraits de groupuscule » – cherche à ouvrir un « *espace d'interlocution* » entre Hans Jonas, Bruno Latour, Ulrich Beck, Bryan Norton, Arne Naess, Gilles Deleuze, Félix Guattari et Isabelle Stengers. Ces auteurs y sont considérés comme un groupe, « *sous un éclairage délibérément politique* » (on verra plus loin qu'Afeissa tente de puiser dans leurs travaux les éléments constitutifs de sa propre philosophie et politique environnementales). Dans la troisième section – « Portraits en majesté » – sont dressées les « *effigies* » d'Holmes Rolston, Peter Sloterdijk, Hannah Arendt et Martin Heidegger.

C'est sa part de « *méditation responsable sur ce qui est vrai ou faux* » qu'Hicham-Stéphane Afeissa nous offre dans cet ouvrage dense, parfois difficile – et souvent contestable. En introduction, l'auteur

confie son ambition : éviter le double écueil du commentaire qui « *adopte les thèses de la théorie qu'il étudie* », d'une part, et de celui qui, « *informant délibérément sa pratique par des principes indépendants de la doctrine qu'il prend pour objet, s'expose à être accusé de partialité, voire de trahison* », d'autre part. Cet objectif n'est pas atteint sans quelques contorsions. C'est manifestement le cas au chapitre VI, dans lequel l'auteur admet « *forcer la convergence* » entre certains penseurs pour qu'ils s'intègrent mieux à son « *portrait de groupuscule* », qui lui fait opposer, d'un côté, les penseurs européens, centrés sur la critique philosophique de la technique et, de l'autre, les américains, censément plus axés sur la défense de la valeur intrinsèque de la nature.

Du fait de son « *éclairage délibérément politique* », cette deuxième partie du livre est celle qui révèle le plus clairement les limites, voire les impasses de la philosophie de l'environnement qu'Hicham-Stéphane Afeissa cherche à élaborer indépendamment de tout contexte historique et social. Le chapitre IX, en particulier, s'achève sur une série de huit propositions programmatiques visant à fonder « *l'écologie politique au temps des catastrophes* » (selon l'expression d'Isabelle Stengers). Inspirées d'auteurs tels que Toni Negri, John Holloway, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Miguel Benasayag et d'autres, ces propositions sont articulées autour du concept d'invention de possibles par « *une nouvelle forme de militantisme conférant aux initiatives un caractère de subjectivation vivante, de réappropriation de l'action, par laquelle l'agent mesure et exerce son propre pouvoir d'initiative, par quoi chacun participe à prendre en charge des responsabilités collectives en refusant d'en laisser le monopole à l'État ou à une quelconque forme de gestion technocratique du pouvoir* ». On fera à ce sujet trois remarques critiques.

#### **En finir avec tout « programme » ?**

La première concerne la question du programme. L'auteur dénonce les « *partis écologistes* » qui « *se laissent piéger par les lois propres au microcosme politique et se perdent dans les jeux de pouvoir et les combinaisons tactiques, s'épuisant et se déchirant autour de visées strictement politiciennes* ». Face à cette réalité, on ne peut qu'appuyer son appel à l'autogestion et à l'auto-organisation des « *pratiques de lutte* ». Mais de lutte contre quoi ? Cette question décisive reste sans réponse. En fait, la stratégie d'Hicham-Stéphane Afeissa élimine à ce point les enjeux programmatiques qu'elle aboutit, au nom de l'innovation stratégique, à rejoindre pour ainsi dire par la gauche la vieille thèse d'Eduard Bernstein, selon laquelle « *le but n'est rien, le mouvement est tout* ». En pire pourrait-on dire, car le mot « capitalisme » est à

peine prononcé. De plus, Afeissa fait l'impasse sur les aspects très peu démocratiques de la pensée de certains de ses modèles, tels que Jonas ou Heidegger.

Quoique Marx ne fasse pas partie des philosophes « portraïtés » en écologistes, l'auteur le mentionne cependant à quelques reprises. Il le sollicite même à l'appui de sa stratégie d'invention des possibles en citant le passage suivant de *La Question juive* : « *C'est seulement lorsque l'homme individuel, réel, aura recouvré en lui-même le citoyen abstrait et qu'il sera devenu, lui, homme individuel, un être générique dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels; lorsque l'homme aura reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales et ne retranchera donc plus de lui la force sociale sous l'aspect de la force politique; c'est alors seulement que l'émancipation humaine sera accomplie.* »

Il n'y a rien à enlever à cette définition philosophique de l'émancipation, mais, pour ne pas dénaturer la pensée marxienne, il conviendrait d'ajouter qu'elle a pour condition nécessaire la fin de l'aliénation économique, donc l'abolition de la séparation entre les producteurs et leurs moyens de production (en premier lieu les ressources naturelles). Or, cette abolition implique à son tour la suppression de la propriété capitaliste, son remplacement par la propriété collective, l'extinction de la division entre travail manuel et intellectuel et l'instauration de l'autogestion par les producteurs associés. Ce sont des conclusions programmatiques majeures. Elles ne découlent pas d'un quelconque « modèle ordonnateur depuis le futur » mais de l'analyse critique du processus historique

concret qui a commencé à la fin du Moyen-Âge par « l'extrême déchirement » entre l'être humain et la nature – son « *corps inorganique* » – pour déboucher sur la situation actuelle. De ces conclusions incontournables, l'auteur de *Portraits de philosophes* se débarrasse à bon compte en amalgamant « programme » et « *énonciation détaillée* » de revendications, « lutte politique » et « *prise du pouvoir d'État par un état-major dictant sa loi* ». Or, sans une claire perspective anticapitaliste – un programme au sens fort du terme – « le changement de société », « l'utopie critique » et « la dynamique de transformation des rapports sociaux » prônés par Afeissa restent évidemment des formules vagues, dépourvues de tout contenu.

### Le local, rien que le local ?

Notre deuxième remarque porte sur l'articulation du local et du global. Dans la mesure où sa stratégie d'« *invention des possibles* » est entièrement basée sur l'action des communautés, en excluant tout programme ainsi que toute lutte pour le pouvoir, il est logique qu'Hicham-Stéphane Afeissa privilégie le local, car c'est à ce niveau que les pratiques alternatives qu'il décrit peuvent se développer. « *L'urgence, dit-il donc, est celle d'une "re-territorialisation de la praxis politique", d'une reconquête de nos espaces de liberté, laquelle n'implique pas tant de lutter frontalement et prioritairement contre les processus déterritorialisés de production et d'échange de l'économie mondialisée que de créer des conditions qui permettent aux hommes de "faire leur territoire", de conquérir leur destin, à titre individuel et collectif.* »

## EXTRAIT / LE MANIFESTE DU PARTI COMMUNISTE ET L'ENVIRONNEMENT

La place centrale que sont venues occuper progressivement les questions environnementales dans la vie politique contemporaine au cours des dernières décennies a entraîné un réexamen minutieux de l'intégralité de l'histoire de la pensée sociale. Dans le contexte d'une crise écologique qui s'intensifie et concerne aujourd'hui l'intégralité de la planète, toutes les grandes traditions de la pensée moderne – le libéralisme, le socialisme, l'anarchisme ou encore le féminisme – se sont à nouveau tournées vers leurs précurseurs intellectuels, écartant certaines de leurs idées et en réactualisant d'autres, dans l'espoir de rendre leur interprétation de la société un peu plus « verte ». Un spectre immense de penseurs – de Platon à Gandhi – ont ainsi vu leurs œuvres réexaminées à l'aune de leurs relations à l'analyse écologique.

À cet égard, c'est sans aucun doute dans l'œuvre de Marx que l'on peut trouver le corpus le plus volumineux et le plus controversé. Ce qui n'est pas tellement surprenant,

puisque Marx reste le plus grand critique de la société capitaliste. Il est donc particulièrement important de comprendre dans quelle mesure sa critique générale (ainsi que les nombreuses traditions de pensée à laquelle elle a donné naissance) peut être articulée à une critique écologique de la machine capitaliste. En effet, il y a ici bien plus en jeu qu'une pure question de « politiquement correct » (au sens « vert ») : la question fondamentale est bien plutôt de savoir si la critique marxienne de l'économie politique est capable de jouer un rôle essentiel dans la reconstruction de la théorie sociale à une époque de crise mondiale. Ou, pour aller plus loin, jusqu'à quel point les intuitions de Marx peuvent se révéler cruciales pour notre compréhension du malaise écologique contemporain.

Ceux qui ont participé à ce débat se sont partagés en trois camps : 1) ceux qui soutiennent que la pensée de Marx est profondément antiécologique, et que cet antiécologisme se reflète directement dans

les déprédations environnementales des Soviétiques ; 2) ceux qui considèrent que les écrits de Marx recèlent des « apartés lumineux » sur l'écologie, quand bien même il aurait finalement décidé d'adopter un point de vue « prométhéen » (protechnologique et antiécologique) ; 3) et, enfin, ceux qui sont convaincus que Marx était profondément conscient des risques inhérents à la dégradation écologique (principalement s'agissant de la question des terres) et qu'il a affronté systématiquement ces problèmes, de sorte qu'ils font partie intégrante de ses concepts fondamentaux de capitalisme et de communisme, et qu'ils le conduisirent à élaborer un concept de soutenabilité compris comme l'élément clé de toute société future.

John Bellamy Foster, « *Le Manifeste du parti communiste et l'environnement* », in *Marx écologiste*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 107-108.

Avec cette orientation, difficile de répondre aux défis écologiques globaux, et l'auteur le reconnaît : « *Il n'est pas sûr que puisse être aisément résolue la tension entre la nécessité de tenir un discours global de lutte et la nécessité, tout aussi impérative, de donner un caractère local aux luttes pour leur conférer un sens singulier ou s'exprime la capacité de faire.* » En fait, la tension en question n'a de chance d'être résolue que dans le cadre d'une stratégie politique articulant le global et le local par le truchement d'un programme qui comprend à la fois des mesures anticapitalistes fortes et l'auto-organisation des populations à tous les niveaux. Comme Afeissa récusait cette stratégie, il reste dans le local et on peut donc lui retourner la critique qu'il adresse au « *pragmatisme écologique* » de Norton, à propos duquel il écrit ceci (chapitre VII) :

« *Que vaut une telle approche lorsqu'il s'agit de résoudre des problèmes qui ne peuvent être ramenés à l'échelle locale, et que les communautés locales ont tendance à méconnaître, voire à ignorer, et qui demandent une vaste coopération entre les différentes communautés et, au-delà, entre les différents pays ? La lutte contre le réchauffement climatique, par exemple, [...] n'exige-t-elle pas que l'on développe le concept d'une communauté globale ? [...] Ne peut-on pas craindre légitimement que le pragmatisme environnemental finisse par entériner de fait les solutions minimalistes relevant de ce que Karl Popper appelait la politique "des petits pas", laquelle évite soigneusement toute politique de rupture ? Si tel est le cas, une telle option théorique ne se révèle-t-elle pas d'une insigne*

*inefficacité politique face à des problèmes dont [...] leur urgence appelle des décisions radicales de la part d'individus en position de faire des choix pour tous ?* »

### Une impasse politique

Et ceci nous amène à notre troisième remarque critique. Les « *décisions radicales* » (par exemple : la double nationalisation avec expropriation des secteurs de l'énergie et du crédit, sans laquelle il est tout simplement inconcevable de sortir des combustibles fossiles en deux générations) constituent des éléments de programme impliquant la conquête du pouvoir politique. Or, programme et lutte pour le pouvoir, on l'a vu, sont les deux tabous d'Hicham-Stéphane Afeissa. Il n'y voit que la menace d'une délégation de pouvoir à « *des individus en position de faire des choix pour tous, en court-circuitant la dynamique d'expérimentation par laquelle s'effectue le dépassement des conflits de valeurs* ». Du coup, quand il nous présente sa « *stratégie d'invention des possibles* », l'auteur ne se contente pas d'oublier la critique qu'il adressait à Norton quelques dizaines de pages auparavant. En plus, pour repousser les « *décisions radicales* » qui entreraient en contradiction avec sa stratégie, il tend à relativiser l'urgence écologique qui rend ce programme rigoureusement incontournable.

C'est ainsi qu'au chapitre IX un voile d'incertitude tombe soudain sur la gravité du changement climatique : « *S'il importe de prendre au sérieux le péril auquel nous sommes exposés, il convient néanmoins de se départir de notre obsession des*

### EXTRAIT / MARX ET LA « RUPTURE MÉTABOLIQUE »

**A** lors qu'il travaillait sur *Le Capital*, au début des années 1860, Marx fut extrêmement frappé par les analyses de Liebig. En 1866, il écrivit à Engels qu'en développant sa critique de la rente foncière capitaliste, il avait dû « *lire laborieusement toute la nouvelle chimie agricole allemande, et en particulier Liebig et Schönbein, dont l'importance est plus grande que celle de tous les économistes réunis*<sup>1</sup>. » Comme devait le noter Marx dans *Le Capital*, « *l'un des immortels mérites de Liebig est d'avoir développé le côté négatif de l'agriculture moderne, du point de vue des sciences naturelles*<sup>2</sup>. » Loin d'être aveugle à l'écologie, Marx devait, sous l'influence des travaux de Liebig de la fin des années 1850 et du début des années 1860, développer à propos de l'exploitation de la terre une critique systématique de l'« exploitation » capitaliste, au sens du vol de ses nutriments ou de l'incapacité à assurer la reproduction de la terre.

Marx concluait ses deux principales analyses de l'agriculture capitaliste par une explication de la façon dont l'industrie et

l'agriculture à grande échelle se combinaient pour appauvrir les sols et les travailleurs. L'essentiel de la critique qui en découle est résumé dans un remarquable passage situé à la fin du traitement par Marx de « *La Genèse de la rente foncière capitaliste* », dans le troisième livre du *Capital* :

« *La grande propriété foncière réduit la population agricole à un minimum, à un chiffre qui baisse constamment en face d'une population industrielle, concentrée dans les grandes villes, et qui s'accroît sans cesse; elle crée ainsi des conditions qui provoquent un hiatus irrémédiable dans l'équilibre complexe du métabolisme social composé par les lois naturelles de la vie; il s'ensuit un gaspillage des forces du sol, gaspillage que le commerce transfère bien au-delà des frontières du pays considéré. [...] La grande industrie et la grande agriculture exploitée industriellement agissent dans le même sens. Si, à l'origine, elles se distinguent parce que la première ravage et ruine davantage la force de travail, donc la force naturelle de l'homme, l'autre*

*plus directement la force naturelle de la terre, elles finissent, en se développant, par se donner la main: le système industriel à la campagne finissant aussi par débilitier les ouvriers et l'industrie et le commerce, de leur côté, fournissant à l'agriculture les moyens d'exploiter la terre*<sup>3</sup>. »

John Bellamy Foster, « La théorie marxienne de la rupture métabolique, ou les fondations classiques de la sociologie environnementale », in *Marx écologiste*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 55-56.

1. Justus von Liebig, *Letters on the Subject of the Utilisation of the Metropolitan Sewage*, Londres, W. H. Collingridge, 1865.
2. Karl Marx et Friedrich Engels, *Collected Works*, op. cit., vol. 42, p. 227.
3. Karl Marx, *Le Capital*, livre 3, dernière page du chapitre XLVII, p. 566.



*points de non-retour, des enchaînements catastrophiques inéluctables, etc., qui participent à [...] une rhétorique réactionnaire, c'est-à-dire une procédure d'argumentation qui finit par nous convaincre de l'inanité de toute initiative et nous condamne à une inertie politique.* » L'existence de ces points de non-retour (par exemple, en cas de dislocation des calottes glaciaires de l'Antarctique Ouest) et de ces enchaînements inéluctables (par exemple vers une planète sans glace si la concentration atmosphérique en dioxyde de carbone devait dépasser un certain niveau) est bien établie par les spécialistes? Qu'à cela ne tienne: « *C'est là le second problème avec la façon dont nous configurons la crise écologique sous les espèces du réchauffement climatique, qui tient à ceci que la science dispose du quasi-monopole de la définition de ladite crise, comme si un parfait consensus régnait entre les scientifiques en ce domaine, alors qu'ici comme partout elle est évidemment pètrie d'incertitudes.* »

Là, ça ne va plus du tout. Une chose est de questionner l'expertise des scientifiques, de les amener à mettre leurs connaissances au service des citoyens afin que ceux-ci puissent juger démocratiquement des décisions radicales à prendre. Autre chose est de mettre en doute la gravité des changements climatiques afin de sauver la cohérence formelle d'une stratégie sociale et politique qui, parce qu'elle refuse les notions même de programme et de lutte pour le pouvoir, ne permet pas de faire face au danger dans son urgence et dans sa globalité. Entendons-nous

bien: les mises en garde d'Hicham-Stéphane Afeissa contre les discours catastrophistes qui sèment une « peur transcendante » paralysante sont justifiées. Cependant, dans le contexte, elles servent surtout à détourner l'attention du fait que l'auteur esquive le dilemme logique auquel il est confronté au terme de son propre raisonnement. À savoir: oui ou non à un programme de « mesures radicales » pour faire face à l'urgence écologique, sachant que ce programme implique de se saisir des outils politiques nécessaires à son application?

C'est peu dire que cette pirouette d'Hicham-Stéphane Afeissa ruine son ambition, exposée en introduction de l'ouvrage, de « se donner les moyens théoriques » de dépasser « son propre projet de vérité » pour contribuer à « concevoir une histoire de la raison ». L'échec était cependant inscrit dans la méthode suivie. Les auteurs dont il brosse le portrait ne donnent notamment pas à Afeissa les clés qui lui auraient permis de se hisser au-dessus des débats confus et obscurs sur la « valeur intrinsèque » de l'environnement. Les moyens théoriques nécessaires pour « fonder l'écologie politique au temps des catastrophes » ne sauraient être découverts sur le seul terrain de la philosophie anhistorique des relations entre l'humanité et (le reste de) la nature: les saisir nécessite avant tout d'appréhender les formes historiques que ces relations ont prises dans le cadre du capitalisme, ce mode de production qui nous mène à l'abîme parce qu'il « détruit les deux seules sources de toute richesse: la terre et le travailleur » (Marx).



# L'ÉNERGIE SHELLEY

PAR STÉPHANIE ELIGERT\*

## À PROPOS DE

**Percy Bysshe Shelley,**  
*Écrits de combat,*  
trad. de F. Rabbe, A. Savine  
et P. Mortimer

précédée de l'essai d'**Hélène  
Fleury, *Shelley, un exilé  
parmi nous,*** Montreuil,  
L'Insomniaque, 2012, 284 p., 18 €.

La réédition d'une anthologie de poèmes et textes de Percy Bysshe Shelley (1792-1822) par L'Insomniaque est un événement considérable – « considérable » au sens où Mallarmé disait de Rimbaud que, dans la fulgurance de sa brève période d'écriture, celui-ci fut – pour la poésie – un « *passant considérable* ». La lecture de Shelley provoque le même impact définitif, mais dans la région plus fine du lien entre littérature et action politique. C'est que Shelley – qui portait une bague où était ciselé un vers de Milton « *il buon tempo verrà* » (« les beaux jours viendront ») – dit comment combattre en écrivant, comment écrire le combat, mais aussi et surtout : comment porter l'écriture à ce point d'incandescence pragmatique où lire un poème n'est ni plus ni moins que lancer un pavé depuis une barricade.

**D**e prime abord, lorsqu'on feuillette le livre et qu'on tombe sur des morceaux de poèmes ici ou là, l'impression première est que cette écriture en apparence très lyrique ne passe pas le seuil de la modernité textuelle (qu'approximativement, en France, on identifie selon un axe Sade – Flaubert – Rimbaud), et laisse en quelque sorte Shelley pétrifié derrière une petite vitrine anglaise, certes charmante, mais désuète et incapable d'adhérer au présent de la littérature, de la poésie et encore moins de l'action politique.

Or – et c'est là que commence la singularité explosive de Shelley – dès la lecture du premier paragraphe du magnifique essai biographique qu'Hélène Fleury lui consacre – *Shelley, un exilé parmi nous* –, on comprend immédiatement que tout est question de focale et que cette écriture-là, à la différence de bien d'autres, emporte avec elle, en transparence – comme on dit au cinéma d'un plan d'extérieur projeté en studio – une image de la société anglaise dont Shelley était le contemporain radicalement insoumis. Ainsi de cette seconde phrase de l'essai d'Hélène Fleury, dont il faut vivement saluer l'énergie syntaxique qui résonne comme les premiers pas d'une charge :

« *Peu lu de son vivant, exécuté des élites cultivées, tricard à vie de la société « en place », pratiquement censuré à la source, suivi à la trace par la police, [Shelley] trouva ses premiers vrais lecteurs dans les milieux révolutionnaires de la classe ouvrière grâce à des éditions pirates en constant renouvellement<sup>1</sup>.* »

Une page plus loin :  
« *Déjà, en 1780, les nantis avaient senti le vent du boulet lors des émeutes londoniennes de Gordon, quand un beau soir de juin, « déferlant par dizaine de*

*milliers des slums de Whitechapel ou de Southwark, des ateliers et des docks, des bordels et des tavernes », des émeutiers s'emparèrent de la ville. [...] C'est ce passionné être-ensemble, ressurgissant à chaque grande flambée rebelle, qui fut toujours l'objet de l'attention fervente de Shelley, le fil rouge de son inspiration et de ses espoirs.* » (*ibid.*, p.6)

Aussi :

« *Quand Shelley prend la plume, c'est comme s'il y avait toujours une partie désespérée à jouer, l'urgence d'un enjeu vital. [...] Tous ses écrits – poèmes et prose – sont de « circonstance », tous sont marqués dans leur souffle puissant par la montée du mouvement ouvrier révolutionnaire.* » (*ibid.*, p.7)

Mais inversement :

« *C'est dans les moments d'écrasement ou d'assoupissement apparent de la combativité sociale que son inspiration alors moins abondante s'exprime dans des poèmes plus courts à la tonalité mélancolique et désespérée, souvent hantés par la pensée de la mort.* » (*ibid.*, p.17)

On pourrait citer ainsi toutes les pages de l'essai de Hélène Fleury dont l'écriture et l'analyse s'enlacent avec une justesse percutante, d'une force toujours reconduite, autour de chaque épisode subversif de la vie de Shelley. Mais avant de mesurer, dans le détail de deux de ses plus beaux poèmes – *Le Masque de l'Anarchie* et *Chant aux hommes d'Angleterre* (1819) –, ce qu'il en est de la puissance formelle et combative de Shelley, arrêtons-nous un instant sur sa vie ; ou plus précisément sur la façon sensible, « à fleur de peau » qu'il a eue d'être en contact avec une « époque grosse de la nôtre », marquée par « l'irrésistible ascension du capitalisme » et où « l'Économie

\* Stéphanie Eligert vit et travaille à Paris. Elle a notamment publié sur [sitaudis.fr](http://sitaudis.fr), dans la revue *Vacarme* (n° 57) et dans la *RdL* (n° 10).

se présente, se fait accepter et défendre comme le seul remède au mal qu'elle a inventé». (*ibid.*, p. 7)

### Le trauma de l'exploitation

Le premier contact que Shelley eut vraiment avec la brutalité de l'économie capitaliste, c'est lors d'un voyage à Dublin qu'il fit en compagnie de son amie d'alors, Harriet Westbrook. Il avait 20 ans, et venait d'être exclu d'Oxford et du giron paternel. Dans ce contexte, tout laisse à penser que son expérience de la ville dublinoise, en même temps qu'elle fut initiatique, d'un point de vue politique, fut également traumatique ; un traumatisme non pas freudien, évidemment, mais bien plus proche de Deleuze et Guattari au sens où c'est l'étoffe même de la réalité économique, la compréhension violente, définitive de son fonctionnement qui impressionnèrent à jamais ce jeune homme «aux yeux bleus, grands, écarquillés» et aux «traits fins, doués de cette délicatesse féminine si caractéristique aux enfants de la haute société anglaise<sup>2</sup>.»

De fait, lorsqu'on lit les notes de *Queen Mab* (1811) – son premier grand poème politique «composé à l'apogée du mouvement luddite», formellement novateur car composé, à parts égales, d'un long poème en prose découpé en 9 parties, chacune portant sur une aliénation particulière (religieuse, matrimoniale, économique, etc.) et de notes écrites dans une langue réflexive, plutôt d'allure conceptuelle –, lorsqu'on lit donc ces notes, des extraits de sa correspondance ou une grande partie de ses poèmes, il est curieux de voir que la pertinence fulgurante de la pensée économique de Shelley, aux accents pré-marxiens saisissants, ne découle pas vraiment d'une pensée,

d'une analyse, mais d'une sorte de processus proustien, hypersensible et impressionnable, où l'observation brève mais intensément empathique avec le milieu ouvrier dans l'atmosphère duquel il plonge par explorations progressives (d'abord à Londres, dans les régions du Nord de l'Angleterre, en Écosse, puis à Dublin), lui fait comprendre la mécanique entière d'un système d'exploitation humaine en seulement quelques mois.

Ainsi cet extrait de *l'Appel au peuple irlandais*, avec lequel il débarqua, le 12 février 1812, à Dublin, complètement fougueux, le distribuant lui-même dans les rues, les tavernes, etc., et qui comporte une anticipation sensible de ce qu'il allait voir, quelques jours après son arrivée, dans les quartiers pauvres de la ville :

«Il est horrible que les classes inférieures aient à prodiguer leur vie et leur liberté pour fournir à leurs oppresseurs les moyens de les opprimer encore plus horriblement. Il est horrible que les pauvres aient à donner en impôts ce qui les sauverait de la faim et du froid, eux et leurs familles : il est plus horrible encore qu'ils aient à faire cela pour qu'on puisse accroître leur abjection et leur misère<sup>3</sup>.»

Textuellement, et si jeune que Shelley fût en écrivant cette *Address*, on sent déjà toute la singularité de son écriture insurrectionnelle se jouer entre ces trois «il est horrible», lesquels, d'un point de vue plate-ment rhétorique, relèveraient de l'anaphore, mais qui, à la lecture, charnellement, font l'effet de fulgurants boulets logiques (lumineux quant au relief progressif et vélocité qu'ils donnent de la fonction réelle des pauvres dans la production des richesses) – boulets que Shelley lance rageusement, *trois fois de suite*.

### EXTRAITS DE LA BIOGRAPHIE ÉTABLIE PAR HÉLÈNE FLEURY

**1792 :** Percy Bysshe Shelley naît le 4 août dans le Sussex, dans une famille d'aristocrates terriens enrichis dans le commerce.

**1811 :** Parution des *Fragments posthumes de Margaret Nicholson* et de *La Nécessité de l'athéisme*, écrits avec Thomas Jefferson Hogg. Tous deux sont exclus d'Oxford en mars. Shelley s'enfuit avec Harriet Westbrook et l'épouse à Édimbourg, le 11 mars. Rupture avec son milieu familial.

**1812 :** Voyage en Irlande. Shelley écrit notamment : *Adresse au peuple irlandais*, *Déclaration des droits*, *Aux républicains d'Amérique du Nord*, *Propositions pour une Association de philanthropes* et la *Reine Mab*, poème philosophique.

En octobre, première rencontre avec Godwin, après une correspondance suivie.

**1813 :** Shelley traduit deux essais de Plutarque sur le végétarisme.

**1814 :** Publication de *Réfutation du déisme*.

Shelley rencontre Mary Godwin et s'enfuit avec elle sur le continent le 28 juillet.

**1815-1817 :** Percy et Mary Shelley séjournent en Suisse pour rencontrer Byron, durant l'été 1815. Shelley rencontre John Keats.

**1817 :** Soulèvement de Pentridge. Shelley écrit *Proposition pour une réforme du vote*, *Laon et Cythna ou la Révolution de la cité d'Or* et *Adresse au peuple sur la mort de la princesse Charlotte*.

**1819 :** Shelley écrit le drame les *Genci* et les *Vers écrits pendant l'administration de Castelreagh*.

**Après le massacre de Peterloo :** *La mascarade de l'Anarchie*, *L'Ode au vent d'ouest*, *Philosophie de la réforme*, *Peter Bell III*, *Chant aux hommes d'Angleterre*,

*L'Angleterre en 1819*, *Comparaison pour deux caractères politiques de 1819*, *Dieu sauve la reine (un nouvel hymne national)*.

**1820 :** Insurrection en Espagne et Shelley écrit *Ode à la liberté*, *la Sensitive*, *le Nuage*.

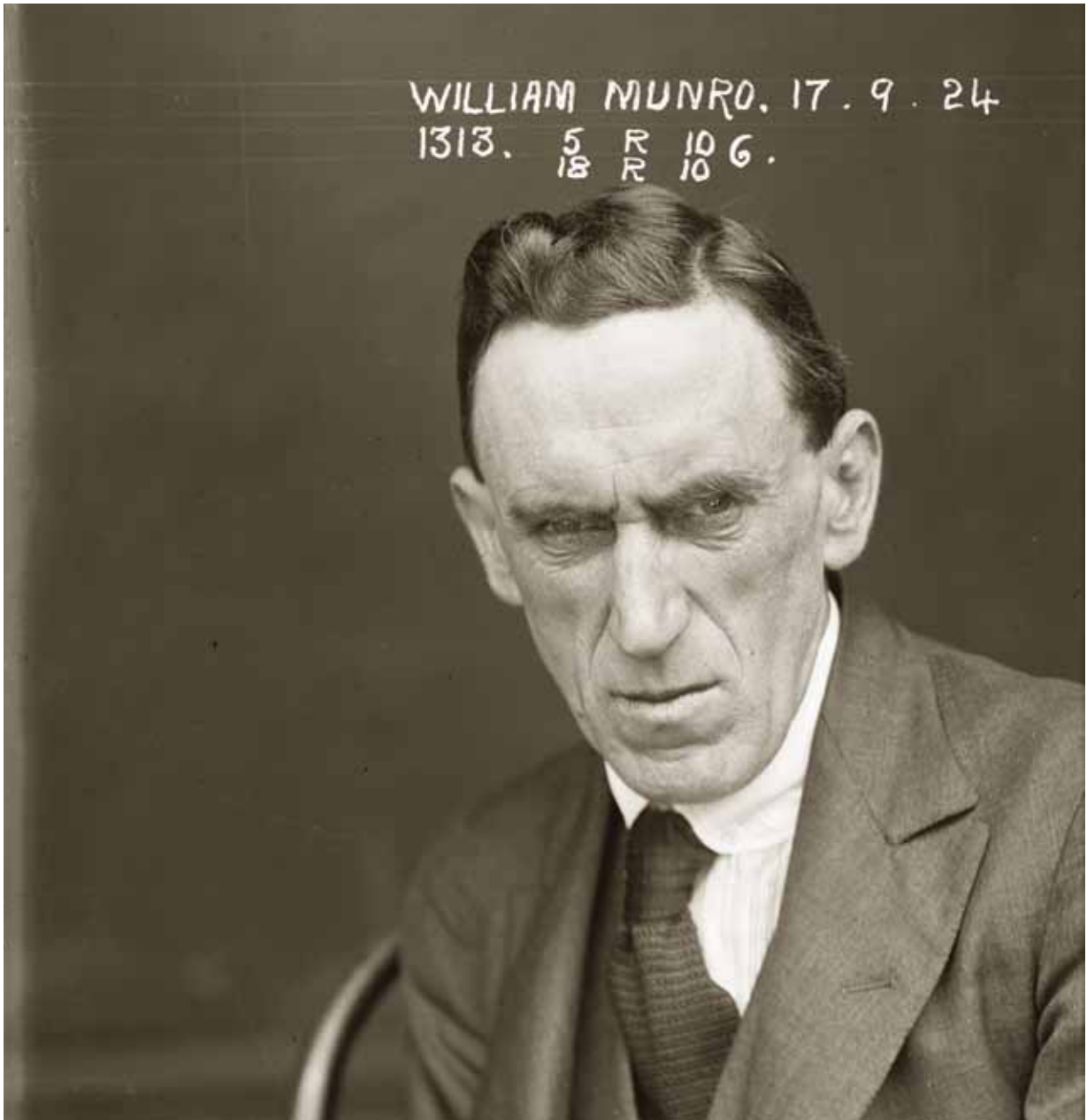
En juillet a lieu le soulèvement de Naples, et Shelley écrit une *Ode à Naples*.

**1821 :** Shelley écrit *Défense de la poésie*.

Mars : écrasement de l'insurrection napolitaine. Soulèvement en Grèce. Il écrit *Hellas*.

**1822 :** Shelley commence le poème *Le Triomphe de la vie*.

Le 8 juillet, il embarque sur un bateau, le *Dom Juan*, qui est pris dans une violente tempête. Il meurt noyé.



En tout cas, dès lors qu'à Dublin, Shelley commença à quitter le balcon du 7 Sackville Street, où il logeait, et qui surplombait, comme sans y toucher, «*la cité affairée*», il s'aventura à de multiples reprises dans les quartiers pauvres de la ville. Voici ce qu'en rapporte Richard Holmes, auteur d'une somme biographique sur Shelley, à laquelle Hélène Fleury renvoie :

«*Une veuve et ses trois enfants furent embarqués par deux policiers [...]. Je protestai, je plaidai – je fis tout ce que mes capacités me permettaient de faire. La logeuse succomba. L'agent de police se laissa fléchir, et lorsque je lui demandai s'il avait un cœur, il répondit que "à coup sûr, il en avait un, tout autant qu'un autre homme, mais qu'il était appelé pour des affaires de cette nature jusqu'à 20 fois par nuit".*

*Le crime de la femme était d'avoir volé un pain d'un penny. – Elle est de toute façon ivre, et rien de ce que moi ou quiconque pouvons faire ne peut la sauver de la ruine finale et de la privation<sup>4</sup>.»*

Plus largement, cet extrait d'une lettre du 10 mars 1812 écrite à Godwin – pré-anarchiste ayant écrit l'*Enquête sur la justice politique*, mari de la féministe Mary Wollstonecraft et père de Mary, laquelle, bientôt auteure de *Frankenstein ou Prométhée délivré*, deviendra, en 1814, la seconde épouse de Shelley – lettre, donc, où celui-ci fait un résumé complètement abattu de sa traversée de Dublin :

«*Je n'avais aucune idée de la profondeur de la misère humaine jusqu'à ce jour. Les pauvres de Dublin sont assurément les plus misérables et les*

plus malheureux. Dans les rues étroites, ils semblent entassés par milliers – une masse unique d'immondes animées. [...] Telles étaient les personnes auxquelles, dans mes chimères, je m'étais adressé.» (ibid., p. 164)

Il ne faut pas se méprendre sur le sens de cette dernière phrase : Shelley n'est pas en train de réaliser que c'est «chimère» de s'adresser à ces «personnes»; non, ce qu'il y avait de précisément «chimérique», et dont il prit rapidement conscience (probablement de manière simultanée à son exploration des rues), c'était d'écrire une *Address* – dont le genre même, phatique, désire le plus de proximité possible avec les lecteurs – dans un format totalement inadapté aux possibilités réelles de lecture dans les quartiers pauvres. Car bien qu'avant d'arriver à Dublin, Shelley estimât que la langue de son *Address* «était adapté[e] au plus bas degré de la compréhension que peut avoir qui sait lire» (ibid., p. 154), et que «le prix de cette publication a été fixé au minimum possible parce qu'il est dans l'intention de l'auteur d'éveiller dans l'esprit des Irlandais pauvres une conscience de leur état réel, et de suggérer des moyens rationnels d'y remédier» (ibid., p. 155), Holmes précise que, dans les faits, l'*Address* «était imprimée de manière presque illisible sur du mauvais papier», et que «la totalité du pamphlet atteignait la longueur absurde de 30 pages» (ibid., p. 154).

Autre exemple de décalage et d'obstacles à la circulation des textes :

«Shelley avait découvert un petit garçon, «qui se mourait de faim en compagnie de sa mère, dans une cachette d'une saleté et d'une misère innommable», il lui avait porté secours et il «s'apprêtait à lui apprendre à lire» lorsqu'ils furent appréhendés par un agent de police.» (ibid., p. 164)

En d'autres termes, ce voyage à Dublin, s'il fut sans nul doute pour Shelley une expérience traumatisante de la misère extrême où conduit l'exploitation salariée, signa aussi, par un rebond énergique si typiquement propre aux révolutionnaires, le début d'une prise de conscience plus textuelle, et totalement contemporaine : celle du format donné au sens actif, performatif qu'on désire transmettre. De fait, dans la lettre à Godwin citée plus haut, Shelley poursuit l'analyse de son impuissance, mais il conclut d'un tonique :

«Un remède doit quelque part avoir un commencement.» (ibid., p. 164)

Et ce «remède», il en trouvera la formule poétique sept ans plus tard, lorsque, apprenant le massacre dit de Peterloo, le 16 août 1819 à Manchester, «bouillonnant<sup>5</sup>» intérieurement, Shelley s'enferme durant deux mois dans sa tour de verre italienne et met notamment au point cette petite forme insurrectionnelle, les *popular songs*. Avant d'entrer en contact direct

avec deux *songs*, il importe peut-être de faire encore une pause et de s'arrêter sur ce qui dans la vie de Shelley n'appartient pas à Percy Bysshe Shelley, mais à toute personne ayant le désir constant de changer radicalement le monde.

### Sensibilité révolutionnaire

Pour ma part, si la lecture des *Écrits de combat* et d'*Un exilé parmi nous* a été bouleversante, c'est non seulement parce que je découvrais de manière inattendue une œuvre passée qui venait s'ajuster en tout point avec notre présent, mais c'est aussi parce qu'enfin la littérature produisait quelque chose comme le modèle, *la maquette*, de ce qu'est toute sensibilité révolutionnaire. Et cela, il me semble d'autant plus important de le mettre en relief que jusqu'à aujourd'hui, cette sensibilité existe sans être encore<sup>6</sup> portée par des formes ou des phrases adéquates. De ce point de vue, on peut peut-être rapprocher ce phénomène de ce qui motiva, pour Barthes, en 1977, l'écriture du *Discours amoureux* :

«La nécessité de ce livre tient dans la considération suivante : que le discours amoureux est d'une extrême solitude. Ce discours est peut-être parlé par des milliers de gens (qui le sait ?), mais il n'est soutenu par personne ; il est complètement abandonné des langages environnants : ou ignoré, ou déprécié, ou moqué par eux, coupé non seulement du pouvoir, mais aussi de ses mécanismes (sciences, savoirs, arts)<sup>7</sup>.»

C'est que le sujet révolutionnaire, comme le sujet amoureux, est vraiment seul dans son désir, dans ses penchants sensibles l'emmenant constamment à tout vouloir refonder ; car s'il existe de nombreuses clés conceptuelles auxquelles, intellectuellement, il peut adhérer, en revanche, sur un plan antécédent – charnel, immanent –, il ne dispose d'aucune forme à portée de main, à moins de consentir à voir sa sensibilité radicale réduite à des affects moraux. Ainsi de l'«Indignation», dont la raison de l'échec en France, quel que soit le degré de sincérité du mouvement, est peut-être en partie à chercher du côté du participe passé et de la résonance particulière que cela a dans notre langue – les «indignés» – qui induit grammaticalement, et donc pragmatiquement, une inaction contemplative, une impasse statique (un «indigné», par définition, ne peut rien faire d'autre qu'«être indigné» et se poster, immobile et impuissant, sur le terrifiant parvis de l'Arche de la Défense). Ou bien alors, une personne à la sensibilité révolutionnaire doit accepter de voir la complexité de ses élans réduite à des affects abrutissants (voir l'addenda de ce texte analysant, notamment, quelques slogans récents du Front de Gauche).

Cependant, il est possible que cette insuffisance soit d'origine structurelle, et tiende au fait que, par nature, l'expression d'une sensibilité révolutionnaire



est nécessairement emportée et absorbée, d'un même élan, par l'action vers laquelle elle tend de toute son énergie ; d'où le fait qu'elle se transforme vite en documents de militance dont la tonalité subjective, existentielle semble avoir disparu (sans compter qu'en plus, cette sensibilité est bien peu narcissique,

---

**Le sujet révolutionnaire, comme le sujet amoureux, est vraiment seul dans son désir, dans ses penchants sensibles l'emmenant constamment à tout vouloir refonder.**

---

dotée tout au contraire d'une empathie aux dimensions internationales). Mais c'est là, justement, que la vie de Shelley – telle que racontée par Hélène Fleury en 65 pages ou par Richard Holmes en 900 pages (dans un livre, cependant, dont l'énergie claire fait qu'il se lit « comme on boit du petit-lait », lui aussi) – est extrêmement précieuse parce qu'au fil de ces lignes, se dessine une sorte de *structure sensible* de la vie d'une personne révolutionnaire quelconque, soit :

- *le corps aux aguets* qui, par une lecture ardente et ininterrompue de la presse, se met en quête incessante du moindre signe de soulèvement de la classe pauvre ;
- une fois ce signe intercepté, *le corps conductible*, qui reçoit instantanément, comme par une sorte de décharge électrique, un concentré de l'énergie de la foule qui, là-bas, se soulève ;
- *le corps écrivant tout de suite*, synchronisant littéralement ses lanciers de phrases ou de vers avec les actions de la foule dans la rue, à qui il offre ainsi – au moins fantasmatiquement – des armes supplémentaires ;
- ce soulèvement, hélas, ne menant à rien, c'est alors *le corps abattu, le corps déprimé* face à l'inutilité de l'action ;
- puis la déprime s'adoucit progressivement et *le corps devient sommeillant*.

Jusqu'à ce que des forces suffisantes reviennent pour reprendre le guet et là, de nouveaux signes d'insurrection revenant à un moment ou à un autre, l'énergie Shelley – la machine Shelley – reprend de plus belle, et ainsi de suite.

#### Insurrections par le texte

Cependant, là où l'énergie Shelley se fit surpuissante, c'est dans les jours qui suivirent le massacre dit de Peterloo, en 1819 à Manchester – les « huit semaines les plus intensément créatives de toute son existence »

(*ibid.*, p. 623). Que s'est-il exactement passé ? Hélène Fleury en fait le résumé :

« *Le 16 août 1819, dans les faubourgs de Manchester à St Peter's Field, plus de soixante mille ouvriers et ouvrières se rassemblent autour des bannières : "liberté et fraternité", "Union!", "Suffrage universel!" ou encore "Une représentation égale ou la mort" autour de deux mains serrées portant le mot AMOUR. La milice à cheval charge la foule, sabre au clair. Le massacre dura dix minutes, laissant à terre onze morts et des centaines de blessés*<sup>8</sup>. »

Richard Holmes apporte aussi ces précisions, particulièrement angoissantes :

« *Au terme de [l'attaque de la Yeomanry], le terrain était pratiquement désert hormis les cadavres, les chapeaux et les drapeaux abandonnés, et les yeomen à terre essuyant leurs épées et relâchant la bride à leurs chevaux. La lumière de l'après-midi était orange de poussière*<sup>9</sup>. »

Il est d'autant plus important de donner ces détails qu'à l'évidence, Shelley, alors exilé à Livourne, en Italie, en haut de sa tour de verre, en a été informé par le *Times*, le *Manchester Guardian* et l'*Examiner*, qu'il recevait avec deux semaines de différé, lesquels ont « assuré une couverture particulièrement complète » du massacre. Voici ce qu'il écrit à Ollier, son éditeur, le 6 septembre 1819 :

« *Le jour où votre lettre est arrivée sont parvenues des nouvelles de la besogne de Manchester et le torrent de mon indignation n'a pas fini de bouillir dans mes veines. J'attends avec impatience de savoir comment le pays va exprimer son sentiment sur cette oppression sanglante et meurtrière de ses destructeurs. Il faut faire quelque chose. Quoi ? Je n'en sais rien encore*<sup>10</sup>. »

L'action de Shelley sera évidemment poétique, et à double détente. Dans un premier temps – celui de sa « fureur<sup>11</sup> » –, il écrit, ou lâche, jette, en quelques jours les 91 strophes du *Masque de l'Anarchie*, dont Holmes précise qu'il est « le plus grand poème de protestation politique jamais écrit en anglais » (*ibid.*, p. 625). Dans un second temps – peut-être un mois après le massacre (aucun des deux biographes n'en fournit de datations précises) –, il écrira *Chant aux hommes d'Angleterre*, poème tout aussi insurrectionnel que le *Masque de l'Anarchie*, mais sensiblement plus stratégique, à la tonalité plus calme, et confiante.

#### 1. Première charge : Le Masque de l'Anarchie

Ici, la « fureur », le « bouillonnement des veines » forment la tonalité centrale de cette charge d'une énergie phénoménale. En voici l'ouverture :

« *Un jour, en Italie, comme j'étais endormi, il vint une voix de par-delà la mer dont l'irrésistible puissance m'entraîna dans le champ des visions de la Poésie.*

*Je rencontraï sur le chemin le Meurtre. Il avait un masque ressemblant à Castlereagh. Son regard était doux, et cependant sinistre: sept chiens de sang le suivaient<sup>12</sup>.»*

Le plus prégnant, d'abord, est ce passage progressif entre la douceur sonore de la première strophe, dominée, en français, par les syllabes liquides (douceur fluide qui s'étire précisément jusqu'à « doux ») et ces deux points à partir de quoi, la « vision » chute dans une atmosphère monstrueuse où, cette fois, ce sont les syllabes sifflantes qui dominent – sifflantes comme les sabres des Yeomen.

(Précisons que Lord Castlereagh était le ministre des Affaires étrangères anglais de l'époque (entre 1812 et 1822), haï par les mouvements populaires parce « grand artisan de la Sainte-Alliance avec les tyrans du continent ». Fleury rapporte ce vers très amusant que Byron proposait d'écrire sur sa tombe: « Ci-gisent les os de Castlereagh, arrête-toi voyageur, et pisse<sup>13</sup> ». Shelley lui consacra également des Vers<sup>14</sup>.)

Si, plus haut, l'on a cité la description de la scène après le massacre (la lumière orangée, les cadavres, le sang – à quoi il faut sans doute ajouter, au regard de la date et de la saison, la chaleur et l'immobilité angoissante de l'air), c'est qu'elle a dû terrifier la population ouvrière anglaise. Shelley, tactiquement, avant d'encourager autant qu'il lui est possible les ouvriers à la révolte, veut d'abord prendre en charge leur terreur; il la nomme – par catharsis – et les en déleste. Plusieurs strophes s'écoulaient ainsi, avec la même brutalité directe, où l'ensemble du personnel politique y passe, déformé en monstres rappelant les créatures si étranges de William Blake, et rendu ainsi – coup pour coup – à la barbarie dont cette classe dirigeante a fait preuve le 16 août 1819. Après quoi cette succession de nouvelles strophes dont la force inouïe, venant tout d'un bloc, m'empêche littéralement de la couper par de quelconques commentaires:

*« Hommes d'Angleterre, héritiers de gloire, héros d'une histoire non écrite, rejetons d'une seule et puissante Mère, qui portez ces espoirs et ceux de chacun,*

*Debout! Comme des lions qui s'éveillent en nombre invincible! Secouez vos chaînes, telle une rosée qui dans votre sommeil serait tombée sur vous! Vous êtes beaucoup, ils sont peu.*

*Qu'est-ce donc que la liberté? Ce qu'est l'Esclavage, vous pouvez trop bien le dire; car son nom a grandi jusqu'à être l'écho de votre propre nom!*

*C'est travailler en recueillant un salaire à peine suffisant pour en retenir jour après jour la vie dans votre corps, comme en une cellule où la feraient croupir des tyrans:*

*Si bien que pour eux vous êtes devenus un métier de tisserand, une charrue, une épée et une pique; des*

*instruments, volontaires ou pas, courbant l'échine et voués à défendre et à nourrir vos maîtres!*

*C'est voir vos enfants affaiblis et leurs mères languissantes et défaites quand arrivent les vents glacés de l'hiver; elles sont mourantes à l'heure où je parle!»* (*ibid.*, p. 240)

---

### **Shelley, tactiquement, avant d'encourager autant qu'il lui est possible les ouvriers à la révolte, veut d'abord prendre en charge leur terreur.**

---

On l'a dit, on peut supposer que dans les jours qui suivirent le massacre, les ouvriers – ceux de Manchester en particulier – devaient non seulement avoir peur de se soulever, mais aussi, sans doute, simplement de se rassembler. Shelley, corps conducteur, devait deviner, sentir, de là où il était, cette peur et cette énergie en suspens, hésitante, craintive. D'où cet appel qu'il lance textuellement (dans tous les sens du verbe) – avec une voix, ou plus exactement une sorte de cri continu dont le grain, à la lecture ou à l'écoute, le rend aussi charnellement, humainement présent qu'un tribun debout sur un cageot *au milieu* d'un quartier pauvre d'Angleterre.

De plus, ce qu'il y a d'admirable dans des strophes comme celles-ci, c'est que simultanément à ce cri (on croirait sentir le souffle, l'haleine de Shelley en train de l'articuler), les vers sont très peu dans le registre de l'affect, et encore moins de la complaisance pathétique qu'un tel massacre, pourtant, aurait facilement pu susciter; au contraire, *ils sont intégralement logiques et économiquement pédagogiques*. Une nouvelle fois (voir l'extrait de *An Address to the Irish People*), Shelley redit, réexplique quelle place préprolétarienne, si je puis dire, les pauvres occupent dans le système de production et de consommation des richesses; et son intolérance totale à ce système le pousse même, dans sa fureur, à radicaliser comme jamais – sur un plan ontologique – ce qu'il en est de l'être d'un ouvrier dans l'économie capitaliste: précisément, il n'a pas d'être, il est tout juste un étant fondu à l'outil de production; « il » n'est que cet « instrument ».

Et pour aider à cette compréhension – et surtout à l'action de soulèvement que celle-ci ne peut qu'entraîner –, Shelley, comme un émeutier devant construire une barricade à la va-vite, avec les matériaux à disposition sur les trottoirs, mobilise toutes les ressources directes que le poème et la langue peuvent donner *tout de suite*: points d'exclamation en série, verbes à l'impératif, métaphores (les lions, la libération comme une rosée), comparaisons (le corps

salarié comme une cellule), antithèses, phrases dont l'absence de ponctuation accentue la vitesse et l'énergie verticale, etc. Il continue ainsi sur des dizaines de strophes, avec la même intensité pour, à la fin du poème, dans un dernier et définitif effort, «*encore ... et encore*» lancer ces deux derniers projectiles :

«*Et ces paroles foudroyantes signeront l'arrêt de mort de l'oppressur, retentissant dans chaque cœur et dans chaque cervelle, entendues encore ... et encore ... et encore !*

*Debout ! Comme des lions qui s'éveillent en nombre invincible ! Secouez vos chaînes, telle une rosée qui dans votre sommeil serait tombée sur vous ! Vous êtes beaucoup, ils sont peu.*» (ibid., p. 244)

## 2. Deuxième charge : Chant aux hommes d'Angleterre

Le dernier vers du *Masque de l'Anarchie* est curieux. C'est qu'au regard de sa tonalité et de sa poésie globale – le cri, la fureur, les vers qui fusent comme des boulets –, il est particulièrement étonnant, me semble-t-il, que ce lumineux «*Vous êtes nombreux, ils sont peu*», lui, se termine par une ponctuation normale – un simple point – sans ajout graphique signalant l'urgence de l'insurrection ; et c'est d'autant plus étonnant que cela clôt ainsi le poème sur une note singulièrement calme, comme détachée de ce qui précède. Les deux biographes ne font état d'aucune lettre ou note par lesquelles Shelley aurait commenté l'élaboration du *Masque de l'Anarchie*. Cependant, il y a fort à parier qu'en écrivant ce dernier vers, Shelley mûrissait déjà ce poème qu'est *Chant aux hommes d'Angleterre*, écrit plus tard, dans le cadre d'un recueil de poèmes politiques baptisé *Popular songs* – recueil dont on sait bien peu de choses, une seule lettre de Shelley à Hunt, datée du 26 mai 1820, le mentionnant clairement.

«*Je voudrais vous demander si vous connaissez un libraire qui aimerait publier un petit livre de chansons populaires entièrement politiques et destinées à éveiller et guider l'imagination des réformateurs. Je vous vois sourire – mais répondez à ma question*<sup>15</sup>.»

Au passage, cette dernière phrase en dit long sur cet esseulement de la sensibilité révolutionnaire dont Shelley avait manifestement l'habitude. Donc, *Le Masque de l'Anarchie* aurait été inséré *a posteriori* dans les *Popular songs* (ainsi que d'autres pièces : *Vers écrits pendant l'Administration de Castlereagh, L'Angleterre en 1819, Comparaison pour deux caractères politiques, Que Dieu protège la Reine* – tous figurant dans l'anthologie des *Écrits de combat*).

Voici quatre strophes du *Chant aux hommes d'Angleterre*, dont on notera que le contenu politique reste obstinément le même que dans *Le Masque de l'Anarchie* ou l'extrait précédemment cité de *l'Adresse au peuple irlandais* :

«*Pourquoi, abeilles d'Angleterre, forger  
Tant d'armes, de chaînes et de fouets,  
Pour que ces bourdons sans aiguillons pillent  
Le produit forcé de votre labeur ?*

*Avez-vous loisir, confort, calme,  
Abri, nourriture, le doux baume de l'amour ?  
Qu'achetez-vous à si fort prix  
Avec vos peines et vos terreurs ?*

*Le grain semé par vous, un autre le récolte ;  
La richesse par vous créée, un autre s'en empare ;  
Les habits que vous avez tissés, un autre les revêt ;  
Les armes par vous forgées, un autre les porte.*

*Semez du grain, mais que nul tyran n'en récolte  
la moisson ;  
Créez des richesses, mais que nul imposteur  
ne s'en empare ;  
Tissez des habits, mais que nul oisif ne les porte ;  
Forgez des armes, mais qu'elles servent à vous  
défendre*<sup>16</sup>.»

Il s'agit en quelque sorte d'une réécriture de l'extrait du *Masque de l'Anarchie*, Seulement la luminosité pédagogique et logique en est sensiblement plus aboutie. Ainsi de la troisième strophe où l'hémistiche

### EXTRAIT / LA REINE MAB (1811) ET LA DOUBLE ÉMANCIPATION DE L'AMOUR

*Un extrait de la partie poétique :*

«*Tout s'achète : la lumière même du ciel se vend ! Les inépuisables dons d'amour de la Terre, les plus petites et les plus méprisables choses qui se cachent au fond de l'abîme, tous les objets de notre vie, la vie elle-même, et cette pauvre dose de liberté qu'accordent les lois, l'amitié de l'homme, ces devoirs d'amour humain que son cœur devrait le presser d'accomplir instinctivement, tout cela s'achète et se paie comme dans un*

marché public, où l'égoïsme non déguisé met sur chaque objet son prix, l'estampille de sa règle. *L'amour même se vend !*»

(*La Reine Mab*, in *Écrits de combat*, p. 125.)

À «*l'amour même se vend !*» Shelley renvoie à une longue note conceptuelle, dont voici un extrait :

«*Ce qui résultera de l'abolition du mariage sera naturel et juste puisque le choix et le changement (du partenaire*

amoureux) échapperaient à la contrainte. En fait, la religion et la morale, telles qu'elles sévissent actuellement, composent un code pratique de misère et de servitude ; le génie du bonheur humain doit déchirer chaque feuillet du livre maudit de Dieu avant que l'homme puisse lire ce qui est inscrit dans son propre cœur.»

(*Notes sur la Reine Mab*, p. 150.)



– c'est-à-dire le milieu du vers – cristallise l'axe économique à partir duquel les producteurs sont déposés de tous les fruits de leurs productions; ici, on voit limpide la seconde partie du vers voler la richesse de la première. Mais la quatrième strophe, elle, renverse l'ordre syntaxique – au sens fort – de la troisième strophe; cette fois, la seconde partie des vers revient bien à la première; il y a réappropriation du fruit de la production, et cela est clairement souligné par les verbes actifs, au mode impératif, qui ouvrent chacune des phrases (à la différence de la strophe précédente, où chaque verbe est à la voix passive). Textuellement, et trente ans avant Marx, la lutte des classes a ici son poème, et sa syntaxe.

Mais ce n'est pas tout. Quand bien même un texte est aussi pré-marxien que celui-ci, cela ne peut suffire à en faire un poème insurrectionnel. Pour ma part, il m'est impossible de lire ce texte sans l'entendre matériellement résonner dans une rue ou une avenue; c'est que ce «vous» n'a pas la même tonalité que celui du *Masque de l'Anarchie* (lequel, bien que supposément énoncé par une figure allégorique, l'Espoir, transpire la présence de Shelley lui-même, s'adressant on ne peut plus directement à la classe ouvrière anglaise); le «vous», ici, semble dit par d'autres que lui, les ouvriers

eux-mêmes qui, récitant ce *Chant*, s'adressent ainsi à leurs camarades, leurs collègues, ceux qui hésitent à les rejoindre et les observent, indécis, sur les trottoirs ou depuis les fenêtres des immeubles bordant l'avenue où ils manifestent; les ouvriers propagent de la sorte, par ce *Chant*, de façon progressive, calme, imperturbable, une cristalline et extensive conscience de classe. Après la rage du *Masque de l'Anarchie*, la stratégie de Shelley est maintenant celle de l'insurrection douce – mais inéluctable.

Le malheur est que, pour des raisons de fortes répressions pesant sur l'activité éditoriale anglaise en 1820, ces deux poèmes n'ont respectivement été publiés qu'en 1834 et 1839. Shelley, mort en 1822, n'aura donc pas pu voir et savoir que l'un et l'autre de ses poèmes sont «*tombés dans le répertoire familial de la classe ouvrière anglaise*<sup>17</sup>», leur fournissant ainsi un merveilleux accessoire de «*culture autodidacte de combat*». (*ibid.*, p. 57)

En tout cas, grâce soit rendue aux éditions de L'Insomniaque de publier un tel recueil et de faire connaître en France l'œuvre «*considérable*» de Shelley. De ce point de vue, il est indispensable de reproduire la phrase par laquelle Hélène Fleury clôt son essai :





« *Le choix des écrits de ce recueil s'est fait dans une perspective qui s'éviderait d'elle-même si elle ne s'inscrivait pas – si peu et si immodestement que ce soit – dans un projet de transformation de l'ordre des choses.* » (*ibid.*, p. 61)

Telle est l'énergie Shelley : une énergie où écrire et lire, c'est faire.

#### **Addenda : les « povs », le rêve et le balai**

En même temps que je découvrais Shelley, il y avait, parmi la foule de concepts que cela convoquait, le souvenir de toutes les manifestations d'importance récentes qui réaffluaient en moi : celle contre l'allongement du temps de travail en octobre 2010, bien sûr, puis toutes celles qui eurent lieu avant et depuis l'arrivée à la présidence de NS. Je tentais alors, fantasmatiquement, de modifier l'issue – toujours stérile – de ces manifestations en tentant d'y surimprimer des actions poétiques comparables à celles de Shelley, en me demandant si, justement, cette stérilité n'était pas pour une large part *question de texte* et du sens que, collectivement, nous apposions sur notre mise en mouvement.

C'est que, quel que fut le degré d'inventivité individuelle – en particulier durant les manifestations du

printemps 2009 –, on ne pouvait, me semble-t-il, que constater une sorte d'inefficience globale de la parole écrite des manifestants, dans la mesure où pesait trop sensiblement sur elle une culture du slogan héritée de mai 68, laquelle formatait, en un « ça va de soi » insensible, n'importe quelle protestation en jeux de mots savamment tournés, et qui – hélas –, à la lecture sur une pancarte ou à l'écoute lorsqu'ils étaient scandés, ne produisaient pas plus d'effets qu'un sourire entendu entre deux ou trois personnes – ou alors la sensation lasse que l'histoire de la contestation fait du surplace.

En 2009, cependant, il y avait deux slogans, en particulier, qu'on lisait partout – sur les murs, les poteaux électriques, les dos ou la poitrine des manifestants, ou même leurs fronts, leurs cheveux, etc. Le premier était un autocollant blanc, encadré d'un liseré rouge et noir, où l'on lisait : « *rêve générale* », et qui était massivement distribué et innocemment accepté par les gens, qui croyaient alors participer à l'expression d'un désir d'utopie – mais, ainsi que me le faisait remarquer un vieux militant libertaire, tandis que nous attendions le moment opportun, à l'angle du boulevard Saint-Germain et de la rue des Écoles, pour rejoindre le cortège : « *C'est terrible. Ce*

*n'est pas un rêve dont on a besoin, mais d'être plus que jamais éveillés. Regarde ça, on dirait une foule de somnambules.* » Ce dernier mot que j'écoutais tout en fixant les manifestants et leurs corps poinçonnés de cet autocollant absurde fut d'une clarté rédhitoire.

Le deuxième slogan, encore plus massivement distribué que celui-ci, provenait du Front de Gauche et retranscrivait une des sorties de NS au Salon de l'agriculture, repoussant une personne lui exprimant sa colère par un « *casse-toi pauvre con !* ». Or ce parti n'a pas choisi d'imprimer la phrase dans son orthographe normale, mais ainsi : « *casse-toi pov'con* ». Pourquoi ? Quelle différence cela offrait-il ? Est-ce que ce « *pov* », mal orthographié, était plus capable de susciter le souvenir de la scène que « *pauvre* » ? Je ne le pense pas. En réalité, la différence est plutôt celle-ci : que les auteurs de ce slogan estiment, eux, que « *le peuple* » – expression ambiguë qu'au passage, on ne retrouve quasiment jamais chez Shelley – est supposé comprendre bien mieux « *pov* » que « *pauvre* ».

Évidemment, ce qu'il y a de très regrettable – et de hautement significatif –, c'est que ce soit précisément le mot « *pauvre* » qui ait été ainsi estropié et privé de sa différence écrite (Derrida) ; car dans le même élan, ce sont les pauvres eux-mêmes qu'on prive des finesses, des subtilités de la langue en leur parlant comme à des « *povs* » – subtilités qui, s'ils se les approprient, sont pourtant seules à leur faire saisir cette autre subtilité, celle de la mécanique complexe de leur aliénation. Il est donc bien loin le temps où :

« À New York, Paule Newman, une ouvrière témoigne : « On essayait d'apprendre par nous-mêmes. J'invitais souvent les filles à venir chez moi et on lisait de la poésie à tour de rôle pour améliorer notre compréhension de la langue. [...] The Mask of Anarchy de Percy Bysshe Shelley était une de nos poésies préférées : « Levez-vous comme des lions après le repos, en nombre invincible ! Secouez vos chaînes... » C'était pendant l'hiver 1909, au moment de la grève générale où les ouvrières de la confection avaient été plus de vingt mille à cesser le travail » (ibid., p. 58)

Il semble d'autant plus loin, ce temps, si l'on repense à la dernière manifestation du Front de Gauche, à Bastille, le 5 mai 2013. Du fait que ce parti avait pour mot d'ordre « *Du balai* » – dans mon quartier en particulier (le sud du Père Lachaise, à Paris), les rues en ont été tapissées en une ou deux nuits –, beaucoup de manifestants portaient des balais sur le dos, la tête, les bras, etc. Loin de moi l'intention de me moquer ; leur sincérité et leur énergie étaient aussi évidentes que touchantes. En revanche, notre intolérance doit être complète à l'endroit de la cellule de communication de ce parti – cellule qui, bien qu'elle sache quels effets littéraires ont toujours les mots qui logotisent une manifestation, persiste néanmoins à prendre les « *pauvres* » pour des « *cons* ».

## NOTES

1. Hélène Fleury, *Shelley, un exilé parmi nous*, Montreuil, L'Insomniaque, 2012, p. 5.
2. Richard Holmes, *Percy Bysshe Shelley*, trad. de Robert Davreu, Paris, Fayard, 1974.
3. *Appel au peuple irlandais*, cité par Hélène Fleury, in *Shelley, un exilé parmi nous*, op. cit., p. 18.
4. Richard Holmes, *Percy Bysshe Shelley*, op. cit., p. 164.
5. Extrait d'une lettre de Shelley à Ollier datée du 6 septembre 1819, cité par Hélène Fleury, in *Shelley, un exilé parmi nous*, op. cit., p. 47.
6. Il faut en effet citer les beaux travaux de Sophie Wahnich sur l'approche d'une expérience révolutionnaire, notamment d'un point de vue sensible et donc, dirait Barthes, proche du « sujet ». Voir Sophie Wahnich, *Histoire d'un trésor perdu : transmettre la Révolution française*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2013.
7. Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Œuvres Complètes, t. V, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 27.
8. Hélène Fleury, *Shelley, un exilé parmi nous*, op. cit., p. 47.
9. Richard Holmes, *Percy Bysshe Shelley*, op. cit., p. 625.
10. Hélène Fleury, *Shelley, un exilé parmi nous*, op. cit., p. 47.
11. Richard Holmes, *Percy Bysshe Shelley*, op. cit., p. 623.
12. *Le Masque de l'Anarchie*, in *Écrits de combat*, p. 237.
13. Hélène Fleury, *Shelley, un exilé parmi nous*, op. cit., p. 47.
14. *Vers écrits pendant l'administration de Castlereagh*, in *Écrits de combat*, p. 245.
15. Richard Holmes, *Percy Bysshe Shelley*, op. cit., p. 693.
16. *Chant aux hommes d'Angleterre*, in *Écrits de combat*, p. 246.
17. Hélène Fleury, *Shelley, un exilé parmi nous*, op. cit., p. 58.

# LIRE ROBESPIERRE PHILOSOPHE

PAR SOPHIE WAHNICH\*

---

## À PROPOS DE

Georges Labica, *Robespierre.*

*Une politique de la philosophie,*

préf. de Thierry Labica, Paris,

La fabrique, 2013 (1990), 214 p., 10 €.

---

La réédition du *Robespierre. Une politique de la philosophie* de Georges Labica, est un petit objet étonnamment complexe. Non que le texte ait été complexifié entre 1990 et 2013 : c'est rigoureusement le même qui est mis à disposition du public. Mais les contextes éditoriaux sont si différents que la portée du texte en vient à se déplacer, tant pour le champ philosophique auquel ce texte finalement s'adressait, que pour l'espace public de la raison savante et militante que cette réédition convoque.

---

Georges Labica écrit son *Robespierre* dans le contexte du bicentenaire de la Révolution française et de la chute du mur de Berlin. « L'opportuniste pathétique » selon l'expression de Michel Vovelle, vient redoubler les attaques frontales faites à l'objet Révolution par la galaxie Furet alors au faîte de sa gloire : François Furet préside la fondation Saint Simon depuis 1981 et ses thèses sont relayées dans *le Nouvel observateur*. Depuis 1965, François Furet défend l'idée selon laquelle la Révolution française comme objet politique relève de la fonction mythique et qu'il s'agit de cesser de faire vivre le mythe au profit d'une histoire critique des textes. En popularisant le point de vue d'un Alfred Cobban, professeur d'histoire de France à l'université de Londres, il acclimatait une critique historienne et anglo-saxonne du marxisme. En effet Cobban avait prononcé dès 1954 une conférence intitulée « la Révolution française est un mythe », pour indiquer que l'interprétation marxiste ne correspondait pas à la réalité des faits, que la Révolution n'avait pas été faite par une bourgeoisie capitaliste qui n'existait pas encore et qu'elle n'avait pas aboli la féodalité car elle n'existait déjà plus. Mais en 1990, un pas important avait été franchi. La deuxième gauche rocardienne triomphe à l'ombre d'une Révolution non plus simplement déclarée objet froid incapable de faire vivre des clivages politiques au sein de la société française, mais devenue matrice des totalitarismes à l'aide de Tocqueville et Cochin, et à ce titre haïssable. Un peuple révolutionnaire et les tyrans qui l'abusaient, tel Robespierre, a produit un dérapage : la Terreur. C'est alors que Robespierre est inscrit dans une série, qui comprend parfois la lignée communiste, Marx, Lénine, Staline, Mao, parfois les figures du

totalitarisme, et Robespierre côtoie alors Hitler et Staline. Si la supposée gauche occupe ce terrain, alors la droite peut avancer ses pions avec plus de vigueur. Robespierre est déclaré fou sanguinaire, fanatique, chef de secte, impuissant, puritain, tyran etc. « *Les discours de Robespierre, c'est à pleurer* » affirme Pierre Chaunu, alors promoteur de l'idée d'un génocide franco-français en Vendée avec son élève Ronald Sécher. La dévaluation de l'incorrupible est sur tous les plateaux de télé du bicentenaire.

Écrire sur Robespierre à partir de la lecture sérieuse de ses textes et en faire une figure d'acteur politique philosophe présente alors de fait un triple enjeu.

Politique, d'abord. Robespierre incarne encore une tradition politique attachée au Parti communiste français et il s'agit de faire valoir ici une singularité au moment où le communisme semble s'éteindre. De déjouer en un sens la série proposée au grand public, et réintroduire quelques discontinuités spatiales et temporelles dans la dite tradition communiste. George Labica récuse les analogies avec toute « *dictature du prolétariat* » (p. 153).

Historiographique ensuite, car cette tradition communiste dite jacobine et installée à la Sorbonne par Soboul et ses héritiers est sur la défensive. Ceux qui valorisent l'histoire froide et se présentent comme historiens critiques de la Révolution française sont à l'EHESS, haut lieu de Braudel et de la longue durée. Cette critique réussit à déconsidérer l'idée même d'événement. Or le Robespierre de Labica est un Robespierre de l'événement, qui doit faire face à l'événement. À ce titre, il est une machine de guerre contre cette histoire critique qualifiée aussi du côté de la Sorbonne de révisionniste. Il s'agit alors de faire valoir une histoire par les textes qui ne serait

---

\*Sophie Wahnich est directrice de recherche au IIAC CNRS, dans l'équipe Transformations radicales des mondes contemporains. Elle a notamment publié *La Liberté ou la Mort. Essai sur la terreur et le terrorisme* (2003); *La Longue Patience du peuple. 1792, naissance de la République* (2008); et dirigé le collectif, *Histoire d'un trésor perdu. Transmettre la Révolution française* (2013).

W. J. FORD

407

C. O. WASH





ni révisionniste ni mythique, et qui serait pourtant tout aussi critique que l'autre – si critique veut dire retour aux sources, aux textes analysés.

C'est pourquoi l'enjeu premier, princeps, pour Georges Labica est semble-t-il d'abord philosophique: ce sont les effets de ce travail philosophique qui atteindront *in fine* l'objectif historiographique et politique.

Et, à ce titre philosophique, ce *Robespierre* poursuit finalement la critique intellectuelle et politique du dit marxisme vulgaire, c'est-à-dire de cette propension à considérer la pensée, les idées, les idéologies comme des superstructures dépendant des infrastructures économiques et sociales, cette propension à plaquer des déterminations et des qualifications préétablies à l'analyse des textes. Faire un livre sur Robespierre, c'est de fait réintroduire au premier plan la philosophie comme actrice de la Révolution, et en parlant de «*politique de la philosophie*», réintroduire la politique comme fondatrice de l'événement révolutionnaire. Aucun chapitre ne porte sur les enjeux immédiatement économiques et sociaux. Non qu'ils soient absents, mais au titre de la «*cause du peuple*». On reconnaît le titre du journal maoïste géré par Jean-Paul Sartre pour qu'il puisse survivre à la censure. Or cette critique du marxisme vulgaire précède l'apparition de l'histoire critique de Furet; c'est l'histoire critique de la *Critique de la raison dialectique* de Sartre qui l'avait inaugurée. Le travail de Labica est feuilleté de cette histoire complexe. «*Peuple*» est alors pris dans son acception politique première dans le contexte révolutionnaire français, et la notion de cause du peuple y subit de fait un petit retournement énonciatif. Le peuple, c'est le souverain qui s'oppose d'une part aux oppresseurs, et d'autre part aux mandataires du peuple ou gouvernants qui le représentent. Du côté des oppresseurs, les bourgeois ou gens de bien dans l'acception des Girondins qui ont distingué, au sein du Peuple, les gens de peu, ces gens de bien, et séparé les intérêts des uns et des autres dans le mouvement politique de la révolution. Or pour un Robespierre dont le droit naturel est la seule boussole, ceux qui séparent ainsi les intérêts et annulent l'universalité du bien commun, sont des oppresseurs, des adversaires, des ennemis. Si le résultat de la Révolution après la chute de Robespierre est bien l'avènement d'une bourgeoisie, Georges Labica récuse la notion marxiste de révolution bourgeoise (p. 56). Selon lui, à la lecture de Robespierre, il apparaît que c'est bien la contre-révolution qui a été bourgeoise et non la Révolution française dans sa dynamique politique de l'égalité. Il s'appuie d'ailleurs dans cette affaire sur l'historiographie et le travail de Florence Gauthier sur l'économie politique populaire de Robespierre et sur E. P. Thompson. Pour autant, il ne récuse pas

le marxisme dans son ensemble, loin de là. Il montre comment il faut aller de Kant à Robespierre pour passer de la philosophie à la réalité effective, de l'interprétation du monde par les philosophes à la volonté de le changer (p. 59) et comparer le jeune Marx des *Thèses sur Feuerbach* et le Gramsci qui affirme que «*la philosophie doit devenir politique pour devenir vraie*». Or de fait dans la Révolution française, le droit, les principes sont des armes. Le fer est d'abord dans les mots, la bataille celle de la pensée. «*La raison et l'éloquence.*»

De ce fait, au-delà cet enjeu fort au sein de la philosophie marxiste, Georges Labica s'adresse à tous ses pairs et pas seulement aux marxistes. Il s'agit de redonner sa place de philosophe à cet acteur politique de premier plan, de lui redonner une place révoquée par les dictionnaires (celui paru aux PUF en 1984 en particulier, qui admet Saint-Just mais non Robespierre), et de montrer ce qui se joue dans cette reconnaissance de l'acteur philosophe révolutionnaire. La possibilité de ramener sur terre non seulement la philosophie, mais une philosophie qui s'invente au contact de la politique empirique, celle à laquelle il faut faire face.

Parler d'une politique de la philosophie, c'est une manière de réintroduire la question d'une double articulation, celle des philosophes aux situations réelles, celle de la philosophie aux situations historiques, un tenon et une mortaise pour que la philosophie ne soit pas un surplomb ni même un outil de la politique en situation, mais bien une attitude en situation: agir dans une réflexivité constante afin de faire face à l'inauguration de nouveaux rapports de pouvoir qui donnent de nouvelles responsabilités, sans outils préalables. Saint-Just affirme aussi: «*il ne faut rien négliger mais il ne faut rien imiter, l'héroïsme n'a pas de modèle*». Une philosophie politique pratique de l'invention en quelque sorte, ni utopie ni corpus programmatique ou technique à appliquer. Or Georges Labica affirme que chez Robespierre, le premier point d'appui de cette réflexivité, c'est la sensibilité: «*un profond sentiment de l'injustice*». Viennent ensuite ses lectures de Locke, Mably, Montesquieu, Rousseau. Cet étayage n'est pas pour autant un guide d'action, car seule l'analyse des situations permet de penser d'une part le légalisme, d'autre part la violence libératrice ou punitive légitime. Pour l'acteur philosophe, rien n'est pensé d'avance, mais la pensée est profondément informée par l'érudition, les savoirs et la sensibilité. Cet ensemble fait l'intuition politique philosophique.

Robespierre devient alors un cas d'école pour dire cette nécessité d'une philosophie qui se pense à cette jointure et qui pourtant n'est pas ajustement pragmatique à des situations vaille que vaille, mais bien cohérence d'un sujet pensant vertueux. La vertu

est alors la force morale, le courage nécessaire à la fondation républicaine, mais aussi la capacité à ne jamais s'en remettre à ceux qui gouvernent, car si la vertu consiste pour le peuple à s'aimer lui-même, elle consiste pour les représentants à renoncer à leurs intérêts propres au profit du bien commun. Le politique prime sur l'économique et le pouvoir législatif doit constamment subordonner le pouvoir exécutif.

Ces mots de « justice », « droit », « peuple », « vertu », sont les maîtres mots de ce que Georges Labica présente comme une théorie de la Révolution qui repose sur le droit de résistance à l'oppression et à l'insurrection quand les gouvernements violent les droits du peuple. Georges Labica insiste alors sur le droit suspensif du droit face à ces mauvais gouvernants ou face à des institutions défailtantes. C'est à ces titres que la Révolution n'est jamais finie, ou plutôt qu'elle peut toujours reprendre. Car la théorie de la Révolution le conduit à considérer qu'elle est parfois le « hors droit » qui permet de sauver « un droit supérieur », le fameux droit naturel déclaré une première fois en 1789, une seconde en 1793 avec une cohérence

approfondie fournie par l'événement même. Pour autant, Robespierre ne souhaite nullement la nécessité de l'affrontement et c'est pourquoi il appelle de ses vœux une capacité à devenir vertueux grâce à de bonnes lois et de bonnes institutions comme celle de cette religion de l'être suprême, religion civile par excellence qui autorise toutes les religions à coexister et qui autorise donc cette liberté de conscience sans laquelle il n'y aurait pas eu de révolution.

Georges Labica montre que, dans cette manière de penser en situation, Robespierre est bien philosophiquement dans la lignée d'un Kant, d'un Fichte ou d'un Hegel, mais il a pour lui d'avoir sinon été un homme d'action, du moins un homme de la situation révolutionnaire, qui a su y faire face indissociablement politiquement et philosophiquement.

Si les historiens qui connaissent bien Robespierre ne font parfois que retrouver un savoir déjà connu, ceux qui le fustigent sont de fait récusés par une leçon à la fois brève et magistrale. Mais la leçon est bien faite en direction des philosophes, contre une certaine philosophie politique, mais aussi contre

**EXTRAIT / ROBESPIERRE, 2 JANVIER 1792: « LE VRAI MOYEN DE TÉMOIGNER SON RESPECT POUR LE PEUPLE N'EST POINT DE L'ENDORMIR EN LUI VANTANT SA FORCE ET SA LIBERTÉ »**

**V**ous avez été étonné, avez-vous dit, d'entendre un défenseur du peuple calomnier et avilir le peuple. Certes, je ne m'attendais pas à un pareil reproche. D'abord, apprenez que je ne suis point le défenseur du peuple, jamais je n'ai prétendu à ce titre fastueux; je suis du peuple, je n'ai jamais été que cela, je ne veux être que cela; je méprise quiconque a la prétention d'être quelque chose de plus. S'il faut dire plus, j'avouerai que je n'ai jamais compris pourquoi on donnait des noms pompeux à la fidélité constante de ceux qui n'ont point trahi sa cause; serait-ce un moyen de ménager une excuse à ceux qui l'abandonnent, en présentant la conduite contraire comme un effort d'héroïsme et de vertu? Non, ce n'est rien de tout cela; ce n'est que le résultat naturel du caractère de tout homme qui n'est point dégradé. L'amour de la justice, de l'humanité, de la liberté est une passion comme une autre; quand elle est dominante, on lui sacrifie tout; quand on a ouvert son âme à des passions d'une autre espèce, comme à la soif de l'or ou des honneurs, on leur immole tout, et la gloire, et la justice, et l'humanité, et le peuple et la patrie. Voilà tout le secret du cœur humain; voilà toute la différence qui existe entre le crime et la probité, entre les tyrans et les bienfaiteurs du pays.

Que dois-je donc répondre au reproche d'avoir avili et calomnié le peuple? Non,

on n'avilit point ce qu'on aime, on ne se calomnie pas soi-même.

J'ai avili le peuple! Il est vrai que je ne sais point le flatter pour le perdre; que j'ignore l'art de le conduire au précipice par des routes semées de fleurs: mais en revanche c'est moi qui sus déplaire à tous ceux qui ne sont pas peuple, en défendant, presque seul, les droits des citoyens les plus pauvres et les plus malheureux contre la majorité des législateurs; c'est moi qui opposai constamment la Déclaration des droits à toutes ces distinctions calculées sur la quotité des impositions, qui laissaient une distance entre des citoyens et des citoyens; c'est moi qui défendis non seulement les droits du peuple, mais son caractère et ses vertus; qui soutins contre l'orgueil et les préjugés que les vices ennemis de l'humanité et de l'ordre social allaient toujours en décroissant, avec les besoins factices et l'égoïsme, depuis le trône jusqu'à la chaumière; c'est moi qui consentis à paraître exagéré, opiniâtre, orgueilleux même, pour être juste.

Le vrai moyen de témoigner son respect pour le peuple n'est point de l'endormir en lui vantant sa force et sa liberté, c'est de le défendre, c'est de le prémunir contre ses propres défauts; car le peuple même en a. *Le peuple est là* est dans ce sens un mot très dangereux. Personne ne nous a donné une plus juste idée du peuple que Rousseau,

parce que personne ne l'a plus aimé.

*« Le peuple veut toujours le bien, mais il ne le voit pas toujours. »* Pour compléter la théorie des principes des gouvernements, il suffirait d'ajouter: les mandataires du peuple voient souvent le bien; mais ils ne le veulent pas toujours. Le peuple veut le bien, parce que le bien public est son intérêt, parce que les bonnes lois sont sa sauvegarde: ses mandataires ne le veulent pas toujours, parce qu'ils veulent tourner l'autorité qu'il leur confie au profit de leur orgueil. Lisez ce que Rousseau a écrit du gouvernement représentatif, et vous jugerez si le peuple peut dormir impunément. Le peuple cependant sent plus vivement, et voit mieux tout ce qui tient aux premiers principes de la justice et de l'humanité que la plupart de ceux qui se séparent de lui; et son bon sens à cet égard est souvent supérieur à l'esprit des habiles gens; mais il n'a pas la même aptitude à démêler les détours de la politique artificieuse qu'ils emploient pour le tromper et pour l'asservir, et sa bonté naturelle le dispose à être la dupe des charlatans politiques. Ceux-ci le savent bien, et ils en profitent.

Georges Labica, *Robespierre. Une politique de la philosophie*, La fabrique, 2013, p. 146-148.

448 L.B.





448 L.B.  $\frac{5}{17}$   $\frac{B}{U}$   $\frac{11}{11}$  11  
K. ELLICK 17-2-19





une certaine conception philosophique qualifiée d'utopique. Sans doute y a-t-il là un point de discussion non plus avec les antirobepierristes mais bien avec les antitotalitaires de gauche qui, à l'instar d'un Edgar Quinet qui affirmait que «*la Révolution française avait ramené la foi en l'impossible*», considèrent

---

***Cette édition prend place après les révolutions du Printemps arabe, en pleine crise du modèle d'adaptation au capitalisme prôné par la deuxième gauche, de fait à un moment de réévaluation de la notion de révolution.***

---

que cette révolution est à proprement parler, et à ce titre, un événement utopique, c'es-à-dire capable de ne pas céder sur la volonté de faire advenir un monde tout autre. Où l'on retrouverait finalement et le jeune Marx et Gramsci.

C'est d'ailleurs ce désir de «monde tout autre» qui conduit *in fine* au désir de rééditer ce texte dans un contexte transformé.

Cette édition précédée d'une préface de Thierry Labica prend place après les révolutions du Printemps arabe, en pleine crise du modèle d'adaptation au capitalisme prôné par la deuxième gauche, de fait à un moment où des effets de discours et de pratiques de résistance à l'oppression ont permis de réévaluer le concept, la notion de révolution, soit pour la récuser à nouveau soit au contraire pour la repenser, la feuilleter une nouvelle fois au regard de l'histoire présente. Or il s'agit d'un même mouvement de transmettre un moment révolutionnaire historique et des outils pour comprendre en situation ce que peut-être non seulement une Révolution, mais une exigence démocratique à la hauteur des promesses que contiennent ces deux mots. Un acte de transmission, donc, comme acte politique. Mais aussi comme acte de filiation. La préface est d'abord un tombeau pour Georges Labica, tombeau d'un fils à son père qui est assez émouvante dans sa pudeur et ses hésitations mêmes, dans son éloge d'une cohérence vertueuse, d'un retrait et d'une exigence dans un travail philosophique marxiste. Thierry Labica retrace un itinéraire intellectuel à la fois intime et *in fine* public par ses textes publiés. Il permet ainsi de situer ce *Robespierre* entre enjeux théoriques et manière d'être au monde. Il fait dès lors valoir les enjeux politiques, intellectuels et philosophiques, davantage qu'historiographiques, du travail effectué. La question historiographique semble assez vite réglée car, pour Thierry Labica, le travail qui a

conduit en France à ne pas avoir pu récuser et enfouir la Révolution française du paysage a été avant et après le texte de son père, assumé par des historiens français qui n'ont pas cédé à l'air du temps. Il rappelle lui aussi le travail de Florence Gauthier, mais aussi le travail éditorial des éditions La fabrique où ce livre est réédité. En 2000, cette maison d'édition avait publié des textes de Robespierre, en 2003 un petit ouvrage récusant l'assimilation de la Terreur au terrorisme dans le contexte du 11 Septembre 2001, et proposant de relire à nouveaux frais les enjeux de la terreur, puis plus récemment des rééditions d'Albert Mathiez. Thierry Labica évoque encore la Société des études robespierristes, l'Institut d'histoire de la Révolution, et ne s'intéresse ici qu'à un supposé terreau commun en méconnaissant ce qui sépare les uns et les autres, qui ont parfois été plus thermidoriens et directoriaux que ce passage rapide, malgré tout, pourrait le laisser croire. Mais là n'est pas l'important. Il est dans la manière dont Thierry Labica en philosophe se pose à cette jointure de notre situation et du travail philosophique de son père pour en montrer la portée actuelle, l'actualité. Il revient sur des questions centrales pour notre temps : celle du droit, non comme objet super-structurel, faux car idéalisé, mais comme objet falsifié, dégradé par des pratiques d'exception autorisées par la dite lutte anti-terroriste. Réfléchir sur les pratiques de droit et de justice actuelles conduit à aiguïser la question d'une nécessité devenue criante : pour ne pas devenir discrétionnaire, policier, le droit positif doit être normé par un droit supérieur – c'était la fonction de ce fameux droit naturel cher à Robespierre et à ses pairs. Mais même au-delà du droit, Thierry Labica pose à nouveau la question de ce qu'il appelle «*l'inadmissible démocratique*», c'est-à-dire la question d'une restriction constante de l'espace souverain du peuple quand des marchands de modèles constitutionnels corrigent sous nos yeux ébahis ce qu'ils décrivent comme un «*excès de démocratie*». Des résultats électoraux inattendus sont ainsi bafoués, corrigés, quand ce ne sont pas les électeurs qui sont exclus du droit de donner leur voix ou de la voix. Il s'agit d'entendre comment, du sein de ce déni de démocratie, la question de la violence redevient contemporaine. Elle traversait le travail sur Robespierre, entre violence libératrice et violence oppressive, dans une tradition qui n'a jamais fait de la violence un concept mais une pratique qu'il faut réfléchir, retenir et parfois assumer. Enfin, la question d'une religion sans religion associant la liberté de conscience et la liberté de culte autour d'un culte de l'être suprême, prend face à nos débats stériles sur la laïcité une acuité qui incite à reprendre le dossier. Car il s'agit bien de reprendre des dossiers, non dans un cabinet de philosophie séparé du monde, mais au cœur de notre monde qui



n'en finit pas de vivre dans les ciels de traîne si gris de l'après Guerre froide. Tocqueville ou Robespierre. Sortir de la Guerre froide suppose de vouloir retrouver Robespierre et son désir intense et antiélitiste de démocratie.

Pour Thierry Labica, ce qui rend le texte de son père actuel, c'est bien sa capacité à s'être pensé inactuel, décalé quand la mode était mémorielle, humanitaire, discursive, culturaliste, antimarxiste ; de n'avoir été rien de tout ça. C'est pourquoi on peut le rééditer et ainsi recommencer. Car nous dit ce fils, tout ce qui a été fait «*pour le bonheur et pour la liberté*» il fallait le faire et il faudra le refaire. Ainsi parlait également une gréviste très métaphysicienne en 1995 : «*Je ne sais pas si j'ai raison de penser comme je pense, mais je n'arrête pas de penser et tout ce qu'on a fait dans ces grèves il fallait le faire et il faudra le refaire.*»

# LES MUSULMANS DANS L'HISTOIRE LONGUE DE L'EUROPE

## ENTRETIEN AVEC **JOCELYNE DAKHLIA\***

PAR **CAROLINE DOUKI\*\***

---

### À PROPOS DE

Collectif, *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe*, t. 1: *Une intégration invisible*, sous la direction de **Jocelyne**

**Dakhliya et Bernard Vincent**, t. 2: *Passages et contacts en Méditerranée*, sous la direction de **Jocelyne Dakhliya et**

**Wolfgang Kaiser**, Paris, Albin Michel, 2011 et 2013, 646 p. et 647 p., 29 € chaque volume.

---

Dans une vaste enquête qui mène du Moyen Âge aux débats contemporains sur les contours de l'Europe ou les frontières en Méditerranée, une trentaine d'historiens réunis par dissipent une illusion: celle, trop longtemps prégnante, d'une Europe - et plus globalement d'un Occident - étrangers à l'Islam. Comme le montrait dès 2011 le premier volet de cette étude, bien avant le XIX<sup>e</sup> siècle et la période coloniale, un grand nombre de musulmans ont vécu, circulé, travaillé en Europe et s'y sont intégrés. Au-delà des migrations, le second volume paru cette année restitue toute la densité des relations, des passages et des transmissions réciproques entre l'Europe et les sociétés d'Islam et à travers la Méditerranée, dans la guerre comme dans la paix. D'une ampleur et d'une précision remarquables, cette étude élargit et redessine les contours historiques d'une Méditerranée, à la fois commune et partagée, tout en proposant une réinterprétation des outils conceptuels les plus utilisés pour penser le contact, le passage ou l'altérité.

---

### Entre présence et transparence: une intégration invisible

#### Comment avez-vous défini le cadre de cette vaste étude?

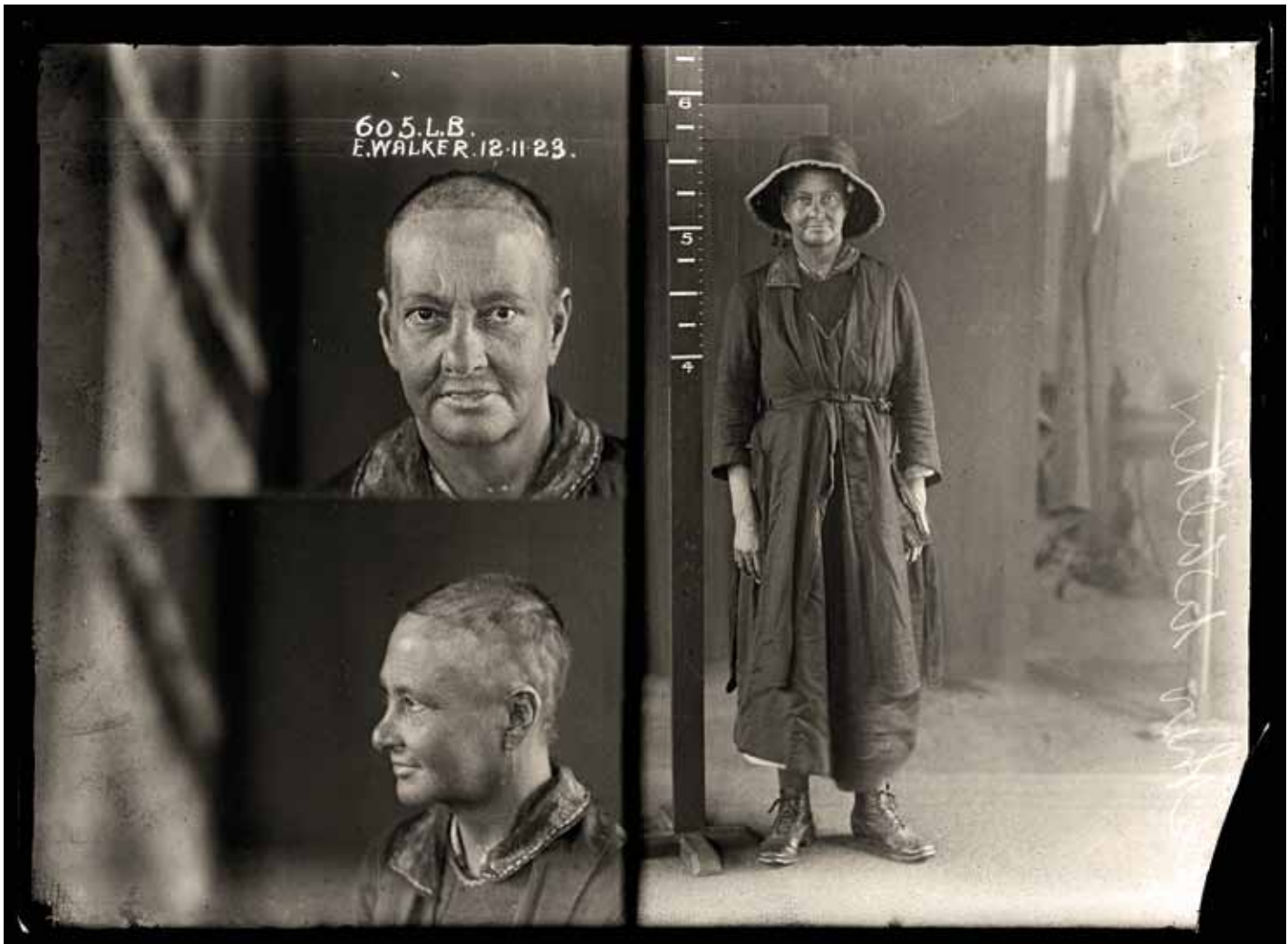
Il y a *grosso modo* deux lignes structurantes dans ce projet. La première est chronologique. Cette enquête collective s'est construite de manière implicite en réponse ou en réaction à cette idée reçue que la présence de musulmans en Europe occidentale commencerait avec le contact colonial, et ne serait donc pas antérieure au XIX<sup>e</sup> siècle. Notre rapport aux musulmans, en France tout particulièrement, est fortement obéré par cette idée de la colonisation comme point d'origine, et la référence au rapport colonial est toujours plus ou moins sous-jacente à la question de l'Islam dans le débat civique. Une autre conséquence de cette idée reçue est évidemment que l'on pense la présence de musulmans sur le territoire français comme récente et par là même comme un « problème », dans l'idée d'une confrontation inédite. Or ce qui est récent, c'est la réalité de citoyens

français qui s'affirment et se revendiquent clairement comme musulmans. Concrètement, nous avons donc souhaité observer des situations en amont du rapport colonial, c'est-à-dire antérieures à l'Expédition d'Égypte de 1798, ou à la Conquête de l'Algérie en 1830. Cette perspective régressive partant du verrou colonial nous conduit à privilégier des enquêtes portant sur les périodes de l'âge moderne, moins bien connues au demeurant, sur ces questions, que les périodes médiévales.

Le second axe structurant notre projet découle d'un principe de réciprocité de plus en plus prégnant et reconnu aujourd'hui dans l'historiographie. Les nouvelles échelles de l'histoire, tout comme les problématiques de « l'histoire connectée », vident de sens toute perspective par trop unilatérale, et *a fortiori* trop eurocentrée de l'histoire. Ainsi, on connaissait bien l'histoire des « renégats », par exemple, ces gens d'Europe passés à l'Islam et convertis à la religion musulmane, banalement nommés ainsi dans la terminologie du temps et du point de vue, à l'évidence, de l'Europe. L'étude qui leur avait été consacrée par Bartolomé et Lucile Bennassar a fait date. Mais

\***Jocelyne Dakhliya** est historienne, directrice d'études à l'École des hautes études en sciences sociales, spécialiste de l'histoire du Maghreb. Elle est notamment l'auteure de *Le Divan des rois. Le politique et le religieux dans l'Islam* Paris Aubier, (1998); *L'Empire des passions. L'arbitraire politique en Islam* Aubier, Paris, (2005); *Islamicités*, Presses universitaires de France Paris (2005); *Lingua franca. Histoire d'une langue métisse en Méditerranée* Arles, Actes Sud (2008).

\*\***Caroline Douki** est historienne, spécialiste des politiques migratoires en Méditerranée aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, et maître de conférences à l'université Paris 8.



qu'une histoire réciproque soit possible n'était pas vraiment envisagé. C'est sur un mode quasi anecdotique, à l'échelle de quelques individus atypiques, que l'historiographie avait pris en compte la conversion de musulmans au christianisme en Europe occidentale. C'est donc sur la base d'une logique de réciprocity du mouvement et des dynamiques que nous nous sommes mis en quête de ces phénomènes et de leurs traces, en fonction d'une intuition logique et non pas d'une évidence flagrante. L'Europe centrale et orientale sous domination ottomane connaissait à un degré important ces phénomènes de conversions croisées, bien étudiés par ailleurs, mais il s'agissait là d'une histoire interne à l'empire ottoman, s'interrogeant sur une problématique d'empire, et non du questionnement défini dans le premier volume de notre enquête qui s'intéresse à l'ensemble de l'Europe occidentale.

**Votre premier volume insiste sur le contraste entre la présence multiséculaire et multiforme des musulmans dans l'Europe médiévale et moderne et ce que vous désignez comme une relative « invisibilité » dans ces sociétés, qui se traduit notamment par une discrétion documentaire.**

**Comment expliquer ce qui peut presque nous sembler un paradoxe ?**

Schématiquement, on peut distinguer deux modes de présence des musulmans dans l'Europe occidentale. La première est relativement encadrée par les autorités étatiques, locales, ou les Églises : elle est pour ainsi dire « officielle », donc documentée. C'est une présence communautaire, à certains égards, comme dans le cas des galériens en Italie, en France, ou encore en Espagne. Mais le poids et les conséquences de cette réalité sont longtemps demeurés sous-évalués. La seconde modalité est celle d'une dissémination, avec la présence impalpable et diffuse de musulmans isolés : il s'agit d'une question plus mal connue encore et que nous sommes heureux d'avoir contribué à mettre au jour. Nous avons en effet observé une forte capillarité de cette présence, avec des traces d'individus originaires de sociétés islamiques jusque dans des régions rurales, très loin des villes côtières et des ports, où l'on s'attend davantage à les trouver nombreux. Dans un cas comme dans l'autre, l'enjeu historiographique d'une présence musulmane, et mieux encore d'un apport de musulmans à la société française ou à d'autres sociétés



d'Europe occidentale n'avait pas été formulé en tant que tel. On continuait d'illustrer cette question pour l'époque moderne par quelques ambassades turques ou marocaines en France, dans l'idée d'une présence transitoire et exotique.

L'invisibilité durable de cet enjeu s'explique par une conjonction de facteurs. En premier lieu, il faut prendre en compte une forme d'impensé ou plutôt d'impensable historiographique. On ne voyait pas cette histoire parce que les historiens ne la concevaient pas comme possible, alors qu'en s'ouvrant intellectuellement à ce possible aujourd'hui, on en découvre des traces sinon abondantes, du moins convaincantes. À cet égard le rapport colonial a certainement joué un rôle dans l'éviction de toute notion d'intrication *réiproque* des populations. Ainsi, l'aventure des « renégats » européens en terre d'Islam était vue unilatéralement comme un facteur de transmission technologique, d'impulsion de modernité. Elle se trouvait même revendiquée comme un courant précurseur de la colonisation dans certains contextes. J'aurais personnellement tendance à penser, mais cette analyse n'est pas nécessairement partagée par tous les contributeurs du livre, que cet impensé historiographique relève aussi d'une résistance quasi théologique, d'une impossibilité pour l'Europe chrétienne de penser une histoire de musulmans comme une modalité *interne* d'elle-même. C'est à mon sens le noyau dur aujourd'hui encore de toutes les représentations de l'Islam et des musulmans comme un problème social et politique « importé », comme une réalité proprement inassimilable.

En second lieu, et cela nuance le premier constat, l'invisibilité de cette histoire s'explique aussi par des difficultés documentaires. Celles-ci varient selon les époques et les lieux. Par exemple, pour une période comme le XVI<sup>e</sup> siècle, où l'intensité de la course et les guerres multiplient les phénomènes de captivité, la circulation de transfuges et d'exilés en tout genre, l'onomastique ne permet pas toujours de déceler la présence de musulmans derrière des noms chrétiens. Quand bien même ces derniers ne seraient pas

baptisés, ils peuvent porter communément un nom chrétien. Mais, paradoxalement, les registres de baptême ou de mariage sont une source importante pour relever la présence de musulmans, dans le moment où ils aspirent à la conversion.

Cela renvoie, en troisième lieu, à une éventuelle stratégie d'invisibilisation de ces individus, pour autant qu'ils aient été en mesure de déployer librement des stratégies. Cette question fait sens dans une Europe moderne placée sous le signe plus général d'une certaine labilité des appartenances: on pouvait y porter plusieurs noms d'usage au cours d'une vie, tout comme on pouvait y changer une ou plusieurs fois de religion. Le constat de cette labilité ne s'accompagne, dans notre enquête, d'aucune perspective irénique.

Mais l'efficacité, pour le cas des musulmans, d'une possible stratégie de « profil bas », de silence sur leur identité religieuse, ne peut se concevoir, et c'est un quatrième point, sans un certain consensus aussi de la société dans son ensemble pour ne pas voir. On constate notamment en France que les « pogroms » de musulmans sont un phénomène rare, et que le racisme généralisé à leur égard n'est documenté que pour des périodes tardives, voire contemporaines. Cela ne veut pas dire que les rapports sociaux étaient toujours harmonieux, loin s'en faut, mais sur un plan local, ces hostilités ou dissensions n'étaient pas nécessairement montées en « affaires », ni ne devenaient des causes communautaires. On peut penser que la réciprocité des phénomènes de captivité, notamment, de part et d'autre de la Méditerranée, a joué un rôle dans une forme de tolérance réiproque envers des individus « déroutés », loin de leurs bases, captifs en fuite, convertis à la foi incertaine, aventuriers de tous bords...

**L'une des principales questions que pose toute étude sur les migrations de populations définies par une appartenance identitaire (ici au monde de l'Islam) est celle des repères retenus pour délimiter les groupes et suivre les individus dans les archives. Au-delà des enjeux de méthode, la**

#### EXTRAIT / « LE CONFLIT N'EST JAMAIS EXCLUSIVEMENT LE CONFLIT »

Une réhabilitation irénique de l'histoire méditerranéenne n'est pas notre propos, même s'il est important d'avoir à l'esprit que le conflit n'est jamais exclusivement le conflit, surtout lorsqu'il s'inscrit dans de longues périodes, et que la paix, en sens inverse, n'est jamais absolue non plus. Or, cette réhabilitation du conflit au cœur de l'histoire méditerranéenne, non pas comme fracture absolue, révélation d'une « frontière oubliée »,

mais comme ligne de front et d'alliance, fluctuante et fonctionnelle, permet de relativiser la spécificité des phénomènes de passages d'une rive à l'autre. Si, modifiant l'échelle de la visée, on prend en compte, outre les circulations libres, la masse effective de ces phénomènes, soit la multitude des hommes, femmes ou enfants ballottés par l'esclavage, mais aussi mis en mouvement par les aléas politiques, ou même par les famines,

et appelés à vivre un jour « de l'autre côté », dans une société adverse, sinon toujours inconnue, on est conduit à reconsidérer l'exceptionnalité de ces destins.

*Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe, tome 2: Passages et contacts en Méditerranée, sous la direction de Jocelyne Dakhlia et Wolfgang Kaiser, Paris, Albin Michel, 2013, p. 28.*

question engage les interprétations mêmes que l'on peut donner des fondements et des dynamiques des sociétés. Elle renvoie également, comme vous le soulignez, à un enjeu de déontologie historique et quasi politique: on court toujours le risque de projeter sur le social des catégories identificatoires rigides et d'imposer *a posteriori* des identités, à base culturelle ou religieuse, à des individus dont les situations étaient souvent bien plus complexes ou souples. Comment alors avez-vous travaillé ?

La principale difficulté est en effet de définir rétrospectivement comme musulmans des individus et des groupes qui n'ont aucunement constitué un ensemble, et qui peut-être, dans leur majorité, ne pratiquaient même pas ouvertement l'islam. Les galériens musulmans, notamment, avaient un droit de culte en principe garanti par des traités diplomatiques, avec un principe de réciprocité, mais même dans leur cas, il demeure peu de traces archéologiques de leurs mosquées ou plus modestement de petites salles de prières; moins encore de leurs cimetières. Comment les définir comme musulmans lorsqu'on en sait si peu sur les lieux de culte ? Il y a là un chantier historique et archéologique appelé à se développer fortement. Les lettres que les captifs, hommes ou femmes, écrivaient, en langue arabe, ou turque, à leurs proches, constituent une source précieuse, mais il s'agit aussi d'un chantier de recherche encore sous-exploité aujourd'hui, y compris dans notre ouvrage. Quant à cette présence disséminée de musulmans que nous mettons en lumière, il est plus arbitraire encore de la penser sous le vocable d'une pratique au grand jour de l'islam.

Notre choix méthodologique a donc été de porter notre intérêt sur des hommes et des femmes non seulement originaires du monde islamique mais nés dans l'islam, sans préjuger du maintien de leur foi et d'une identité musulmane constante et souvent illusoire dès lors qu'ils prenaient pied dans une société chrétienne. Outre les baptêmes plus ou moins contraints et forcés, réalité particulièrement manifeste dans le cas des femmes, peu nombreuses au demeurant, on observe effectivement des pratiques religieuses et culturelles sous le signe d'une grande mixité, voire des syncrétismes idiosyncrasiques. Cette fluidité n'est cependant pas nécessairement le fruit d'une transplantation ou d'un processus d'intégration. Il faut par exemple se rappeler que dans le monde islamique de l'âge moderne, la consommation de vin ou d'alcool était une réalité souvent banale, même si elle varie selon les contextes et les périodes. Les sociabilités de taverne qui sont attestées en Europe et auxquelles ils participaient n'étaient pas nécessairement une découverte pour ces musulmans.

**Au terme de cette étude, qu'est-ce qui définit la condition des musulmans dans l'Europe médiévale et moderne ?**

Nos méthodes et approches personnelles sont variables, mais il nous apparaît que le point commun de tous ces individus est de disparaître très vite, tout d'abord, de la documentation. Il est rare que l'on puisse identifier leurs enfants et plus encore la suite de leur descendance. Ce n'est pas nécessairement le signe d'une intégration heureuse, mais c'est au moins celui d'un consensus pour la neutralisation de tout enjeu social sur cette base de l'islam. D'où le caractère douloureux des prises de conscience contemporaines et l'illusion d'une confrontation récente. Pour dire les choses de manière brutale, on peut penser qu'un « islam des caves » a constitué une règle tacite durant plusieurs siècles.

Le second point commun est qu'à quelques rares exceptions près, ces hommes ou ces femmes n'ont pas eu la possibilité d'ascensions sociales importantes en Europe occidentale, ce qui marque un fort contraste avec les dynamiques sociales propres, en sens inverse, à la Méditerranée islamique.

#### **La Méditerranée : un monde commun et partagé**

**Au-delà des migrations proprement dites, l'un des apports majeurs de cette étude est de montrer combien les contacts, les passages et les croisements entre Europe chrétienne et monde de l'islam ont toujours tissé l'histoire de toutes ces sociétés. Mais à rebours d'un « méditerranéisme » de principe et a-historique, vous tenez à montrer l'historicité, la diversité des phases et la variabilité des milieux où prend corps cette réalité.**

En effet, il n'est pas de « société méditerranéenne », de culture intrinsèque de la Méditerranée. Cette Méditerranée historique que nous observons, et qu'un nombre croissant d'études prend en compte aujourd'hui, est un espace qui déborde largement les frontières physiques du bassin méditerranéen. L'Europe du Nord, avec la Grande-Bretagne, les Pays-Bas ou la Scandinavie, en est partie prenante, et au Sud, cette Méditerranée est dans un rapport presque continu avec l'Afrique subsaharienne. D'où l'étude d'Antonio Almeida Mendes, notamment, qui montre que le départ de *lançados* vers la Guinée fait écho aux migrations portugaises vers le Maroc, mais aussi vers l'Atlantique, et entre aussi en résonance avec la migration inverse, libre ou forcée, de Marocains et autres « Maures » vers le Portugal. La question centrale est celle des modalités du contact et de l'interaction, d'une société à l'autre : s'agit-il

d'articuler l'un à l'autre des ensembles foncièrement différents ou d'observer des continuités ?

**Vous proposez même d'employer la notion de *continuum* pour analyser ces rapports réciproques qui n'impliquent pas seulement certains groupes minoritaires, ou plus mobiles, mais bien l'ensemble de chaque société concernée par ces transmissions.**

Nos analyses peuvent différer à cet égard, au sein du livre, mais nous avons tous tenté de dépasser l'idée de mondes chrétiens et musulmans disjoints et sans familiarité l'un pour l'autre. C'est au contraire une interconnaissance banale qui se dessine. J'irai pour ma part jusqu'à défendre l'idée d'une consubstantialité ou d'un véritable *continuum*, à certains égards au moins, ce qui n'est nullement incompatible avec des antagonismes violents ou de fortes conflictualités. Les rapprochements naissent même souvent de la guerre et de ses tumultes.

Or, depuis le 11 septembre 2001, et peut-être même avant cette date symbolique, l'accroissement des tensions politiques entre le monde occidental et l'Islam, et la consécration d'une lecture « huntingtonienne » de leurs relations a encouragé, par contrecoup, de la part de plusieurs courants d'historiens, un intérêt marqué pour la Méditerranée en tant que laboratoire de relations normalisées et banales entre chrétiens et musulmans. Mais cette historiographie tend souvent à mettre l'accent sur des médiateurs, des intermédiaires en tant que « traducteurs culturels », opérateurs privilégiés de contacts. Il s'agira selon le cas d'individus d'exception, les fameux renégats par exemple, ou de minorités confessionnelles spécialisées dans le courtage ou le truchement, juifs ou chrétiens d'Orient. Cette perspective entérine donc aussi, d'une certaine façon, le principe de sociétés distinctes, par la culture ou la religion, et entre lesquelles il faudrait constamment « traduire ». Et plus l'on met l'accent sur la dynamique d'un entre-deux et les individus ou

groupes qui l'investissent, plus l'on postule, au fond, une forme d'immobilisme du cœur des sociétés. Or les dynamiques sont globales, quand bien même on ne saurait nier le rôle et même la spécialisation, la professionnalisation de certains truchements culturels. Cette aptitude dynamique globale apparaît bien lorsqu'on prend conscience de la fréquence et de la banalité des passages de l'autre côté, ainsi que de la réversibilité souvent possible des situations : passages définitifs ou temporaires, séquences d'une vie, pour des marchands, des captifs, des fugitifs, des aventuriers, des candidats spontanés à la conversion, des esclaves de statut ou de fait... Il faut donc aller au delà de la simple perspective du métissage, me semble-t-il, et prendre en considération le poids d'une histoire d'emblée commune.

**En décrivant une histoire profondément imbriquée de ces sociétés, vous renouvez l'histoire de la Méditerranée en la restituant comme un monde partagé, aux deux sens du terme : à la fois un monde commun à l'ensemble de ces sociétés et un monde que marquent toujours des lignes de partage, des rapports de force ou d'altérité.**

Ces formes de partage ou de réciprocité n'impliquent aucunement un monde indifférencié. De fortes asymétries sont même à prendre en compte, telles les logiques de sang, de noblesse, très marquées en Europe, lorsqu'à la même époque le monde islamique fait plus de place à un principe d'ascension sociale par le mérite. Mais une étude comparative, comme celle de Thomas Glesener sur les mercenaires ou étrangers dans les armées, invite de toute façon à éviter tout schématisme.

**En quoi les formes d'interrelation mises au jour par votre enquête de longue durée, du Moyen Âge au XIX<sup>e</sup> siècle, vous semblent-elles éclairer les nouveaux types de rapports qui vont ensuite structurer l'histoire des deux rives de la Méditerranée et l'histoire contemporaine de l'Islam en Europe ?**

#### EXTRAIT / AU-DELÀ DES MODÈLES CULTURALISTES

Ce postulat de s'enquérir d'individus ou de groupes physiquement présents en Europe de l'Ouest fait sens en réaction à une historiographie qui s'est beaucoup intéressée à des « influences » artistiques et culturelles de l'Orient sur l'Europe, à des transferts esthétiques ou à des importations de pratiques culturelles en provenance du monde islamique – la consommation de thé ou de café, notamment –, mais de manière passablement désincarnée. Le problème de

la plupart des études illustrant ce courant est qu'elles se focalisent sur des éléments de la culture matérielle ou de la culture tout court, mais sans guère concevoir, au fond, que des hommes et des femmes les aient portés ; l'absence de documentation se référant à ces phénomènes précis tend ainsi à les décontextualiser et donc à les essentialiser. La vogue de la turquerie et le goût de l'Orient sont soit étudiés comme des phénomènes de regard, de représentation de l'autre, soit

explicités par le voyage en Orient de passeurs européens, ramenant au mieux dans leurs bagages quelques érudits maronites ou arméniens.

*Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe, tome 1 : Une intégration invisible*, sous la direction de Jocelyne Dakhlija et Bernard Vincent, Paris, Albin Michel, 2011, p. 21.



Nous souhaitons par ce travail apporter une contribution au débat, contribuer à reformuler la question de l'islam et des musulmans dans une société telle que la société française. L'enjeu est tout d'abord de se démarquer historiquement du seul rapport colonial, foncièrement inégalitaire et qui renvoie à une posture de l'islam soumis (quelles que soient les nuances que l'on puisse apporter à ce statut colonial de l'islam). Il est en second lieu d'inscrire toute cette histoire dans une dynamique constitutive de la nation et de la société, une dynamique inclusive, et pacifier par là toute problématique d'« intégration » qui opposerait de manière trompeuse une société déjà constituée à une réalité nouvelle et intrusive. L'Europe occidentale s'est constituée en partie contre l'islam mais aussi avec lui et avec les musulmans.

**Cette étude des musulmans dans l'histoire de l'Europe met en discussion un certain nombre de notions souvent mobilisées, parfois indistinctement, comme des catégories descriptives et politiques, pour rendre compte des mutations à l'œuvre dans notre monde contemporain.**

L'observation des périodes que nous avons étudiées permet aussi de relativiser tout postulat communautariste car on voit bien, à travers des exemples, souvent il faut le dire très pittoresques ou saisissants, à quel point la clôture communautaire ou même la cohésion communautaire pouvait être peu constituées dans l'histoire. Il s'agit souvent, comme le montrent plusieurs de nos auteurs, d'une projection historiographique rétrospective. D'où l'inanité d'une invocation multicomunautariste et culturaliste, sur cette base en tout cas. Alors que l'on tend aujourd'hui à interpréter les tensions communautaires entre juifs et musulmans comme constitutives de l'islam lui-même et des sociétés islamiques, on observe à l'inverse que ces cohabitations, dans l'Europe moderne, d'acteurs venus du monde islamique s'effectuaient sous le signe soit d'un rapprochement, soit d'un brouillage, effectif ou tactique, des appartenances. Au XIX<sup>e</sup> siècle, ces appartenances sont d'ailleurs souvent mêlées dans la catégorie générique de l'« oriental », appliquée à la fois aux chrétiens d'Orient, aux juifs et aux musulmans. La communauté n'est donc pas une réalité première et incontournable, loin s'en faut.



# TAKSIM, UNE PLACE VITALE

PAR FERHAT TAYLAN\*

---

Imaginez des dizaines de vendeurs de masques à gaz sur la plus grande avenue d'une mégapole, des dizaines de milliers de gens qui les mettent avant d'aller manifester tous les soirs, tellement ils sont sûrs d'être massivement gazés. Imaginez aussi des architectes, des hommes d'affaires, des supporters de foot ou encore des étudiants construire des barricades et les défendre dans la brume épaisse des lacrymogènes pour « libérer » et occuper la zone la plus centrale de la ville. Imaginez enfin qu'à l'origine de cette rébellion qui a mobilisé des centaines de milliers de personnes, il y a la défense d'un parc menacé de destruction...

---

Sur ce qui se passe à Istanbul depuis le 27 mai dernier, j'avais prévu d'écrire un texte plutôt théorique, insistant sur la manière dont un mouvement de protestation urbaine apparemment strictement local avait pu donner lieu à un grand mouvement social. J'allais parler de David Harvey<sup>1</sup> et d'autres travaux critiques et montrer comment ils éclairent les politiques urbaines néolibérales appliquées par Erdoğan à l'échelle de la mégapole stambouliote. Mais devant la force du mouvement dans lequel je me suis trouvé à Istanbul, et devant l'ampleur de la répression policière, mes ambitions théoriques sont passées à l'arrière-plan et j'ai voulu simplement relater et rendre intelligibles certaines pratiques dont j'ai pu être témoin, directement et indirectement, depuis deux semaines – à la fin, on comprendra mieux je pense le titre d'un article récent faisant référence au film de Kubrick : *How the Turks Stopped Worrying and Learned to Love Tear Gas*<sup>2</sup> [Comment les Turcs ont cessé de s'en faire et ont appris à aimer le gaz lacrymogène].

## La géographie politique de Taksim

Gezi est un parc relativement petit, accolé à la place Taksim – la plus centrale et la plus politisée d'Istanbul. Quelque peu excentré sur la place, on ne peut pas dire que le parc soit un lieu de vie très animé, mais c'est le dernier espace vert qui subsiste dans un quartier essentiellement commercial. En 2011, le gouvernement Erdoğan a annoncé un projet de piétonisation de la place Taksim, dont le but est, de l'avis de beaucoup d'urbanistes, de la dépolitiser en la rendant de plus en plus commerciale : déjà, au début du mois de mai dernier, la manifestation du 1er mai y a été interdite, sous prétexte de mesures de sécurité (les travaux d'aménagement sont en cours), alors qu'une autre manifestation – celle-là non politique – a pu y avoir lieu quelques jours plus tard. Dans le cadre de ce réaménagement, Erdoğan entend détruire le parc Gezi pour y construire un complexe commercial et culturel, habilement intégré à un projet de reconstruction d'une ancienne caserne qui

occupait cet emplacement jusqu'en 1940. Refusant de suivre l'avis négatif des associations d'urbanistes et d'architectes, mais aussi de citoyens, la mairie et le gouvernement maintiennent le projet, qui ajouterait un énième centre commercial dans un quartier qui en compte déjà beaucoup.

Une plateforme de contestation du projet est mise en place en 2012, réclamant plus de transparence et la tenue de débats avec les habitants à propos de l'éventuelle réorganisation de la place Taksim. Contestant la démarche unilatérale du gouvernement, cette plateforme permet de sensibiliser la population au fait que la plus grande place publique de la ville est en passe de devenir un haut lieu commercial et non plus populaire. Symboliquement, détruire les derniers arbres qui restent dans le centre-ville pour les remplacer par du béton est vraiment la goutte de trop : dans une ville où la transformation urbaine est devenue une manière de déplacer les populations et de créer des *gated communities* [quartiers résidentiels dont l'accès est contrôlé et dont l'espace public est privatisé] à l'écart d'un centre déshumanisé et touristique, de plus en plus de citoyens protestent contre le caractère clairement répressif de cette « dubaïisation » de la ville<sup>3</sup>. Des quartiers entiers sont rasés et leurs habitants relogés ailleurs : ainsi Sulukule – principal lieu de vie des Roms, expulsés et exilés dans des tours éloignées – et plus récemment Tarlabası – où les modestes habitations des Kurdes seront bientôt remplacées par des résidences touristiques, dans le cadre d'un grand projet de « rénovation urbaine » – sont autant d'exemples d'une politique urbaine agressive, visant à détruire aussi bien les quartiers peuplés de piétons consommateurs que, dans le cas par exemple des Roms, les modes de vie jugés éloignés de l'islam. Plus proche de Taksim, la dernière salle de cinéma digne de ce nom du quartier de Pera a été détruite en mai 2013, et la police a gazé les cinéastes et artistes qui protestaient.

À cela s'ajoute l'interdiction de la manifestation du 1er mai sur la place Taksim, où les dizaines de milliers de manifestants qui ont tenté d'atteindre la place ont

---

\*Ferhat Taylan est directeur de programme au Collège international de philosophie et traducteur. Il a cofondé en 2011 le GIT, le Groupe international de travail sur la liberté de recherche et d'enseignement en Turquie.

8



*Handwritten signature or scribble in the bottom right corner.*

connu le même sort, et où des scènes très violentes ont eu lieu. On peut dire sans exagérer que la gauche stambouliote a passé le mois de mai à se faire gazer à chaque occasion, surtout autour de Taksim, un haut lieu de son histoire. Le gouvernement tente de stériliser tout un quartier par des méthodes variées (interdiction des terrasses où l'on pouvait boire une bière en pleine rue, répression des réunions politiques, multiplication des centres commerciaux). On raconte que, le 1<sup>er</sup> mai, la police filtrait l'entrée à Taksim : les passeports européens passaient tandis que les Turcs étaient arrêtés. Dispersés dans différents quartiers de la ville, les manifestants inventent un slogan qu'on entendra beaucoup par la suite : « *Taksim est partout, la résistance aussi* ». C'est dans ce contexte urbain et

politique très tendu que les premières grues entrent dans le parc Gezi, le soir du 27 mai.

### **Que doit faire un gouvernement pour provoquer une rébellion urbaine ?**

50 membres de la plateforme Taksim arrivent immédiatement sur les lieux et résistent aux grues, en installant leurs tentes dans le parc même. Face à l'indifférence du gouvernement, l'occupation physique du lieu présente le double intérêt d'empêcher la destruction du parc et d'attirer l'attention du public. Le matin du 28 mai, quelques centaines de personnes arrêtent les grues, avec le soutien du député de gauche (BDP) Sırrı Önder, qui se met littéralement devant les machines. La police arrive sur les lieux et,

## **LE MOUVEMENT DE LA PLACE TAKSIM : QUELLES PERSPECTIVES ?**

**Un événement a toujours quelque chose d'aléatoire, mais il dépend aussi de déterminations plus générales, plus structurelles. Quelles transformations, plus ou moins souterraines, ont rendu possible ce qui a lieu maintenant place Taksim ?**

**Ferhat Taylan :** L'AKP (le Parti pour la justice et le développement du Premier ministre Erdoğan) est arrivé au pouvoir il y a dix ans au terme d'un bras de fer avec l'armée, gardienne traditionnelle de l'ordre laïc établi et actrice du coup d'État de 1980. Faute d'avoir déterminé sa propre voie, la gauche turque était alors dans une impasse, enfermée dans une alternative entre islam modéré et laïcité autoritaire. Pour gagner en légitimité, l'AKP a tenté pendant des années de séduire les démocrates de gauche par un discours très policé et un pluralisme de façade. Cependant, une fois qu'il s'est assuré le contrôle de l'armée, notamment en arrêtant les généraux dissidents par le biais de procédures judiciaires extrêmement douteuses, Erdoğan s'est mis à intervenir dans toutes les sphères de la vie sociale et privée – surtout depuis qu'il a été réélu en 2011 avec 50 % des voix. Cela étant, l'enrichissement des classes moyennes proches de l'AKP et le pillage des quartiers populaires d'Istanbul au profit de riches hommes d'affaires liés à Erdoğan est perçu négativement par une partie importante de la population, dont le niveau de vie s'est détérioré au fil des années. La révolte actuelle est au croisement de ces deux processus, et c'est pourquoi on voit sur les barricades à la fois des jeunes gens huppés qui défendent leur mode de vie et des jeunes des quartiers populaires qui se soulèvent contre la pauvreté.

**Il y a la transformation néolibérale de la société turque à laquelle travaille Erdoğan et son parti. Et il y a les efforts qu'ils déploient pour dé-séculariser la société turque. Comment ces deux aspects de l'ère Erdoğan se combinent-ils, et comment résonnent-ils dans le mouvement actuel ?**

En Turquie, néolibéralisme et conservatisme marchent ensemble, car l'État, qui intervient activement dans le marché et sur la société (notamment à travers la politique urbaine très active de la TOKI, l'administration chargée du logement), est à présent entièrement contrôlé par l'AKP. Par conséquent, lorsqu'on transforme un quartier comme celui de Taksim en multipliant les centres commerciaux et en restreignant l'espace public, l'État, la mairie et les milieux d'affaires conservateurs travaillent main dans la main. Parallèlement, la désécularisation est menée peu à peu – l'étude de Darwin est interdite dans les écoles, des contenus religieux sont introduits dans les programmes scolaires, etc. Il y a là certainement un excès de gouvernement, un excès d'intervention, qui incite le peuple à défendre son autonomie.

**L'indignation suscitée par la violence des forces de police jetées contre la foule par Erdoğan est commune à tous les manifestants, mais n'existe-t-il pas entre eux des clivages, des tensions susceptibles de miner cette communauté et de compliquer la traduction du mouvement en termes de politique institutionnelle ? Quelles sont d'ailleurs les perspectives politiques possibles pour le mouvement ? Peut-on d'ores et déjà deviner l'impact que vont avoir**

**ces journées de rébellion sur la société et la vie politique turques ?**

Les 15 et 16 juin ont été particulièrement éprouvants, les infractions aux droits de l'homme et les violences se sont multipliées : hôpitaux et hôtels touristiques gazés, blessés, médecins ou journalistes menottés et arrêtés. Alors qu'à Taksim la police empêche tout rassemblement, avec plus de 400 gardes à vue, Erdoğan mobilise les bus municipaux pour convoyer jusqu'à son meeting ses partisans – dont certains, armés d'armes de poing, arpentent les rues de Taksim et font régner la terreur dans les quartiers les plus centraux d'Istanbul. Une manifestation de force brute, qui a pour effet de renforcer encore la résistance et la solidarité internationale, et mine en retour la légitimité Erdoğan, qui a clairement perdu la guerre de la perception. Certes, l'espace public est pour l'instant contrôlé par la police et une sorte de milice, rappelant les pires heures de l'histoire du fascisme, et on s'attend dans les jours qui viennent à des arrestations massives d'activistes, de journalistes, etc., mais il reste que, dans sa diversité, le mouvement de résistance est manifestement en train de prendre de l'ampleur dans l'ensemble de la société. La grève générale est annoncée pour le 17 juin. À partir de là, il n'y a que deux voies possibles : un régime autoritaire, une dictature policière, ou la défaite de l'AKP aux élections face à un front de gauche incluant kémalistes et activistes de gauche, eux-mêmes transformés par l'expérience de la révolte du 31 mai. Quoi qu'il arrive, la façade démocratique du néolibéralisme autoritaire d'Erdoğan s'est définitivement effondrée.

(Propos recueillis par Jérôme Vidal.)

bien qu'il n'y ait aucune violence de la part des manifestants, elle fait immédiatement usage de gaz lacrymogène. On évoque alors un ordre direct d'Erdoğan exigeant qu'on « nettoie tout ça ». La répression policière, dont les images sont diffusées notamment par Facebook et Twitter, nourrit le flux de manifestants, qui augmente au fil des heures. La photo devenue l'emblème du mouvement est prise à ce moment-là : une femme vêtue d'une robe rouge est gazée droit dans le visage. Le 29 mai, Erdoğan s'obstine toujours : « *Quoi que vous fassiez, notre décision concernant le parc Gezi est prise, et elle est définitive.* » Dans la nuit, la police évacue le parc, mais le 30 mai au soir, environ 10 000 personnes reviennent prendre possession des lieux : étudiants, enseignants, syndicalistes, supporters de l'équipe Beşiktaş... Quelques jours plus tard, Erdoğan les traitera de « *voyous* » et d'« *ivrognes* », ce qui n'atténue pas vraiment le sentiment de rejet qu'ils éprouvent. À partir du 30 mai, la contestation aura pour objet principal ce mépris d'un Premier ministre qui se croit omnipotent. Mais derrière son attitude, se manifeste surtout la violence d'une autorité politique souveraine qui planifie des transformations urbaines majeures sans consulter en rien les citoyens, et qui, dans une gigantesque entreprise de construction imposée par la force, rase les espaces communs<sup>4</sup>.

Face à ce ton autoritaire qui s'exacerbe depuis des mois, le mouvement de contestation prend donc une ampleur considérable le 30 mai. Jusqu'ici, cependant, rien d'exceptionnel dans le contexte turc. Après tout, cela fait un moment que l'on a pris l'habitude de se réunir entre universitaires, artistes, syndicalistes, etc., pour des manifestations de cette taille et d'être dispersés par la police sans susciter beaucoup d'émotion au sein de la population. Mais le 31 mai, au petit matin, sur ordre direct d'Erdoğan qui leur demande d'« *en finir avec les manifestations* », les policiers interviennent de façon très violente : les tentes sont brûlées, le parc est évacué *manu militari*. Environ 3 000 manifestants pacifiques n'en reviennent pas de voir les policiers utiliser contre eux des canons à eau et des bombes de gaz ; ils répliquent comme ils peuvent, beaucoup d'entre eux sont blessés. Ils sont expulsés de la place et se retrouvent divisés en plusieurs groupes autour de la place Taksim, bien que leur nombre augmente, notamment à l'heure où les bureaux ferment. Tandis que les médias portent un intérêt très limité à l'évènement, ce jour-là, Twitter enregistre le volume de messages le plus important jamais émis autour d'un événement politique, avec deux millions de tweets en 24 heures<sup>5</sup>. D'autres quartiers commencent à réagir : les gens sortent dans la rue casseroles et cuillères à la main, ils bloquent les rues. Sur la grande avenue toujours bondée d'Istiklal, qui donne sur la place Taksim, des gens venus en

curieux se transforment en manifestants lorsqu'ils sont gazés, et tentent désormais d'aider les autres et de se défendre.

---

***C'est là qu'il se passe quelque chose d'à la fois très simple et très inattendu : massivement gazés ou arrosés, les gens ne partent pas.***

---

### La révolte du 31 mai

C'est là qu'il se passe quelque chose d'à la fois très simple et très inattendu : massivement gazés ou arrosés, les gens *ne partent pas*. La nuit du 31 mai, des dizaines de milliers de personnes, aussi bien des employés de bureau que des étudiants, militants ou pas, hommes d'affaires ou habitants de bidonvilles, se relaient dans les rues, essaient de se procurer des masques à gaz, aident les plus touchés, mais ne quittent pas les rues. Face à la violence policière, la résistance se généralise. Cette nuit-là, les stambouliotes ont vécu une expérience politique très singulière, chacun réalisant qu'il a atteint un seuil, qu'il a basculé dans l'indignation, et qu'il n'a plus peur. Des centaines de sociologues et d'ethnographes s'essaieront sans doute à saisir ce moment de basculement où chacun croise le regard des autres et se dit : « Ils me protégeront, je reste. » On s'organise, et on s'organise bien. Les plus exposés, ceux qui sont les plus touchés par le gaz, se retirent tactiquement pour céder leur place à d'autres, qui ont eu quelques minutes de répit. L'efficacité du gaz lacrymogène tient surtout à ce qu'il produit un sentiment de panique et de blocage physique, mais là, la solidarité très concrète des manifestants permet de rester sur place : ceux qui sont touchés reçoivent du citron et de l'eau vinaigrée, qui aident à calmer les effets du gaz. Des vendeurs de masques à gaz (en papier et équipés d'un filtre rudimentaire) et de lunettes de natation apparaissent sur l'avenue Istiklal, puisqu'il y a tout à coup des milliers d'acheteurs – c'est désormais l'équipement de base de tout manifestant. La nuit du 31 mai, Istanbul est littéralement couverte de gaz, l'avenue Istiklal est noire de tubes lacrymogènes vides qui se comptent par milliers (on apprendra par la suite que, cette semaine-là, on a utilisé environ 150 000 grenades lacrymogènes dans l'ensemble du pays).

Et pourtant, sous les nuages de gaz, dans près de dix quartiers différents, divers groupes résistent, commencent peu à peu à construire des barricades aussi bien avec des pavés qu'avec le matériel de construction amassé sur la place Taksim. Une guérilla urbaine est née, elle déborde la police comme si elle était entraînée depuis longtemps, alors qu'elle





est composée de simples citoyens exaspérés. Cette nuit-là, on a vu des gens qui n'avaient jamais assisté à une seule manifestation politique construire des barricades et les défendre – un homme d'affaires en costume cravate côtoyait un militant de gauche plus expérimenté, et recevait de l'aide d'une femme âgée distribuant des citrons anti-gaz !

Si l'on construit des barricades, c'est effectivement pour se défendre. Les bombes de gaz tirées à bout portant, lorsqu'elles atteignent la tête ou le corps, blessent très gravement, et l'exposition à une quantité aussi importante de gaz cause des problèmes respiratoires aigus. À Beşiktaş, une mosquée a été transformée en centre médical, l'imam en a ouvert les portes aux blessés et aux médecins volontaires massivement mobilisés. Dans d'autres villes, surtout à Ankara et à Izmir, d'importantes manifestations de soutien s'organisent – elles seront réprimées aussi sévèrement qu'à Istanbul. Le 1<sup>er</sup> juin, dans tous les quartiers d'Istanbul, les gens sont dans la rue ; toutes les universités (à Istanbul, il y en a plus de vingt) sont mobilisées, les syndicats appellent à la grève générale, les voitures bloquent la circulation. Quelques milliers de manifestants traversent le Bosphore par le pont pour atteindre Taksim. Malgré plus de quatre mille blessés

et trois morts en une semaine d'émeutes urbaines, le mouvement prend une ampleur inédite, la police est débordée face à des rassemblements géographiquement dispersés.

#### **La commune de Taksim**

Le 1<sup>er</sup> juin, la police commence à quitter la place Taksim et les quartiers alentours. Elle n'y remettra pas le pied avant le 11 juin. Pendant dix jours, la place qu'on a voulu dépolitiser est effectivement rendue piétonne par ces dizaines de milliers de gens qui occupent pour de bon le parc Gezi. Une fois le danger du gaz écarté, le parc devient un lieu de vie, avec son forum, sa bibliothèque populaire, sa cantine, les tentes de différentes organisations, son potager, sa propre radio et même une chaîne de télévision en streaming.

Ces dernières répondent à un besoin urgent. Alors que des milliers de personnes se défendaient dans les rues le 31 mai au soir, les chaînes d'informations diffusaient toutes des films documentaires (sur CNN Türk, passait même un documentaire sur... les pingouins, devenu une référence pour le mouvement, alors que CNN International se faisait l'écho des événements en anglais). Une autre chaîne

d'informations, NTV, récemment acquise par un groupe industriel proche d'Erdoğan, ne diffusait tout simplement aucune information relative aux protestations jusqu'au jour où plus de mille personnes sont venues manifester devant le siège de la chaîne. NTV a alors été contrainte de diffuser des images de la manifestation et a fini par faire son autocritique : « Nous nous excusons, nous n'aurions pas dû céder à l'autocensure. » C'est la première fois qu'on voit des grandes chaînes d'informations changer de position sous la pression d'un mouvement. Une petite chaîne que personne ne connaissait, *Halk TV* (littéralement *Télé du Peuple*) diffuse en direct les combats de rue à Istanbul et à Ankara. Mais le véritable flux d'informations passe par Facebook et Twitter, qui servent surtout à savoir où et quand la police intervient, quelle barricade est affaiblie, etc. Jamais ces réseaux sociaux ne se substituent à une présence physique sur les lieux ; ils ne sont efficaces que pour relayer en temps réel ce qui se passe sur le terrain. Quelques pages Facebook particulièrement actives ont été rendues inaccessibles au prétexte d'« incitation à la haine ». À Izmir, une trentaine d'utilisateurs de twitter ont été mis en garde à vue pour « incitation à la révolte », avant d'être finalement relâchés. On peut craindre que l'usage de ces médias ne soit pénalisé à court terme, afin d'en prévenir l'usage massif – un projet de loi en ce sens serait en cours de rédaction. Sur ces réseaux comme sur les murs, le masque à gaz est devenu le symbole du mouvement populaire – le citoyen s'équipe spontanément et s'exprime masqué !

Dès que la police a évacué Taksim et ses environs, des tags très créatifs se sont multipliés sur les murs de Pera : « *Tu es tombé sur une génération qui combat les flics dans le jeu GTA [Grand Theft Auto]* », « *J'adore ce gaz ! C'est quoi ?* », « *Le gaz poivre est bon pour la peau* », « *Alors, il n'y en a plus ?* », etc. Parmi les slogans les plus scandés dans les manifestations, ou tout simplement dans une rue de Pera où plus de dix personnes sont attablées, il y en a un qu'on n'avait pas l'habitude d'entendre dans les réunions politiques. Il vient de l'équipe de foot Beşiktaş, dont le groupe de supporters nommé « Çarşı » (littéralement *marché*, puisqu'il s'agit de gens qui tiennent des étals au marché de Beşiktaş), ancré à gauche, a l'habitude de se faire gazer par la police. Ils chantent ainsi « *Vas-y, vas-y, tire du gaz poivre ! Enlève ton casque, pose ta matraque, on verra bien qui aura le trac.* » Ce slogan quelque peu bagarreur et machiste, nous ne le chantions pas au début du mouvement, avant d'avoir reçu des tonnes de gaz. Le samedi 8 juin, j'ai vu des dizaines de milliers de personnes – hommes, femmes et enfants – lassés de la police le reprendre avec les supporters de Çarşı. On raconte que ce sont eux qui ont repris Taksim à la police – je pensais que le foot n'avait rien à voir avec la politique, visiblement je

n'avais rien compris. Dans une société où la liberté d'organisation politique est restreinte, les groupes de supporters constituent des foyers d'échange et

---

***Dans une société où la liberté d'organisation politique est restreinte, les groupes de supporters constituent des foyers d'échange et d'action.***

---

d'action. La révolte du 31 mai a fait de Çarşı une vraie légende – les supporters d'autres équipes se sont joints à eux et, dans les rues, les maillots de foot sont devenus l'un des emblèmes de la contestation. Il ne faut pas sous-estimer ces signes populaires qui font toute la force d'un soulèvement, puisque là où le pouvoir orchestre une stratégie de communication qui va du haut vers le bas (contrôle des médias, mises en scène policières majorant le poids des groupes d'extrême gauche, etc.), les manifestants communiquent entre eux par de petits signes, de petites mélodies ou des tags, créant un espace de partage très actif. La très grande mobilisation de la jeunesse (de 15 à 30 ans) explique aussi cette créativité et cet humour qui n'ont jamais quitté Taksim – on n'aura jamais fait autant de blagues, écrit autant de chansons sur le gaz.

Pendant dix jours, du 1<sup>er</sup> au 11 juin, Taksim est donc devenue une *free zone* où, à l'abri de barricades sur lesquels on pouvait lire *Commune de Taksim*, les gens se baladaient, heureux. Le week-end des 8 et 9 juin, des centaines de milliers de personnes sont venues découvrir le parc Gezi, ses stands, sa bibliothèque, ont chanté et dansé ensemble. Ils se sentaient en sécurité justement parce que la police était loin. Au centre de cette zone, les occupants du parc ont réussi à en faire un espace de vie, un lieu concret de mise en commun de pratiques, tout le contraire donc d'un centre commercial. À travers cette dichotomie spatiale, chacun découvre ce qu'a de précieux un tel lieu de rencontre, à quel point on prend plaisir à y être et y rester.

**Tenir un lieu en pleine campagne de perception management**

Pendant tout ce temps, Erdoğan aurait pu tenter de calmer le jeu en acceptant simplement d'écouter les revendications des citoyens, mais il a préféré faire le contraire, déclarant notamment qu'il avait « *du mal à retenir chez eux 50 % de la population* » prêts à descendre dans la rue pour défendre l'AKP – une allusion au score de son parti aux dernières élections, lors d'un meeting où ses partisans le pressaient de les laisser « écraser Taksim »... Erdoğan joue ainsi à

nourrir une polarisation très inquiétante de la société entre musulmans pratiquants et habitants plus laïcs des grandes villes, et il ravive en fin de compte l'op-

---

**Comment gérer une opération de communication policière sur une place où il y a plus de cent caméras qui tournent, des gens qui prennent des photos et qui tweetent en temps réel ?**

---

position des libéraux comme des milieux de gauche. Sa stratégie vise à souder son électorat contre les «élites qui ne respectent pas le gouvernement démocratiquement élu», alors qu'en réalité, dans les rues, il y a aussi bien des enfants des cités pauvres que des professeurs d'université.

Du côté de la place Taksim, abandonnée à «elle-même» depuis dix jours, on commence à craindre que ces paroles donnent lieu à une intervention musclée. Effectivement, le mardi 11 juin au matin, la police entre sur la place, visant, à en croire ses déclarations, non pas les occupants «verts» du parc Gezi mais les marginaux «rouges» de la place Taksim, où différents groupes et partis de gauche – dont certains effectivement très musclés – sont également présents. L'arrivée de la police est cette fois retransmise en direct sur toutes les chaînes d'information : le préfet mène, pour reprendre son expression, une opération de «*perception management*». Alors que, même au plus fort de l'émeute, le soir du 31 mai, on n'avait jamais vu de cocktail molotov, le mardi 11 juin au matin, trois personnes inconnues en jettent sur les blindés de la police. L'image que les autorités veulent donner est celle d'une place occupée par des terroristes qui attaquent les forces de police venues rétablir l'ordre républicain, enlever les drapeaux des partis et reprendre le contrôle de la place. Tout au long de la journée, le préfet d'Istanbul assure qu'il n'y aura pas d'intervention dans le parc, mais seulement sur la place (une stratégie qui vise à prévenir un rassemblement trop important pour la défense du parc), tout en suggérant, dans un discours d'intimidation, que des malfaiteurs manipulent les jeunes écolos du parc. De son côté, la plateforme Taksim renouvelle son appel à manifester pacifiquement dans le parc et rappelle ses revendications. Vingt à trente mille personnes répondent à cet appel, montrant qu'elles n'ont pas été convaincues par l'opération de communication de la police. Mais le soir, vers 20h15, alors que nous sommes pacifiquement assis dans le parc et qu'il n'y a aucune tension visible – sans aucun avertissement donc de la part de la police –, nous recevons soudain une pluie de bombes lacrymogènes,

précédées d'une bombe sonore visant à susciter la panique. En quelques minutes, plus de soixante bombes tombent du ciel dans cet espace restreint, et nous sommes donc coincés entre la police (qui est du côté de la place Taksim) et la seule sortie – étroite – du parc qui reste, de l'autre côté. Nous avons nos masques et nous sommes préparés à ne pas paniquer, mais personne ne s'attendait à une telle attaque. Une pluie de bombes atteint les corps devant nos yeux. On ne voit rien à cause de la concentration de fumée ; on entend des cris et des gens tomber des murs à l'intérieur du parc, alors qu'ils essayaient de sortir. Une véritable hécatombe aurait pu se produire si les gens n'avaient pas pris soin les uns des autres, en évacuant les blessés et en appelant au calme (l'observation de ces pratiques de soin, insérées dans le contexte concret d'une implication corporelle, me paraîtrait beaucoup plus pertinente que les grands discours sur la nécessité du care).

L'attaque est la plus forte qu'on ait connue depuis le début du mouvement – elle fait deux cents blessés en quelques heures. L'intimidation sécuritaire atteint son sommet, le préfet annonçant qu'il «*ne garantit plus la sécurité des jeunes qui resteront dans le parc*». Et pourtant, à deux heures du matin, cinq mille personnes résistaient encore dans le parc, sous une pluie de bombes sonores et lacrymogènes. Ils sont étudiants, cinéastes, universitaires, artistes, écologistes, citoyens... Ils ne partent pas. Nous découvrons dans la nuit qu'une interdiction préfectorale a été transmise aux médias, qui se contentent de diffuser les déclarations du préfet, sur fond d'une image fixe de la place de Taksim enfumée : «*tout le monde doit quitter les lieux. Les groupes marginaux auront à affronter l'autorité inflexible de l'État...*». C'est ce qu'ils appellent du *perception management*... sauf que CNN International diffuse encore une fois parallèlement les événements en direct, pendant plus de quatre heures, en affirmant clairement qu'il s'agit d'une mise en scène de la police, qui entend ainsi justifier la répression de manifestants pacifiques. Comment gérer une opération de communication policière sur une place où il y a plus de cent caméras qui tournent, des gens qui prennent des photos et qui tweetent en temps réel ? Telle semble être la question fondamentale d'un pouvoir qui veut garder une vitrine de pays démocratique. Comment ouvrir et fermer en même temps ?

Le lendemain soir, malgré la violence de la veille, nous sommes plus nombreux que jamais sur la place. Un récital de piano s'organise ; la vie du parc reprend, dans un mélange de confiance et défiance. Pour cette joyeuse bande de voyous, le gouvernement a perdu toute crédibilité : tout au long de la crise, il n'a cessé d'accumuler les mensonges et les tentatives de manipulation. Décidément, la perception n'est pas



aussi maniable que certains voudraient le croire : des dizaines de milliers de gens, munis de masques à gaz de plus en plus professionnels – j’en ai moi-même acheté un chez un vendeur de matériel de protection industrielle –, se sont aussi équipés ce soir-là sur la place de casques de chantier et de gants de protection. Le marché de l’équipement démocratique se porte résolument bien dans cette ville où ces femmes et ces hommes décidés et joyeux ont entamé un long chantier pour empêcher un sultan autoproclamé de transformer à sa guise l’espace urbain. Traités de voyous (*çapulcu*), ces citoyens révoltés défendent leurs *espaces de vie* (*yaşam alanı*), créent du commun là où ils sont matériellement contraints à l’isolement, prennent soin de l’espace collectif et d’eux-mêmes. Toute cette fumée, tout ce gaz, toute cette agitation policière visent aujourd’hui la place Taksim parce qu’elle concrétise à la fois l’opposition à une gestion autoritaire des populations et le désir puissant de lieux communs librement investis par le peuple.

*Istanbul, le 13 juin 2013.*

#### NOTES

1. David Harvey, *Le Capitalisme contre le droit à la ville. Néolibéralisme, urbanisation, résistances*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011 et *Paris, capitale de la modernité*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2012.
2. [www.huffingtonpost.com/ozan-varol/turkey-protests-Erdoğan\\_b\\_3421589.html](http://www.huffingtonpost.com/ozan-varol/turkey-protests-Erdoğan_b_3421589.html).
3. Sur la politique très controversée d’aménagement urbain à Istanbul, voir l’ensemble des travaux de Jean-François Pérouse et de son équipe, au sein de l’Observatoire urbain d’Istanbul : <http://oui.hypotheses.org/>.
4. Cette entrée de l’État dans le marché immobilier se fait surtout par la très puissante administration du logement, TOKI.
5. <http://themonkeycage.org/2013/06/01/a-breakout-role-for-twitter-extensive-use-of-social-media-in-the-absence-of-traditional-media-by-turks-in-turkish-in-taksim-square-protests/>.



# LA MOBILISATION ANTINUCLÉAIRE À PLOGOFF

PAR GILLES SIMON\*

Trente ans après, la victoire du mouvement anti-nucléaire à Plogoff fait rêver la coalition mobilisée à travers le pays « contre les projets d'infrastructures inutiles », et plus particulièrement les opposants à la construction d'un aéroport à Notre-Dame-des-Landes, près de Nantes. À la fin des années 1970, dans cette petite bourgade située à l'extrémité occidentale du Finistère, près de la pointe du Raz, une coalition hétéroclite de jeunes militants antinucléaires et d'habitants, soutenus par les élus locaux, avait réussi, malgré l'asymétrie des forces en présence, à faire plier les autorités étatiques. La singularité de la lutte de Plogoff – et sans doute sa force – tient à la façon dont elle a articulé des modalités d'action très différentes, développées indépendamment ailleurs, mais rarement conjuguées.

En mars 1974, le gouvernement français décide d'accélérer le programme nucléaire initié en 1969. Après le premier « choc pétrolier » à l'automne 1973, les problèmes énergétiques sont devenus cruciaux. Le choix des pouvoirs publics de donner la priorité à la production d'électricité par l'énergie nucléaire – leur slogan est « 200 centrales en l'an 2000 » – suscite rapidement des oppositions, en particulier en Bretagne. Dès le début de l'année 1975, le Comité régional d'information sur le nucléaire (CRIN) d'Erdeven, dans le Morbihan, le premier site envisagé pour l'installation d'une centrale en Bretagne, devient l'un des fers de lance de la contestation. L'expérience du comité servira ensuite la lutte à Porsmoguer – second site retenu – puis à Plogoff. La mobilisation prendra aussi appui sur les réseaux militants constitués à la suite de la marée noire de l'Amoco Cadiz (1978), et elle recevra le soutien du mouvement indépendantiste breton, qui connaît sa période de plus grande intensité au milieu des années 1970 (et qui s'illustrera notamment par deux attentats, l'un en 1975, l'autre en 1979, sur la centrale de Brennilis, seule centrale installée à l'époque en Bretagne (et première centrale dont le démantèlement a été engagé, en 1985)).

## Un mouvement complexe et novateur

Le mouvement antinucléaire en Bretagne a été pour une large part porté par des jeunes. « À l'âge de 34 ans, je faisais un peu figure d'ancien », raconte un animateur de la lutte. N'étant pas encore complètement investis dans la vie adulte et ses contraintes spécifiques, ces jeunes bénéficient d'une certaine marge de liberté pour s'investir dans le mouvement antinucléaire, à une époque où une partie de la jeunesse était très politisée. L'onde de choc de Mai 68 se fait encore sentir. En 1975, à Porsmoguer, en plein

Pays léonard, une région catholique et conservatrice du Nord de la Bretagne, de jeunes couples vivent sous le même toit, en « communauté ». Ils font partie du noyau qui initie le mouvement antinucléaire dans cette partie de la Bretagne.

Mais ce qui a fait la force de la mobilisation, c'est surtout l'alliance de fait qui s'est opérée entre ces jeunes militants écologistes et d'autres habitants de la région : élus locaux, retraités, pêcheurs syndiqués à la CFDT ou encore mères de famille dont les époux étaient souvent en mer. Ces dernières, par leur ténacité et leur inventivité, joueront un rôle déterminant dans une lutte qui durera plusieurs années.

C'est notamment pendant « l'enquête d'utilité publique » lancée en janvier 1980 que s'inventeront sur la durée (l'enquête elle-même couvrira six semaines, et la lutte se poursuivra jusqu'en 1981) des formes de luttes novatrices. Un véritable siège des forces de l'ordre s'organise, des pots de yaourts remplis de peinture jetés sur elles aux jets de pierre et aux épandages de lisier, en passant par les barrages dressés pour arrêter les gendarmes, par les veillées devant les mairies pour prévenir le dépôt des documents légaux ou encore la « messe de 17h », rassemblement de centaines de personnes organisé tous les soirs pour « raccompagner » hors de Plogoff les gendarmes rentrant au chef-lieu du canton<sup>1</sup>. Les « forces de l'ordre » renonceront vite (au bout d'une semaine) aux rondes de nuit d'abord mises en place, après quelques embuscades et de peur de violences plus graves. Mais tout au long de la lutte, la confrontation aux autorités étatiques est immédiatement visible, dans une guerre d'usure réciproque.

## Contre-expertise

Pour contester le discours des promoteurs du nucléaire, les militants, souvent peu aguerris, doivent maîtriser

\* Gilles Simon est docteur en science politique et chargé de cours à l'université catholique de l'Ouest. Il est notamment l'auteur de *Plogoff. L'apprentissage de la mobilisation sociale* (2010).



les différentes dimensions du sujet (technique, économique, etc.). Ils vont devenir des experts de l'atome. La controverse oppose des professionnels, spécialistes du nucléaire (physiciens, ingénieurs), dont la parole est considérée comme légitime, et les antinucléaires, au départ assez démunis sur cette question. Pour contrer la bureaucratie, les associations devront élaborer leur propre expertise<sup>2</sup>. Les opposants se sont par exemple appropriés des données publiques, les ont réinterprétées et ont été capables d'élaborer des critiques, puis des contre-propositions<sup>3</sup>. Outre la réappropriation des données scientifiques existantes, ils ont développé une expertise indépendante grâce au travail de jeunes ingénieurs. Les premiers antinucléaires bretons ont ainsi créé les « CRIN » et les « CLIN » (comités locaux d'information sur le nucléaire) dans le but de recueillir des informations, mais aussi de les diffuser largement. Le territoire de la Bretagne est peu à peu maillé par ces CLIN, qui collaborent les uns avec les autres.

#### **Le recours à la dérision**

Pour toucher le public le plus large possible, les militants vont associer à ce travail de diffusion des données techniques le recours à l'humour. La

mobilisation a ainsi bénéficié des expérimentations politico-théâtrales de Jean Kergrist. Très impliqué dans la lutte, il avait créé un spectacle, *La Centrale baladeuse*, un *one-man-show* burlesque qui s'en prenait aux logiques de l'atome civil. Revendiquant la pratique d'un « théâtre d'intervention », Kergrist prenait ses références dans le théâtre anarchiste de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Jouée environ un millier de fois en Bretagne, la pièce mettait en scène un promoteur de l'atome, le « clown atomique », sorte d'Auguste des temps modernes, dont les démonstrations rataient inmanquablement, et qui finissait par disparaître dans des éclats de pétards symbolisant l'échec annoncé du nucléaire.

#### **Marcher, faire la fête, construire des alternatives**

Le mouvement antinucléaire en Bretagne a aussi étendu à l'espace rural le dispositif de la manifestation, né dans les villes au XIX<sup>e</sup> siècle. Les sites concernés par les projets d'implantation de centrales étaient des zones littorales éloignées des agglomérations. La manifestation, traditionnellement urbaine a donc ici été transposée dans l'espace rural, elle s'est faite « marche ». Les opposants de Plogoff organisent trois



grandes marches antinucléaires (le 17 septembre 1978, le 3 juin 1979 et le 3 février 1980). À chaque fois, la colonne des manifestants part du bourg de Plogoff pour aller jusqu'au site de Feunteun-Aod, où est prévue l'implantation de la centrale, en empruntant les petits chemins de la lande de Plogoff. La colonne des manifestants rappelle les pardons ou la troménie, procession giratoire rassemblant les fidèles catholiques, une référence invoquée de façon

parodique par les marcheurs, qui contribue à la théâtralité de la marche et donc à sa visibilité médiatique. Mais cette procession est aussi une vraie manifestation, avec des banderoles, des slogans et des prises de parole. Ces défilés parviennent à susciter l'adhésion à la fois des habitants des sites littoraux, peu habitués aux pratiques manifestantes, et des opposants venus de l'extérieur, qui retrouvent là un cadre proche de celui de la manifestation urbaine.

Dans la première moitié du xxe siècle, avec l'enracinement de la République dans la vie politique, la fête avait progressivement cessé d'être investie de la capacité à régénérer la force collective<sup>4</sup>. Mais la fête politique a connu un regain d'intérêt après Mai 68. Les antinucléaires ont été de ceux qui ont remis cette pratique au goût du jour. En Bretagne, les mobilisations ont été scandées par de grandes « fêtes antinucléaires » qui créaient une convivialité propice à faire passer le message contre l'atome. Fin mars 1975, la fête antinucléaire d'Erdeven (Morbihan) réunit environ 15 000 personnes<sup>5</sup>. Les 24-25 mai 1980, la Pentecôte antinucléaire à Plogoff en rassemble 100 000<sup>6</sup> environ. Au cours de festoñnoz, des musiciens bretons comme Alan Stivell et des groupes comme les Sonerien Du (« Sonneurs noirs », à Plogoff) font danser les opposants. C'est un moment important de la lutte, en particulier dans l'image construite pour les médias, une sorte de retour à l'atmosphère de « 36 », à une ambiance de fête alliée à des revendications socio-politiques précises. Alors que la mobilisation contre la bombe nucléaire avait souvent invoqué le spectre menaçant de l'apocalypse, il s'agissait ici, en même temps que de dénoncer les dangers du nucléaire (dont les ravages potentiels étaient suggérés par l'expérience des marées noires, comme le suggère le slogan plein d'ironie : « Mazoutés aujourd'hui, radioactifs demain ? »), de susciter des sentiments plus positifs, plus susceptibles peut-être de rassembler.

Affirmant vouloir « penser global et agir local », l'écologie politique balbutiante des années 1970 s'engage à la fois dans un « contre-programme » élaboré grâce à l'expertise acquise, notamment sur les questions énergétiques, et dans des projets alternatifs locaux qui permettent de ne pas apparaître comme enfermés dans une posture de refus. Pour le « désobéissant politique », qui conteste les formes traditionnelles de la politique, et en particulier la restriction de la politique au temps des élections, tout en défendant la non-violence, il importe de « positiver le refus », en proposant des solutions alternatives<sup>7</sup>. Les opposants reprennent à leur compte la notion de « programme constructif », forgée notamment par Gandhi, qui consiste à mettre en place des dispositifs favorisant l'autonomie. Renouant avec la tradition locale de l'élevage de moutons, les habitants de Plogoff construisent ainsi durant l'été 1979 une « bergerie alternative », autonome en énergie grâce à une éolienne. Un berger est recruté, qui tiendra l'exploitation jusqu'en 1984, année où l'expérience prit fin. L'association Plogoff-Alternatives y développe également la culture de plantes médicinales et l'apiculture. La bergerie de Plogoff devient peu à peu un point de focalisation et de ralliement de la mobilisation, drainant des soutiens très larges, sous la

forme notamment de soutiens financiers importants. Dans cette action, la mobilisation contre l'extension d'un camp militaire au Larzac depuis le début des années 1970 a servi de modèle. C'est notamment de là qu'est venue l'idée de constituer un groupement foncier agricole (GFA) pour mettre en commun des

---

*Affirmant vouloir « penser global et agir local », l'écologie politique balbutiante des années 1970 s'engage à la fois dans un « contre-programme » élaboré grâce à l'expertise acquise, notamment sur les questions énergétiques, et dans des projets alternatifs locaux qui permettent de ne pas apparaître comme enfermés dans une posture de refus.*

---

terres privées afin de prévenir l'expropriation et le rachat de terres par EDF. Les acteurs de ces deux mobilisations se sont d'ailleurs rejoints à Paris au début de l'année 1981, dans le contexte pré-électoral de l'élection présidentielle qui allait se dérouler au mois de mai.

#### **Vers une « démocratie technique » ?**

Les innovations développées au cours de la lutte contre la centrale de Plogoff ont progressivement donné du crédit aux opposants à l'atome. À l'automne 1978, lors du choix définitif du site de la centrale nucléaire bretonne, les pouvoirs publics ont organisé des « consultations », procédure tout à fait nouvelle en France en ce qui concerne le nucléaire. Lors du débat au conseil général du Finistère, le conseiller Guy Guermeur (également député RPR de la circonscription de Douarnenez) avait été nommé rapporteur du projet. Souhaitant ne pas se couper du discours des opposants, il a demandé au préfet de pouvoir auditionner toutes les personnes représentant une opinion sur le dossier. À rebours de leur intransigeance habituelle, les promoteurs de l'atome ont donc consenti, sous la pression, à expérimenter une procédure qui s'apparentait, même de très loin, à celle des *hearings*<sup>8</sup>, les procédures d'audition instaurées dans le cadre de leur programme nucléaire par des pays comme les États-Unis ou la R.F.A., qui ont permis à des acteurs pauvres en ressources institutionnelles de s'exprimer et parfois de se faire entendre.

Nouveauté importante donc, le 28 novembre 1978, le rapporteur du projet breton entendait en commission les personnes qui s'étaient investies dans la controverse, et notamment des opposants : Amélie



Kerloc'h (première adjointe au maire de Plogoff), la SEPNB<sup>9</sup> et l'association Evit Buhez Ar C'hap (Pour la vie du Cap)<sup>10</sup>. Mais elles n'infléchirent pas la décision du conseil général, qui se prononça le 29 novembre en faveur du projet. Néanmoins, pour la première fois depuis sa création en 1975, l'association Evit Buhez Ar C'hap se voyait reconnaître officiellement une place dans le débat public sur le projet de centrale nucléaire bretonne.

C'était l'esquisse, certes encore très grossière, d'une « démocratie technique » – c'est-à-dire du principe selon lequel l'introduction d'une nouvelle technologie doit être précédée d'un débat démocratique et conditionnée par son issue. On voit bien en même temps ce que cet « acquis » peut avoir d'ambigu : aujourd'hui, les procédures de « débat public » font miroiter l'espoir d'un traitement démocratique des questions techniques comme celles liées à l'énergie, mais elles sont en réalité souvent une façon pour le pouvoir de circonvenir l'opposition, de la prévenir et de la neutraliser. En apparence, les populations sont informées et consultées ; en apparence, on reconnaît aux associations militantes le droit d'intervenir dans le débat, mais, dans les faits, les décisions sont parfois prises ailleurs, avant le débat, et si les conclusions du « débat public » n'y sont pas conformes, elles sont écartées, comme cela a été le cas avec le débat à propos du projet d'EPR à Flamanville.

La lutte de Plogoff a été l'une des rares luttes anti-nucléaires couronnées de succès – et il fait peu de doute qu'elle doit ce succès à la façon dont y ont été associées des modalités d'intervention très différentes, qui ont permis de mobiliser à la fois de militants politiques pour certains extérieurs et des habitants. On comprend aisément qu'elle puisse susciter la nostalgie des citoyens mobilisés contre l'EPR ou pour l'arrêt du nucléaire, qui voient aujourd'hui s'éloigner la perspective de la fermeture de la centrale de Fessenheim, pourtant l'une des promesses électorales du candidat Hollande. Pourtant, lorsqu'on remet en perspective historiquement la victoire de Plogoff, on constate qu'elle n'a pas empêché la poursuite du programme nucléaire engagé par la

droite. Peu après avoir « lâché » Plogoff, Mitterrand confirme ainsi le décret d'intérêt public pris par son prédécesseur pour l'extension de l'usine de retraitement de combustible nucléaire de La Hague, et, entre 1984 et 1994, le gouvernement socialiste construit vingt réacteurs supplémentaires, reniant l'un de ses engagements de campagne. La lutte de Plogoff est ainsi à la fois porteuse d'espoir quant à l'issue possible de luttes comme celle de Notre-Dame-des-Landes et porteuse de doute : une telle victoire ne serait-elle qu'une concession locale du pouvoir, qui n'infléchit en rien ses visées globales ? Malgré cela, à considérer l'inventivité et la ténacité remarquables des opposants au nucléaire à Plogoff, on comprend que cette lutte n'ait pas cessé, depuis trente ans, de nourrir l'imaginaire militant.

#### NOTES

1. *Plogoff*, la bande dessinée de Delphine Le Lay (scénario) et Alexis Horellou (dessin) récemment parue aux éditions Delcourt, retrace de façon frappante ces différents aspects de la lutte, comme l'avait fait aussi en 1980 le documentaire de Nicole Le Garrec, *Plogoff, des pierres contre des fusils* (visible en ligne).
2. Max Weber, *Économie et société (t.I)*, Paris, Pocket, 1995, p. 298-299.
3. Cf. Groupe projet Alter-Breton, *Mieux vivre en Bretagne sans pétrole et sans nucléaire*, Brest, PSU, 1980.
4. Cf. Olivier Ihl, *La Fête républicaine*, Paris, Gallimard, 1996.
5. *Ouest-France*, 1<sup>er</sup> avril 1975.
6. *Le Télégramme de Brest et de l'Ouest*, 26 mai 1980.
7. Mario Pedretti, *La Figure du désobéissant en politique*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 160-164.
8. À ce moment-là, le mouvement antinucléaire avait réussi à toucher l'opinion publique. En 1977, un sondage indiquait que le pourcentage de personnes « défavorables » aux centrales nucléaires était passé de 16 % antérieurement à 41 % (cf. *Le Monde*, 16 octobre 1977).
9. Société d'étude et de protection de la nature en Bretagne, une association d'écologistes.
10. Principale association d'écologistes politiques sur l'aire de mobilisation de Plogoff.

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

Alfred Lawrence

168.A.LADEWIG



# FACE AU DÉSASTRE ÉCOLOGIQUE EN CHINE, LES DIFFÉRENTS VISAGES DE LA MOBILISATION

ENTRETIEN AVEC **RALPH LITZINGER\***

PAR **JEFFREY WASSERSTROM\*\*** ET **CHARLOTTE NORDMANN\*\*\***

La catastrophe environnementale que vit actuellement la Chine est connue. Ce qui l'est moins, ce sont les mobilisations qu'elle suscite, dans les villes, les campagnes et les usines, partout dans le pays. Ralph Litzinger en dresse ici un tableau éclairant, montrant qu'elles sont profondément scindées par des logiques de classe et suggérant, à la lumière de leur histoire, comment elles pourraient évoluer.

## Géographie sociale de la crise écologique

**Jeffrey Wasserstrom :** Ces derniers mois, les médias se sont fait l'écho de nombreux problèmes environnementaux et sanitaires en Chine, du smog à Pékin aux carcasses de porcs flottant dans les fleuves autour de Shanghai. Qu'est-ce qui selon vous risquerait d'avoir échappé à quelqu'un qui aurait prêté une attention un peu distraite à ce flux de reportages ?

Nous avons effectivement été assaillis d'articles traitant des sujets les plus divers, de l'« airpocalypse » à Pékin – comme beaucoup ont surnommé l'immonde smog qui a envahi Pékin aux mois de janvier et février – aux 750 carcasses de cochons repêchés dans le fleuve Huangpu au mois de mars et, plus récemment, à la découverte qu'on vendait sous l'appellation de « viande d'agneau » un mélange d'agneau, de rat et de renard, additionné de divers produits chimiques. Il ne s'agit pas là d'événements isolés ou nouveaux, puisqu'ils participent d'une histoire troublante qui est presque strictement parallèle au grand mouvement d'« ouverture et de réforme » de la Chine. Cela étant, l'impression qu'on a en lisant la presse ou en parcourant les débats en ligne dans les forums chinois, à savoir que la Chine est au beau milieu d'un effondrement environnemental et sanitaire généralisé, est justifiée.

Au cours des trois dernières années, j'ai passé le printemps et l'été à Pékin, et j'ai pu constater le développement dans la bourgeoisie urbaine de préoccupations sanitaires : les gens s'inquiètent vraiment de savoir d'où vient ce qu'ils mangent, qui le produit et ce qui s'y retrouve au final. Parmi mes collègues à l'université, par exemple, de plus en plus rentrent chez eux pour manger ; et beaucoup mangent de moins en moins de viande. L'alimentation biologique est de plus en plus populaire. Mais cela ne concerne qu'une partie très restreinte de la population. En se promenant dans les rues de Pékin, on a une impression très différente. Les restaurants débordent de gens avides de manger dehors, avec notamment des restaurants populaires et des vendeurs ambulants qui ont pour clients les travailleurs migrants et les classes plus pauvres. Là, rien n'indique qu'une crise environnementale et sanitaire majeure soit en cours ! Pour la plupart des gens à Pékin, et sans aucun doute dans la plus grande partie du pays, la vie continue comme avant. Selon les groupes et les classes sociales, l'expérience des scandales alimentaires n'est pas du tout la même.

On pourrait en dire autant de l'air à Pékin. Il ne fait aucun doute que la qualité de l'air y est effroyable. Une bonne partie des informations qui ont circulé concernant la détérioration de la qualité de l'air est venue d'un nouveau type de citoyen militant de la classe moyenne qui descend dans la rue pour

Ce texte reprend et prolonge un entretien paru en ligne en mai 2013 dans *Dissent. A Magazine of Culture and Politics* ([www.dissentmagazine.org](http://www.dissentmagazine.org)).

\***Ralph Litzinger** est anthropologue à Duke University. Il a notamment dirigé « The Labor Question in China » (*The South Atlantic Quarterly*, hiver 2013) et *The Mobilization of « Nature ». Perspectives from North-West Yunnan* (*The China Quarterly*, vol. 178, juin 2004, p. 488-504).

\*\***Jeffrey Wasserstrom** est membre du comité éditorial de *Dissent*. Il est notamment l'auteur de *China in the 21<sup>st</sup> Century: What Everyone Needs to Know* (2010).

\*\*\***Charlotte Nordmann** est membre du collectif éditorial de la *RdL*.

surveiller la qualité de l'air et poste ses mesures et ses images sur *weibo* (la version chinoise de Twitter) et d'autres plateformes de réseaux sociaux. Ces mêmes personnes se sont aussi appuyées sur les dispositifs de contrôle de la qualité de l'air de l'ambassade des États-Unis pour reprocher aux autorités municipales de Pékin de ne pas signaler la présence des particules les plus nocives présentes dans l'air. Mais il suffit d'aller dans la périphérie de Pékin, où vivent et travaillent les migrants et les résidents les plus pauvres de la ville, pour observer une situation très différente. Les gens portent moins souvent des masques, et on les entend bien moins souvent se plaindre de la qualité de l'air.

Si quelque chose manque dans le flux de reportages des derniers mois, c'est sans doute une attention suffisante aux géographies morales des espaces pollués. On entend surtout les nouveaux riches et la classe moyenne. Dans la classe moyenne, on peut garder ses enfants à la maison, les protéger de l'air pollué de Pékin et même envisager des moyens de les faire partir du pays. On peut aussi plus facilement se faire entendre des médias, et diffuser des données et des critiques par ses propres moyens, par le biais d'internet. Ce n'est pas possible pour les pauvres, pour les travailleurs précaires ou migrants, ce qui ne veut pas dire du tout qu'ils ne se soucient pas des questions sanitaires et environnementales.

### **Des mobilisations locales efficaces**

**JF: Cela fait maintenant plusieurs années qu'on voit se développer diverses mobilisations NIMBY [« Not In My Backyard » - « Pas de ça chez moi » : expression qui désigne péjorativement les luttes purement locales, motivées par le souci d'échapper à des nuisances, sans considération de l'intérêt général ou des principes] dans différentes villes chinoises. Dans le cadre de ces luttes, les habitants ont souvent demandé à ce que telle usine toxique soit fermée ou déplacée, bien que parfois plusieurs causes soient entrées en jeu, comme lorsque des habitants de Shanghai se sont opposés à l'extension d'une ligne ferroviaire à sustentation magnétique. Dans quelle mesure ces mouvements de protestation vous paraissent-ils significatifs ?**

Il est clair que nous voyons apparaître une nouvelle forme de conscience environnementale et sanitaire dans les centres urbains chinois, particulièrement dans les villes de la côte est. Dans les endroits où des mouvements de protestation de masse se sont développés en 2013 – à Ningbo, Dalian, Qidong (juste au nord de Shanghai) ou Guangzhou –, une quantité incroyable d'informations a circulé sur les sites des

réseaux sociaux concernant des usines chimiques, les effets sanitaires à long terme des pollutions, les fuites toxiques et les accords douteux que les responsables municipaux avaient passés avec des entreprises désireuses d'installer ou d'étendre leurs usines. Ces informations se transmettent très rapidement, et on a sou-

---

***Le gouvernement et les propriétaires de grandes usines savent que, à long terme, face à la mobilisation des citoyens, ils perdront la bataille pour l'extension des usines de la côte est. C'est pour cette raison que le gouvernement ne cesse d'inciter les entreprises à construire leurs usines dans les provinces intérieures.***

---

vent l'impression que les mouvements de protestation peuvent être mobilisés quasi instantanément. L'État utilise ces mêmes réseaux sociaux pour diffuser ses propres informations, ou pour plaider pour l'harmonie et l'ordre social. Les militants du net ripostent à ces messages en les tournant en ridicule.

C'est peut-être en juillet 2012, lors des mouvements de protestation à Shifang, dans la province intérieure du Sichuan, dans le Sud-Ouest du pays, que le rôle des réseaux sociaux a été le plus frappant. Ce mouvement a été lancé par des lycéens qui avaient enquêté sur les effets potentiellement mortels des pollutions engendrées par une usine de cuivre et de molybdène, et qui ont ensuite posté les documents, les images et les données qu'ils avaient trouvés sur les sites chinois de réseaux sociaux les plus populaires, comme qq, We-Chat et *weibo*. Lorsqu'ensuite la répression policière s'est abattue sur les manifestants à Shifang, comme cela avait été le cas dans d'autres villes auparavant, des photographies témoignant de leur violence furent immédiatement diffusées sur internet.

Si j'évoque Shifang, c'est aussi en raison de sa localisation, dans l'intérieur du pays. Ma thèse est que le gouvernement et les propriétaires de grandes usines chimiques et de traitement des métaux lourds savent que, à long terme, face à l'opposition et à la mobilisation des citoyens, ils perdront la bataille pour l'extension des usines des villes de la côte est. C'est pour cette raison que le gouvernement ne cesse d'inciter les entreprises à construire leurs usines et leurs raffineries chimiques dans les provinces intérieures. Ils pensent que des gens vivant sous le seuil de pauvreté ou juste au-dessus sont prêts à accepter n'importe quel travail, et à supporter les conditions sanitaires et environnementales les plus catastrophiques. Je ne



suis pas du tout sûr que ce soit le cas. Au contraire, j'ai le sentiment que de plus en plus de mouvements de protestation environnementaux liés aux pollutions industrielles vont se développer dans les années à venir dans les provinces occidentales de la Chine, à mesure que la base industrielle – les usines de production et les usines chimiques – est déplacée vers l'intérieur du pays.

---

*Les écologistes basés dans les villes sont bien plus efficaces lorsqu'ils en sortent et se rendent à la campagne, où l'on observe les formes les plus dévastatrices de pollution industrielle.*

---

#### **Luttes NIMBY ou justice environnementale ?**

**JF :** L'un des mouvements de protestation NIMBY les plus récents s'est déroulé à Kunming, une ville dans laquelle je sais que vous avez passé beaucoup de temps. Je l'ai visitée une fois en 1987, et je m'en souviens comme d'un endroit extraordinairement beau, où la vie suivait un cours paisible. D'après ce que j'ai entendu, j'aurais un choc si j'y retournais aujourd'hui : elle a connu une croissance exponentielle ces dernières années, et on n'y a plus du tout le sentiment d'être préservé des aspects les plus rudes de la vie urbaine. Que pensez-vous du changement que la ville a connu et de la façon dont les récents mouvements de protestation s'inscrivent dans ce contexte ?

Kunming est effectivement un endroit que j'affectionne particulièrement. J'y suis allé pour la première fois en 1990 et, comme pour beaucoup de villes chinoises, les changements qui y ont eu lieu sont étourdissants. J'avoue que, de mon point de vue, une part de ce développement a été mal inspirée, ne serait-ce que parce que Kunming a perdu tout ce qui faisait sa singularité et ressemble désormais à toutes les autres villes qui ont connu un développement sous stéroïdes. Tout autour de Kunming, des villes satellites surgissent, et nombre d'entre elles sont destinées à accueillir des usines chimiques ou pétrochimiques, ou d'autres activités industrielles.

Pour resituer un peu les choses, Kunming, qui compte quelques 7 millions d'habitants, est le chef-lieu de la province du Yunnan, dans le Sud-Ouest du pays. Les mouvements de protestation qui s'y sont développés en mai dernier ont été déclenchés par deux projets de développement industriel du gouvernement central. Le premier concerne l'installation par PetroChina d'une raffinerie de pétrole dans une

zone industrielle à environ 40 km à l'ouest du centre de Kunming. Le deuxième est un projet en discussion d'implantation d'une usine de production de paraxylène (aussi désigné par les initiales PX).

La manifestation du 4 mai contre l'usine de paraxylène, qui marqua le début du mouvement, a rassemblé environ deux mille personnes. Des *teach-ins* y ont été organisés – la foule divisée en groupes de plusieurs dizaines de personnes pour pouvoir écouter les discours des militants – ; des masques anti-PX y ont été distribués et les manifestants y ont brandi des pancartes, sous la surveillance étroite des forces de sécurité de l'État. Une seconde manifestation, de taille similaire et organisée de la même manière, a eu lieu le 17 mars. Pour le moment, l'issue du conflit reste indéterminée.

D'un côté, on peut soutenir que les protestations à Kunming – qui avaient été organisées le jour anniversaire du 4 mai 1919, l'une des dates les plus sacrées du calendrier politique chinois, puisqu'elle commémore une manifestation patriotique à Pékin qui marqua le début d'un mouvement de masse d'ampleur nationale – sont la manifestation de l'essor d'une prise de conscience du problème de la pollution industrielle, des rejets chimiques qui contaminent les bassins hydrographiques et les rivières, et des conséquences environnementales et sanitaires de l'extraction du cuivre et de l'étain, ainsi que des autres métaux lourds. D'un autre côté, il faut aussi reconnaître qu'à peine deux mille personnes ont participé à cette manifestation, et que, si leurs masques et leurs pancartes étaient pleins d'imagination et de créativité, l'énergie du mouvement s'est tarie au bout d'un jour ou deux.

À Chengdu, une manifestation similaire avait été prévue au même moment pour protester contre le projet de construction d'une usine dans la ville voisine de Pengzhou. Mais les forces de sécurité ont barré l'accès à la grande place Tianfu, où la manifestation devait se tenir, en invoquant un exercice de préparation aux séismes. Les autorités municipales et étatiques ont tué le mouvement dans l'œuf.

L'orientation et l'importance de futures protestations qui pourraient se développer dans la ville de Kunming sont difficiles à prédire. Mais d'autres évolutions sont en cours dans la province du Yunnan et méritent la plus grande attention. Ainsi, depuis 2011, l'association Friends of Nature, basée à Pékin, et Greenpeace China ont accompli un travail considérable pour attirer l'attention des médias sur un « village du cancer » appelé Xinlong. Pendant dix ans environ, l'entreprise de produits chimiques Yunnan Liuliang s'est débarrassée de près de 5 000 tonnes de déchets toxiques dans l'eau et les champs de Xinlong et des environs. Ignorant les effets de ces rejets toxiques, les habitants du village buvaient cette

eau, et vivaient et travaillaient tous les jours dans des lieux contaminés. Les rejets de l'usine contenaient d'importantes quantités de chrome VI, un métal cancérigène utilisé pour le placage au chrome et la fabrication d'acier inoxydable. La grande campagne médiatique lancée par Greenpeace a contraint le ministère de l'Environnement à prendre des mesures contre les entreprises responsables de rejets toxiques chargés en chrome VI partout dans le pays. Plus récemment, Friends of Nature s'est associé aux habitants du village pour engager des poursuites contre Liuliang pour atteinte à l'intérêt général. C'est la première fois qu'une organisation environnementale de base poursuit en justice une entreprise de chimie industrielle. L'enjeu est d'obtenir une indemnisation pour les personnes touchées par le cancer et d'imposer à l'entreprise une grande opération de nettoyage. Cela montre que les écologistes basés dans les villes sont bien plus efficaces lorsqu'ils en sortent et se rendent à la campagne, où l'on observe les formes les plus dévastatrices de pollution industrielle.

#### **Le militantisme environnemental en Chine : de la préservation de la biodiversité à l'articulation aux luttes des travailleurs ?**

**Charlotte Nordmann : Diriez-vous que la classe moyenne est plus consciente des problèmes écologiques et notamment de la pollution industrielle, et donc plus susceptible de se mobiliser contre ? C'est parfois le sentiment qu'on a à vous lire.**

Non, ce n'est pas du tout ce que je veux dire ! De nombreuses communautés ouvrières, et de très

diverses, ont contribué à la lutte contre les problèmes environnementaux et pour la justice écologique en Chine – des travailleurs des mines aux villages où sont recyclés les déchets électroniques, en passant par les travailleurs migrants des usines de textile ou de fabrication d'ordinateurs. Ces luttes contre des conditions de travail malsaines et dangereuses se déroulent depuis maintenant plusieurs années, et elles sont bien antérieures à l'essor récent des mouvements de protestation NIMBY de la classe moyenne.

Jusqu'à très récemment, les médias ne s'intéressaient pas aux luttes écologiques des pauvres, des ouvriers, des paysans, des nomades ou des travailleurs migrants. Mais il semble que la situation soit en train de changer. De nombreuses organisations militantes basées en Chine travaillent désormais avec les habitants des villages et parfois aussi avec des ouvriers pour les aider à se mobiliser contre les grandes compagnies et les entreprises soutenues par l'État qui sont responsables de conditions de travail dangereuses et de pollutions industrielles.

À mes yeux, la question cruciale est plutôt de savoir pourquoi la classe moyenne est ainsi devenue l'emblème de la protestation environnementale pour les médias, leur coqueluche. On a le sentiment qu'aujourd'hui les médias – chinois et internationaux – ne peuvent ignorer ces mouvements du simple fait du nombre extraordinaire de personnes qui descendent dans l'espace public urbain à Shanghai, Ningbo, Dalian, Sifang ou ailleurs. Les médias et les chercheurs sont également attentifs à ces mouvements parce qu'ils sont emblématiques d'une époque où l'organisation peut être quasi instantanée grâce aux plateformes des réseaux sociaux – on se souvient

#### **QUELQUES LIVRES, FILMS ET SITES INTERNET EN ANGLAIS**

**Sam Geall** (dir.), *China and the Environment : The Green Revolution*, Londres, Zed Books, 2013 - excellente introduction à certains des mouvements de protestation environnementale les plus importants de ces dernières années.

**Judith Shapiro**, *China's Environmental Challenge*, Cambridge, Polity Press, 2012 – sans doute le meilleur panorama introductif de la crise environnementale en Chine.

**Anna Lora-Wainwright**, *Fighting for Breath: Living Morally and Dying of Cancer in a Chinese Village*, Hawaii, University of Hawaii Press, 2013 – première étude ethnographique d'un «village du cancer».

**Tim Choi**, *Ecologies of Comparison: An Ethnography of Endangerment in Hong*

*Kong*, Durham, Duke University Press, 2011 – magnifique réflexion sur la façon dont les pratiques de conservation à Hong Kong au début des années 1990 ont été structurées par l'inquiétude des citoyens concernant la dégradation de l'environnement et la perte de souveraineté avec le retour au sein de la République populaire de Chine.

**Beijing Besieged by Waste** (2011), documentaire de Wang Jiuliang – où il est question de déchets et de décharges, et surtout de la vie poignante des personnes qui vivent de la collecte des déchets de la ville.

**The Warriors of Qiugang** (2010), documentaire de Ruby Yang [accessible en ligne avec des sous-titres anglais], – un film qui évoque l'environnementalisme des pauvres en retraçant la lutte des villageois de Qiugang,

avec le soutien de l'association écologiste Green Anhui, contre une usine chimique qui pollue leurs rivières et empoisonne les hommes et les bêtes du village et des environs.

**www.chinadialogue.net** – le meilleur site d'informations liées à l'environnement en Chine (en anglais et en chinois).

**www.ipe.org.cn/En/** - le site de l'Institute of Public and Environmental Affairs, fondé par le militant environnementaliste Ma Jun. On y trouvera notamment un travail extraordinaire de cartographie de la pollution en Chine, recensant plus de 90 000 sources de pollution de l'air et de l'eau à travers le pays.



que c'était un des angles d'analyse importants lors du Printemps arabe, comme ça l'est aussi aujourd'hui pour les événements en Turquie. Mais pour la Chine, s'ajoute à cela selon moi un désir inconscient de voir revenir l'époque des protestations de la place Tiananmen, en 1989. En un sens, les médias sont preneurs de tout mouvement urbain de grande ampleur : ces mouvements sont spectaculaires et créatifs ; ils impliquent souvent une dimension de confrontation, ils sont toujours potentiellement violents, et par ailleurs les journalistes ont facilement accès à ces espaces urbains.

Rien à voir avec les villages du cancer, ou l'hôpital de telle usine loin de tout où s'entassent des travailleurs malades et immobilisés, ou encore ces villageois vivant au milieu des rejets industriels. Ces histoires-là sont plus difficiles à couvrir, il n'est pas évident d'y avoir accès et elles finissent rarement bien. Elles concernent des villages pauvres et isolés, éloignés des préoccupations immédiates de tout un chacun.

Pour moi, les mouvements de protestation NIMBY de la classe moyenne n'ont rien de révolutionnaire. Ils se préoccupent avant tout de ce qui se passe dans leur voisinage immédiat et, jusqu'à présent, ils ont à peine cherché à attirer l'attention sur les luttes pour

la justice environnementale dans d'autres parties plus pauvres et plus isolées du pays.

**CN : D'où viennent les militants écologistes chinois que vous évoquez, et depuis quand les réseaux militants environnementaux se sont-ils constitués ?**

Il y a vingt-cinq ans, lorsque j'ai commencé à travailler en Chine dans le cadre de mon troisième cycle universitaire, il était pour ainsi dire impossible de trouver quelqu'un qui se définisse comme écologiste. Ce n'est qu'à partir de la fin des années 1990 que j'ai commencé à rencontrer des gens qui avaient une connaissance générale des problèmes environnementaux en Chine, ou qui avaient une perspective d'ensemble sur les luttes écologistes dans d'autres parties du monde. C'est aussi à ce moment-là que Ma Jun a publié son ouvrage fondateur, *La Crise de l'eau en Chine*<sup>1</sup>, que certains ont décrit comme « le *Printemps silencieux* de la Chine », en référence à l'ouvrage de Rachel Carson sur l'usage des pesticides, paru aux États-Unis en 1962.

On attribue également le lancement du mouvement environnemental en Chine à deux questions

environnementales très médiatisées, notamment à l'intérieur du pays. Le premier fut la bataille victorieuse pour l'arrêt de la déforestation dans les montagnes où vit le rhinopithèque doré du Yunnan – un singe très rare –, qui se déroula du milieu jusqu'à la fin des années 1990. Ce mouvement donna lieu au premier « camp vert » d'étudiants, en 1996. Trente étudiants, avec à leur tête l'ancien journaliste devenu écologiste Tang Xiyang, partirent de Pékin et d'autres villes pour aller étudier directement la situation dans la forêt du Nord-Ouest du Yunnan. Le second combat a été celui de la « Brigade du yak sauvage ». Constituée d'habitants de la province de Qinghai, dans la région connue en chinois sous le nom de Kekexili, ils luttèrent contre le braconnage de l'antilope tibétaine (ou *chiru*). Leur lutte se conclut par la mort de deux des meneurs du groupe, comme le retrace le film de Lu Chuan, *Kekexili: Mountain Patrol* (2004), distingué dans plusieurs festivals.

L'autre lutte majeure qui fit l'objet d'une très large couverture médiatique concernait le projet du gouvernement d'installer des barrages sur le fleuve Nu – à l'époque l'un des deux seuls fleuves chinois où n'avait pas été construit de barrage. En 2003, la compagnie d'électricité étatique Huadian annonça un plan ambitieux de construction d'une cascade de treize barrages sur le fleuve Nu. Dès 2004, un réseau de groupes militants, sous la houlette de Green Watershed, dirigée par Yu Xiaogang, et de Green Earth Volunteers, dirigée par Wang Yongchen, se mobilisèrent contre le projet et contraignirent finalement le gouvernement à interrompre provisoirement la construction. Jusqu'à aujourd'hui, cela apparaissait comme une victoire environnementale majeure. Mais au printemps dernier, il est apparu que le gouvernement entendait autoriser la poursuite de la construction de barrages sur le fleuve Nu. Au moment où j'écris, les militants chinois opposés aux barrages réfléchissent à la stratégie à adopter.

**CN: Ces militants sont-ils liés à d'autres formes de lutte, et aux luttes sociales plus généralement ?**

Tout d'abord, s'ils le sont, ils font tout pour que ça ne se sache pas ! Le succès du militantisme environnemental est dû en partie au fait que le gouvernement chinois a lui-même mis en avant dans son discours les principes de « développement durable », de « l'harmonie entre la culture et la nature », la nécessité de lutter contre le changement climatique et pour la salubrité des villes, etc... Les succès du mouvement tiennent aussi à ce que les militants travaillent en lien étroit avec des hauts fonctionnaires ou des ministres dont ils sont proches. Cela étant, si beaucoup de militants environnementalistes en Chine voyagent à l'étranger et y font des conférences et des ateliers, ce

serait politiquement suicidaire pour eux de suggérer, à leur retour en Chine, que les écologistes doivent imiter la tactique d'un mouvement comme Occupy, par exemple. Si les protestations prennent des formes très diverses, et si les conférences publiques [*teach-ins*] deviennent une tactique populaire, nous n'avons

---

*Alors qu'auparavant, les mobilisations étaient centrées presque exclusivement sur la défense de la biodiversité, il me semble qu'aujourd'hui nous assistons à une inflexion de l'environnementalisme, qui s'intéresse davantage aux effets quotidiens de la modernité industrielle.*

---

cependant pas vu jusqu'à aujourd'hui de militants écologistes recourir à l'action directe ou à la désobéissance civile.

Mais pour avoir étudié et participé jusqu'à un certain point aux campagnes contre Apple et contre les conditions de travail dans les usines de ses fournisseurs – campagnes dans lesquelles Ma Jun et son Institut des affaires publiques et environnementales (IPE) ont joué un rôle déterminant –, je suis relativement optimiste, et je pense que nous verrons sans doute se développer bientôt les liens entre luttes environnementales et luttes dans le domaine du travail. Alors qu'auparavant, les mobilisations étaient centrées presque exclusivement sur la défense de la biodiversité, il me semble qu'aujourd'hui nous assistons à une inflexion de l'environnementalisme, qui s'intéresse davantage aux effets quotidiens de la modernité industrielle, à la façon dont les gens vivent au milieu des déchets et de la pollution, à ce qui se passe dans la chaîne alimentaire et à l'origine des scandales à répétition concernant des aliments contaminés. Les écologistes posent désormais la question de savoir dans quelles conditions les choses sont produites, par qui et à quel coût humain et écologique. Lorsque la production est ainsi rattachée à la consommation, alors il n'est pas possible de ne pas faire le lien entre les questions environnementales et celles liées au travail.

*Traduit par Charlotte Nordmann.*

*Reproduit avec l'aimable autorisation de Dissent. A Magazine of Culture and Politics.*

**NOTES**

1. La traduction anglaise a paru en 2004 chez Pacific Century.



# POLITIQUES DE LA PRODUCTION PORNOGRAPHIQUE

PAR FLORIAN VOROS\*

## À PROPOS DE

Mathieu Trachman,

*Le Travail pornographique.*

*Enquête sur la production des*

*fantasmes*, Paris, La Découverte,

2013, 300 p., 22 €.

À l'heure du tournant dit « 2.0 » de la pornographie numérique, la parution du *Travail pornographique* de Mathieu Trachman est l'occasion pour Florian Voros de faire le point sur les transformations de la production pornographique et des discours savants (et militants) à son sujet.

Depuis les *sex wars*, ou « guerres des sexualités », qui opposent dans les années 1980 féministes anti-pornographie et féministes anti-censure, la pornographie occupe une place centrale dans le débat politique<sup>1</sup>, mais aussi dans la recherche universitaire féministe anglophones. À la nouvelle centralité culturelle de la pornographie – notamment conceptualisée en termes d'« *onscenity*<sup>2</sup> », de « *mainstreaming of sex*<sup>3</sup> » ou de « *pornification*<sup>4</sup> » – répond ainsi un foisonnement de nouvelles approches critiques. Le lancement à venir, au printemps 2014, de la revue *Porn Studies*, entièrement dédiée à « *l'exploration des intersections de la sexualité, du genre, de la race, de la classe, de l'âge et de l'in/validité*<sup>5</sup> » dans les cultures pornographiques, témoigne de cette vitalité.

Les *porn studies* se consacrent depuis la fin des années 1980 à l'étude des rapports de pouvoir qui traversent les pratiques et les représentations pornographiques. Ce programme de recherche se situe à la fois dans le prolongement du mouvement « pro-sexe » et dans le dépassement de ce que Jane Juffer appelle les « *binarismes fatigués* » issus des débats « pour ou contre » la pornographie. Ces nouvelles générations de chercheur-e-s reviennent notamment sur le partage du territoire pornographique « à la Yalta » issu des *sex wars*, selon lequel la dénonciation de l'objectification et de l'exploitation reviendraient au féminisme anti-pornographie, et la transgression et l'émancipation au féminisme pro-sexe. Il s'agit dès lors de se tourner vers « *des questionnements certes moins théâtraux, mais ô combien plus importants : quelles sont les conditions matérielles et discursives dans lesquelles les différents types de pornographie sont produits, diffusés et consommés*<sup>6</sup> ? »

## L'ambivalence du travail pornographique

Si Mathieu Trachman inscrit plus volontiers son travail dans la tradition sociologique que dans celle des *cultural studies*, le programme de recherche qui sous-tend *Le Travail pornographique* trouve de nombreuses affinités avec celui des *porn studies*. Mathieu Trachman y propose une sociologie féministe de la production pornographique hétérosexuelle française, envisagée en tant que monde professionnel. L'argument repose sur une enquête croisant observations sur les tournages de films, entretiens avec des professionnel-le-s (producteurs, réalisateurs, actrices, acteurs et techniciens), et travail d'archive sur la réglementation étatique de la pornographie ainsi que sur la presse spécialisée.

En se centrant sur les conditions de travail, les trajectoires professionnelles et la gestion de la main d'œuvre, analysés au prisme des rapports de genre, un des intérêts de sa démarche est précisément de dépasser le « *binarisme fatigué* », émancipation<sup>7</sup> versus aliénation, auquel l'engagement des femmes dans une carrière d'actrice pornographique est souvent réduit. L'auteur montre que, si l'entrée dans la pornographie est une opportunité pour les femmes de développer une expertise sexuelle qui accroît leur capacité d'agir, celle-ci se voit simultanément bridée par une division sexuée du travail qui les contraint à s'adapter à des scripts pornographiques pensés par et pour les hommes, ainsi que par la valorisation sur le marché de la figure de la « débutante », qui fragilise leur position professionnelle. Cette approche par la sociologie du travail et des rapports sociaux de sexe permet par ailleurs de resituer l'entrée des femmes dans la pornographie dans des trajectoires

\*Florian Voros est doctorant en sociologie (Iris, Ehess) et membre du comité de rédaction de la revue *Porn Studies*. Ses recherches portent sur les usages sociaux de la pornographie et les constructions de la masculinité.

professionnelles et dans un horizon des possibles le plus souvent dessiné par des emplois de service moins bien rémunérés et présentant d'autres formes de contraintes

La parution prochaine<sup>8</sup> d'une histoire orale des actrices pornographiques africaines-américaines ayant travaillé dans la vallée de San Fernando<sup>9</sup> devrait permettre d'ouvrir le travail de Mathieu Trachman à la comparaison internationale, notamment concernant l'intersection de la race et du genre dans la division du travail pornographique ainsi que dans les logiques de stigmatisation sexuelle des actrices<sup>10</sup>.

### Le double standard du porno hétéro

La pornographie est une des industries culturelles qui, parmi de nombreuses autres, participe de la définition des identités et des rapports de genre dans la sphère publique. Parce qu'elle se focalise sur les organes sexuels, lieu privilégié de l'essentialisation de la féminité et de la masculinité, la pornographie est une arène publique traversée par de fortes logiques de naturalisation de la différence sexuelle<sup>11</sup>. L'originalité de la démarche de Mathieu Trachman est ici de déplacer cet enjeu de politique des représentations vers les coulisses de la production pornographique. L'approche par les conditions matérielles de production permet en effet une compréhension

des routines professionnelles qui expliquent la stabilité des codes de représentation pornographique ainsi que la reproduction des normes sexuelles et de genre qui les sous-tendent.

L'enquête éclaire d'un nouveau jour le double standard sur lequel repose la pornographie hétérosexuelle : la valorisation des rapports entre femmes et la prohibition de la sexualité entre hommes. La description ethnographique de scènes de tournage permet, à la manière d'un *making-of*, de comparer les « chorégraphies » genrées telles qu'elles se déroulent sur le plateau et telles qu'elles apparaissent à l'écran : quand un acteur gicle par mégarde sur la main de son collègue dans le cadre d'une scène d'éjaculation finale sur la poitrine d'une actrice, la chose doit rester invisible à l'écran et est considéré comme un dérapage dégoûtant, à la limite de la faute professionnelle. La conjuration paranoïaque de tout homo-érotisme masculin intervient également comme un filtre en aval de la production du film : un producteur explique ainsi qu'un simple plan cadrant deux hommes nus sans présence féminine peut suffire à faire basculer un film de la catégorie « hétérosexuel » à la catégorie « bisexuel ». La mise en parallèle du stigmate qui affecte dans le milieu de la pornographie hétérosexuelle les acteurs qui tournent des scènes gays et ceux qui font des scènes de *strap-on* (l'acteur se fait pénétrer par une

## UNE HISTOIRE DES PORN STUDIES

« Une défense du porno comme genre filmique (ce qui n'est absolument pas la même chose qu'une défense de tous les pornos) pourrait se baser sur l'idée qu'un art impliquant des effets corporels peut nous donner une connaissance du corps que d'autres arts ne peuvent pas nous donner » (Richard Dyer, « Male Gay Porn: Coming to Terms », *Jump Cut* n° 30, 1985).

Sur les cendres encore chaudes des *sex wars* anglo-saxonnes opposant féministes anti-pornographie et féministes anti-censure, une constellation de nouvelles approches critiques de la pornographie émerge à la fin des années 1980. Bien que liés de manière plus ou moins directe au mouvement féministe anti-censure, les travaux de Linda Williams, Richard Dyer, Thomas Waugh, Kobena Mercer ou Cindy Patton dessinent les contours d'un nouvel agenda de recherche, au-delà du débat politique « pour ou contre », et à rebours des approches scientifiques alarmistes, pathologisantes, misérabilistes ou dénonciatrices jusque-là prédominantes.

À la question « ces textes doivent-ils exister ? » se substitue la question « que font ces textes ? », ouvrant la voie à un nouvel espace de questionnements relatifs à la

manière dont les cultures pornographiques participent à la redéfinition publique et intime des identités et des rapports de genre. La définition de ce nouvel agenda de recherche et de création d'enseignements universitaires spécifiquement consacrés à la pornographie s'accompagne d'une réflexion sur les enjeux méthodologiques et pédagogiques d'un genre filmique qui repose souvent sur l'érotisation des différences et des hiérarchies de genre, de race et de classe.

Cette démarche universitaire « en réception » qui articule critique féministe et cinéphilie porno est contemporaine de la démarche « en production » d'une nouvelle génération d'actrices et de réalisatrices qui s'emparent des codes de la représentation pornographique classique d'un point de vue féministe. La défense par ces universitaires du porno en tant que genre filmique fait alors écho au slogan lancé par l'actrice et performeuse (post)pornographique Annie Sprinkle : « la solution au mauvais porno, n'est pas "pas de porno", mais "un autre porno" ».

Dans les années 2000, ces travaux pionniers apparaissent rétrospectivement comme des textes fondateurs pour un nouveau domaine d'étude : les *porn studies*. Une succession d'ouvrages collectifs tels

que *More Dirty Looks* (2003), *Porn Studies* (2004), *Pornography: Film and Culture* (2006), *Pornification* (2007), *C'lick me: A Netporn Studies reader* (2007), *Prazeres disidentes* (2009), *Post/Porn/Politics* (2010), *Porn.com* (2010), *Il porno espanso. Dal cinema ai nuovi media* (2011) et *The Feminist Porn Book* (2013) se revendiquent des *porn studies* et proposent, chacun à leur manière, de nouvelles formulations de ce projet critique. *Queer Zones* (2006) et *Homo exoticus* (2011) en ont proposé une traduction culturelle depuis le contexte français.

Ce « boom » des *porn studies* est contemporain du développement d'Internet, d'une démocratisation de l'accès à la pornographie (notamment pour les femmes), d'une diversification du *mainstream* pornographique, ainsi que d'une centralité nouvelle des échanges d'usager à usager. À rebours des réactions de panique morale réveillées par la prolifération et l'accessibilité croissante de la pornographie via Internet, une nouvelle génération de chercheurs (Feona Attwood, Clarissa Smith, Susanna Paasonen, Sharif Mowlabocus, Katrien Jacobs...) développe des analyses rigoureusement documentées de ces transformations.

actrice outillée d'un godemichet-ceinture) met par ailleurs en évidence la « *privatisation de l'anus*<sup>12</sup> » sur laquelle repose le contrôle masculin des corps féminins. L'enquête montre enfin que les pratiques (homo)sexuelles entre hommes ne sont pas seulement moins nombreuses que les pratiques (homo)sexuelles

---

***Il serait intéressant d'ouvrir la comparaison entre les formes de subjectivation produites par ce travail pornographique professionnalisé et celles produites par le travail pornographique ordinaire des internautes qui chargent leurs vidéos personnelles sur des porn tubes.***

---

entre femmes dans les coulisses de ce monde professionnel : elles sont aussi moins visibles, dans la mesure où incarner l'« homosexuel » au sein de la profession conduit au discrédit.

Dans une industrie culturelle majoritairement pensée « par et pour » les hommes, hétérosexuels ou gays, la frontière entre homosexualité et hétérosexualité revêt des significations culturelles et des enjeux politiques différents du côté des femmes et du côté des hommes. La sexualité entre femmes de la pornographie hétérosexuelle, objet de dérision dans la culture lesbienne, trouve ici une approche critique renouvelée. Si ces pratiques entre femmes relèvent souvent de choix de production ou de réalisation masculins, les entretiens avec les actrices indiquent que ces pratiques ne sont pas réductibles à un simple voyeurisme hétérosexuel masculin. La non-mixité des scènes « entre filles » ouvre d'abord un espace de construction d'un monde homosocial féminin relativement autonome par rapport à la tutelle d'acteurs souvent plus expérimentés et mieux implantés dans la profession. En lui donnant sens par rapport aux contraintes du système hétérosexuel, l'auteur montre ensuite que cet espace homosocial féminin est un espace (restreint) de développement d'une expertise sexuelle sur son propre corps, ainsi qu'un espace (tout aussi restreint) d'expérimentation de soi en tant que bisexuelle pour les actrices qui s'identifient comme telles.

Cette analyse des coulisses de la production pornographique doit être mise en parallèle avec la parution récente du *Feminist Porn Book*<sup>13</sup>, un ouvrage collectif comprenant des interventions de réalisatrices, d'actrices et d'universitaires engagées dans la production pornographique féministe et *queer* nord-américaine.

**Un laboratoire d'analyse des transformations du capitalisme**

Prolongeant les analyses d'Arlie Hochschild<sup>14</sup>, Mathieu Trachman fait du travail pornographique un laboratoire pour penser les transformations contemporaines d'un capitalisme au sein duquel le travail émotionnel occupe une place de plus en plus centrale. La qualité du travail des actrices est en effet jugée, aussi bien en production qu'en réception, par leur capacité à signifier l'authenticité de leur plaisir. Autrement dit, la marque du professionnalisme est ici de savoir faire disparaître, à l'écran, la dimension laborieuse de l'action.

À l'heure du tournant dit « 2.0 » de la pornographie numérique<sup>15</sup>, à travers lequel la frontière entre production et consommation pornographique s'érode et où les contenus amateur deviennent de plus en plus centraux, il serait intéressant d'ouvrir la comparaison entre les formes de subjectivation produites par ce travail pornographique professionnalisé et celles produites par le travail pornographique ordinaire des internautes qui chargent leurs vidéos personnelles sur des *porn tubes* ou qui produisent leurs propres photos pornographiques pour la recherche de partenaires sexuelles via des sites de *chat*. Depuis le milieu des années 2000, la démocratisation des techniques d'enregistrement (webcams, appareils photo numériques, smartphones), associée à la création de nouveaux espaces dédiés à la pornographie amateur en ligne (plateformes dédiées au chargement et au visionnage de vidéos pornos amateur, sites de rencontre basés sur l'échange de photos pornos amateurs, *chatrooms* basées sur l'échange de vidéos pornos amateurs, etc.) fait en effet coexister sur Internet mises en scène sexuelles professionnelles et amateurs.

Étant donné que ce qui est en jeu dans ce tournant numérique n'est rien de moins que la redéfinition même de la pornographie, de son périmètre, de ses formats et de son modèle économique<sup>16</sup>, on peut se demander dans quelle mesure ce n'est pas également une redéfinition des contours du monde professionnel étudié par Mathieu Trachman qui est à l'œuvre. Peut-être la redistribution des cartes induite par l'émergence de nouveaux modes de production et de diffusion ouvrira-t-elle alors, dans les années à venir, des marges de manœuvre pour la transformation de formes de division sexuelle du travail et de représentation de la masculinité qui restent très conservatrices dans le porno hétéro *made in France*.



## NOTES

1. Pour une analyse des débats féministes nord-américains des années 1980 sur la pornographie, voir Gayle Rubin, «La lutte contre la pornographie: une erreur sur toute la ligne», in *Surveiller et jouir. Anthropologie politique du sexe*, trad. de R. Mesli, Paris, Epel, 2011, p.275-315.
2. Le terme désigne la nouvelle visibilité du sexe. Linda Williams (dir.), *Porn Studies*, 2004, Londres et Durham, Duke University Press, 2004.
3. L'expression désigne la diffusion large et standardisée du sexe. Feona Attwood (dir.), *Mainstreaming Sex: The Sexualisation of Western Culture*, Londres et New York, I.B. Tauris, 2009.
4. Susanna Paasonen, Kaarina Nikunen, Laura Saarenmaa (dir.), *Pornification. Sex and Sexuality in Media Culture*, Londres, Berg, 2007.
5. La revue *Porn Studies* est une revue dirigée par Feona Attwood et Clarissa Smith et publiée par les éditions Routledge.
6. Jane Juffer, *At Home with Pornography. Women, Sex and Everyday life*, New York, NYU Press, 1997, p.2.
7. Pour une analyse critique des discours abolitionnistes sur «l'émancipation» par la sortie de la prostitution, voir: Morgane Merteuil, Damien Simonin, «Les travailleuses du sexe peuvent-elles penser leur émancipation? Sur quelques effets excluants des discours abolitionnistes» in *Contretemps*, mis en ligne le 25 février 2013.
8. Mireille Miller-Young, *A Taste for Brown Sugar. Black Women, Sex Work and Pornography*, Durham, Duke University Press, 2014.
9. Située au nord de Los Angeles et parfois surnommée la «*Porn Valley*», la vallée de San Fernando est un des plus gros centres de production pornographique au monde.
10. Sur les logiques genrées de la stigmatisation dans l'espace médiatique français, voir également: Stéphanie Kunert, «Images de soi, discours sur elles. Constructions médiatiques du féminin-sexuel: les actrices de films pornographiques», in *Raison présente* n°183, octobre 2012, p.89-98.
11. Voir l'ouvrage pionnier de Linda Williams, *Hard Core. Power, Pleasure and the «Frenzy of the Visible»*, Berkeley, University of California Press, 1989. En France: Beatriz Preciado, *Le Manifeste contra-sexuel*, Paris, Balland, 2000 et Marie-Hélène Bourcier, *Queer Zones. Politiques des identités sexuelles et des savoirs*, nouv. éd. revue et augmentée, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.
12. Guy Hoquenghem, *Le Désir homosexuel*, Paris, Editions universitaires, 1972.
13. Tristan Taormino, Celine Parrenas Shimizu, Constance Penley, Mireille Miller-Young (dir.), *The Feminist Porn Book. The Politics of Producing Pleasure*, New York, The Feminist Press, 2013.
14. Arlie Hochschild, *The Managed Heart. The Commercialization of Human Feeling*, Berkeley, University of California Press, 1983.
15. Sharif Mowlabocus, «Porn 2.0? Technology, Social Practice and the New Online Porn Industry» in F. Attwood (dir.) *Porn.com: Making Sense of Online Pornography*, Peter Lang, New York, 2010, p.69-88.
16. Susanna Paasonen, «Labors of Love: Netporn, Web 2.0 and the Meanings of Amateurism» in *New Media & Society*, vol.12, n°8, 2010, p.1298; Fred Pailler, «Chatroulette et le sexe devient l'erreur du web 2.0» in *Poli – Politique de l'image*, n°4, mai 2011.



# SIMONDON ET L'INVENTION DU TRANSINDIVIDUEL

PAR BERNARD ASPE\*

**Simondon a longtemps été considéré comme un « penseur de la technique », en raison notamment de l'impact de son très beau livre publié en 1958, *Du mode d'existence des objets techniques*. Ce n'est que depuis une quinzaine d'années qu'est pris en compte le versant métaphysique de son travail, et son élaboration d'une pensée de l'« individuation » des êtres – des cristaux aux collectivités humaines, en passant par les vivants non-humains. Au cœur de cette entreprise se trouve le concept de « *transindividuel* », dont il faut souligner la portée politique<sup>1</sup>.**

De Simondon, on sait qu'il fut élève à l'ENS, agrégé de philosophie en 1948, enseignant au lycée de Tours, professeur à la Faculté de lettres et de sciences humaines de Poitiers de 1955 à 1963 (où il créa le Laboratoire de psychologie expérimentale), puis à la Sorbonne et à Paris V (où il fonda le Laboratoire de psychologie générale et technologie). On connaît moins sa constante préoccupation pour les « questions sociales », sa sympathie pour le mouvement communiste, son souci pour les conditions de vie des détenus – et son choix corollaire de donner des cours dans les prisons. Ou encore sa grande sensibilité aux formes multiples de la vie, et sa révolte devant les mauvais traitements infligés aux animaux<sup>2</sup>.

Son approche intellectuelle se singularise avant tout par sa visée encyclopédique, à une époque où une telle perspective paraissait inatteignable. Simondon a voulu avant tout être fidèle au projet de Diderot et d'Alembert, à qui il a toujours voué une grande admiration. Ses travaux sont tout autant en dialogue avec les auteurs de la tradition (avec une prédilection pour les Présocratiques) qu'avec les recherches de ses contemporains sur la perception ou sur le développement des objets techniques – dont il observait le fonctionnement aussi bien avec ses élèves qu'à son domicile. Il considérait par ailleurs qu'il était nécessaire pour les philosophes d'approcher d'aussi près que possible la démarche de la science en train de se faire, plutôt que de se contenter d'en connaître de loin les résultats.

Cette extrême vitalité intellectuelle a sans doute eu un revers, que ses biographes évoquent parfois : sa vie fut marquée, en particulier dans les dernières années, par des moments d'effondrement psychique. Le discours de l'Université nous habitue à penser qu'il n'est pas intéressant de questionner, ou même de prendre en considération, la relation entre les événements qui marquent la vie d'un penseur et sa

pensée elle-même. Mais ce discours n'a rien d'incontestable. Cela ne veut certes pas dire qu'il faut expliquer l'œuvre par la vie, mais seulement qu'on peut aussi choisir de lire les concepts de Simondon à partir de ce que l'on devine des combats qu'il a eu à mener avec et contre lui-même.

## Acte éthique

Dans les lignes conclusives de sa thèse, soutenue en 1958 et publiée partiellement quelques années plus tard, nous trouvons un questionnement sur l'« *acte fou* ». Celui-ci est défini par opposition avec ce qui constitue pour Simondon un acte éthique, dont l'une des modalités est l'intervention politique (en particulier celle qui prend la forme d'actes réels – manifestation, occupation, sabotage – et ne passe pas par la médiation des institutions parlementaires).

L'acte éthique se définit de n'être pas clos sur lui-même, de ne pas consister uniquement en lui-même, et d'être au contraire capable de s'inscrire dans un réseau formé par une pluralité d'actes. Ces actes renvoient les uns aux autres, comme peuvent le faire, au sein d'un mouvement politique, les actions menées par différents groupes en différents points d'un territoire. Dans le cas où de tels actes parviennent à se relayer, à se reprendre, et à instaurer ainsi entre eux une « *simultanéité réciproque* » et non une simple succession, on peut dire qu'« *il y a une résonance des actes les uns par rapport aux autres* ». Cette résonance suppose une sorte de rayonnement dont chaque acte serait le foyer. « *Il n'y a qu'un centre de l'acte, il n'y a pas de limites de l'acte* », écrit Simondon<sup>3</sup>.

L'acte fou, en revanche, se définit de ne pas pouvoir s'inscrire dans un réseau d'actes, de ne pas pouvoir faire résonance, et de demeurer donc isolé. Il peut en être ainsi pour une initiative politique sans suite (et là, on peut être enfermés à plusieurs dans un acte fou), aussi bien que pour une œuvre de philosophie

\*Bernard Aspe est philosophe. Il est l'auteur de *Simondon, Politique du transindividuel* (2013), de *Les Mots et les actes* (2011) et de *L'Instant d'après. Projectiles pour une politique à l'état naissant* (2006).

1094

1 R 11 16.  
1 U 00 8.

VERA CRICHTON. 21. 2. 24.



restée sans écho. Mais si l'acte ne rayonne pas, c'est qu'a été oublié ce qui rend possible la résonance des actes. À savoir le fait que les sujets qui les portent mettent en œuvre quelque chose qui les dépasse, qui ne se réduit pas à leur réalité d'individus.

Nous sommes là au cœur du propos de Simondon, pour qui il en va de l'individu comme de l'acte : il n'existe vraiment que dans la mesure où il s'inscrit dans un faisceau de relations. Il s'agit avant tout de ne plus penser à partir de la réalité de l'être individué, qui entrerait dans un second temps en relation avec d'autres êtres individués. Et pour cela, il faut prendre pour point de départ le processus d'individuation, dont l'individu n'est que le résultat partiel, notamment parce qu'il est indissociable d'un *milieu* (naturel, technique et social) qui lui permet de continuer à s'individualiser – ou qui, dans le cas de l'acte fou, ne le permet justement plus.

### Préindividuel

Le point de départ n'est donc pas l'individu déjà constitué, mais *l'opération* d'individuation qui le traverse, qui le déborde, et qui seule l'inscrit parmi les autres êtres du monde. On pourrait dire qu'il s'agit de partir du fait que les *relations* façonnent l'être individué – mais un tel énoncé s'est aujourd'hui banalisé au point qu'il vient nommer l'«évidence» dont se gargarise tout bon sujet actif dans le monde du capital. Or tout l'enjeu est là justement : Simondon donne à comprendre une «réalité de la relation» irréductible aux clichés actuels – qui cachent peut-être une sorte de rituel conjuratoire.

Car pour qu'une telle opération d'individuation soit possible, il faut qu'autre chose soit donné dès le départ *avec* l'individu. Cet «autre chose», Simondon le désigne par le concept de «*préindividuel*». Chaque individu est toujours un peu plus que lui-même, de sorte qu'il ne coïncide jamais tout à fait avec ce qu'on pourrait croire être son «identité». Si l'on ne postule pas la présence, dans l'individu, de cette part de réalité préindividuelle, on ne comprend tout simplement pas comment il peut apprendre quoi que ce soit. Car incorporer les gestes de la nage, par exemple, c'est faire en sorte qu'un milieu tout d'abord étranger, dans lequel n'existent aucun des points de repère de la spatialité naturelle, devienne progressivement un élément dans lequel l'individu déploie des dispositions qu'il n'avait pas auparavant, qui n'étaient nullement programmées en lui.

La réalité préindividuelle peut donc être décrite comme une énergie potentielle. Il ne s'agit pas d'une simple réserve de virtualités, et pas davantage d'un ensemble de facultés préformées, inscrites par exemple dans le programme génétique de l'individu. L'énergie potentielle ne peut être définie que de manière relationnelle : il y a énergie potentielle là où se trouve une différence de potentiel, comme dans un corps inégalement chauffé, où se répartissent deux régions de molécules, les unes froides, les autres chaudes. Une différence de potentiel implique toujours un état de tension, qui appelle une transformation.

Dans le paradigme que fournissent les sciences physiques, l'énergie potentielle est ainsi ce qui rend

### EXTRAIT / PASSER DE L'ÊTRE-INDIVIDUEL À L'INDIVIDUATION

On peut dire que Simondon produit quelque chose de proche d'un ébranlement lorsqu'il place comme une proposition centrale que «*l'être est relation*» ou encore que «*toute réalité est relationnelle*». Cette proposition n'est pas neuve ; on la retrouve, chaque fois différemment, avec Spinoza, Nietzsche, Bergson et Tarde, si bien que d'une certaine manière Simondon ne fait que prolonger un mouvement qui le précède et duquel il hérite l'essentiel de la construction qu'il opère.

Mais ce qui est inédit, c'est la mise en place d'une véritable systématisation de la proposition «*l'être est relation*», la prise en compte explicite de ce qu'elle requiert pour pouvoir être posée et de ses conséquences dans différents domaines – physique, biologique, social et technique. Et c'est un nouveau type de questions qui en émerge et qui s'oppose aux questions mal posées qui ont traversé la modernité : il ne s'agit plus par exemple de demander «*quelles sont les*

*conditions pour que deux individus donnés puissent être en relation*», mais «*comment des individus se constituent-ils par les relations qui se tissent préalablement à leur existence ?*» ; de la même manière, au niveau social, il ne s'agit plus de demander ce qui fonde l'espace social (les individus ou la société), mais comment s'opèrent des communications multiples qui forment de véritables êtres-collectifs. [...]

On peut dire, très schématiquement, que la modernité aura été, selon Simondon, une recherche presque exclusive sur les conditions d'existence, les raisons, les modalités et les caractéristiques de l'individu, accordant par là même, implicitement ou explicitement, «*un privilège ontologique à l'individu constitué*». C'est «*l'individu en tant qu'individu constitué qui est la réalité intéressante, la réalité à expliquer*». [...]

Si nous voulons nous défaire de cette abstraction, il est alors nécessaire de passer sur un autre plan, de reposer les problèmes

– quel qu'en soit le champ – à un autre niveau. Dans les termes de Bergson, on dira qu'il faut passer d'une approche exclusive sur une «*réalité faite*» à une approche générale de la «*réalité se faisant*». Il faut reposer le problème au niveau de l'ensemble des processus, des fabrications, des émergences des réalités dont nous faisons l'expérience, c'est-à-dire passer de l'être-individuel à l'individuation. [...]

Ce sont ces régimes d'individuation qui permettent de donner à la question de l'existence individuelle une dimension plus large, plus profonde à laquelle elle participe et dont elle ne peut être abstraite.

Didier Debaise, «*Qu'est-ce qu'une pensée relationnelle ?*», *Multitudes*, n° 18, automne 2004 (article disponible en ligne).



possible un *changement d'état* – par exemple le passage d'un état amorphe à un état cristallin. Elle permet soit une structuration, soit une transformation des structures existantes. Dans le premier cas, l'exemple privilégié est celui de la cristallisation ; dans le second, celui de l'apprentissage ou, plus généralement, de la résolution de problèmes. C'est ici que se conçoit la spécificité de l'être vivant qui, contrairement au cristal, ne cesse d'être confronté à la nécessité d'une réorganisation de ses structures : « *le vivant résout des problèmes, non pas seulement en s'adaptant, c'est-à-dire en modifiant sa relation au milieu, mais en se modifiant lui-même, en inventant des structures internes nouvelles, en s'introduisant lui-même complètement dans l'axiomatique des problèmes vitaux* » (IGPB, p. 26). Le cristal ne peut se transformer qu'à sa surface, « à sa limite » dit Simondon ; sa structure intérieure demeure comme un passé sédimenté en lui, qui ne peut plus être transformé. Le vivant, en revanche, est « *contemporain de lui-même en tous ses éléments* », et peut donc modifier ses structures en fonction des problèmes qu'il rencontre dans son milieu d'individuation. On dira que l'énergie potentielle n'existe comme telle qu'à l'intérieur d'un *système de résonance*. On peut envisager comme un tel système aussi bien l'organisme vivant qu'un ensemble d'actes politiques qui parviennent à se relayer et à dessiner un réseau permettant l'amplification mutuelle de leurs effets.

La réalité préindividuelle entretient la « *métastabilité* » du sujet, c'est-à-dire un état de déséquilibre fécond qui le maintient dans le mouvement de la vie, et l'ouvre au devenir – c'est-à-dire dans les termes de Simondon : à un processus d'individuation perpétuée. Lorsque la métastabilité s'éteint, lorsque le processus d'individuation s'interrompt, il n'y a plus de devenir possible pour l'individu – c'est pourquoi le mort est le seul véritable individu. Et l'acte fou ressemble à la mort, dans la mesure où il est l'acte « *dans lequel il n'y a plus présence de cette réalité préindividuelle qui est associée à l'être individué* » (IGPB, p. 247).

### Émotion et transindividuel

Or l'individu fait l'épreuve de cette réalité préindividuelle avant tout dans l'émotion, qui est précisément « *du préindividuel manifesté au sein du sujet*<sup>4</sup> ». C'est elle qui révèle à l'individu qu'il n'est pas au centre de son propre être, qu'il est « *périphérique à lui-même* ». Au centre de son être, il y a l'émotion, qui permet une « *mise en question de l'être en tant qu'individuel* » (IPC, p. 212).

Mais cette mise en question n'aboutit pas toujours à une ouverture confiante au devenir. Il peut arriver que la réalité préindividuelle (les potentiels dont l'individu est porteur) entre en conflit avec les structures individuées (ce qui, de l'individu, a reçu

des formes, des *tournures* stabilisées). Mais alors, il n'y a justement pas d'émotion à proprement parler : il y a seulement une « *latence émotive* », qui comme telle demeure inaccomplie. La latence émotive ne devient proprement émotion que dans sa mise en partage. Toute la question est alors de savoir com-

---

**« *Le vivant résout des problèmes, non pas seulement en s'adaptant, c'est-à-dire en modifiant sa relation au milieu, mais en se modifiant lui-même, en inventant des structures internes nouvelles, en s'introduisant lui-même complètement dans l'axiomatique des problèmes vitaux* ».**

---

ment peut s'opérer cette mise en partage. Suffit-il, comme nous y invite plus que jamais le monde du capital, de *s'épancher*? Suffit-il de céder à l'injonction de la mise en récit de soi, de ses souffrances et de ses « expériences » ?

Dans un des plus beaux passages de sa thèse, consacré à l'épreuve de l'angoisse, Simondon nous donne une indication essentielle. Dans cette épreuve, « *l'individu est envahi par le préindividuel* ». L'angoisse correspond à une mise en question radicale du sujet. Mais le sujet ne peut en tant que tel venir à bout de cette mise en question, la transformer en une nouvelle structuration de son être. Pour ce faire, il aurait besoin de cela même dont l'épreuve de l'angoisse le prive : d'un collectif – quel que soit le nombre de ses membres. C'est avec un collectif seulement que l'émotion peut s'accomplir comme telle. Et qu'elle puisse s'accomplir signifie qu'elle est susceptible de se prolonger en une *action* sur le monde. Ce que l'émotion appelle, ce n'est pas un épanchement, mais un bouleversement des structures individuées, qui ne peut s'opérer qu'en commun. Et pour qu'un tel bouleversement puisse avoir lieu, l'émotion doit être reliée à un acte. L'angoisse, *a contrario*, est le paradigme de l'affect que ne vient relayer aucune action possible.

Ce n'est donc pas un hasard si, juste avant le passage sur l'angoisse, nous trouvons dans l'ouvrage la première présentation du « *transindividuel* » – le terme reviendra encore quelques pages avant la conclusion. On peut noter que le mot se trouve aussi à peu près à la même époque chez Ruyer, Kojève ou Lacan, mais Simondon est seul à lui donner une portée conceptuelle décisive. La relation transindividuelle se distingue de la relation fonctionnelle qui rapporte les individus les uns aux autres sans



les mettre en question. Cette relation-là, Simondon la nomme « *interindividuelle* », et c'est elle que l'on retrouve dans la plupart des interactions sociales.

Dans une relation transindividuelle, il y a mise en question simultanée de plusieurs êtres – et nécessité pour eux de traiter ensemble cette mise en question.

---

**Ce qui est mobilisé, à des degrés divers sans doute, des îlots de travail en usine jusqu'aux collectifs de chercheurs, de sportifs ou d'artistes, c'est bien la relation transindividuelle. Mais le capital supporte mal que celle-ci donne lieu à des collectifs trop consistants.**

---

Ce qui implique une mise en commun des parts de réalité préindividuelle, une mise en résonance des *puissances d'illimitation* que chaque individu limité porte en lui. Le préindividuel, conçu comme un champ de potentiel qui accompagne l'individu, est à la fois intérieur et extérieur à lui – ou plutôt indifférent à cette séparation : on peut alors dire que le préindividuel est ce qui, « dans » l'individu limité, correspond à l'illimité avec lequel il demeure en rapport – Simondon utilise souvent, pour le désigner, le terme grec aux résonances présocratiques d'*apeiron*.

Dans la relation transindividuelle, il s'agit de mettre en commun ce qui ne nous appartient pas – paradoxe seulement en apparence, car seul ce qui déborde nos limites peut véritablement être mis en commun. Et c'est seulement dans l'expérience transindividuelle que l'émotion s'accomplit dans une action commune – dans un réseau d'actes. Inversement, c'est lorsque l'émotion est bloquée qu'il y a angoisse. On peut dire alors qu'elle vient très littéralement *au lieu* du transindividuel : à la fois à l'endroit où il devrait se déployer et à sa place, en s'y substituant. À l'inverse, le transindividuel apparaît comme le seul remède à l'angoisse – ou la seule manière de conjurer l'acte fou.

### Horizon politique

La relation transindividuelle traverse les individus en les incorporant à une réalité plus vaste qu'eux : un système de résonance. En-deçà des individus, il y a le préindividuel ; mais au-delà, il y a le système de résonance. C'est lorsqu'elle donne lieu à une consistance spécifique que la relation transindividuelle se configure en donnant naissance à cet être nouveau : le groupe d'intériorité, ou le *collectif transindividuel*. Celui-ci se conçoit comme un « *système unifié d'êtres réciproques* » (IPC, p. 206), et c'est une telle

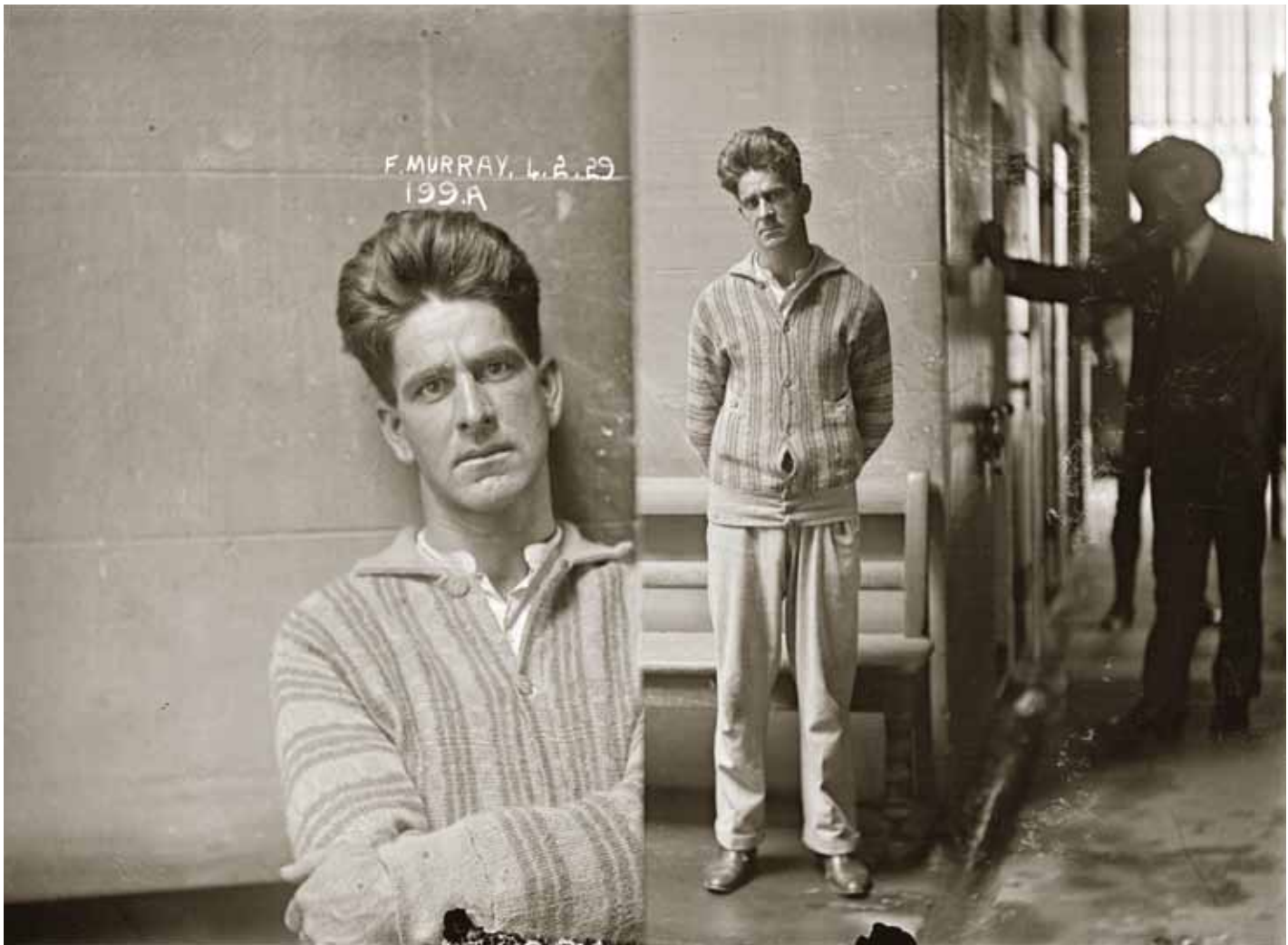
réciprocité qui permet l'effet de résonance. Il y a une résonance interne dans la mesure où ce qui arrive au collectif arrive simultanément à chacun des individus qui le composent. On dira que le collectif transindividuel suppose l'invention de structures et d'opérations (car il y a toujours une corrélation entre opération et structure dans le processus d'individuation) qui permettent un *retour synchronisé vers l'illimité*.

Le paradigme du collectif transindividuel pour Simondon est le groupe de chercheurs ou plutôt d'inventeurs – car c'est dans l'invention que la relation transindividuelle exprime le mieux sa fécondité. Mais un tel collectif, qui n'est tel que s'il ménage en son sein un accès à ce qui ne demeure pas dans les limites de l'interaction humaine, ne peut exister selon lui dans la situation de travail qui caractérise le monde capitaliste. La figure de l'inventeur s'oppose ainsi à celle du travailleur. Le travail en tant qu'il est caractérisé par l'opposition entre la conception et l'exécution est constitutivement aliénant. C'est dans le collectif tel que Simondon l'envisage que l'on trouve la possibilité de dépasser une telle opposition, car l'invention suppose la possibilité de s'intéresser à toutes les phases de la conception d'un objet. *Du mode d'existence des objets techniques*, qui constitue le complément de thèse de son travail sur l'individuation, présente ainsi une « utopie » qui correspond à ce que Muriel Combes appelle une « révolution de l'agir » qui oblige à penser « *le transindividuel contre le travail* »<sup>5</sup>.

Mais on dira peut-être que la manière dont Simondon pense le travail appartient à un âge désormais révolu du capitalisme devenu « post-fordiste ». On dira même que ce qui est désormais sollicité pour son bon fonctionnement, c'est justement ce qui est de l'ordre de l'inventivité collective, et par conséquent, la vitalité des collectifs transindividuels qui en sont le support. Mais tout le problème est là : c'est dès lors le *mode d'existence des collectifs transindividuels* qui devient un enjeu politique crucial.

Ce qui est mobilisé, à des degrés divers sans doute, des îlots de travail en usine jusqu'aux collectifs de chercheurs, de sportifs ou d'artistes, c'est bien la relation transindividuelle. Mais le capital supporte mal que celle-ci donne lieu à des collectifs trop consistants. C'est pourquoi il cherche à les cantonner dans des espaces spécifiques : l'entreprise, le laboratoire de recherche, le terrain de sport, le lieu d'exposition ou de projection, mais aussi le local militant. C'est ce qui permet de retraduire les fruits de l'inventivité collective en produits susceptibles d'être mis sur le marché<sup>6</sup>.

Que signifierait dès lors une insurrection des collectifs transindividuels ? Peut-être tout d'abord une « désertion » des lieux de la valorisation capitaliste, qui n'impliquerait pas nécessairement de les quitter, mais qui consisterait à les investir autrement, à les



articuler les uns aux autres d'une nouvelle manière. On pourrait alors parler d'une mise en réseau des collectifs transindividuels émancipés du rapport social capitaliste. Mais celle-ci ne sera active que si l'on prend garde avant tout à la possibilité d'instaurer un temps commun, non seulement à l'intérieur de chaque collectif, mais *entre eux tous*. Il faut imaginer des collectifs soucieux de forcer la *synchronisation des actes* qui fuient ou qui attaquent le rapport social capitaliste. Cette synchronisation est sans doute la plus grande menace qui pèse sur le monde du capital, lequel se maintient en jouant sur la disparité des temps vécus, qu'il alimente dans cette accélération généralisée, acéphale et déboussolée qui caractérise notre présent.

Notre question est bien : *comment faire pour que les collectifs transindividuels ne soient plus des facteurs de développement économique, mais les éléments d'une invention politique* ? Car ces collectifs ne sont pas voués à rester des facteurs du développement du capital, bien au contraire : ils peuvent être le support d'une invention proprement politique, matrice possible d'une libération du règne de la marchandise et du travail.

#### NOTES

1. Comme l'ont fait notamment Muriel Combes, Paolo Virno ou Alberto Toscano. Cf. leurs contributions au n° 18 de la revue *Multitudes*, automne 2004, disponible en ligne.
2. Pour un parcours biographique détaillé, voir le portrait que lui consacre sa fille Nathalie sur le site [www.gilbert.simondon.fr](http://www.gilbert.simondon.fr).
3. *L'Individu et sa genèse physico-biologique* [désormais IGPB], Grenoble, Millon, 1995, p. 246.
4. *L'Individuation psychique et collective* [désormais IPC], Paris, Aubier, 1989, p. 211.
5. Muriel Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, Paris, PUF, 1999, p. 115 *et sq.* Cet ouvrage sera réédité en septembre 2013 aux éditions Dittmar, avec une préface de Pierre Macherey et un texte inédit sur la question de la technique.
6. Voir les analyses du Collectif pour l'intervention dans *Communisme : un manifeste*, Caen, éditions NOUS, 2012.



## Iconographie

### Mugshots. Photographies d'identité judiciaires des archives de la police de Sidney

Les photographies qui composent l'iconographie de ce numéro proviennent des archives de la police de Sidney. Elles sont remarquables notamment en ceci qu'elles semblent témoigner moins d'un souci d'identification anthropométrique, habituel s'agissant de photographies d'identification judiciaires, que d'une volonté de saisir l'hexis corporelle des

sujets photographiés – lesquels ont d'ailleurs peut-être même parfois été encouragés à « prendre la pose ». Le Justice and Police Museum de Sidney a organisé en 2008, sous la direction de Peter Doyle, une exposition de ces photographies sous le titre « City of Shadows », exposition reprise à l'été 2013.

**Crédits :** NSW Police Forensic Photography Archive, Justice and Police Museum, Historic House Trust of NSW.

#### Légendes :

**1<sup>ère</sup> de couv.** Thomas Bede, commissariat central de Sydney, 22 novembre 1928. Poursuivi pour subordination de témoin ; **2<sup>e</sup> de couv.** Valerie Lowe, commissariat central de Sydney, 15 février 1922. Cambrioleuse. (Arrêtée une première fois l'année précédente après le cambriolage, en compagnie de Joseph Messenger, d'un entrepôt de l'armée) ; **p.3** Joseph Messenger, commissariat central de Sydney, 15 février 1922. Cambrioleur. Arrêtée une première fois l'année précédente après le cambriolage, en compagnie de Valerie Lowe, d'un entrepôt de l'armée ; **p.6** Nancy Cowman (19 ans), probablement au commissariat central de Sydney, 21 février 1924. Poursuivie pour avoir contribué, avec Vera Crichton, à l'organisation d'un avortement clandestin ; **p.11** Hampton Hirscham, Cornelius Joseph Keevil, William Thomas O'Brien et James O'Brien, commissariat central de Sydney, 20 juillet 1921. Arrêtés suite au cambriolage de la maison du bookmaker Reginald Catton ; **p.15** Sidney Kelly, commissariat central de Sydney, 25 juin 1924. Sidney Kelly apparaît de nombreuses fois dans les pages des journaux consacrées aux faits divers dans les années 1920, 1930 et 1940. Il a été poursuivi pour attaques à main armée et trafic de drogue. Dans les années 1940, il organisait des parties de baccara clandestines à Sidney ; **p.21** Emma Rolfe (également connue sous les noms de May Mulholland, Sybil White, Jean Harris et Eileen Mulholland), commissariat central de Sydney, 1<sup>er</sup> avril 1920. Condamnée à plusieurs reprises pour des vols de produits de luxe chez des particuliers et dans des boutiques et des grands magasins. Le registre du commissariat indique que, quand elle a affaire à des policiers qui ne la connaissent pas, elle a l'habitude de protester avec vigueur de son innocence et de requérir la présence de son conseil ; **p.25** William Stanley Moore, commissariat central de Sydney, 1<sup>er</sup> mai 1925. Trafiquant de drogue (opium et cocaïne frelatés) ; **p.28** William Munro, commissariat central de Sydney, 17 septembre 1924. Poursuivi, avec Harris Hunter, pour recel de marchandises dérobées dans le grand magasin Snow ; **p.33** Albert Stewart Warnkin et Adolf Gustave Beutler, commissariat central de Sydney, 18 octobre 1920. Albert Stewart Warnkin sera poursuivi pour tentative de viol sur une fillette de huit ans. L'inscription à côté d'Adolf Gustave Beutler indique « *wilful and obscene exposure* » (exhibitionnisme) ; **p.34** Alfred John (ou Francis) West, commissariat central de Sydney, 7 avril 1922.

Pickpocket surnommé « Eurythmic » ; **p.37** John Walter Ford et Oswald Clive Nash (16 ans l'un et l'autre), probablement au commissariat de Sydney Nord, juin 1921. Poursuivis pour un cambriolage ; **p.38** George Whitehall, probablement au commissariat de Newton, 24 février 1922. Charpentier, George Whitehall s'est rendu à la police après avoir tué sa femme à coups de hache ; **p.40-41** Kate Ellick, maison de correction pour femmes de Long Bay, 17 février 1919. Condamnée pour vagabondage ; **p.43** George Whitehall, probablement au commissariat de Newton, 24 février 1922. Charpentier, George Whitehall s'est rendu à la police après avoir tué sa femme à coups de hache ; **p.45** E. Walker, maison de correction pour femmes de Long Bay, 12 novembre 1923. Probablement une vagabonde ; **p.49** Ah Low, lieu et date inconnus ; **p.51** Ah Chong, commissariat central de Sydney, 11 juillet 1928 ; **p.54** Alice Adeline Cooke, maison de correction pour femmes de Long Bay, 30 décembre 1922. Condamnée pour bigamie et vol. Utilise de très nombreux alias ; **p.57** Dorothy Mort (32 ans), maison de correction pour femmes de Long Bay, 18 avril 1921. Condamnée pour le meurtre de son amant qui souhaitait mettre un terme à leur relation ; **p.59** May Russell, commissariat central de Sydney, 31 janvier 1922 ; **p.60** B. Smith, Gertrude Thompson et Vera McDonald, commissariat central de Sydney, 25 janvier 1928. Photographie prise après un raid de la police sur un repère de voleurs ; **p.63** Alfred Ladewig (également connu sous les noms de Wallace et John Walker et Atkins), probablement au commissariat central de Sydney, date inconnue. Escroc ; **p.68** Elsie Hall, Dulcie Morgan, Jean Taylor, commissariat central de Sydney, vers 1920. Probablement photographiées parce qu'elles se trouvaient en compagnie de criminels (Thomas Maria, Arthur Wyatt, and Patrick Dangar) lors de l'arrestation de ces derniers ; **p.73** « Ah Num » et « Ah Tom », commissariat central de Sydney, vers 1930 ; **p.75** Vera Crichton (23 ans), probablement au commissariat central de Sydney, 21 février 1924. Poursuivie pour avoir contribué, avec Nancy Cowman, à l'organisation d'un avortement clandestin ; **p.79** Frank Murray (également connu sous le nom de Harry Williams), commissariat central de Sydney, 4 février 1929. Cambrioleur. Condamné à douze mois de travaux forcés ; **p.80** Enfant errante. Milieu des années 1920.

## Offrez-vous la *RdL*

Offrez-la, faites-la lire et découvrir  
Achetez-la en double, en triple exemplaires  
Achetez-la en kiosque, en librairie  
Abonnez-vous  
Abonnez vos proches  
Abonnez vos amis  
Abonnez vos enfants  
Abonnez vos parents  
Abonnez vos conjoints  
Abonnez vos amants et vos maîtresses  
Abonnez vos camarades  
Abonnez vos collègues  
Abonnez vos étudiants  
Abonnez vos bibliothèques et médiathèques  
Et réabonnez-vous

La *RdL* est une grande entreprise intellectuelle et politique économiquement précaire.

La *RdL* n'est pas un support publicitaire. La *RdL* ne vend pas du « temps de cerveau humain disponible » à des annonceurs. La *RdL* n'« achète » pas et ne « vend » pas ses lecteurs et ses abonnés. Elle ne les « achète » pas à grands renforts de réclames, d'offres promotionnelles et de « cadeaux ». La *RdL* n'accueille pas n'importe quel annonceur pourvu qu'il paie, et la *RdL* n'accordera jamais qu'une place limitée à la publicité.

La *RdL* n'a que son originalité, ses engagements et sa qualité à faire valoir. C'est dire que la *RdL* dépend principalement de ses lecteurs, de ses abonnés et du soutien des kiosquiers et des libraires pour assurer son équilibre économique, sa circulation et sa pérennité.

[www.revue deslivres.fr/abonnement](http://www.revue deslivres.fr/abonnement)



**RdL** **LIBERTÉ ET POUVOIR**  
Entretien avec **Noam Chomsky**

Egalement dans ce numéro :  
Bourdieu et l'État • Angela Davis à Paris • Dante inédit •  
Ufologies littéraires et ovnis politiques • «C'est ma mère,  
regarde-la dans les yeux quand tu lui parles»

La Revue des Livres  
revuedeslivres.fr | Juillet  
n° 006 | Août  
2012



TOUJOURS NOUVEAU!

LES ÉDITIONS DE LA CROIX DE LAUD  
11, rue de Valenciennes, 75013 Paris  
01 47 35 50 00 | www.revuedeslivres.fr

**RdL** **LA RÉVOLUTION DU SALAIRE**  
Entretien avec **Bernard Friot**

Egalement dans ce numéro :  
Survivre à la catastrophe • Žižek et l'écologie •  
Politique et esthétique: entretien avec Jacques Rancière •  
Retour sur la guerre civile en Grèce

La Revue des Livres  
revuedeslivres.fr | Septembre  
n° 007 | Octobre  
2012



NOUVELLE FORMULE

LES ÉDITIONS DE LA CROIX DE LAUD  
11, rue de Valenciennes, 75013 Paris  
01 47 35 50 00 | www.revuedeslivres.fr

**RdL** **PENSER ET AGIR EN TANT QU'ESPÈCE**  
Histoire et politique des bouleversements climatiques

Egalement 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 | Novembre  
n° 008 | Décembre  
2012



NOUVELLE FORMULE

LES ÉDITIONS DE LA CROIX DE LAUD  
11, rue de Valenciennes, 75013 Paris  
01 47 35 50 00 | www.revuedeslivres.fr

**RdL** **L'empire de la sexualité**  
Entretien avec **Joseph Massad**

Egalement dans ce numéro :  
• La Chine en révolte  
• Retour de l'objectivité ?  
• Expérimentations politiques mormones  
• La controverse Sternhell  
• Le paradis des sociétés minières

La Revue des Livres  
revuedeslivres.fr | Janvier  
n° 009 | Février  
2013



TOUJOURS NOUVEAU!

LES ÉDITIONS DE LA CROIX DE LAUD  
11, rue de Valenciennes, 75013 Paris  
01 47 35 50 00 | www.revuedeslivres.fr

**RdL** **CE QUE LIRE VEUT DIRE**  
La lecture, une affaire politique  
par **François Cusset**

Egalement dans ce numéro :  
Le démon de la bureaucratie néolibérale  
Occupy toujours ! • Colonisation et environnement  
Politiques des drogues • Notre-Dame-des-Landes  
Marxisme noir • L'impérialisme sexuel en débat  
Deligny et les territoires du commun

La Revue des Livres  
revuedeslivres.fr | Mars  
n° 010 | Avril  
2013



LES ÉDITIONS DE LA CROIX DE LAUD  
11, rue de Valenciennes, 75013 Paris  
01 47 35 50 00 | www.revuedeslivres.fr

**RdL** **TECHNOPOLITIQUE DU NUCLÉAIRE**  
Entretien avec **Gabrielle Hecht**

Egalement dans ce numéro :  
Les leçons de Thatcher, par Stuart Hall •  
Saviano, l'anti-maffieux de papier • Macherey,  
utopie et quotidien • L'économie de l'attention •  
Micropolitiques des groupes • Le bien vivre

La Revue des Livres  
revuedeslivres.fr | Mai  
n° 011 | Juin  
2013



LES ÉDITIONS DE LA CROIX DE LAUD  
11, rue de Valenciennes, 75013 Paris  
01 47 35 50 00 | www.revuedeslivres.fr