

RdL

LE MANIFESTE ANTIJUIF DE SPINOZA

Réflexions sur la fabrication d'un faux
par **Laurent Bove** et **Ivan Segré**

La Revue des Livres

revuedeslivres.fr

n° 013

Septembre

Octobre

2013

Également dans ce numéro :

**À la recherche du peuple perdu • Que faire des études
postcoloniales ? • L'imposture méritocratique •
Penser le vivant • Une maison de paille pour tous !**



EAN 9782354901304
BEL : 6,50€ - DOM/S : 6,50€ - CH : 9,40 FS
CAN : 9,25\$CAD - MAR : 67 MAD

L 16219 - 13 - F - 5,90 € - RD





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 Zouggar

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.

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
et de la région Île-de-France

île de France



Les rencontres de la RdL

p. 2

Le point sur

GÉRARD BRAS

p. 3

Le peuple existe-t-il ?

- à propos de Laurent Bouvet, *Le Sens du peuple* ;
et de Alain Badiou, Pierre Bourdieu, Judith Butler,
Georges Didi-Huberman, Sadri Khiari et Jacques
Rancière, *Qu'est-ce qu'un peuple ?*

p. 51

Éditorial

LAURENT BOVE

Spinoza et les Juifs (1).

Fabrication d'un faux

- à propos de Jean-Claude Milner,
Le Sage trompeur

p. 4

Portrait

VINCENT CHANSON

Theodor W. Adorno, penseur de la catastrophe ou des « singularités concrètes » ?

- à propos de Theodor W. Adorno, *Société :
Intégration, Désintégration*

p. 60

IVAN SEGRÉ

Spinoza et les Juifs (2). L'entreprise réactionnaire de Jean-Claude Milner

Entretien

Propos recueillis par
Félix Boggio Éwanjé-Épée
- à propos de Jean-Claude Milner,
Le Sage trompeur

p. 13

Géographie de la critique

SEHT ACKERMAN

« The kids are all right » La revue *Jacobin*, une nouvelle voix pour la gauche américaine. Entretien

Propos recueillis par Marc Saint-Upéry

p. 66

YVES CITTON

Politiques de fonds

- à propos de Robert Bonamy, *Le Fond
cinématographique* ; Georges Didi-Huberman,
Peuples exposés, peuples figurants ; Henry Torgue,
Le Sonore, l'imaginaire et la ville ; Dominique
Quessada, *L'Inséparé. Essai sur un monde
sans autre* ; et de Karen Barad, *Meeting
the Universe Halfway*

p. 18

Expérimentations politiques

CHARLOTTE NORDMANN

Une maison de paille pour tous !

- à propos de Collectif Straw d'la bale,
La Maison de paille de Lausanne

p. 76

GUILAUME LECOINTRE

L'individuation du vivant : quand l'adaptation individuelle rejoint l'adaptation de l'espèce

- à propos de Alain Prochiantz,
Qu'est-ce que le vivant ?

p. 28

Iconographie

SADRI KHIARI

p. 80

FÉLIX BOGGIO ÉWANJÉ-ÉPÉE

ET MATTHIEU RENAULT

Que faire des *postcolonial studies* ?

- à propos de Vivek Chibber,
Postcolonial Theory and the Specter of Capital

p. 35

Formulaire d'abonnement

p. 40

UGO PALHETA

L'illusion méritocratique, ou L'impensé d'une sociologie sociale-conservatrice

- à propos de Camille Peugny,
Le Destin au berceau

p. 44

À lire ou relire prochainement sur www.revuedeslivres.fr

Matthieu Renault sur Frantz Fanon • François Cusset
sur Jean-Loup Amselle et les *postcolonial studies* •
Entretien avec Vivek Chibber par Matthieu Renault et
Félix Boggio Éwanjé-Épée • Suite de l'entretien avec
Ivan Segré par Félix Boggio Éwanjé-Épée • Laurent
Bove sur Milner et Spinoza et Machiavel • Enzo
Traverso sur les métamorphoses de l'intellectuel juif •
Joëlle Marelli sur Shlomo Sand • Bernard Aspe et
Yves Citton : objections et réponses • Frédéric Lordon
sur Jean-Claude Michéa

Remerciements à

Étienne Balibar, Stella Magliani-Belkacem, 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° 14 (septembre-octobre 2013) sera en kiosque le samedi 2 novembre 2013
et en librairie le vendredi 15 novembre 2013.**

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

Suivez-nous sur Facebook et sur Twitter (revuedeslivres).

Inscription à la lettre d'information électronique de la RdL sur www.revuedeslivres.fr

ÉDITORIAL

Au cours des deux années écoulées, nombre des articles publiés par la *RdL* ont suscité la polémique, jusqu'au sein du collectif éditorial de la revue.

Ce fut le cas, dès le premier numéro, avec « La haine des villes », un entretien mené avec Bernard Marchand et Éric Hazan, puis à propos des questions les plus diverses, des thèses de Joseph Massad sur « l'impérialisme sexuel »¹ aux interrogations concernant le devenir de l'identité juive², en passant par la question du bilan à faire de la présidence d'Hugo Chávez au Venezuela³. La discussion a souvent porté aussi sur les formes et les orientations de la lutte à gauche, avec une réflexion de Nicolas Haeringer sur l'interprétation et l'évaluation du mouvement Occupy Wall Street, prolongée dans ce numéro par la revue *Jacobin*⁴, comme avec l'affirmation par Charlotte Nordmann qu'on ne peut défendre l'école contre sa transformation néolibérale sans en formuler en même temps une critique rigoureuse⁵, ou les thèses de Frédéric Lordon ou Stathis Kouvelakis quant à la nécessité stratégique de réaffirmer une forme de souveraineté démocratique dans le cadre de la crise européenne⁶, ou encore, dans ce numéro, l'examen par Félix Boggio Éwanjé-Épée et Matthieu Renault de l'apport des études postcoloniales à la critique du monde contemporain⁷.

Arrêtons là l'énumération ; même partielle, elle manifeste déjà que, tout en s'efforçant de formuler des pistes pour un agenda politique à la hauteur de la situation historique dans laquelle nous nous trouvons, la *RdL* se veut un espace ouvert à la discussion et à l'échange polémique. Nous avons – c'est incontestable – nos préoccupations propres, qui définissent des orientations, mais nous avons surtout le souci de nous attacher à ce qui reste problématique, aux questions auxquelles nous ne parvenons pas à apporter de réponse claire. Face à ces questions qui nous *résistent*, la seule chose à faire nous semble être de confronter les positions pour parvenir à tout le moins à formuler les problèmes le plus rigoureusement possible, et à révéler les impensés des uns et des autres. Certes, la polémique prend du temps et n'est pas toujours très agréable, mais nous ne pouvons pas nous passer de ce travail de cartographie des positions, quitte à en conclure qu'une nouvelle carte est à tracer.

La *RdL*, espace polémique, mais espace délimité néanmoins. Il nous paraît essentiel de nous démarquer de deux courants identifiés à la « gauche ».

D'une part, ce que nous appellerons les « socio-conservateurs », dont l'objectif principal est de garantir une sorte de « justice » dans l'injustice, ou plus exactement une certaine cohésion sociale autour d'un

ordre dont l'inégalité fondamentale n'est pas remise en question. Ce courant est représenté de façon exemplaire par les promoteurs de la République des idées, d'où la critique que nous avons menée, par exemple, des thèses d'Esther Duflo concernant le meilleur moyen de « lutter contre la pauvreté »⁸ ou, dans ce numéro, de celles d'un Camille Peugny, s'inquiétant de l'absence de « mobilité sociale » en France⁹.

De l'autre, ce qu'on peut désigner comme la « pensée anti-68 », diffuse à gauche comme à droite, et qui interprète les questions minoritaires et la critique de l'aliénation sous toutes ses formes comme l'expression d'un renoncement à la question sociale. Pour nous, il est au contraire essentiel d'affirmer que la critique de l'aliénation et la critique de l'exploitation sont profondément liées – c'est notamment le sens de l'articulation que nous nous efforçons d'établir entre critique du capitalisme et écologie politique.

Ces démarcations faites, nous sommes convaincus qu'il ne faut pas chercher à résoudre prématurément « les contradictions au sein du peuple », un véritable espace de réflexion étant nécessairement un espace polémique. Nous nous réjouissons donc de voir reprises les discussions lancées dans ces pages, de vos réactions enthousiastes, sceptiques ou même sévères – elles témoignent, même lorsqu'elles affirment un désaccord de fond, de votre attachement au projet de la revue.

NOTES

1. Joseph Massad, « L'empire de la sexualité » (n° 9, janv.-fév. 2013) et la réponse de Philippe Colomb et Stéphane Lavignotte (n° 10, mars-avril 2013).
2. Des analyses d'Enzo Traverso dans « Les métamorphoses de l'intellectuel juif : la fin d'un cycle » (n° 1, sept.-oct. 2011) ou de Joëlle Marelli avec « Shlomo Sand, le peuple et l'exil » (n° 8, nov.-déc. 2012) aux contributions de Laurent Bove et d'Ivan Segré dans ce numéro (« Spinoza et les Juifs », 1 et 2).
3. Marc Saint-Upéry, « Venezuela, une révolution sans révolution ? » (n° 8, nov.-déc. 2012).
4. Nicolas Haeringer, « Occupy Wall Street ; Fin ou début d'un mouvement ? » (n° 10, mars-avril 2013) et, dans ce numéro, « La revue *Jacobin*, une nouvelle voix pour la gauche américaine ».
5. Charlotte Nordmann, « Peut-on défendre l'école sans la critiquer ? » (n° 2, nov.-déc. 2011) et la réponse de Guy Dreux, janv. 2012, accessible en ligne, « Peut-on critiquer l'école sans analyser ses mutations ? ».
6. Frédéric Lordon, « Nous assistons à l'écroulement d'un monde » (n° 3, janv.-fév. 2012) et Stathis Kouvelakis, « Grèce ; destruction programmée d'un pays » (n° 4, mars-avril 2012). Voir aussi l'article de Thomas Hippler et Hélène Quiniou, « Braquage social à l'allemande », fév. 2012, accessible en ligne.
7. Félix Boggio Éwanjé-Épée et Matthieu Renault, « Que faire des *postcolonial studies* ? ».
8. Cédric Durand et Charlotte Nordmann, « Misère de l'économie du développement » (n° 1, sept.-oct. 2011).
9. Ugo Palheta, « L'illusion méritocratique, ou L'impensé d'une sociologie sociale-conservatrice ».

LES RENCONTRES DE LA **RDL** AU 23^e SALON DE LA REVUE

QUELLE FIN POUR L'EUROPE ?

le dimanche 13 octobre, de 14h30 à 15h30
à l'Espace d'animation des Blancs-Manteaux, salle Maurice Nadeau
48 rue Vieille-du-Temple, 75004 Paris
(M^o Saint-Paul et Rambuteau)

Rencontre organisée en partenariat avec *Eurozine*
avec la participation de **Cédric Durand**,
Carl Henrik Fredriksson et **Jérôme Vidal**

Qu'est-ce que l'Union européenne ? À quoi sert l'euro ? On a longtemps voulu opposer sur ces questions « fédéralistes » et « souverainistes ». La crise financière de 2008 et ses développements européens, en Grèce notamment, mais aussi le renouveau de notre compréhension du néolibéralisme et de son histoire, nous forcent aujourd'hui à considérer ces

questions selon d'autres lignes d'analyse. Il s'agit de prendre la mesure d'un vaste processus de « dé-démocratisation » et de redéfinir les voies d'une politique démocratique radicale à la hauteur du défi que représentent les transformations contemporaines du capitalisme.

LE REFUS DE LA THÉORIE

**Les conséquences scientifiques et le sens politique
d'une naïveté épistémologique en sciences sociales**

le dimanche 13 octobre, de 17h30 à 19h30
à l'Espace d'animation des Blancs-Manteaux, salle Maurice Nadeau
48 rue Vieille-du-Temple, 75004 Paris
(M^o Saint-Paul et Rambuteau)

Rencontre avec **François Cusset** et **Frédéric Lordon**

Il est fréquent de lire sous la plume ou, plus encore, d'entendre de la bouche de chercheurs en histoire, en économie et en sciences sociales des professions de foi « empiristes » qui affirment la primauté du « terrain » et marquent un fort dédain pour la « théorie ». Si l'on ne peut que partager le refus des jargons

théoriques inutiles, l'indigence épistémologique de cet empirisme ainsi que, bien souvent, l'indigence des résultats des travaux qui s'en tiennent à ce cadre ont des conséquences majeures sur l'orientation et le développement des disciplines universitaires, conséquences que l'on ne peut accepter sans débat.



23^e Salon de la revue

vendredi 11, samedi 12 et dimanche 13 octobre 2013
Espace d'animation des Blancs-Manteaux,
48 rue Vieille-du-Temple, 75004 Paris
www.entrevues.org

SPINOZA ET LES JUIFS (1) FABRICATION D'UN FAUX

PAR LAURENT BOVE*

À PROPOS DE

Jean-Claude Milner,

Le Sage trompeur. Libres raisonnements sur Spinoza et les Juifs. Court traité de lecture, Paris, Verdier, 2013, 128 p., 14, 50 €.

Il était inéluctable que la rage interprétative de l'auteur de *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique* (2003) rencontre un jour en Spinoza son ennemi principal et sa victime idéale. C'est chose faite avec le dernier livre publié par Jean-Claude Milner, *Le Sage trompeur*. En historien de la philosophie, Laurent Bove procède ici au démontage rigoureux d'une « démonstration » qui repose sur une méthode contestable et une série de contresens, et s'interroge sur les enjeux de cette fabrication d'un faux que Milner voudrait tourner contre la pensée contemporaine de l'émancipation.

Si, de manière incidente, le nom de Spinoza n'apparaît pas dans *Controverse*, le « dialogue sur la politique et la philosophie de notre temps » entre Alain Badiou et Jean-Claude Milner paru en octobre 2012 au Seuil. Mais à la lecture du *Sage trompeur*, publié plus récemment, un passage de *Controverse* revient à notre esprit et prend, après coup, tout son sens. Dans le post-scriptum du dialogue avec Badiou, Jean-Claude Milner écrivait : « je réserve le terme antisémitisme aux formes anciennes et le terme antijudaïsme aux formes nouvelles. L'antijudaïsme nouveau est devenu un marqueur de la liberté d'esprit et de la liberté politique. Après 1945, aucun marqueur antijuif ne pouvait être un marqueur de liberté ; tous étaient au contraire des marqueurs de servitude. C'est le moment sartrien¹. Il est clos. Aujourd'hui, les marqueurs antijuifs sont devenus compatibles avec les marqueurs de la liberté politique et/ou philosophique ; ils tendent même à en devenir une condition nécessaire. Le nouvel antijuif méprise les antisémites de type ancien ; il se rêve amoureux des libertés et des libérations et, en tant que nouveau venu, il a besoin d'éducateurs » (p. 190). Ce que ne dit pas alors Milner, c'est que ce temps contemporain de l'antijudaïsme nouveau, c'est, à ses yeux, le moment spinoziste et que Spinoza en est le nouvel éducateur. Milner retient sa plume, il ne souhaite pas encore révéler sa pensée la plus provocatrice d'autant plus que son adversaire immédiat (Alain Badiou en l'occurrence) est plutôt « platonicien ». Milner réserve donc ses effets pour son prochain livre. *Le Sage trompeur* va

faire, en effet, de Spinoza cet « éducateur », maître des libertés et des libérations rêvées, qui enseigne, de fait, la « persécution parfaite » et l'effacement du nom juif, c'est-à-dire les « solutions » les plus radicales afin de mettre fin à la « haine » que l'existence même des Juifs a engendrée au cours de l'histoire.

On connaît le cercle de haine que décrit le *Traité théologico-politique* (TTP) : la « haine pieuse » que, durant plus d'un millénaire, de Moïse à l'an 70 après J.-C., les anciens Hébreux ont d'abord vouée au reste du monde et la haine réciproque qu'ils ont ainsi provoquée. Une haine qui s'est poursuivie après la disparition de leur État : les Juifs ayant continué à vivre séparés des autres nations en observant « des rites extérieurs opposés » dont la « circoncision qu'ils conservent avec le soin le plus religieux ».

Selon Milner, la solution radicale préconisée par Spinoza (et qui est donnée pour « indécente » au regard de la sagesse des nations) serait l'enseignement d'une apostasie générale et volontaire des Juifs, soit l'abandon définitif de ce qui fait problème, pour eux-mêmes comme pour les autres hommes : le judaïsme. *Pire encore*, dans le contexte du xvii^e siècle, alors que l'Empire ottoman représentait pour les Juifs la possibilité de conserver le signe de la circoncision et de bénéficier des honneurs et privilèges des sujets de cet État, Spinoza préconiserait aussi – ultime provocation par les temps qui courent – la conversion des Juifs à l'Islam ! Sous une forme pacifique et au nom de la raison moderne, Spinoza poursuivrait ainsi, en dehors de tout antisémitisme et au service de la

* Laurent Bove est professeur de philosophie émérite de l'université d'Amiens, chercheur de l'UMR 5037/ENS-LSH. Il a notamment publié *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza* (2011) ; une édition du *Traité politique* de Spinoza (2002) ; avec C. Secrétan et T. Dagron, *Qu'est-ce que les Lumières radicales ?* (2007) ; et avec G. Bras et É. Méchoulan, *Pascal et Spinoza* (2007). À paraître, *Albert Camus. De la transfiguration*.



concorde et de la paix de l'humanité entière y compris des Juifs, l'effacement définitif du « nom juif », thèse déjà soutenue par Milner (mais en dehors de Spinoza) dans *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, publié en 2003. Car le nom juif, précise Milner, « porte atteinte au nom d'homme. La solution s'impose d'elle-même : effacer le nom juif des langues et des mémoires. À cela doit tendre toute persécution qui voudrait se présenter comme politique. Telle est la Bonne Nouvelle de Spinoza ; tel est son Évangile indécent qui accompagne en basse continue, son très prudent Credo » (p. 98). « Bonne Nouvelle », « Évangile » et « Credo »... on comprend que Milner soutient, aussi, au-delà de l'apostasie, la thèse (très contestable) d'une véritable conversion de Spinoza au christianisme.

Comment Jean-Claude Milner a-t-il pu lire, dans l'œuvre du philosophe juif d'Amsterdam, des projets qui, de fait, ne s'y trouvent pas ? Et pourquoi cette violente attaque contre Spinoza ? C'est ce qu'il nous faut ici expliquer en rétablissant le sens des textes, ainsi que la leçon politique que l'œuvre de Spinoza enveloppe encore pour nous aujourd'hui.

Une méthode des plus contestables

La question du rapport de Spinoza à l'histoire des Juifs de la diaspora, qui entremêle nécessairement

le rapport intime du philosophe à sa propre histoire, a été déjà plusieurs fois abordée. Le mérite du livre de Milner est de situer l'interrogation au-delà de la question biographique, sur le terrain de la conception spinoziste de la politique et de l'histoire. Mais il le fait selon une méthode des plus contestables et pour des résultats intenables. Milner écrit, en effet, qu'il n'examinera pas la théorie politique de Spinoza pour elle-même et dans son ensemble, mais qu'il souhaite s'appuyer seulement sur un passage bien délimité du chapitre III du *TTP*, le paragraphe 12. Et Milner d'ajouter : « Par choix de méthode [...] je traiterai l'extrait [...] du [paragraphe] 12 comme un manifeste autonome séparable du chapitre où il apparaît » (p. 8-9). Il ajoute que, pour lire ce fragment, il met en œuvre une règle élaborée par Léo Strauss à savoir que « Quand un maître en l'art d'écrire fait des faux-pas [...], il est raisonnable de supposer qu'ils sont intentionnels » (p. 20). Et Milner va, en effet, relever des faux-pas de Spinoza, particulièrement dans sa lecture de l'histoire des Juifs d'Espagne, des faux-pas qui nous sont donnés comme volontaires et ainsi à interpréter.

Le « manifeste », attribué à Spinoza, est tenu, en effet, par Milner, pour un moment significatif d'une doctrine de la « persécution parfaite » dont l'exemple historique est présent dans l'évocation de

la politique de Ferdinand d'Aragon. Par sa référence à la politique du «*roi d'Espagne*», Spinoza laisserait entendre qu'il partage l'appréciation de Machiavel, dans le chapitre XXI du *Prince*. Et Milner de suggérer que la plus grande et extraordinaire action de Ferdinand, que Spinoza admirerait, c'est sa politique envers les Juifs. Cette thèse va, à l'évidence, bien au-delà de ce qui est effectivement écrit par Spinoza qui ne fait qu'évoquer une action historique.

Cette évidence textuelle rappelée, il faut nous arrêter sur la curieuse méthode adoptée par Milner puisque cette méthode conditionne l'ensemble de sa lecture. On peut observer d'abord que la décision méthodologique qui isole le paragraphe 12 de son contexte est une opération que Spinoza n'a de cesse de désigner comme la marque même de *la fabrication du faux*, quand il dénonce ceux qui, illusoirement, constituent leurs pensées et leurs affects sur des conséquences coupées de leurs prémisses. Ici, pourtant, l'opération est tout à fait volontaire. C'est que Milner souhaite substituer d'autres prémisses à celles qui sont posées par Spinoza. Des prémisses qu'il va chercher à l'extérieur du texte, sans se préoccuper du contenu effectif du *Traité théologico-politique*, de ses buts, de sa logique et de sa cohérence interne. Rappelons brièvement que, dans le *TTP*, le paragraphe 12 vient *déduire* quelques conséquences de ce qui a déjà été démontré, à savoir que la «*vocation*» ou l'«*élection*» des Hébreux «*consiste seulement dans la félicité temporelle de l'État et dans les avantages qui en sont issus*²». Soit, corrélativement,

que cette élection ne concerne en rien la vie de l'esprit et la vraie vertu. Et puisque l'élection ne concerne que l'État et seulement l'État, Spinoza en vient donc à s'interroger sur la possibilité, pour les Juifs, de retrouver, un jour, un État qui leur assurerait protection et sécurité, c'est-à-dire qui les conduirait à être, de nouveau – et de ce point de vue seulement – les «*élus de Dieu*». Et Spinoza de répondre positivement à cette possibilité en fonction de deux facteurs : d'abord le caractère interne exceptionnellement résistant de ce peuple, qui, avec le signe de la circoncision, peut conserver cette nation «*pour l'éternité*»; ensuite, le fait externe de la mutabilité des choses humaines qui permet d'envisager qu'à «*l'occasion*» de circonstances historiques favorables les Juifs pourraient rétablir leur État.

L'interrogation sur la reconstruction de l'État, *si l'on tient compte de la question de l'élection telle que la pose et que la résout Spinoza*, n'a donc rien de surprenant – ni non plus d'ailleurs sa réponse. Sauf pour Milner qui, après avoir extrait le texte du contexte de la discussion sur l'élection, s'étonne de cette «*évocation*» venue, d'après lui, «*d'on ne sait où*»! (p. 73) Et Milner, dans son choix préalable de ne pas vouloir considérer le texte *effectif* du *TTP*, de nous conduire alors là où il le souhaite, c'est-à-dire à l'extérieur du texte.

Cette extériorité providentielle, c'est l'épisode Sabbataï Tsevi qui a commencé en 1665, avec l'annonce de l'ère messianique et du retour des Juifs dans leur patrie, et qui s'est terminé, à Istanbul, en

SPINOZA, CHRÉTIEN ?

Dans son principe, l'apostasie de Spinoza se résume, écrit Jean-Claude Milner, «*à ceci : renoncer au judaïsme, pour se convertir à la religion universelle ; dans les faits, elle revient à choisir le christianisme dont on aurait retiré quelques scories*» (p. 86). Milner ne dit pas que Spinoza ait adhéré à une Église organisée mais qu'il «*s'est rapproché d'une communauté chrétienne socialement repérable [les collégiants]. Il a laissé entendre qu'il en partageait quelques convictions, ne serait-ce qu'en exaltant le nom et la personne du Christ*» (p. 88). De nombreuses études ont été consacrées à la question controversée du «*christianisme*» de Spinoza. Dans le cadre de ces quelques lignes et en regard des affirmations de Jean-Claude Milner, nous avancerons deux thèses (et quelques arguments contraires) facilement vérifiables.

La première à propos du Christ, dont Spinoza aurait exalté le nom et la personne : ce Christ n'est pas le Jésus des chrétiens, dont Spinoza ne prononce jamais le nom ;

c'est un Christ qui ne ressuscite pas alors que, comme le lui rappelle Oldenburg, «*sur ce dogme de la résurrection*» – que Milner tient donc pour une simple scorie – «*repose toute la religion chrétienne*» (lettre 79). En vérité, chez Spinoza, c'est le Christ qui devient spinoziste et non pas Spinoza qui devient chrétien !

Deuxièmement, quand on lit le Credo minimum dans le chapitre XIV du *Traité théologico-politique* – c'est Milner lui-même qui le constate – «*ni le mot humilité, ni la question de la vie future ne sont mentionnés*» (p. 88). C'est cependant par cette voie de la religion universelle que Spinoza, selon Milner, «*s'est rapproché*» des collégiants. Est-ce une preuve suffisante pour pointer la christianisation d'un ex-fidèle du judaïsme ? Il ne semble pas. Spinoza, même en violente rupture avec les dogmes et les pratiques du judaïsme, ne transgresse guère, par ce rapprochement, les enseignements de la Synagogue. En effet, la religion universelle

fait écho aux sept Lois qui ont été révélées à Noé. Et c'est un des maîtres (supposés) de Spinoza, Rabbi Mortera, qui, dans son *Traité sur la vérité de la Loi de Moïse* (1559-1560), indique que les chrétiens sociniens et anti-trinitaires (que l'on retrouve au sein des collégiants) sont très proches de cette religion noachide et, par là, de la Loi de Moïse. L'autre maître (supposé) de Spinoza, Menasseh ben Israel, encourageait même cette rencontre des juifs avec des chrétiens (luthériens, quakers...). Et lui-même pratiquait l'œcuménisme. Menasseh ben Israel était, en effet, proche d'Adam Boreel, l'un des fondateurs du mouvement «*collégiant*» d'Amsterdam. Et l'on peut même imaginer, avec R. Popkin, que Spinoza, avant même le *herem* (l'exclusion de la communauté juive) prononcé à son encontre en 1656, ait pu entrer en relation avec les collégiants par la médiation bienveillante de son maître Menasseh ben Israel.

septembre 1666, quand Sabbataï Tsevi, après avoir été arrêté par les Turcs et menacé de mort, va, publiquement, se convertir à l'Islam. Pour Milner, le paragraphe 12 du chapitre III du *TTP* « doit se déchiffrer comme le commentaire » (p. 76) de cet épisode. Or il s'agit là d'une thèse sinon insoutenable, du moins *inutile et forcée* puisque la logique *interne* même du paragraphe 12 est évidente quand on tient compte, simplement, de ce qui précède dans ce chapitre III.

Logique évidente, aussi, quand on considère les exemples que Spinoza avance afin de mieux éclairer son raisonnement. Il s'agit de deux références historiques. Nous ne nous arrêterons que sur l'exemple principal concernant la politique de Ferdinand d'Aragon. Un exemple qui fonctionne comme le corollaire de la connexion nécessaire, déjà établie, entre la haine des nations (qui isole les Juifs) et l'existence insistante de leur particularité. L'exemple vient montrer, historiquement, que, lorsque cette haine persécutrice cesse et que l'égalité et la sécurité sont juridiquement et politiquement assurées pour tous les sujets, les Juifs s'assimilent alors rapidement dans l'État qui les accueille. La thèse politique que soutient donc Spinoza, *qui insiste sur l'importance déterminante des institutions égalitaires*, vient ainsi – il faut fortement le souligner car cette nouvelle perspective rend obsolète le principe même du problème milnérien – *renverser les responsabilités historiques* entre Juifs et Gentils, et donc *effacer* la culpabilité historique des Juifs à propos de l'existence même du cercle de haine dont ils ne sont finalement pas les véritables responsables (nous y reviendrons).

Mais l'exemple singulier de l'Espagne noue, il est vrai aussi, l'ouverture juridique au préalable de la conversion. Or, pour Spinoza, *ce lien ne peut être que conjoncturel*. Milner, qui lit (et relie) la philosophie politique de Spinoza du point de vue exclusif de cet exemple (et à cet exemple), va au contraire soutenir que le lien est politiquement nécessaire. Et c'est sur cette lecture inadéquate du lien *nécessaire*, conversion-assimilation, que Milner va étayer sa thèse de la « *persécution parfaite* ». Autrement dit, sur un parfait contresens.

La seconde référence historique de Spinoza est celle des Chinois qui sont cités pour la force d'insistance, de résistance et de persévérance de leur nation dont la natte, à l'instar de la circoncision des Juifs, envelopperait, comme signe religieusement conservé, la volonté irrésistible, dans les périodes de servitude, de rétablir leur État.

Ce sont ces deux exemples, en eux-mêmes assez clairs et logiquement ajustés à la démonstration, qui vont être au contraire pour Milner *les points obscurs* qui exigent une re-lecture du paragraphe 12 comme un « *manifeste* ».

Un devenir-Turcs pour les Juifs ?

Pourquoi Milner juge-t-il que ces deux exemples sont problématiques ? D'abord, et en préalable, parce que, comme nous l'avons déjà souligné, l'évocation de la politique de Ferdinand signifierait l'adhésion de Spinoza au décret de l'Alhambra du 31 mars 1492 sur l'expulsion des Juifs. Et que cela serait la position d'une thèse politique spinoziste que Milner formule

EXTRAIT / « SPINOZA S'EST AFFADI EN GRANDE CONSCIENCE DES PROGRESSISTES »

Le programme de la persécution sans haine à l'égard des Juifs a été adopté par les très nobles figures morales, sous réserve que le mot persécution ne soit pas prononcé. Il ralliera bientôt les foules, à condition que le mot persécution leur soit audible même quand il n'est pas prononcé. Chaque jour, un nouvel argument se découvre en faveur de l'apostasie juive, en même temps qu'elle se laïcise et s'universalise. Il y a longtemps qu'il ne suffit plus, pour prouver qu'on a cessé d'être Juif, d'avoir abandonné les rites. Nécessaire dans les sociétés confessionnelles, superflue dans les sociétés déconfessionnalisées, aucune conversion ne saurait faire preuve aujourd'hui, bien au contraire. Même les proclamations d'indifférence sont suspectes. La seule apostasie qui vaille, c'est l'oubli. Un oubli total, c'est-à-dire un oubli de l'oubli. Pour des êtres parlants, cela passe par la langue. Un nom qui doit disparaître, sans laisser de traces.

Quelque temps réservée à ceux qui pourraient porter le nom juif – soit par eux-mêmes, soit par un de leurs parents ou grands-parents –, la même exigence est désormais étendue à tous. Écartant les généalogies familiales, l'apostasie juive moderne est devenue un devoir pour l'ensemble des êtres parlants. Tout un chacun, quels que soient ses souvenirs propres, peut et doit parvenir à l'oubli de l'oubli d'un seul nom. L'universel y gagnera en facilité, assurent les dociles amants de la sagesse, non moins que la paix du monde. Puisque le nom juif passe pour le plus puissant fauteur de troubles que l'histoire ait produit, ils supposent qu'avec son abolition, la haine ira s'éteignant dans les cœurs. Débordants d'amour intellectuel pour l'humanité, ces passionnés manifestent leur impatience. Ils s'indignent qu'un nom si ancien tarde tant à tomber en désuétude. Ils désespèrent, alors qu'ils espèrent toujours.

Le manifeste *Hodie Judaei* devrait les rassurer, car il va régner. Au prix d'une métamorphose. De texte rigoureux et difficile, il deviendra comme un aérosol d'opinion. Longtemps loué par des gens qui ne l'avaient pas compris, Spinoza sera bientôt parfaitement compris par des gens qui ne l'auront pas lu. Enivrés aux effluves de la persécution parfaite, les spinozistes se presseront en foule, dans les allées du parc populeux et douillet. Sauf qu'ils ne sauront pas qu'ils sont spinozistes.

Jean-Claude Milner, *Le Sage trompeur. Libres raisonnements sur Spinoza et les Juifs*, Paris, Verdier, 2013, p. 107-108.



moi, tout nu, au bord d'une piscine, en été 2003



moi, tout habillé, en 2007, un jour que j'étais enfin seul avec moi.



ça, c'est moi, bébé.

(S.K)

ainsi: «Il est possible à une autorité politique de faire disparaître toute trace des Juifs, à condition que sa décision ne doive rien à la haine». Ce qui signifie, précise-t-il, que la mise en œuvre de la «*persécution parfaite*» suppose une politique libre de tout antisémitisme, c'est-à-dire une politique de la raison, celle qu'aurait adoptée Spinoza «*en exaltant la conduite*» de Ferdinand d'Aragon (p. 47). Quant au point d'obscurité, Milner pointe l'affirmation de Spinoza à propos de l'assimilation effective des Juifs dans l'Espagne d'après 1492: «*rien d'eux [les Juifs] ne subsistait, a écrit Spinoza, non pas même le souvenir*», et cette déclaration fait abstraction de la persécution avec l'instauration progressive des statuts de pureté de sang. Pourquoi Spinoza a-t-il masqué ce que, d'après Milner, beaucoup de monde savait douloureusement autour de lui? En vérité, le Sage (c'est-à-dire Spinoza) est «*trompeur*» mais seulement pour les ignorants. Spinoza voudrait moins ici enseigner à des lecteurs *intelligents* l'histoire *réelle* passée et même contemporaine des Juifs convertis (l'histoire d'une assimilation ratée, Spinoza le sait bien), qu'enseigner idéalement (d'où un exemple espagnol sans tache) une *autre histoire de l'assimilation qui pourrait être, elle, réussie*. Une histoire qui ne peut être que souhaitée, suggérée, donc encore à construire, et à laquelle les Juifs devraient, par eux-mêmes, logiquement et collectivement, adhérer en s'engageant *rationnellement* et *raisonnablement* à renoncer à leur religion. Spinoza enseignerait donc, à qui sait l'entendre, l'histoire logiquement souhaitée et à venir d'une «*apostasie*», dans le lien nécessaire de la conversion et de l'assimilation, dont l'exemple de Sabbataï Tsevi a montré la voie. Milner écrit: «*Spinoza articule l'une à l'autre deux positions: la*

circumcision permettra la reconquête; les principes de la religion juive font obstacle à la reconquête. [...] En se convertissant à l'islam, Sabbataï Tsevi réunit les deux exigences qu'on pensait inconciliables; il maintient la circoncision, tout en abandonnant les principes de la religion juive. De ce fait, la circoncision change de sens. Rite séparateur et lugubre tant qu'elle ressortissait d'une religion séparatrice, elle devient moyen d'assimilation au sein d'une société ordonnée, dans un royaume puissant et prospère» (p. 77-78). Cette solution, que Milner attribue à Spinoza du fait d'un Empire ottoman ouvert à l'assimilation des convertis juifs (contrairement à la solution espagnole qui achoppe sur les lois de pureté de sang après la conversion), est contestable pour deux raisons: d'une part, il n'est pas du tout certain que Spinoza savait que les Turcs pratiquaient aussi, comme les Juifs, la circoncision (la manière dont il parle de la circoncision, comme un signe des plus singulier chez les Juifs – au même titre que la natte des Chinois – nous conduit plutôt à penser le contraire); d'autre part, Spinoza est sans doute, au xvii^e siècle, l'un des auteurs les plus sévères à l'égard des Turcs (Spinoza écrit clairement, à ce propos, que le régime turc est à la limite de la dissolution de l'idée même de politique, de l'État et de l'humanité des hommes). L'inhumanité du gouvernement turc est telle, à ses yeux, que la terreur qui règne dans cet empire a transformé la société en troupeau où l'on nomme paix ce qui n'est qu'esclavage, barbarie et solitude³. Il y a donc un paradoxe insurmontable à penser que l'Empire ottoman puisse être la solution idéale de cette «*bonne politique*» (p. 80) que le jeu de piste construit par Spinoza proposerait à son lecteur! Milner écrit pourtant: «*Les lecteurs informés*

des données – et ils sont nombreux en 1670 – sont implicitement invités à chercher qui pratique réellement la politique que Spinoza présente comme la bonne. Immanquablement, ils trouveront les Turcs, surtout s'ils se souviennent de Sabbataï Tsevi» (p. 79). L'intégration des Juifs dans l'Empire ottoman présente, selon Milner, un autre avantage : il répond aussi au désir des Juifs de reconstruire un État. On comprend là encore difficilement ce que peut vouloir dire Milner (et surtout ce qu'il souhaite faire dire à Spinoza) en imaginant que, par la voie turque, les Juifs pourraient reconstruire un État. Sauf à espérer, comme il le précise, l'avènement d'un nouvel homme providentiel juif qui saurait négocier avec le Turc le rétablissement de l'État « en échange d'une apostasie de masse, librement choisie » (p. 84-85). Ou, solution encore plus aléatoire, l'attente du bon vouloir d'un Sultan. Après une traversée des énigmes digne d'un roman policier⁴, le livre de Jean-Claude Milner vire donc à la fiction historique.

La lecture de cet ouvrage pourrait donc faire sourire si, au-delà de l'aventure de Sabbataï Tsevi et de sa solution turque, Milner ne concluait pas sur la leçon politique laissée, pour nous, par Spinoza. À savoir le désir du sage de voir l'avènement d'une modernité qui mettrait effectivement en œuvre sa politique de « juste persécution » dont le but lumineux serait une définitive extinction : « Qu'advienne le règne de la raison et nul sur terre ne demeurera, qui pourrait se dire Juif. De ce jour de lumière, Spinoza

aura été le promoteur » (p. 103). Il nous faut donc conclure en avançant quelques éléments pour une critique philosophique et politique de fond.

Spinoza, machiavélique et hobbesien ?

Machiavel est très présent, comme référence majeure, dans l'interprétation de Milner, qui pense (et à raison) que Spinoza est machiavélien. Pourtant la ligne politique qu'il assigne à Spinoza, sous l'égide du Grand Florentin, est fort peu machiavélienne (même si elle est profondément machiavélique). On peut même avancer que la ligne politique attribuée par Milner à Spinoza est radicalement contraire à l'enseignement que Spinoza a tiré de Machiavel. Il s'agit, de fait, d'une ligne hobbesienne, celle d'un pouvoir politique tenu pour être celui d'une raison transcendante et souveraine dont le but premier, au nom de la sécurité et de la paix de l'État, est la liquidation, dans l'État et par l'État souverain, de tout conflit et de toute possibilité même de haines au sein de la société. Or Spinoza ne conçoit pas du tout la libre république comme l'avènement de la Raison moderne et pacificatrice dans l'Histoire, ce que pense Milner sur le modèle d'une monarchie hobbesienne de la raison dont la « persécution juste » (p. 101) pourrait légitimement être tournée contre le danger de guerre civile qu'envelopperait le singularisme religieux – en l'occurrence celui de la communauté juive. Bien au contraire, Spinoza conçoit la libre république comme l'espace du libre exercice de la diversité des opinions

EXTRAIT / LE « MANIFESTE » DE SPINOZA

C'est pourquoi aujourd'hui les Juifs ne détiennent aucun privilège qu'ils puissent s'attribuer au-dessus des autres nations. Qu'ils aient subsisté tant d'années et sans État, cela n'a rien d'étonnant, après qu'ils se sont séparés de toutes les autres nations de façon à attirer la haine de tous contre eux, et cela non seulement par des rites extérieurs opposés aux rites de toutes les autres nations, mais encore par le signe de la circoncision qu'ils conservent avec le soin le plus religieux. Que la haine des nations soit précisément ce qui les fait subsister, l'expérience l'a déjà enseigné. Lorsque jadis le roi d'Espagne força les Juifs à adopter la religion du royaume ou à partir en exil, la plupart des Juifs adoptèrent la religion catholique. Mais, comme à ceux qui s'étaient convertis on concéda tous les privilèges des Espagnols d'origine et qu'ils furent jugés dignes de tous les honneurs, ils se mêlèrent aussitôt aux Espagnols, de sorte que peu après il ne restait d'eux aucune trace ni aucune mémoire. Tout le contraire arriva à ceux que le roi du Portugal força

d'adopter la religion de son État; même convertis à cette religion, ils vécurent toujours séparés des autres, parce qu'on les avait déclarés indignes de tous les honneurs.

Quant au signe de la circoncision, je l'estime d'une telle importance dans ce domaine, que je me persuade qu'à lui seul il peut conserver cette nation pour l'éternité; bien plus, si les fondements de leur religion n'efféminaient pas leurs âmes, je croirais sans réserve qu'un jour, lorsque l'occasion leur en sera donnée, comme les choses humaines sont changeantes, ils rétabliront leur État, et Dieu les élira de nouveau. D'un tel événement nous avons un exemple célèbre chez les Chinois: eux aussi conservent avec le soin le plus religieux cette natte qu'ils ont sur la tête, qui les sépare de tous les autres; et ainsi, séparés, ils se sont conservés durant tant de milliers d'années, qu'ils dépassent de loin en antiquité toutes les autres nations. Ils n'ont pas toujours maintenu leur État mais ils l'ont toujours restauré après l'avoir perdu; et sans doute le restaureront-ils encore, dès que le cœur des

Tartares commencera à s'affaiblir sous l'effet de l'excès de richesses et de la négligence.

Spinoza, paragraphe 12 du chapitre III du *Traité théologico-politique*.

Remarque: Jean-Claude Milner lit ce texte comme un « manifeste » *Hodie Judaei* [« Aujourd'hui les Juifs »]. Il supprime pour cela le « C'est pourquoi » (trad. PUF) ou le « donc » (trad. Charles Appuhn) du début du texte. Notons, de plus, qu'Appuhn efface (ne traduit pas) le Sed [« Mais »] qui sépare clairement, dans l'action du « roi d'Espagne », le choix contraint (entre conversion et exil) et la décision politique d'ouvrir aux Juifs « tous les privilèges des Espagnols d'origine ». Jean-Claude Milner adopte la traduction de Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, PUF, 1999, p. 177-179.

et des croyances, exercice au plus haut point nécessaire à la paix ; une république également construite sur une logique nécessairement conflictuelle des contre-pouvoirs, dont il a pu trouver l'exemple non seulement chez Machiavel (le Machiavel des *Discours*), mais dans l'enseignement des institutions de l'État des Hébreux constitué, en son temps, afin de répondre adéquatement au désir de chacun de ne pas être dirigés par un égal-semblable, désir qui est au principe même de la démocratie⁵ ! Jean-Claude Milner se trompe donc doublement : non seulement les Juifs, pour Spinoza, ne sont pas responsables de la haine attisée contre eux, mais l'adversaire politique principal de Spinoza, ce n'est pas non plus la haine, ni le risque du conflit, comme le pose sur le mode de l'évidence Jean-Claude Milner. L'adversaire politique principal de Spinoza, *c'est la domination de l'homme par l'homme*. Or Spinoza enseigne que l'on ne peut politiquement éviter ou enrayer cette domination qu'en s'appuyant sur le jeu organisé de la diversité des opinions, des passions et des institutions de contre-pouvoirs, donc sur des conflits qui sont à

la fois inévitables et nécessaires pour la liberté de tous dans et par la liberté commune. En s'appuyant même, s'il le faut, sur la ténacité des haines...

La puissance émancipatrice de Spinoza

Ainsi est bien reposée *politiquement* une question fondamentale : la haine qui accompagne l'histoire des Juifs n'est pas, comme le répète Milner attribuant cette thèse à Spinoza, *réellement* liée à la seule existence des Juifs et de leurs particularismes. Elle est, plus profondément, déterminée par les *mauvaises institutions* (anti-démocratiques) dans lesquelles vivent, depuis des siècles, les Juifs de la diaspora. Nous avons déjà indiqué que l'exemple espagnol pouvait principalement enseigner l'importance déterminante qu'il faut accorder aux institutions de l'État quant aux comportements des sujets – Spinoza anticipant par là sa thèse du *Traité Politique*, chapitre V, article 2, selon laquelle la haine, le mépris et la violence que des hommes entretiennent à l'égard de leurs semblables sont moins à attribuer à leur méchanceté naturelle qu'à *la mauvaise organisation de l'État*. C'est ainsi



que, dans ce même livre, l'exemple des Aragonais (d'une monarchie démocratiquement réformée) nous conduit à considérer la situation des Juifs en Espagne *avant* l'avènement des rois catholiques. Milner écrit que, pour régler le problème juif, Spinoza s'inspirerait de l'exemple de Ferdinand. Mais Spinoza ne défend-il pas plutôt la thèse *radicalement inverse* quand il fait l'éloge de l'État des Aragonais *avant* l'avènement de Ferdinand, et quand il oppose cet État à la période qui l'a suivi, période de la monarchie absolue qui va assujettir les libertés ancestrales des Aragonais au bon vouloir des rois catholiques ? Quand, en effet, dans le paragraphe 30 du chapitre VII du *Traité Politique*, Spinoza donne l'exemple historique de l'État des Aragonais, il se réfère à une forme d'État dans laquelle (entre le XI^e et le XIV^e siècle) les Juifs ont vécu leur «*âge d'or*»⁶. L'État des Aragonais est un État qui s'est construit sur l'esprit des principes antimonarchiques de l'État des anciens Hébreux, et aussi selon des «*institutions équitables et bien appropriées au caractère de la nation*», instaurant ainsi une «*liberté*» partagée que les citoyens pouvaient défendre par les armes «*contre toute violence de quiconque voudrait s'emparer de l'État à leur détriment, même contre le roi et contre le prince héritier présomptif de la couronne, s'ils faisaient un usage pernicieux de leur autorité*»⁷. Une liberté qui sera battue en brèche avec l'avènement des rois catholiques à partir de Ferdinand. Ce que Spinoza, dans ce texte, souligne clairement aussi. Or cette liberté équitable des Aragonais – dont Spinoza fait l'éloge en donnant cet État en «*exemple*» – a assuré, pour les Juifs, «*la sécurité matérielle, la prospérité de leurs affaires et la possibilité de vivre selon les lois de Moïse*»⁸. Comment suivre alors Milner sur les traces d'un Spinoza qui suivrait lui-même, avec admiration et enthousiasme, Ferdinand le persécuteur ? Un Spinoza qui nous rappelle que c'est à cause des *persécutions* qu'il ne reste «*ni dictionnaire, ni grammaire, ni rhétorique*» de la langue hébraïque («*La nation hébraïque a perdu tout son lustre et tout son éclat, ce qui n'est pas étonnant après avoir souffert tant de désastres et de persécutions*»⁹.) et qui s'efforce, alors, de rétablir les fondements de la langue d'un peuple persécuté en travaillant, jusqu'à sa mort, à un *Abrégé de grammaire hébraïque* ? Comment penser que ce Spinoza puisse poursuivre le projet d'effacer définitivement le «*nom juif*» ? Il faudrait ne pas avoir lu Spinoza... ou bien poursuivre un tout autre projet que celui de vouloir nous faire connaître sa pensée. C'est, naturellement, cette seconde hypothèse qui est la bonne : celle de la promotion, par Jean-Claude Milner, sous la figure philosophique du scepticisme et les jeux intellectuels de la provocation, de son *projet conservateur* et ce contre la pensée spinoziste elle-même et sa puissance émancipatrice.

Constatons un fait : Spinoza n'a jamais fait l'éloge que des institutions politiques qui ont effectivement et historiquement protégé les Juifs : la théocratie primitive (avant l'avènement des rois), l'État des Aragonais (avant les rois catholiques), la république des Provinces-Unies (qui n'eurent jamais de rois) et

Comment penser que Spinoza puisse poursuivre le projet d'effacer définitivement le « nom juif » ? Il faudrait ne pas avoir lu Spinoza... ou bien poursuivre un tout autre projet que celui de vouloir nous faire connaître sa pensée.

la ville d'Amsterdam «*où tous les hommes vivent dans la concorde quelles que soient leur nation et leur secte*»¹⁰. Quand on présente ces évidences de fait à Jean-Claude Milner, il avance alors son argument ultime : Spinoza n'a jamais prononcé la formule magique : «*je suis Juif*». Cela est vrai. Mais réfléchissons, par-delà la biographie et la prudence, à la nature philosophique et politique de cette absence. Ce que refuse Spinoza, n'est-ce pas d'enfermer la puissance, la singularité et la multiplicité d'une vie dans une revendication identitaire, quand l'effort même d'une existence (son essence, son désir ou sa liberté) est dans la productivité de ses formes de vie et que lui-même, Spinoza, est le nom, en acte, d'une vertu vivante et singulière capable, pour elle-même et pour tous les autres hommes, de frayer des espaces de liberté et des voies nouvelles d'émancipation ? Et n'en est-il pas de même des États comme des hommes ? Des États qui s'illusionnent s'ils croient que la meilleure manière de se conserver est une crispation sur leur *identité nationale* – comme le défend Milner face à Badiou dans le «*Post-scriptum*» de *Controverse* (p. 193). C'est, en effet, dès l'avènement de la conscience de soi de l'État, vécu comme *propriété nationale* (et ce face au phénomène de l'afflux des étrangers et à l'*invidia* collective que cela déclenche), que le mouvement démocratique réel et émancipateur de la constitution de l'égalité et de la liberté commune est enrayé par cette forclusion historique et juridique des différences et que la tendance mécanique et inéluctable de l'État identitaire est alors de glisser toujours plus vers la tyrannie. C'est ce qu'explique Spinoza dans le *Traité Politique* VIII, 12. Le grand intérêt philosophique de Spinoza, sa lucidité théorique et politique dans sa lecture du réel social-historique, c'est qu'il n'écrase jamais les niveaux de réalité auxquels nous donnent accès ses

concepts. La *multitudinis potentia*, comme puissance constituante de la complexité, est soigneusement distinguée de la *civitas*, comme corps commun politiquement organisé selon une forme propre d'*imperium*, et aussi distinguée de la *natio*, qui désigne le corps commun (la *civitas*) dans sa particularité historique (sa langue, ses mœurs, ses lois et l'unilatéralité de ses types relationnels). Les niveaux de la cité (*civitas*) et de la nation, Spinoza ne les traite donc jamais idéologiquement comme un sol originaire ou comme des formes transcendantes de l'identité qui devraient subsumer la multiplicité relationnelle (ce que *civitas* et *natio* font, de fait, historiquement dans l'impuissance démocratique des sociétés à enrayer les montées de la crainte et de la domination qui lui est corrélative). Si, sur le plan de la théorie, on écrase les trois niveaux – de la « multitude », de la « cité » et de la « nation » –, on produit une philosophie politique et une historiographie conservatrices et réactionnaires. Et c'est ce que fait Jean-Claude Milner *contre* la pensée politique d'un Spinoza qu'il méconnaît profondément. Milner s'inscrit ainsi dans cette triste lignée des productions imaginaires et identitaires du réel qui font la misère des hommes et de l'Histoire. À l'inverse (comme l'autre face d'une même pièce), le Spinoza de la raison abstraite *hobbesienne* dont il trace le portrait – celui de l'idéal mortifère d'une libre république persécutrice – fait partie de ces modèles politiques chimériques et malfaisants conçus ou imaginés par la folie spéculative des « philosophes ». Des modèles qui, dès le premier article du *Traité politique*, tombent sous la saine critique de Spinoza lui-même. C'est cette lucidité éthico-politique spinoziste, dont les forces émancipatrices de la

multitudinis potentia peuvent se saisir et se nourrir aujourd'hui, que le livre de Milner s'efforce, quant à lui, de forclure sous la triste figure du sage trompeur. Sans doute que, tout à l'herméneutique de son « manifeste », Jean-Claude Milner n'a pas lu la proposition 72 d'*Éthique IV* : « *L'homme libre n'agit jamais en trompeur, mais toujours de bonne foi.* »

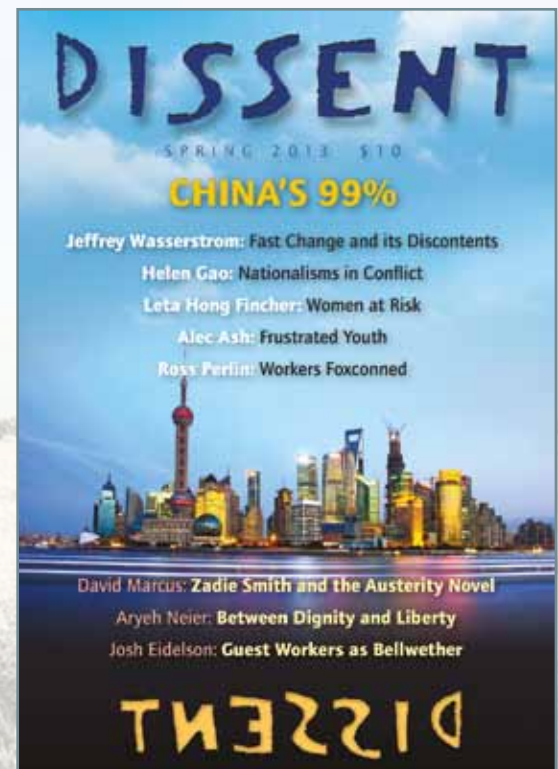
NOTES

1. Nous soulignons.
2. *TTP* III [6], p. 157 de l'édition des PUF, trad. de J. Lagrée et P.-F. Moreau.
3. *Traité Politique*, VI, 4.
4. Jean-Claude Milner assume lui-même cette référence p. 82.
5. *TTP* V [8-9 et sq.], p. 221 et sq.
6. Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme de Mahomet aux Marranes*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, p. 108-109 et p. 120.
7. *Traité Politique*, VII, 30, trad. d'É. Saisset révisée par L. Bove, Paris, Le Livre de poche, 2002, p. 198-200.
8. Geneviève Brykman, *La Judéité de Spinoza*, Paris, Vrin, p. 106. D'après L. Poliakov, les Juifs ont en effet bénéficié, durant une période de près de trois siècles, des nouvelles institutions qu'ils avaient contribué à construire, *op. cit.*
9. *TTP* VII [11], p. 299.
10. *TTP* XX [15], p. 649.



Dissent is a quarterly magazine of politics and culture. In the words of the *New York Times*, "*Dissent* ranks among the handful of political journals read most regularly by U.S. intellectuals." Each issue features reflective articles about politics in the United States, incisive social and cultural commentary, plus the most sophisticated coverage of European politics to be found anywhere outside of Europe.

Subscribe now at
www.dissentmagazine.org and
 get *Dissent* on your iPad, Kindle,
 or Nook for free!



SPINOZA ET LES JUIFS (2) L'ENTREPRISE RÉACTIONNAIRE DE JEAN-CLAUDE MILNER

ENTRETIEN AVEC **IVAN SEGRÉ***

PAR **FÉLIX BOGGIO ÉWANJÉ-ÉPÉE****

À PROPOS DE

Jean-Claude Milner,

Le Sage trompeur. Libres

raisonnements sur Spinoza

et les Juifs. Court traité de lecture,

Paris, Verdier, 2013, 128 p., 14, 50 €.

Jean-Claude Milner n'en est pas à son coup d'essai. Depuis *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique* (2003) et depuis qu'il déclarait, en 2007, au micro d'Alain Finkielkraut : « *J'ai ma thèse sur ce que veut dire «héritiers» chez Bourdieu : les héritiers, ce sont les Juifs [...]. Je crois que c'est un livre antisémite.* », sa verve interprétative ne s'est pas tarie. Entretien avec Ivan Segré pour mieux saisir la trajectoire et les objectifs de Milner dans son attaque contre le progressisme en philosophie.

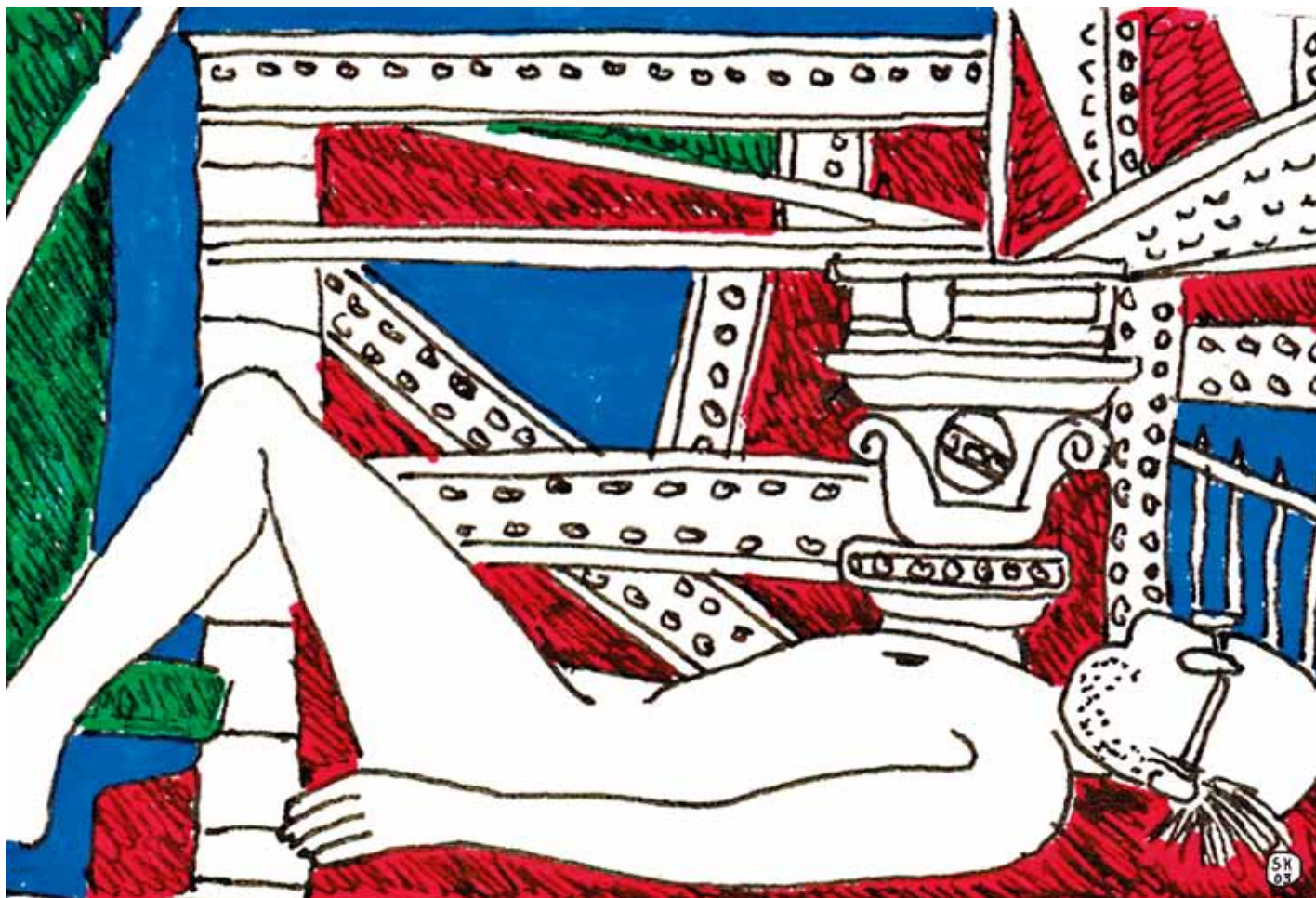
Comment situez-vous Jean-Claude Milner dans le paysage intellectuel français, et quelle est à vos yeux l'importance de son dernier livre, *Le Sage trompeur* ?

Le livre de Jean-Claude Milner s'inscrit dans un courant idéologique que j'ai analysé et nommé, il y a quelques années, *La Réaction philosémite*. Jean-Claude Milner en est à mon sens le principal théoricien actuel ; ou, plus exactement, Benny Lévy et lui ont contribué à donner une assise théorique respectable à un courant de pensée somme toute grossièrement réactionnaire. Disons qu'il y a une « réaction philosémite » dont les acteurs sont de médiocres idéologues, et par ailleurs une « antiphilosophie du nom juif » dont Jean-Claude Milner et Benny Lévy sont les principaux théoriciens. Son livre sur Spinoza le confirme. Il y poursuit de manière cohérente le propos des ouvrages précédents qu'il a consacré au « nom juif », principalement dans son triptyque *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique* (Verdier, 2003), *Le Juif de savoir* (Grasset, 2005) et *L'Arrogance du présent* (Grasset, 2009). Le propos de Jean-Claude Milner, sa doctrine, tourne autour de l'idée que la disparition programmée du nom « juif » travaille l'idéologie progressiste et, au-delà, le rationalisme philosophique.

Le motif principal, quasi obsessionnel, de ses réflexions sur le nom juif, c'est l'idée qu'on veut rayer le nom « juif » de la carte, et à cet égard la question essentielle est évidemment de caractériser ce « on ». Les idéologues que j'évoquais plus haut dénoncent pêle-mêle le programme nucléaire iranien et l'existence, sur le sol français, de femmes voilées, puis de leur mari, enfin de leurs enfants. Milner éprouve sans doute la même sorte d'angoisse, mais il est intellectuellement mieux armé. Il lui faut donc se démarquer d'un discours dont les relents xénophobes sont patents. C'est ici qu'intervient la singularité à la fois théorique et stratégique de son propos. Ce qui fait obstacle au discours réactionnaire, et pas seulement sous sa forme « philosémite », c'est l'idéologie progressiste, ou ce que l'on peut préférer nommer la politique d'émancipation. Il importe donc aux idéologues de la réaction de faire sauter ce verrou. Jean-Claude Milner s'y emploie. Je ne veux pas dire par là qu'il s'identifie à sa fonction, car je lui concède volontiers qu'il est intimement convaincu d'œuvrer pour une bonne cause, à savoir la cause du nom « juif ». Ce que je dis, c'est que sa doctrine du nom « juif » n'est pas instruite par les textes de la tradition, dont je crois pouvoir dire qu'il ignore tout, mais par la configuration idéologique contemporaine ; or la configuration

*Ivan Segré est docteur en philosophie. Il est notamment l'auteur de *La Réaction philosémite* (2009) et de *Qu'appelle-t-on penser Auschwitz ?* (2009). Il a étudié le Talmud plusieurs années en Israël et vit aujourd'hui à Paris, où il poursuit ses recherches sur le judaïsme et la philosophie.

**Félix Boggio Éwanjé-Épée est membre du collectif éditorial de la *RdL*.



idéologique est la suivante : le nom « juif » est devenu une arme théorique servant à discréditer la politique d'émancipation. On comprend l'intérêt que Milner se devait d'accorder à Spinoza. C'est donc, en ce sens, un livre attendu, la suite logique des précédents.

Quelle est la thèse de Milner dans *Le Sage trompeur* ?

Disons d'abord un mot du lieu d'où parle Milner. *Le Sage trompeur*, comme les trois livres évoqués précédemment, a pour origine un séminaire qu'il a tenu à l'Institut d'études lévinassiennes, fondé à Jérusalem par Benny Lévy, Alain Finkielkraut et Bernard-Henri Lévy. C'est René Lévy qui le dirige depuis la disparition de son père en 2003, et il l'a en quelque sorte refondé à Paris. Il semble que René Lévy soit parvenu à se défaire, plus ou moins, de la présence encombrante des deux cofondateurs, mais Jean-Claude Milner y est toujours comme chez lui. Et pour cause : c'était le véritable interlocuteur de Benny Lévy. Milner trouvait en Benny Lévy l'autorité qui lui manquait relativement à l'étude traditionnelle juive, et Benny Lévy trouvait en Milner un allié de poids dans sa lutte contre le progressisme. En effet, en termes idéologiques, leur ennemi déclaré, c'est principalement le progressiste, autrement dit

l'intellectuel qui, au nom d'un rationalisme universaliste, juge archaïque qu'un État qui se prétend démocratique revendique le prédicat « juif », ou bien juge archaïque qu'on accorde une valeur quelconque, pour la pensée, à une particularité qui se transmettrait généalogiquement, qu'il s'agisse d'une identité nationale ou religieuse, d'un nom, ou de tout ce que l'on voudra. Finalement, on peut dire que Milner et Benny Lévy sont les théoriciens extrêmement sophistiqués, et posés, d'un discours qu'Alain Finkielkraut, avec l'agitation qu'on lui connaît, s'est efforcé de propager un peu partout, à savoir que l'antisémitisme d'aujourd'hui s'appuie sur un argumentaire progressiste, universaliste et rationaliste. La raison d'être de l'Institut d'études lévinassiennes est depuis le départ de critiquer la « vision politique du monde » depuis un lieu d'étude et de réflexion où le nom « juif » aurait une place prépondérante. C'est dans le cadre de cet Institut que Milner a élaboré sa doctrine du nom « juif ». Pour déjouer l'idéologie progressiste, il importe de prendre les choses à leur racine, et la racine de l'antisémitisme actuel – car c'est bien de cela qu'il s'agirait –, c'est un rationalisme passionnément universaliste qui, de Paul à Badiou en passant par Spinoza et Marx, rencontrerait le nom « juif » sous la forme d'un empêchement. C'est donc la thèse de Milner sur Spinoza : Spinoza aurait reconnu dans

le nom «juif» un empêchement, et il en aurait conclu que la politique qui s'impose, c'est d'œuvrer à la disparition de ce nom.

La thèse de Milner est-elle fondée? Spinoza est-il en effet le théoricien de la disparition programmée du nom «juif»?

Plus qu'aucun autre, Spinoza incarne à leurs yeux le «Juif» devenu «philosophe», c'est-à-dire le Juif qui, pour être philosophe, a dû renier le nom «juif», ou tout au moins en juger la signification caduque. C'est pourquoi Spinoza incarne l'antijudaïsme progressiste. De là, il s'ensuit que l'explication de Spinoza avec le judaïsme est travaillée, selon Milner, par l'idée que le nom «juif» doit disparaître.

Reste à poser la question décisive, celle dont dépend l'édifice qu'a bâti l'antiphilosophie contemporaine du nom «juif»: en quoi le nom «juif» fait-il obstacle à la philosophie? La réponse tient en un mot: *l'élection*. *L'élection* des Juifs, ou du nom «juif», ferait obstacle à l'égalitarisme en politique et à l'universalisme en philosophie. Or, pour que disparaisse l'élection, il n'y aurait d'autre solution que la disparition du nom «juif». La doctrine de Milner renverse en quelque sorte le raisonnement théologique, ou le laïcise: il dirait plutôt que le nom «juif» est ce sur quoi vient butter ce qu'il appelle la «*vision politique du monde*», et que c'est en ce sens qu'il y a *élection*; mais le raisonnement est au fond circulaire. L'idée principale remonte à Franz Rosenzweig (1886-1929): dans *L'Étoile de la rédemption*, il dit en gros que la philosophie, «*de l'Ionie jusqu'à Iéna*», vise à totaliser le réel, et que le judaïsme est hétérogène à l'entreprise de totalisation. Traduit dans le patois lacanien, le nom «juif» est une sorte de «pas-tout», ce qui échappe à cette volonté de totalisation. Quant à Spinoza, c'est le philosophe par excellence.

Cependant, dans *Le Sage trompeur*, Milner innove sur un point, et pas n'importe lequel: il s'efforce de démontrer que la circoncision empêchant que le nom juif soit totalisé, ou converti en proposition universelle, c'est-à-dire catholique, la solution de Spinoza est de théoriser l'aventure du faux messie Sabbataï Tsevi, autrement dit de théoriser la conversion des juifs à l'Islam (la circoncision n'y faisant pas obstacle, puisque les musulmans la pratiquent aussi). En bref, Spinoza serait le théoricien de tous ceux qui n'acceptent pas l'existence d'un État «juif» et militent en conséquence pour une Palestine laïque et démocratique, soit un État progressiste devant servir de cache-sexe à la *conversion* de l'État «juif» en État «islamique». Les progressistes qui aspirent à un État commun israélo-palestinien ne seraient pas les héritiers des politiques éclairées qui virent le jour en Europe au lendemain de la Révolution française,

mais les héritiers d'une éthique dont Spinoza serait le théoricien sinon antisémite, du moins... *indécent*. Car selon Milner, l'éthique de Spinoza serait une «*éthique de l'indécence*» (p. 17).

Quant à la question de savoir si les analyses de Milner au sujet de Spinoza sont probantes, il importe

Spinoza serait le théoricien de tous ceux qui n'acceptent pas l'existence d'un État «juif» et militent en conséquence pour une Palestine laïque et démocratique, soit un État progressiste devant servir de cache-sexe à la conversion de l'État «juif» en État «islamique».

grandement d'y regarder de très près. Car de deux choses l'une: ou bien ses analyses sont probantes, et en ce cas Milner s'est en effet contenté de raisonner librement, c'est-à-dire sans préjugés; ou bien elles ne le sont pas, et, en ce cas, il faut interroger les ressorts de ses prétendus «*libres raisonnements sur Spinoza et les Juifs*», étant acquis que Spinoza n'y est pour rien, pas plus que «les Juifs» du reste. Or je compte bien y regarder de très près et rendre publiques mes conclusions, car la question, au-delà du cas «Jean-Claude Milner», est cruciale: au travers de Spinoza, c'est le rationalisme philosophique qui est accusé de programmer la disparition du nom «juif» et de promouvoir, à cette fin, une politique de persécution des Juifs.

Quel est votre rapport à Spinoza?

Je compte en parler dans un prochain livre. C'est un projet que j'ai avec les éditions La fabrique. Mais, pour aller vite, disons qu'il y a selon moi deux aspects chez Spinoza, ou deux dimensions: il y a la dimension rationaliste, et sur ce point je considère Spinoza comme l'os de mon os et la chair de ma chair; et il y a sa critique littérale du texte biblique, que je considère comme faible, parce qu'elle est d'essence positiviste, et au fond ignorante. Il est donc essentiel de bien distinguer les deux dimensions, car le rationalisme n'est pas destiné à méconnaître les enseignements de la Bible; c'est le contraire qui est vrai.

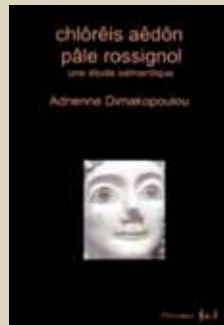
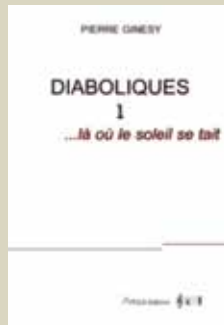
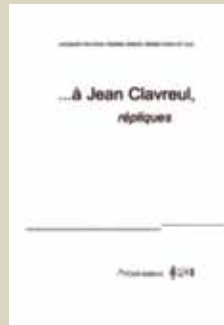
À ce sujet, j'ajouterai qu'il y a un penseur du nom de Jean Zacklad qui a écrit, entre 1979 et 1985, une trilogie intitulée *Pour une éthique*. Jean Zacklad est à mes yeux le plus important penseur juif d'après-guerre. Son éthique, rationaliste de bout en bout, fait explicitement référence à la Bible et aux enseignements cabalistiques du Gaon de Vilna. Or elle

APOLIS ÉDITIONS

Apolis éditions prend acte de la nécessité d'un redéploiement du champ freudien tel qu'il n'efface plus la dimension du destin et s'ouvre aux *ruptures-dans-le-langage* qui réfutent l'hégémonie logocentrique. *Frayages* en et au travers d'un réel falsifié par la violence de l'arraisonnement technique.

APOLIS éditions 

E
N
M
A
R
G
E
D
U
L
O
G
O
S



apoliseditions@yahoo.fr

37, rue de Lappe 75011 Paris

fait également référence à Spinoza. Il y a donc eu, historiquement, dans le judaïsme français, un courant majoritaire anti-spinoziste, mais également un courant rigoureusement rationaliste, spinoziste, et assumant pleinement de reconnaître dans le philosophe non pas un ennemi, mais un allié, car, aux yeux de l'homme droit, l'empêchement de tourner en rond est un allié. Je me situe, sur ce point, dans la lignée de Jean Zacklad. J'ai du reste commencé à étudier la Bible, il y a une quinzaine d'années, avec le principal disciple de Jean Zacklad : un philosophe nommé Claude Birman.

Votre conclusion ?

Ne pouvant développer ici les analyses qui s'imposent, concluons que si ce que Jean-Claude Milner fait dire à Spinoza *n'est pas* ce que dit Spinoza, autrement dit si Spinoza ne préconise pas de persécuter les Juifs, ni de les envoyer se faire convertir chez les Turcs, alors il s'ensuit que le ressort de la réaction philosémite n'est pas de lutter contre une forme d'antisémitisme, mais de disqualifier, par le recours à l'accusation d'« antisémitisme », une éthique rationaliste et les principes politiques qui en découlent.

Il est donc très intéressant de relever ici ou là les propositions de Milner au sujet de l'éthique ou de la politique. Dans sa *Controverse* avec Badiou¹, par exemple, il lui est demandé de définir ce qu'est selon lui la politique : « *Ma réponse est très courte : je la ramène à ce qui est pour moi le pivot de la question politique, qui est la question des corps et de leur survie. C'est à la fin des fins le noyau dur. Effectivement, une discussion politique ne devient sérieuse que quand elle est confrontée à cette question*². » Il y revient dans le « Post-scriptum » qui conclut l'ouvrage : « *Je commencerai par une définition. J'entends par "nom politique" un nom qui met la politique en demeure d'exercer sa fonction principale : empêcher la mise à mort de l'adversaire. Un nom est donc d'autant plus politique qu'il pousse la politique vers sa limite, la question de sa capacité à empêcher la mise à mort. Un nom est politique non pas parce qu'on meurt à cause de lui (ou pour lui ou contre lui, etc.), mais parce que, s'il n'y avait pas la politique, ce nom est tel qu'on pourrait mourir à cause de lui. Il arrive que la politique cède et que la mise à mort arrive. Une autre manière de dire cela : un nom est d'autant plus politique qu'il divise plus profondément les adversaires*³ » (p. 179). On comprend que, selon Milner, le nom « juif » est par excellence un nom « politique », et peut-être le plus politique des noms : à le suivre, nul autre nom ne mettrait autant en demeure la politique d'exercer sa fonction principale. Le montage antiphilosophique de Jean-Claude Milner repose donc sur ces deux fondements : 1) Une définition de

ce qu'est un nom « politique », à savoir un nom qui met la politique en demeure d'exercer sa fonction principale: empêcher la mise à mort de l'adversaire; 2) une définition du nom « juif » comme nom qui fait obstacle au discours philosophique, à son entreprise de totalisation. Il suffit dès lors d'identifier le porteur du nom « juif » au nom lui-même pour en conclure que l'éthique de Spinoza est travaillée par une pulsion génocidaire à l'endroit des Juifs. Et il faut se souvenir ici du titre de l'article qu'Éric Marty a consacré au livre de Badiou sur les *Portées du mot « juif »*⁴: « Alain Badiou: L'Avenir d'une négation », paru dans *Les Temps Modernes* accompagné d'un article de Milner sur « Le Juif de négation ».

Ma conclusion est que ce montage est une arnaque intellectuelle. Pour ce qui est du nom « juif », il faut tout de même remarquer que si la philosophie n'était pas, depuis Spinoza, obnubilée par la volonté de le faire disparaître, Milner n'aurait strictement rien à en dire, et donc rien à publier à ce sujet, car si je ne m'abuse, on ne trouve pas trace sous sa plume de la moindre proposition affirmative relative au nom « juif ». Du moins je n'ai pas remarqué qu'il ait écrit quelque chose au sujet de la Bible hébraïque, du Talmud, du judaïsme médiéval, du Bund ou du sionisme. C'est le premier point. Quant à sa définition de la politique, elle n'est absolument pas innocente, contrairement aux apparences. Voici un passage de *La Cité de Dieu* de saint Augustin: « *Suivant l'origine que la langue latine attribue au mot esclave, ceux que le droit de la guerre dévouait à la mort, étaient conservés par les vainqueurs; ils devenaient esclaves (servi, conservés); et cela même accuse une justice due au péché*⁵. » Je n'entrerai pas ici dans l'interprétation augustinienne du péché originel, mais remarquons simplement que si la fonction principale de la politique, c'est d'empêcher la mise à mort, il s'ensuit qu'une conception inégalitaire de la politique n'est pas contradictoire avec sa fonction principale, et c'est le moins qu'on puisse dire. Je me risquerai même à en dire davantage: il se pourrait que la définition de la politique que propose Milner soit intimement liée à ce qu'Augustin appelle « *une justice due au péché* », laquelle nous renvoie à une interprétation du péché originel que je qualifie, pour ma part, d'irrationnelle. Qu'une conception inégalitaire de la politique se donne pour programme de disqualifier le rationalisme philosophique de Spinoza, et que ce faisant elle rencontre les aspects les plus réactionnaires de la théologie d'Augustin, voilà qui, finalement, n'aurait rien d'étonnant. Mais qui donne à réfléchir sur l'usage qui est fait, dans cette affaire, du nom « juif ».

Pour conclure, disons que l'antiphilosophie contemporaine du nom « juif » s'efforce de discréditer une certaine conception de la politique, dont le nom

serait: politique d'émancipation. C'est le programme explicite de leur « critique de la vision politique du monde ». Dans sa *Controverse* avec Milner, Badiou propose la définition suivante de ce qu'est un nom « politique »: « *Un nom est politique, dirai-je quant à moi, s'il ne divise qu'autant qu'il inscrit la volonté*

Le ressort de la réaction philosémite n'est pas de lutter contre une forme d'antisémitisme, mais de disqualifier, par le recours à l'accusation d'« antisémitisme », une éthique rationaliste et les principes politiques qui en découlent.

*d'une unité supérieure. C'est pourquoi il est absolument impossible qu'un nom politique soit celui d'une identité. Car une identité ne divise que pour se maintenir, voire s'épurer. Seule une Idée divise par sa puissance d'unification. Aucune identité n'est universelle, seule l'est ce qui surmonte toute identité dans la direction d'une multiplicité générique*⁶. » Il se trouve qu'après avoir étudié la Bible hébraïque et le Talmud pendant quelques années, je suis absolument d'accord avec Alain Badiou sur ce point. Est-ce à dire que je n'ai rien compris à la Bible et au Talmud, ou est-ce à dire que Milner ne sait pas bien de quoi il parle? La question reste ouverte.

NOTES

1. Alain Badiou et Jean-Claude Milner, *Controverse*, Paris, Seuil, 2012.
2. *Ibid.*, p. 30.
3. *Ibid.*, p. 179.
4. Alain Badiou, *Circonstances 3: Portée du mot « juif »*, Paris, Lignes, 2005.
5. Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Paris, Points/Seuil, 2004, t. 3, p. 126.
6. Alain Badiou et Jean-Claude Milner, *Controverse*, op. cit., p. 185.

POLITIQUES DE FONDS

PAR YVES CITTON*

À PROPOS DE

Robert Bonamy,

Le Fond cinématographique,

Paris, L'Harmattan, 2013,

204 p., 21 €

Georges Didi-Huberman,

Peuples exposés, peuples

figurants, Paris, Minuit, 2012,

266 p., 23 €

Henry Torgue,

Le Sonore, l'imaginaire et la

ville. De la fabrique artistique

aux ambiances urbaines, Paris,

L'Harmattan, 2013, 278 p., 28 €

Dominique Quessada,

L'Inséparé. Essai sur un monde

sans autre, Paris, PUF, 2013,

232 p., 20 €

Karen Barad,

Meeting the Universe Halfway.

Quantum Physics and

the Entanglement of Matter

and Meaning,

Durham, Duke University Press,

2007, 524 p., 30 \$.

Nous assistons, dans les domaines les plus variés, à une inséparation croissante de la figure et du fond. Au-delà des destins individuels et en deçà des hiérarchies établies, les arrière-plans passent au premier plan. Sous l'écume trompeuse des informations qui font la Une, il faut apprendre à repérer la puissance inédite des politiques de fonds. Et si instaurer des ambiances comptait autant que susciter des événements? Et si « refonder la politique » était moins une affaire de fondement doctrinal que de remontée de fonds?

Une série de livres récents, très différents les uns des autres, se recoupent sur une même intuition fondamentale : quelque chose d'important est en train de bouger dans les distinctions que nous opérons entre ce qui se détache comme *figures* chargées de sens et ce qui constitue *le fond* sur lequel ces figures se démarquent. Nous assistons, dans de multiples domaines, à une *remontée du fond*.

Une peinture classique, de même qu'un plan cinématographique tourné à Hollywood, reposent sur une évidence qui permet à un personnage de nous sauter aux yeux, laissant une foule, des arbres, des collines, des nuages, dans un statut subordonné d'arrière-fond. Selon des procédures complexes que la philosophie de la *Gestalt* a analysées depuis longtemps, l'opération qui détache une figure d'un fond est constitutive de notre appréhension du monde – et nos modes de représentation (visuels, mais aussi sonores, et plus largement cognitifs) ont développé des techniques pour nous guider dans cette opération de détachement, techniques qui la rendent apparemment « naturelle ». Qu'y a-t-il de plus important dans un problème? Qu'est-ce qui relève du détail? Cela ne va jamais vraiment de soi, et pourtant nous priorisons, focalisons, hiérarchisons à tout instant, le plus souvent sans y penser.

Il est pourtant des cas – appelés à être de plus en plus fréquents – où l'on butte sur une inséparabilité, qui se manifeste par l'impossibilité de distinguer la

figure (significative) du fond (insignifiant) censé lui servir de faire-valoir. C'est alors le fond lui-même qui doit être l'objet principal de notre attention. Comment et pourquoi s'opère un tel renversement? Avec quelles conséquences, cognitives, esthétiques, politiques? C'est ce qu'un survol sélectif de ces ouvrages va nous aider à préciser¹.

Le fond cinématographique

Pour l'imaginaire narratif régnant, l'arrière-plan n'est qu'un « *décor rendu neutre au bénéfice d'une logique fictionnelle ou psychologique* ». « *Le fond est indéfini et passif, tandis que la figure est active et définie* », ce qui dénie « *la possibilité d'un rapport sensible à un fond en lui-même* » (p. 30-34). Dans l'ouvrage fin et suggestif qu'il consacre à la remontée de ce *Fond cinématographique*, Robert Bonamy met en pratique dans sa méthode même le propos qu'il illustre : plutôt qu'à de grandes théorisations surplombantes, il s'attache à des analyses détaillées de détails tirés de films de Rivette, Oliveira, Straub-Huillet, Guiguet, Civeyrac ou Antonioni, témoignant tous d'« *une montée du fond visuel et sonore : les figures, les personnages, les lieux délimités sont perturbés par l'intervention de cet autre composant qui habituellement tend à s'effacer* » (p. 9). Un acteur parle au premier plan ou, comme dans l'une des premières vues du cinéma proposées par les frères Lumière, un bébé mange au centre de l'écran – mais derrière,

*Yves Citton est professeur de littérature française du XVIII^e siècle à l'université de Grenoble-3. Il a récemment publié *Renverser l'insoutenable* (2012) et *Gestes d'humanités. Une anthropologie sauvage de nos expériences esthétiques* (2012). Il codirige la revue *Multitudes* et collabore régulièrement à la *RdL*.



Une amie



au fond, des feuilles bougent. Comme les premiers spectateurs du cinématographe, de nombreux théoriciens ont localisé la puissance propre du cinéma dans sa capacité à filmer le vent dans les arbres de l'arrière-plan, davantage que dans les gesticulations de l'acteur au premier plan. Les scènes théâtrales nous montraient déjà des gesticulateurs. La vraie nouveauté du cinéma tient à l'enregistrement du vent.

L'hypothèse d'un fond cinématographique, qui relève de l'esthétique plus que de la psychologie, « implique d'identifier un milieu dans lequel les personnages s'inscrivent et agissent – le milieu ambiant, le plus souvent l'air, occupé aussi de sonorités, dans lequel les figures humaines et les objets prennent place. Ce milieu ambiant est un élément a priori secondaire de l'image cinématographique ; il devient sensible lorsqu'il n'est plus un simple intervalle négligeable entre les figures. Le fond est alors animé par des trajectoires qui lui sont propres, agissant sur le visible et l'audible identifiables ». (p. 23)

« Du bruit de fond au bruit du fond »

Au fil de ses analyses, Robert Bonamy distingue trois types de remontée du fond. 1) *La Belle Noiseuse* de Jacques Rivette illustre un « fond-provenant » : un détail imperceptible produit une perturbation, un déséquilibre que l'on va ressentir sans pouvoir le représenter, le figurer ou l'identifier de façon satisfaisante. 2) Les cinq tableaux du ciné-tract des Straub-Huillet intitulé *Europa 2005* (en démarquage de *l'Europe 51* de Rossellini) donnent un exemple de « fond-résistant » : aucune figure humaine dans cette répétition des mêmes panoramiques latéraux parcourant les lieux où Zyed Benna et Bouna Traoré furent brûlés vifs en tentant d'échapper à la police à Clichy-sous-Bois – ici, « rien n'a lieu que le fond » (p. 76), avec seulement quelques frémissements de feuillages ou quelques aboiements de chien en arrière-fond sonore pour distinguer les prises entre elles. 3) Enfin, *Je rentre à la maison* de Manoel de Oliveira ou *À travers la forêt* de Jean-Paul Civeyrac illustrent un « fond-revenant », qui joue sur les indiscernabilités

temporelles (avant/après), génériques (réaliste/fantastique), métaphysiques (réel/imaginaire) pour permettre à de fragiles survivances d'affleurer à la surface du visible et de l'audible, sans les écraser sous le poids de notre attention.

Robert Bonamy ne se contente pas de renverser les rôles : l'enjeu de son ouvrage n'est pas tant de permettre à l'arrière-plan de voler la vedette au premier plan que de comprendre comment le fond agit sur nous *en tant que fond* – de même que la foule où je m'immerge agit sur (ou *en*) moi, même si je n'en identifie pas les membres un à un. Passer « du bruit de fond au bruit du fond » (p. 58), « ériger la perturbation de la hiérarchisation en principe esthétique » (p. 662), cela conduit à reconnaître que « le fond imprévisible se manifeste par l'empreinte qu'il laisse, plutôt que par une représentation structurée » (p. 200).

L'arrière-plan n'est pas juxtaposé au premier plan : il le soutient et interagit avec lui de partout. Émergences, résistances, survivances : le fond anime, dynamise et taraude sans cesse les figures qu'il soutient. Loin d'être un fondement stable et inerte, il pullule d'une vie propre, que les meilleurs cinéastes nous font sentir dans ses tensions et sa multiversité : « ce fond-foule n'est pas une masse homogène, il est parcouru d'une profusion de surgissements » (p. 66).

Faire justice aux peuples figurants

C'est cette profusion de surgissements qu'écrasent la plupart des films lorsqu'ils emploient des figurants, comme le souligne Georges Didi-Huberman dans *Peuples exposés, peuples figurants*. « Malgré leur nom, les figurants tendent en effet, le plus souvent, à disparaître, à ne pas "faire figure" puisqu'ils "font le fond", toujours derrière les figures agissantes. Le bruit qu'ils émettent n'est que rumeur. Leur appellation est collective » (p. 151). D'où la « question cruciale, indissociablement esthétique, éthique et politique » à laquelle se sont confrontés des réalisateurs soucieux de rendre justice aux peuples, comme Eisenstein ou Pasolini : « comment filmer

les figurants? Comment les faire apparaître en tant qu'acteurs de l'histoire, comment ne pas se contenter de les faire passer pour d'indistinctes ombres vivantes? » Autrement dit, comment « les filmer moins comme une masse que comme une communauté » (p. 153)? Ou encore, comment « rendre à la masse sa puissance: son rôle d'acteur principal de l'histoire, mais aussi la spécificité de ses gestes, de sa voix (sa clameur, sa parole) » (p. 156)?

Dans la continuité de son étude de la survivance (*Nachleben*) chez Aby Warburg et de son beau texte sur les lucioles déjà inspiré de Pasolini², Georges Didi-Huberman relève que les peuples sont exposés à disparaître parce qu'ils sont à la fois « sous-exposés dans l'ombre de leurs mises sous censure », cachés dans des bas-fonds ignorés par les films et les séries où brille le miroir aux alouettes des vies de stars, et « sur-exposés dans la lumière de leur mise en spectacle », lorsque les feux de la télé-réalité en éblouissent un membre comme une biche devant les phares d'un camion (p. 15). On entrevoit déjà en quoi une politique de fond sera autre chose qu'un simple retournement des hiérarchies: en donnant aux derniers la place des premiers, en faisant passer le fond au premier plan, on se condamne à surexposer les sous-exposés, ce qui ne leur est guère moins dommageable.

Du fond asservi au fond transformateur

L'exemple de l'attitude adoptée par Pasolini envers ses figurants, longuement étudiée par l'ouvrage, montre au prix de quel mixte improbable d'humilité et d'exigence un cinéaste peut faire remonter le fond sans en galvauder la richesse et la force propres: « Exposer les peuples, ce ne serait donc pas seulement les "engager" à figurer sur un lieu de tournage. Ce serait, surtout, "s'engager" soi-même, se déplacer vers eux, se confronter à leurs manières de prendre figure, s'impliquer dans leurs façons de prendre la parole et de s'affronter à la vie ». (p. 199) Lorsque Pasolini met en scène ses amis ou sa mère dans *l'Évangile selon Saint Matthieu*, il accomplit le triple geste d'émergence (d'une singularité valorisée comme telle), de résistance (contre l'homogénéisation des clichés) et de survivance (d'amours et d'amitiés voués à l'éphémère et à la fragilité), dont Robert Bonamy fait trois ressorts du fond cinématographique.

Ce triple geste excède largement un souci de reconnaissance et une exigence de justice envers les « bas-fonds » de la société: il permet surtout d'exalter la qualité d'un film et des modes de socialité qu'il favorise. « Un figurant n'a de sens à être filmé qu'à transformer – et non à servir – l'histoire où il apparaît et la représentation préalable qu'on se faisait d'un peuple. Alors seulement le cinéma se laisse la

« chance de dégager une image de tous les clichés, et de la dresser contre eux » – opération déjà qualifiée de « politique » par Deleuze » (p. 226).

Asservir le fond pour le réduire à un simple faire-valoir des figures de premier plan, c'est appauvrir l'ensemble du processus de figuration. Le fond constitue le principal réceptacle des puissances de reconfiguration. C'est en son sein, dans la « profusion

« Un figurant n'a de sens à être filmé qu'à transformer – et non à servir – l'histoire où il apparaît et la représentation préalable qu'on se faisait d'un peuple. »

de surgissements » qui l'anime, dans « la spécificité de ses gestes, de sa voix (sa clameur, sa parole) », dans « ses façons de s'affronter à la vie », que gît, enfouie, sa force constituante (et son sourire). Aujourd'hui plus que jamais, c'est dans des millions d'anonymes, dans des multitudes de perceptions obscures et d'intuitions fragiles, que gît le plus fort de notre intelligence collective. En restant régis par la croyance que « le fond est indéfini et passif, tandis que la figure est active et définie », nos modes de valorisation dominants nous privent d'une puissance formatrice qui émerge, résiste et insiste constamment, sous nos pas, dans notre dos, derrière nos têtes.

Politiques de fonds, sociologie des ambiances

La question première des politiques de fonds est donc celle de savoir comment valoriser et favoriser cette puissance formatrice dont l'arrière-plan recèle la profusion. Dans un ouvrage intitulé *Le Sonore, l'imaginaire et la ville*, qui fait la synthèse de sa double carrière parallèle de chercheur en sociologie urbaine (inspiré par le travail de Pierre Sansot) et de compositeur, Henry Torgue érige la notion d'ambiance en paradigme très éclairant de la puissance propre du fond. C'est encore de vent dans les feuillages qu'il s'agit ici, puisque « le mot *ambiance* trouve son origine dans *ambiens*, participe présent du verbe latin *ambire*, "aller autour". Un *ambient* (puis *ambient*) décrit d'abord un fluide, l'air qui traverse, qui circule autour, avant de gagner au XIX^e siècle le sens figuré sous la forme *ambiance*, "atmosphère matérielle et morale" » (p. 228).

Les politiques de fonds peuvent retenir au moins cinq éléments importants de cette théorisation des ambiances:

1) *L'ambiance neutralise l'opposition entre matière et esprit.* « À la fois structurée de matérialités et

évoque de l'esprit du lieu» (p. 224), l'ambiance articule intimement des conditions matérielles et des perceptions sociales, interdisant toute réduction des unes aux autres. De même, le fond relève-t-il toujours d'un certain «*espace-temps éprouvé en termes sensibles*»³. Ou, pour le dire encore autrement : il n'y a de fond et d'ambiance que pour une connaissance ancrée dans une certaine corporéité (*embodiment*).

2) *Une ambiance est irréductible à une œuvre.* Récusant le mode d'existence autonome que nous reconnaissons à une œuvre d'art, qui garde sa puissance d'œuvre quels que soient les (més)usages qu'on peut en faire, l'ambiance relève d'une grande fragilité relationnelle, dès lors qu'elle est tributaire de tous ceux qui y prennent part. «*Il suffit qu'un spectateur indélicat éternue ou s'esclaffe au mauvais moment d'une tragédie pour que le sublime patiemment atteint sombre soudain dans le ridicule : l'œuvre dans son essence n'en est pas affectée, quand l'ambiance du moment en retourne complètement sa veste*» (p. 240).

3) *Une ambiance est nécessairement collective, participative, égalitaire et radicalement démocratique.* «*C'est à plusieurs que se mesure l'efficace – et que parfois commence la perception – d'une ambiance, parce qu'en vérifiant auprès d'autrui ses propres sentiments, il est possible, rassuré par le collectif, de se laisser porter par le souffle rassembleur du présent*» (p. 243). Dès lors que chacun peut tout gâcher en éternuant hors de propos, une ambiance qui se soutient dans l'être résulte de la participation de tous, y compris les plus anonymes et les plus humbles. «*L'ambiance est l'émotion esthétique de l'homme sans qualités*» (p. 245). Tout le monde y a pour chacun le statut de figurant, mais de figurant pleinement participatif.

4) *Entre événement et néant, l'ambiance se caractérise essentiellement par sa capacité d'accueil.* Comme le fond, l'ambiance n'est ni une figure bien

démarquée qui attire l'attention sur elle, ni un pur néant insignifiant. De même que le fond accueille la figure à laquelle il sert d'arrière-plan, de même l'ambiance doit-elle «*savoir abriter une neutralité bienveillante qui accueille de multiples attitudes quotidiennes*» (p. 241).

5) *Pratiques artistiques et expérimentations urbanistes fraient la voie d'une forme particulière de soin (care) dirigée vers les besoins propres aux fonds.* La coagulation d'une ambiance transcende les intentions et les efforts de ses participants : «*Impossible de convaincre quelqu'un qu'il vit un moment exceptionnel, ou simplement particulier*» (p. 243). Et pourtant, une ambiance peut se composer, savamment et artificiellement. Les chapitres précédents du livre d'Henry Torgue présentent, de façon admirablement modeste et concrète, les cheminements qui peuvent conduire à prendre soin des ambiances. Ils proposent en particulier une douzaine d'«*opérateurs de composition*» constituant la boîte à outils de base dans laquelle puisent les pratiques artistiques et urbanistes (espacer, assembler, répéter, éliminer, désigner, relier, graduer, décorer, isoler, transposer, retrouver, projeter) (p. 195-221).

6) *La coagulation des ambiances fait le fond des coactions constitutives des mondes humains.* «*Lorsque l'ambiance "prend", c'est à la manière du feu, les acteurs rassemblés dans la même situation vécue sont gagnés progressivement par la conscience de vivre un moment identifié et circonscrit*» (p. 244). Ainsi apparaît la «*vertu*» propre du fond : ses divers éléments ne peuvent se contenter d'être là ; ils doivent «*faire fond*», ils doivent coaguler (entre eux ainsi qu'avec la figure qu'ils supportent), pour que le monde dont ils participent acquière une consistance de réalité. Ce *faire fond* passe généralement inaperçu : c'est l'enjeu des politiques de fonds que de lui rendre justice.

EXTRAIT / UNE INSÉPARABILITÉ FONDAMENTALE

Tout dans l'expérience contemporaine indique que nous sommes plongés dans une inséparabilité fondamentale – inséparation des hommes entre eux, inséparation entre les hommes et le monde, inséparation entre les phénomènes, inséparation entre les multiples modes d'être de la matière. [...] On assiste] à une progressive remontée du fond sur lequel l'être humain cesse de pouvoir cerner sa figure : sa silhouette ne se «*détache*» plus du fond de décor, comme c'était classiquement le cas dans la conception métaphysique du monde et dans l'humanisme, où le fond ontologique servait d'arrière-plan pour que le motif

(en l'occurrence, la figure de l'être humain séparé) puisse se dessiner et apparaître dans son incomparable majesté. [...] Liés par une loi d'inséparabilité, la figure et le fond, l'être humain et le monde, s'intègrent mutuellement et dès lors ne peuvent plus exister ni comme figure ni comme fond, c'est-à-dire comme entités distinctes et séparées. [...] Le français comprend deux homonymes : «*fond*» et «*fonds*», le premier désigne un point extrême, la partie la plus reculée, ce qui fait la matière ultime, ce qui se tient derrière ou dessous (la terre comme fond, *fundus*, d'où le terme de «*foncier*»); le second signifie un stock, un capital ou

un ensemble de ressources. Il faudrait peut-être former le terme synthétique de *fond(s)* pour exprimer l'idée que la remontée dont il s'agit n'est pas simple disparition d'un décor de fond de scène au profit d'un autre – fût-il ontologique – mais véritablement destruction de l'idée même de décor à travers l'effacement de toute possibilité d'établir une distinction entre fond et figure.

Dominique Quessada, *L'Inséparé. Essai sur un monde sans autre*, Paris, PUF, 2013, p. 11, 152 et 161.



Les ambiances, entre environnements, milieux et paysages

Au moment de définir ce qu'est une « ambiance », Henry Torgue passe en revue une série de termes voisins, qui relèvent tous du lexique du fond : situation, configuration, *Stimmung*, atmosphère. Il distingue plus particulièrement trois termes, à l'égard desquels l'ambiance se spécifie par le fait de « qualifier les ressentis (sensations et représentations) éprouvés par les occupants des espaces architecturaux et urbains » (p. 228). Alors que l'environnement « désigne l'ensemble des faits objectivables, mesurables et maîtrisables », le milieu « désigne l'ensemble des relations fusionnelles, naturelles et vivantes qu'entretient un acteur social avec le monde », tandis que le paysage « désigne l'ensemble des phénomènes qui permettent une appréhension sensible, esthétique et toujours distanciée du monde » (p. 229).

Les politiques de fonds doivent donc faire converger revendications écologiques (pour prendre soin de notre environnement physique), revendications sociales (pour prendre soin de nos milieux sociaux) et revendications esthétiques (afin de poursuivre l'« artialisation » de nos formes de vie, pour citer le terme qu'Henry Torgue reprend de la théorie du paysage d'Alain Roger⁴).

On voit en quoi le travail sur les ambiances peut servir de clé de voûte aux politiques de fonds : tenter d'instaurer ou de favoriser une certaine ambiance exige de se soucier à la fois du substrat matériel de l'existence (aucune atmosphère accueillante ne compense les souffrances du corps), des rapports sociaux qui unissent les participants (guère de « bonne ambiance » à espérer en présence d'un tyran) et des formes esthétiques qui affectent leur sensibilité (le soin des ambiances relevant du sens étymologique de l'« agencement », qui désignait d'abord un effort d'embellissement et d'artialisation).

Power to the ground!

Si l'avenir réclame de nous des politiques de fonds, c'est donc peut-être par la construction patiente d'ambiances (tout autant que par l'événementialité

explosive d'interventions révolutionnaires) que nous nous hisserons à sa hauteur. Qu'est-ce à dire concrètement ? Et que faut-il donc entendre par « politiques de fonds » ? On peut déjà en esquisser quelques contours dans une liste sommaire et volontairement surréaliste – puisqu'il n'y a d'avenir que si nous parvenons à surréaliser nos réalités économiques et financières actuelles :

Power to the ground (1) : encapaciter les fonds, c'est (faire) reconnaître que les plus grandes vedettes ne sont que des nains montés sur les épaules des figurants, des assistants, des collaborateurs et des spectateurs qui font le fond de leur triomphe.

Politiques des communs : dans une bibliothèque, une politique des fonds implique de sauvegarder et de valoriser les collections accumulées par les générations antérieures ; de même au niveau de l'ensemble de la société, une politique des fonds exige de prendre soin des ressources (physiques, humaines, intellectuelles, esthétiques) qui assurent la base commune de nos collaborations.

Politiques par le bas : depuis de nombreuses décennies, des historiens se revendiquent d'une *history from below*, qui réenvisage les processus sociaux et les événements politiques à partir de ce que les bien-pensants considèrent comme des « bas-fonds » ; de même, les politiques des fonds partent du principe que c'est chez les exploités et les marginaux, les anonymes et les sans-grades, les voilées et les encagoulés, à Clichy-sous-Bois et Notre-Dames-des-Landes, que se remuent les fonds des mondes de demain.

Politiques sans fonds propres : en une époque où l'on voit tant d'argent sale et où l'on impose aux banques d'augmenter leurs fonds propres, les politiques de fonds interprètent les rapports de forces en termes de flux d'investissements. Que nous dépensions notre salaire dans la multinationale de notre quartier ou que nous laissions la publicité télévisée nous coloniser le cerveau, tout nous réduit au statut de transporteurs de fonds : nos vies sociales intensément médiatisées ont moins besoin de *fond-fondements* (« socles de connaissances », « valeurs fondamentales ») que de *fonds-versements*, capables

d'inverser les flux toxiques qui se déversent quotidiennement à travers nous.

Politiques d'endurance: contrairement au ski alpin qui dévale les montagnes à grande vitesse en comptant sur des tire-fesses pour remonter vers les hauteurs, le ski de fond mise sur l'autonomie et la durée;

La globalisation économique et financière, Internet et les réseaux de communication, les solidarités écologiques locales et globales, les logiques collectives de construction du savoir: à toutes les échelles, nous devons constater un état d'inséparation faisant apparaître le fond commun qui tisse nos existences.

de même les politiques de fonds prêtent-elles moins d'attention aux événements médiatiques (toujours désespérément verticaux) qu'au tissage de solidarités horizontales faites pour durer.

Power to the ground (2): encapaciter les fonds, c'est aussi mettre à bas l'arrogance des puissants dont les figures parquent à la Une des médias. Fox News, Mediaset, TF1, France 2: ces bas-fonds de l'intelligence méritent de mordre la poussière, avec ceux qu'ils célèbrent en nous décervelant.

Politiques d'accueil: le vrai défi des politiques de fonds n'est toutefois pas d'abattre la bêtise régnante, mais de faire monter les pouvoirs des fonds. En continuité avec les catégories de fond cinématographique identifiées par Robert Bonamy, elles visent à favoriser l'émergence de forces nouvelles, la résistance contre les pouvoirs oppressifs et la survivance de formes de vie qu'une certaine brutalité moderne paraît devoir condamner. Ce sont donc bien davantage des politiques d'accueil que de destruction.

Politiques d'ambiances: autant que par les poussées agressives et puissamment financées du néolibéralisme, les forces d'émergence, de résistance et de survivance ont été défaits, au cours des trois dernières décennies, par leur irrésistible tendance à se quereller et à se fragmenter; pour encapaciter les fonds, il faut d'abord aménager une ambiance capable d'accueillir des divergences de surface au sein de plus larges mouvements de fonds (ou de masses).

L'âge de l'inséparation

Tout cela est-il vraiment nouveau? On peut en douter. Les «ambiances» ne réinventent-elles pas les «situations» de Guy Debord? Les politiques des

«multitudes» – bien avant celles des «fonds» – ne visent-elles pas déjà à valoriser les couches profondes de collaboration entre anonymes, les relations de solidarité qui font tenir ensemble nos vies nécessairement partagées et communes?

C'est dans le dernier livre de Dominique Quessada qu'il faut aller chercher l'intuition la plus perçante et la plus radicale sur la nouveauté que constitue la remontée du fond. La thèse de *L'Inséparé. Essai sur un monde sans autre* est qu'un basculement ontologique majeur est en train de s'opérer, radicalement nouveau, abolissant à terme toute différence entre figure et fond: «nous évoluons désormais dans un régime d'inséparation, quelle que soit l'échelle considérée» (p. 11). La globalisation économique et financière, Internet et les réseaux de communication, les solidarités écologiques locales et globales, les logiques collectives de construction du savoir: à toutes les échelles, nous devons constater un état d'inséparation faisant apparaître le fond commun qui tisse nos existences (humaines et non-humaines) les unes avec les autres.

Parce que cette intrication nous est sensible au quotidien, de façon plus ou moins douloureuse, la remontée du fond(s) fait l'objet d'une perception encore nouvelle mais déjà partagée, dont nous n'avons pas encore commencé à prendre la mesure: «l'inséparation comme élément de conscience commune ordinaire est récent. La co-dépendance par laquelle nous sommes désormais tous irrévocablement entrelacés signe la fin proche d'une possibilité de penser l'individualisme comme modèle viable de l'homme» (p. 12). Le défi (écologique) des années à venir sera de traduire cette conscience grandissante de notre inséparation en de véritables politiques de fonds – relationnelles plutôt qu'individualistes ou étatistes.

L'illusion de la profondeur

Les livres précédents nous invitaient à rééquilibrer l'attention que nous prêtons au premier et à l'arrière-plan; Dominique Quessada nous fait voir que la multiplicité, l'ampleur et l'intensité de nos intrications rend impossible de séparer une figure d'un fond. Il s'agissait jusque-là de faire voir ce qui reste dissimulé dans la profondeur du champ; nous sommes désormais sommés de reconnaître que «l'idée d'une profondeur du réel est littéralement illusoire: une production d'illusion. Le réel est ce qui produit la surface éternellement renouvelée sur laquelle notre désir d'intériorité vient faire naufrage» (p. 177).

D'où le paradoxe apparent de notre parcours: du *Fond cinématographique* de Robert Bonamy à *L'Inséparé* de Dominique Quessada, le fond(s) n'a opéré un processus de «remontée» que pour se dissoudre dans un «plan d'immanence» au sein duquel

toute profondeur, toute arrière-scène relève de l'illusion. Comment élaborer des politiques de fonds sans croire (un peu) à l'idée de profondeur ?

C'est dans un dernier livre, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* de la physicienne et théoricienne féministe Karen Barad – longuement discuté par Dominique Quessada, qui en donne un résumé très précieux (p. 217-227) – qu'on ira chercher une dernière réponse à cette dernière question.

Réalisme agentiel

Karen Barad n'est pas la première à revisiter les débats qui ont entouré l'émergence de la mécanique quantique – surtout représentée ici par la figure de Niels Bohr – pour en tirer une nouvelle théorie de la connaissance et de la matière. Son ouvrage est toutefois porté par un souffle et une élégance hors du commun : il prend la consistance d'une figure éminemment remarquable sur le fond assez insipide des pseudo-révolutions épistémologiques induites par la physique quantique. Autrement dit : Karen Barad prouve la figure en figurant – et ce alors même que tout son projet peut se lire comme une théorisation de l'intrication (ou enchevêtrement : *entanglement*) caractéristique de notre régime d'inséparation.

Résumons en quelques points le squelette du « réalisme agentiel » qu'elle promeut (attachez vos ceintures, les formulations sont aussi denses que le projet philosophique est audacieux) :

1) Notre monde est tissé d'intrications multiples : « *L'existence n'est pas une affaire individuelle* » ; « *les individus émergent à travers et en tant que parties de leurs intra-relations intriquées* » (p. IX).

2) Les relations de causalité et de détermination doivent être réinterprétées en termes d'*intra-actions* : « *le néologisme « intra-action » désigne la constitution mutuelle d'agentivités intriquées* » ; « *les différentes agentivités ne précèdent pas, mais émergent de leurs intra-actions* » (p. 33).

3) « *Les intra-actions mettent en acte une séparabilité agentielle* » (p. 140) : les paradoxes classiques formulés par Niels Bohr à propos des appareils de mesure qui paraissent précipiter un changement d'état des réalités quantiques exposées à l'observation se résolvent dès lors qu'on comprend que « *les appareils ne sont pas de simples instruments d'observation, mais des pratiques de délimitation – des (re)configurations matérielles spécifiques du monde – qui sont porteuses d'une importance matérielle (which come to matter)* » (p. 140).

4) C'est par l'entremise d'appareils que des coupures agentielles (*agential cuts*) sculptent matériellement les figures dont se compose notre univers intriqué : « *les appareils sont les conditions matérielles de possibilité et d'impossibilité de ce qui fait sens/*

matière (mattering) ; ils réalisent ce qui se matérialise/ ce qui importe (what matters) et ce qui est exclu de la matérialisation/exclu de la prise en compte (excluded from mattering). Les appareils mettent en acte des coupures agentielles qui produisent les limites déterminées et les propriétés des "entités" au sein de phé-

La pollution créée par les écrans plats que nous jetons sans compter après quelques années d'usage est tout aussi « signifiante » que les figures qu'Hollywood fait circuler à leur surface.

nomènes, ces phénomènes relevant de l'inséparabilité ontologique de composants intra-agissants agentiellement. C'est-à-dire que les coupures agentielles sont indissociablement ontiques et sémantiques » (p. 148).

5) « *Les pratiques discursives sont des intra-actions causales* » : « *l'intelligibilité est une performance ontologique du monde dans son incessant processus d'articulation* » ; « *connaître implique des pratiques spécifiques, à travers lesquelles le monde est articulé et pris en compte différemment* » (p. 149)

6) « *La matière/signification (matter) ne doit pas être comprise comme une propriété des choses, mais, au même titre que les pratiques discursives, elle doit être comprise dans des termes plus dynamiques et productifs – en termes d'intra-activité* » (p. 150).

7) « *La matière/signification (matter) est substance dans son devenir intra-actif – non une chose mais un faire, la coagulation d'une agentivité. La matière/signification est le processus de stabilisation et de déstabilisation de l'intra-activité itérative* » (p. 151).

Le fond(s) de la matière

Même le lecteur désarçonné par la densité des formules aura compris ceci : Karen Barad mobilise l'intraduisible de l'anglais *matter* qui désigne à la fois la « matière », la « signification » (*what's the matter?*) et « l'importance » de ce qui compte au sein d'une certaine situation (*it matters*). Son réalisme agentiel s'articule autour des résonances du processus de *mattering*, qui désigne inextricablement « (se) matérialiser », « prendre (ou donner) sens » et « prendre (ou donner) de l'importance ». Ces diverses significations sont inséparées dans son texte, pour montrer qu'elles sont inséparables dans la constitution de notre monde : « *la matière et la signification ne sont pas des éléments séparés. Ils sont inextricablement confondus* » (p. 3). Transformation matérielle et intelligibilité signifiante – *corpus* et *mens*, dirait le parallélisme spinozien – ne sont qu'un même processus d'intra-activité.



On voit tout de suite ce que cela implique pour notre propos : ce qu'éclaire Karen Barad, c'est un même rapport d'intra-activité (par *mattering*) entre figure et fond qu'entre sens et matière. Apparaît du coup la vraie nature de ce que nous considérons comme des « media », rajoutant comme un *second fond* (matériel) au fond qui sert d'environnement à la figure : la matière de l'écran disparaît généralement derrière l'image (figure + fond) que l'écran projette. Cette matière de l'écran fait pourtant partie de sa signification « profonde » (c'est son *second fond*) : la pollution créée par les écrans plats que nous jetons sans compter après quelques années d'usage est tout aussi « signifiante » que les figures qu'Hollywood fait circuler à leur surface. Le medium, c'est cette *matière*

qui signifie – par ce qu'elle permet de transmettre comme messages (figures), mais aussi voire surtout par ce qu'elle est et par ce qu'elle implique comme medium⁵.

Les politiques de fonds peuvent trouver ici de quoi nourrir leurs dynamiques propres – qui doivent prendre le medium et les media comme leur cible première. Oui, tout n'est que fond(s) : flux intriqués et inextricables, au sein desquels chacun trame le destin de tous. Mais non, ce grand tissu d'inséparation n'est pas une nuit où tous les chats sont gris : nos intra-actions mobilisent des appareils (médiatiques) qui opèrent des coupures agentielles au(x) terme(s) desquelles des déterminations causales, des distinctions fonctionnelles, des segmentations matérielles,

des hiérarchisations sociales, des clivages politiques sont effectivement produits, sculptant les formes et figures propres de notre monde à force de répétitions insistantes.

Oui, le fond est bien en train de remonter partout, autour de nous, entre nous, à travers nous. Mais non, cette remontée ne correspond nullement à un aplatissement : tout au contraire, elle participe d'une agentivité (médiatique) d'autant plus forte que ses saillances sont inextricablement signifiantes et matérielles.

L'importance matérielle

On peut proposer de traduire la notion de *mattering* par celle d'*importance matérielle*. Comme l'a bien vu Dominique Quessada, nous devons apprendre à vivre dans l'inséparation. Toute figure isolée – héroïque ou vilipendée – est nécessairement trompeuse ; les réalités effectives de notre temps sont à chercher dans le travail de (second) fond dont les flux intriqués trament le tissu commun de nos vies communes. Ce qui « importe », c'est ce travail « matériel », généralement anonyme, qui nourrit nos existences.

Ce travail matériel n'a toutefois rien d'un « substrat », auquel on pourrait opposer ou imposer des significations symboliques. La « matière » ne réitère que ce qui « importe ». Le sens est inséparable de l'opération et du medium qui le portent. Ne fait matière que ce qui fait sens, et ne fait sens que ce qui fait matière. Nos (seconds) fonds communs ne se renouvellent que par la vertu de leur importance matérielle.

Refonder la politique

Les partis communistes en déroute ont tous cherché à se « refonder » à la fin du xx^e siècle. Sans succès, parce qu'ils cherchaient le socle d'un nouveau fondement dogmatique pour lutter contre des flux auxquels ils ne savaient plus faire face.

Les politiques de fonds cherchent aussi à refonder l'activisme sur un matérialisme renouvelé. Mais elles aspirent cette fois à une « remise en fonds », davantage qu'à un nouveau fondement doctrinal. Leurs « appareils » ressemblent moins à des organismes bureaucratiques qu'à des ambiances, apparemment évanescences, fragiles, éphémères – comme le vent dans les arbres de Zuccotti Park ou de la Puerta del Sol. De telles ambiances sont pourtant éminemment matérielles (parce que médiatiques). Elles importent bien au-delà de leur premier lieu de manifestation. Elles animent de multiples peuples de figurants, encore sous-exposés, mais animés d'une irrépressible soif d'émergence, de résistance et de survivance.

Les aberrations imposées au nom spectral de « La Dette » nous offrent l'occasion, à nous, peuples de figurants, de montrer que nous sommes en fonds.

À l'ambiance absurde d'une austérité imposée à une époque de richesses sans précédent, nous pouvons opposer l'appareillage d'une ambiance réellement accueillante envers le futur, plutôt qu'écrasée par les fantômes du passé. Aux politiques de variations cos-

Toute figure isolée – héroïque ou vilipendée – est nécessairement trompeuse ; les réalités effectives de notre temps sont à chercher dans le travail de (second) fond dont les flux intriqués trament le tissu commun de nos vies communes.

métiques sur la basse continue d'une « crise » faussement passagère, nous pouvons opposer des réformes de fonds, orientées vers les siècles à venir, plutôt que vers le quinquennat en cours.

Nous avons désespérément besoin de politiques de fonds... L'importance matérielle de notre survie écologique, sociale et psychique les rend plus urgentes chaque jour qui passe. Saurons-nous tourner nos regards vers les seconds fonds (inextricablement matériels *et* médiatiques) qui soutiennent nos existences ? Saurons-nous composer l'ambiance capable de nous réunir autour de leur soin nécessairement commun ?

NOTES

1. Auraient également mérité d'être inclus dans cette recension, pour leurs résonances multiples avec les politiques de fonds : Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence*, Paris, La Découverte, 2012 ; Philippe Descola, *Les Formes du paysage*, cours 2012-2013 disponibles en ligne sur www.college-de-france.fr/site/philippe-descola (en particulier les cours du 4 et du 11 avril 2012) ; Augustin Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 1996 ; Arne Naess, *Écologie, communauté et style de vie* (1989), Paris, Éditions MF Dehors, 2008 ; Tim Ingold, *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, Londres, Routledge, 2011.
2. Georges Didi-Huberman, *L'Image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Minuit, 2002 et *La Survivance des lucioles*, Paris, Minuit, 2009.
3. Cette définition de l'ambiance est reprise de Jean-Paul Thibaud, qui l'a développée dans « Petite archéologie de la notion d'ambiance », *Communications* n° 90 (2012), p. 155-174 et dans « Une approche pragmatique des ambiances urbaines » in Pascal Amphoux *et al.*, *Ambiances en débats*, Bernin, Éditions À la croisée, 2004.
4. Alain Roger, *Court traité du paysage*, Paris, Gallimard, 1997.
5. Voir sur cette question Jussi Parikka et Garnet Hertz, « Zombie Media: Circuit Bending Media Archeology into an Art Method », *Leonardo*, vol. 45, n° 5, 2012, p. 424-430, art. accessible en ligne.

L'INDIVIDUATION DU VIVANT: QUAND L'ADAPTATION INDIVIDUELLE REJOINT L'ADAPTATION DE L'ESPÈCE

PAR **GUILLAUME LECOINTRE***

À PROPOS DE

Alain Prochiantz,

Qu'est-ce que le vivant?,

Paris, Seuil, 2012, 176 p., 19 €.

On savait depuis les découvertes de Charles Darwin que les espèces vivantes n'étaient pas des entités stables, qu'elles résultaient d'un processus d'évolution ouvert, producteur de formes nouvelles. Jusqu'à récemment, on n'aurait pas imaginé en revanche qu'il puisse en aller de même des individus, qu'on suppose encore trop souvent définis rigidement par un « programme génétique » fixe. Et si évolution des espèces et évolution des individus constituaient un seul et même processus?

L'individu, une histoire plus qu'un programme

Plutôt que « le vivant », c'est l'« individuation » qu'Alain Prochiantz s'applique à repenser dans son dernier ouvrage, *Qu'est-ce que le vivant?* L'objet, pour être plus limité – et peut-être moins vendeur aux yeux de l'éditeur? –, n'en est pas moins de première importance.

Pour Alain Prochiantz, il faut repenser l'individu comme le lieu d'un processus d'individuation; l'individu n'est pas l'expression d'un « programme » prédéterminé, inscrit dès le départ dans ses gènes, mais le lieu de la construction, sur la base de variations et de processus de sélection interne qui résultent de ses interactions avec le milieu, d'une singularité mouvante. L'individuation est le prolongement épigénétique de l'évolution biologique jusque dans l'histoire individuelle.

Une fois mise en évidence cette instabilité au sein de l'organisme, ces variations et la sélection somatique dont elles font l'objet, on comprend pourquoi on ne peut définir un individu simplement par son génome, et pourquoi il faut au contraire le penser comme le produit d'une histoire (ce qui, au passage, bat en brèche tous les fantasmes suscités par le clonage comme reproduction à l'identique d'un « individu »).

Le processus d'individuation constituerait une forme singulière d'adaptation, particulièrement poussée chez les mammifères, à travers en particulier la plasticité de leur système nerveux central. Prochiantz en explique la singularité, par rapport à une autre forme d'adaptation; « *une espèce qui*

produit un grand nombre de descendants, que le mode principal de reproduction soit ou non sexué, génère de la diversité sur laquelle la sélection opère. Certains descendants et leurs lignées qui sont rapidement amplifiées, du fait du taux reproductif élevé, fournissent une réponse adaptative efficace. En revanche, si le taux de reproduction est bas et la durée de vie longue, alors l'adaptation peut pour une part importante être transférée au niveau des individus, de leur individuation épigénétique [voir encadré]. [...] Selon les espèces, on doit donc considérer que les parts respectives des stratégies "clonales" et des stratégies impliquant une évolution de l'individu variant » (p. 143-144). Chez les mammifères, où l'adaptation par l'individuation a été privilégiée, le cerveau se modifie avec le temps tout en conservant les traces mnésiques – ce qui fait la singularité des individus. Cette individuation extrême a un coût; la grande plasticité du cerveau, associée à la conservation mnésique des acquis, se paie d'une réduction des capacités de régénération, moindre chez les mammifères très individuels.

Contester la séparation entre évolution de l'espèce et évolution de l'individu

Ainsi est remise en question la séparation supposée entre évolution générale et individuation. L'instabilité dont témoigne l'évolution des espèces – la « phylogénèse » – et l'instabilité organique que manifeste la genèse de chaque être vivant – son « ontogenèse » – et son développement individuel au cours de sa vie, à tous les niveaux d'intégration (au niveau cellulaire

* **Guillaume Lecoindre** est chercheur systématicien, professeur au Muséum national d'histoire naturelle (UMR 7138 « Systématique, adaptation, évolution »), où il dirige le département de recherche « Systématique et évolution » (www.mnhn.fr/glecoindre). Il est membre du comité scientifique des Éditions Matériologiques et de la revue *Espèces* (www.acanhoweb.fr; www.materiologiques.com; www.especies.org).



comme au niveau de l'organisme entier) ne sont en fait qu'une seule et même instabilité.

Ce que décrit ici Alain Prochiantz a été théorisé sous le terme d'«ontophylogénèse» par Jean-Jacques Kupiec¹, théorie que curieusement il n'évoque pas. Elle permet pourtant de tirer les conclusions qui s'imposent de plusieurs faits qu'il reconnaît et décrit très bien.

Ainsi, il admet la variation somatique, le fait que les différentes cellules qui composent un organisme ne sont pas identiques génétiquement, ni épigénétiquement, et que les réponses qu'elles apportent aux stimuli reçus par l'organisme peuvent dès lors se penser en termes de variation et d'héritabilité (dans la mesure où les cellules somatiques se divisent, et se reproduisent ainsi), mais aussi de *sélection* par le milieu organique. Alors qu'Alain Prochiantz reconnaît ponctuellement la sélection somatique de lignées cellulaires (p. 31), il ne généralise pas ce fait et se garde de poser l'existence d'une continuité entre l'évolution au niveau de l'espèce et au niveau individuel.

De même, il dit clairement que l'ADN ne peut plus être conçu comme un «programme» préenregistré, que la métaphore informatique et finalement «préformationniste» du programme est inappropriée à

la biologie. Le réductionnisme génétique qui régnait il y a trente ans n'apparaît aujourd'hui plus tenable. Les gènes ne sont pas des «notaires» détenteurs d'un programme, mais des «partenaires» capables d'impulser des cascades d'événements dont les réalisations dépendent de l'environnement. De ce fait, il devient impossible de penser l'individu comme une «chose» dont on pourrait énumérer les caractéristiques essentielles; il apparaît comme un lieu de changement perpétuel.

À partir de là, il n'y a aucune raison de séparer l'ontogénèse, le processus de formation des individus, et la phylogénèse, à l'origine des espèces; espèces et individus sont des catégories qui distinguent simplement différents moments d'une matière vivante qui change constamment. Évolution des espèces et évolution des individus doivent donc être pensées sous une même catégorie – l'ontophylogénèse –, des processus de sélection de variations fortuites se manifestant à tous les niveaux d'intégration.

Rompre avec le «matérialisme» ou avec le réductionnisme ?

Pour Alain Prochiantz, notre conception erronée de l'individu manifeste un problème plus général dans

notre appréhension du vivant. Pour penser sa spécificité, il faudrait affirmer la séparation de la biologie vis-à-vis de la physique. « *Nous vivons toujours, partiellement, dans une conception physicaliste du vivant alors qu'une science du vivant doit prendre en compte des propriétés qui sont spéciales au vivant, comme la reproduction, le développement ou l'évolution, ce qui implique la mise en place de concepts spécifiques, qui participent d'une théorie du vivant, distincts de ceux opérationnels dans le champ de la physique ou de la chimie, même s'il existe des recouvrements entre ces disciplines [...]. Si l'on ajoute à cela une idéologie matérialiste naïve consistant à nier la nécessité d'une théorie du vivant sous prétexte que le vivant est matériel, alors on comprendra pourquoi nous sommes restés longtemps aveugles à certaines des propriétés de ce même vivant, parmi lesquelles son extraordinaire plasticité, voire fluidité, morphologique* » (p. 45). En réalité, ce n'est pas avec le « matérialisme » qu'il s'agit de rompre, mais avec un réductionnisme, celui de la biologie moléculaire de la seconde moitié du xx^e siècle.

Pour penser la singularité de la biologie, qui a pour objet le vivant, il n'est pas nécessaire de poser une rupture entre physique et biologie, qu'il serait bien difficile de défendre. Deux concepts permettent de penser cette différence entre physique et biologie sans supposer entre elles une séparation ; celui d'« emboîtement » et celui d'« émergence ».

Si l'on raisonne par emboîtements, et non selon un ordre hiérarchique, on peut concevoir les choses ainsi ; le territoire de la physique est très étendu, celui de la chimie en est un sous-territoire ou sous-ensemble qui s'occupe des propriétés émergentes de l'association des atomes entre eux, et la biologie est

alors un sous-territoire du précédent, qui s'occupe quant à lui des propriétés émergentes qui s'ensuivent. En effet, les molécules s'associent et s'intègrent en systèmes dont émerge la propriété de reproduction. Cette reproduction est reproduction de systèmes *semblables*, et non identiques, car la matière est en perpétuel changement, et ces changements se manifestent d'autant plus que le système est intégré, complexe.

La *reproduction du semblable* signifie donc qu'il y a de la variation transmissible. La variation est fortuite, c'est-à-dire qu'elle n'apparaît pas nécessairement en réponse à un besoin du système qui la subit. Par conséquent, il peut y avoir dérive (c'est-à-dire évolution d'une population ou d'une espèce sous l'effet de phénomènes aléatoires) ou sélection naturelle. Bref, l'émergence de la reproduction associée au phénomène de sélection naturelle peut caractériser la biologie au sein du cadre de la chimie, lui-même situé à l'intérieur du cadre de la physique. Car il reste évident que les corps biologiques réalisent ce qu'ils manifestent à nos yeux en vertu des lois de la physique et de celles de la chimie. Pour autant, le vivant réalise des prouesses qui ne sont pas strictement réductibles à la somme des propriétés de ses constituants chimiques ou aux lois physiques. Dès lors qu'on adopte une position émergentiste, il n'y a donc pas à supposer d'opposition entre les lois de la physique et celles de la biologie, ni de réduction des secondes aux premières.

Pour penser la spécificité humaine, faut-il nécessairement supposer une rupture ?

De même, penser la spécificité de l'être humain n'implique pas de dénier qu'il soit un primate. L'une

ÉPIGÉNÉTIQUE ET INDIVIDUATION

Les métaphores informatique et notariale auxquelles nous avons souvent recours quand nous parlons de génétique doivent être sinon rejetées, du moins utilisées avec la plus extrême prudence, en gardant à l'esprit leur caractère imparfait. En effet, contrairement à une représentation qui reste courante, le « programme » (métaphore informatique) que constituerait notre « patrimoine » génétique (métaphore notariale) ne s'exprime pas nécessairement ; des processus dits « épigénétiques » contribuent à activer ou désactiver l'expression de nos gènes. Il n'est ainsi pas possible de simplement déduire du « génotype » (l'ensemble du matériel génétique) le « phénotype » (l'ensemble des caractéristiques observables) d'un être vivant. Ces processus épigénétiques sont notamment impliqués dans la différenciation

des cellules au cours du développement d'un organisme vivant complexe à partir d'une cellule et d'un code génétique uniques. Ces processus sont également impliqués dans la différenciation d'individus génétiquement identiques comme les vrais jumeaux. Ils interviennent aussi dans les mécanismes qui déterminent les rythmes biologiques des organismes. Ces phénomènes resteraient d'ailleurs inexplicables si l'on s'en tenait exclusivement aux mécanismes génétiques, sans prendre en compte les processus épigénétiques. Ces derniers déterminent ainsi l'individuation, le développement des caractéristiques qui différencient et singularisent un individu.

Fait remarquable, les mutations accidentelles ou liées à des facteurs environnementaux qui interviennent au niveau

épigénétique peuvent être transmises, sans modifications des nucléotides de l'ADN, par des traces ou marques épigénétiques, au fil des divisions cellulaires ou des générations, constituant ainsi une véritable « mémoire » de l'environnement cellulaire ou physiologique, qui permet de comprendre, par exemple, comment l'alimentation des grands-parents (lors d'une période de restriction alimentaire) peut déterminer pour une part la santé de leurs petits-enfants (en l'occurrence, une mortalité cardio-vasculaire plus faible).

(NDLR)

des visées principales d'Alain Prochiantz dans ce livre est de dénoncer la « *fureur d'être singe* » qu'il estime dominante aujourd'hui. Il fustige ainsi avec raison la position naïve qui consiste à dire que, s'il faut accorder des droits aux animaux, c'est parce que nous ne différencierions des chimpanzés que par 1,23% des mutations ponctuelles enregistrées dans les gènes codants de nos génomes (ce qui est loin d'être tout le génome, précisons-le). Je partage son agacement face à ce « génocentrisme ». Mais pour autant – et indépendamment de la question des droits qu'il faudrait ou non accorder aux animaux –, nous sommes des singes, que nous le voulions ou non, en vertu d'une convention taxonomique adossée à une systématique rigoureuse qui procède par emboîtements (et non par exclusions et ruptures). Les singes se caractérisent, entre autres traits, par la fusion des deux os frontaux, la disparition de la symphyse mandibulaire et la fermeture postérieure de l'orbite par une paroi osseuse. Partageant ces traits, nous appartenons au groupe des singes. Ce groupe fait lui-même partie du groupe plus large des primates, caractérisés par le pouce opposable. Le fait que nous soyons des singes et que nous soyons des primates ne nous empêche en rien d'être des humains. Dès lors que l'on pense les catégories sur le mode de l'emboîtement, et non de l'exclusion, l'être humain peut appartenir à un sous-groupe spécifique, caractérisé par autant de singularités qu'on le désirera, sans qu'il y ait besoin d'opérer la moindre rupture.

De façon plus générale, ce qui est en jeu ici, c'est la façon dont on conçoit la classification. Le principe fondamental, en matière de classification, a été énoncé par Charles Darwin, par ailleurs souvent cité par Alain Prochiantz, au chapitre XIII de la première édition de *L'Origine des espèces* ; les classifications, pour être fondées, doivent suivre la généalogie. L'essentiel, pour classer les espèces, est donc de déterminer les souches communes à plusieurs espèces, et non de se focaliser sur l'accumulation ultérieure de modifications le long d'un lignage depuis cette souche (ce qu'on pourrait appeler la « prise de distance » vis-à-vis de cette origine). La classification doit donc reposer sur des critères

positifs, des caractéristiques effectives des êtres vivants considérés, et non sur des « manques » qui les caractériseraient, comme on a pu le faire lorsqu'on s'est trop focalisé sur les caractères jugés « exceptionnels » et leur défaut chez d'autres êtres.

Mais donnons un exemple pour clarifier les choses. La catégorie des « poissons » regroupe des vertébrés caractérisés non par un caractère positif, mais par ce qu'ils n'ont *pas fait*, en l'occurrence par le fait qu'ils ne sont pas sortis des eaux, contrairement aux vertébrés tétrapodes. On a ici privilégié des modifications jugées extraordinaires, subies par les tétrapodes sur leur branche propre, qui leur ont permis de marcher sur la terre ferme ; ainsi, on a créé le groupe complet des tétrapodes (ce qui est légitime) et, d'un même geste, le groupe amputé des poissons (ce qui est illégitime ; le fait que les tétrapodes marchent sur la terre ferme ne les concerne pas). Le premier groupe est valide, car il repose sur une souche commune, le second ne l'est pas, car il repose sur la spécialisation, ou la « distance accumulée » par un *autre* groupe, celui des tétrapodes (par une procédure de division, ou d'exclusion si l'on préfère).

C'est la même opération de pensée qui est à l'œuvre dans la coupure supposée entre les êtres humains et les primates, ce sont les mêmes présupposés « gradistes » qui suggèrent l'existence d'une « échelle des êtres ». Les emboîtements successifs d'ensembles complets sont plus rigoureux et surtout bien plus riches pour parler de l'être humain, parce qu'ils ne génèrent aucune contradiction entre ce qui est propre et très particulier à l'être humain, d'une part, et ce qu'il partage avec le reste du vivant, d'autre part. Le fait d'être un animal (avec, par exemple, la méduse et la mouche, avec qui il a en commun le collagène) ne l'empêche aucunement d'être aussi membre d'un ensemble plus restreint d'animaux, celui des vertébrés. Le fait d'être vertébré (avec la truite et le lézard, parce qu'il a en commun les vertèbres) ne l'empêche aucunement d'être membre d'un ensemble plus restreint de vertébrés, celui des mammifères. Le fait d'être mammifère (avec la vache et le cochon, parce qu'il a en commun mamelles, poils et pavillons aux oreilles) ne l'empêche aucunement d'être membre

EXTRAIT / « RIEN N'EST STABLE DANS UN ORGANISME »

Rien donc n'est stable dans un organisme, que ce soit au niveau moléculaire ou à un niveau supérieur d'intégration, le niveau cellulaire n'étant qu'un de ces niveaux. Tout se dégrade mais tout se reconstruit, pas tout à fait à l'identique, avec des conséquences qu'on peut anticiper dans l'ordre du pathologique ou de l'adaptation

par individuation. L'ADN lui-même est une structure éminemment instable nécessitant des réparations constantes, qui ne vont pas sans erreurs, mais sans lesquelles les organismes feraient long feu. Nous devons aussi accepter que, même sans accidents, le génome est l'objet de modifications dans sa séquence même.

Ces modifications de séquence, le plus souvent par insertion de fragments d'ADN, phénomène de transposition, ont des conséquences dans l'évolution des espèces, mais aussi dans celle des individus.

Alain Prochiantz, *Qu'est-ce que le vivant ?*, Paris, Seuil, 2012, p. 58.

d'un ensemble plus restreint de mammifères, celui des primates. Le fait d'être primate (avec le ouistiti et le chimpanzé, parce qu'il a le pouce opposé aux autres doigts) ne l'empêche aucunement d'être membre d'un ensemble plus restreint de primates, celui des humains. Dans un système d'ensembles complets emboîtés, les critères par lesquels les humains se caractérisent, aussi extraordinaires, aussi spectaculaires soient-ils, ne produisent aucune contradiction avec les conventions taxonomiques précédentes. En d'autres termes, l'individuation humaine, la conscience réflexive, le langage articulé et nos 900 centimètres cube de cerveau « en trop » ne nous ôtent ni nos vertèbres, ni nos poils, pas plus que notre pouce opposable et nos mamelles.

Oubli de la multiplicité de la sélection naturelle

Si Alain Prochiantz en arrive à avancer l'idée que les êtres humains seraient comme « *sortis de la nature* » (p. 99), c'est peut-être aussi du fait de sa vision réductrice de la notion de sélection naturelle. Voici son propos ;

« *Je rappellerai que la nature n'est pas un parc de loisirs, mais le lieu d'une lutte sans merci entre individus – la thèse darwinienne – et aussi entre espèces – thèse plus récente exposée par Stephen J. Gould. Ce qui nous place devant l'alternative suivante ; ou bien nous sommes des animaux comme les autres – et c'est la guerre –, ou bien nous sommes des animaux comme "sortis de la nature" par un accident de l'évolution et nous sommes capables de régler nos rapports avec les autres espèces, y compris en les protégeant contre nous-mêmes. Mais si nous le faisons, ce n'est*

pas du fait de notre proximité avec les bêtes, mais en raison de cette distance radicale qui nous sépare d'elles ».

Sans que leurs conclusions soient nécessairement à remettre en question, ces affirmations s'appuient sur l'oubli de la multiplicité des processus que désigne, depuis Darwin et plus encore aujourd'hui, l'expression de « sélection naturelle ». Elles relaient la réduction de la sélection naturelle à la seule compétition inter-individuelle pour la captation des ressources, une réduction courante dans la vulgarisation de la théorie de l'évolution, mais qui n'en a pas moins des conséquences désastreuses.

Pour comprendre les six modalités principales de la sélection naturelle, il faut se poser la question suivante ; en vertu de quel avantage un trait héritable aura-t-il des chances d'être mieux représenté, statistiquement, dans les générations suivantes ? Émerge alors une richesse de situations qui permettent d'expliquer pourquoi la sélection naturelle conduit à des compromis (et non à des « *optima* » ou des « *perfections* ») ;

– ceux des traits hérithables qui, fortuitement, améliorent la capacité de leur porteur à capter des ressources mieux que ses concurrents auront tendance à mieux être représentés dans les générations suivantes ; nous avons là la sélection naturelle au sens le plus classique, celui qu'auront retenu Herbert Spencer et l'Angleterre victorienne, mais aussi nos journaux économiques d'aujourd'hui.

– ceux des traits hérithables qui, fortuitement, améliorent la capacité de leur porteur à échapper à ses

EXTRAIT / LA RÉGRESSION DE LA CAPACITÉ DE RÉGÉNÉRATION, PRIX À PAYER POUR L'INDIVIDUATION

S'il est possible de retirer un morceau de cerveau à un poisson [...] avec un bon espoir de le voir repousser, je me garderais bien de conseiller l'opération chez un mammifère. Bref, même s'il reste de la plasticité chez les mammifères adultes, *sapiens* compris, cette plasticité n'est pas totale, ce qui pose problème en cas de lésion. L'exemple de l'accident vasculaire cérébral ou des traumatismes de la moelle vient ici immédiatement à l'esprit. On doit alors s'interroger sur les éventuels avantages sélectifs associés à cette absence de plasticité extrême alors que ce phénomène pourrait avoir son utilité. Nous sommes ici en pleine spéculation, mais si nous acceptons l'idée que le processus d'individuation consiste à ajouter de la mémoire à de la mémoire, c'est-à-dire à laisser le registre ouvert, mais sans effacer

ce qui est déjà écrit, et si nous admettons que cette ouverture vers l'indéterminé qui s'appuie aussi sur l'expérience passée est une modalité d'adaptation individuelle, alors on pourra en conclure que le prix à payer pour cette forme d'adaptation est bien le frein mis à la plasticité rencontrée chez d'autres organismes. [...] Il reste que la compréhension de ce qui sépare les espèces à régénération massive de celles qui ont limité (mais pas aboli) cette pratique et favorisé l'adaptation par individuation nous permettra sans doute un jour de développer des outils nécessaires à la réouverture locale et raisonnée d'une forte plasticité adulte. À ce point de notre raisonnement, nous sommes suffisamment armés, je crois, pour suggérer des pistes de réflexion concernant la question du « qu'est-ce qu'être soi ? ». Tout d'abord, je

dirais volontiers que la question n'a aucun sens, ou très peu, pour les espèces qui vivent dans un renouvellement continu et massif de leur système nerveux et dont l'adaptation relève principalement du clonage ou du bouturage et très peu de l'individuation. Elle prend, en revanche, tout son sens pour les espèces, les mammifères essentiellement, dont le cerveau se modifie avec le temps sans effacer les traces mnésiques. À condition, on l'aura compris, de ne pas considérer le soi comme une essence de l'individu, mais comme un processus continu de modification de cet individu.

Alain Prochiantz, *Qu'est-ce que le vivant ?*, Paris, Seuil, 2012, p. 151.

prédateurs auront tendance à mieux être représentés dans les générations suivantes; nous avons là l'origine du camouflage et de certaines catégories de mimétisme.

– ceux des traits héréditaires qui, fortuitement, améliorent la capacité de leur porteur à attirer le sexe opposé auront tendance à mieux être représentés dans les générations suivantes; nous avons là la sélection sexuelle au sujet de laquelle Darwin écrit un livre entier.

– ceux des traits héréditaires qui, fortuitement, améliorent la capacité de leur porteur à tirer parti d'une association entre espèces auront tendance à mieux être représentés dans les générations suivantes; nous avons là l'origine des mutualismes (le zèbre laisse les pique-bœufs se promener sur son dos parce qu'ils le débarrassent de ses parasites tandis que les pique-bœufs trouvent là leur nourriture), mais aussi des symbioses (souvenons-nous qu'il n'existe aucun organisme pluricellulaire qui ne soit pas symbiotique). C'est aussi l'origine de tous les parasitismes lorsque le bénéfice entre partenaires n'est pas équilibré (souvenons-nous qu'il n'existe aucun être vivant qui ne soit pas parasité).

– ceux des traits héréditaires qui, fortuitement, améliorent la capacité de leur porteur à tirer parti d'associations au sein même de l'espèce auront tendance à mieux être représentés dans les générations suivantes; c'est ici l'origine multiple de la pluricellularité, des sociétés animales et de tous les dispositifs assurant la cohésion des individus, qui font alors mieux face aux aléas d'un environnement difficile s'ils sont associés que s'ils sont seuls. Sous la plume même de Charles Darwin en 1871, c'est l'origine du sentiment de compassion, de l'entraide et des sociétés animales et humaines.

– ceux des traits héréditaires qui, fortuitement, améliorent la capacité de leur porteur à générer de la variation auront tendance à mieux être représentés dans les générations suivantes; en effet, la variation peut être délétère à l'échelle des individus mais salvatrice à l'échelle des populations, car elle peut leur faire franchir un palier adaptatif. Ces mécanismes, reconnus depuis peu, sont bien documentés chez les bactéries, mais ils sont de plus en plus documentés à l'intérieur même d'un seul corps somatique (génération des anticorps, génération des neurones au niveau de l'hippocampe).

Les modalités sélectives n° 1 et 2 sont les plus connues (compétition et camouflage), mais il convient de considérer toutes les modalités. On comprend alors



que les organismes et les populations sont parfois pris en étau entre elles, et que cette sélection naturelle élargie conduit à des compromis. Exemple classique, on a pu prouver expérimentalement que la magnifique queue du paon mâle a un réel rapport avec le succès remporté auprès des femelles et l'accès à l'accouplement (modalité n° 3) mais l'encombre lorsqu'il s'agit de fuir un prédateur (modalité n° 2). La modalité n° 1 (compétition intra-spécifique) et la modalité n° 5 (coopération intra-spécifique) se contrecarrent l'une l'autre; nos sociétés sont traversées par cette contradiction. C'est parce qu'il réduit la sélection naturelle à la seule modalité n° 1 qu'Alain Prochiantz énonce ainsi une opposition fautive entre « nous » et « la nature ».

Dans la nature, ce n'est pas nécessairement la guerre, sauf à réduire la sélection naturelle à la seule modalité n° 1 – ce qui n'est pas légitime. Ainsi, les fourmis coopèrent entre elles (modalité n° 5) et entretiennent les pucerons. Les termites entretiennent les souches fongiques qui les nourrissent (modalité n° 4). Le fait de réglementer nos rapports avec les autres espèces n'induit pas que nous soyons comme « sortis de la nature ».

Alain Prochiantz donne la priorité non pas à ce que nous partageons avec nos plus proches cousins

(procédure de regroupement, d'agglomération), mais à la « distance » qui nous sépare d'eux (procédure de rupture, d'exclusion). La distance par rapport à la souche prend le pas sur la souche commune, à l'encontre du raisonnement darwinien contemporain (voir plus haut). Tout en adhérant aux conclusions de

Nous quittons doucement une biologie où la régularité est la norme et les variations irrégulières des problèmes à expliquer, voire des artefacts.

l'auteur – lorsque nous prenons la décision de protéger les animaux, c'est parce que nous sommes aussi des êtres de raison –, la façon dont il les justifie ne me paraît pas tenable. Il semble ignorer l'idée d'une origine naturelle de la morale (p. 99), idée que l'on trouve même chez Darwin. La relation d'exclusion qu'il pose entre « appartenir à la nature » et « être moral » me paraît tout simplement sans fondement.

Vers l'ontophylogénèse ?

Le livre d'Alain Prochiantz a le grand intérêt de rompre la barrière posée traditionnellement entre les modalités du changement individuel et celles du changement évolutif. Cette remise en question de frontières admises a des conséquences majeures en biologie médicale (l'examen des processus de « sélection somatique » promet ainsi d'éclairer de façon décisive la question de l'origine des cancers), mais aussi sur un plan plus existentiel ; « être soi » ne serait pas préserver une essence, mais être pris dans un processus continu de modification de l'individu – génétique, organique, psychique, historique –, dont nous garderions des traces mnésiques.

Son propos gagnerait cependant en force s'il intégrait le concept d'émergence (au lieu de celui de « rupture », contradictoire avec les continuités animales pourtant revendiquées) et l'analyse de l'emboîtement de groupes complets, et s'il mobilisait une conception non réductrice de la sélection naturelle.

Le renouvellement de la biologie qu'Alain Prochiantz appelle de ses vœux est en fait déjà en marche, avec la notion d'ontophylogénèse, ou encore la mise en évidence de l'expression stochastique des gènes, du fait que les gènes se « manifestent » de façon aléatoire. La biologie ne révèle plus à l'œuvre un ordre microscopique rigide, reflété dans l'ordre macroscopique (selon la vision imposée par Schrödinger en 1944 dans *What is Life ?*), mais un désordre microscopique accompagné de mécanismes de variation-sélection à tous les niveaux d'intégration. Nous quittons doucement une biologie où la régularité est la norme et les variations irrégulières des problèmes à expliquer, voire des artefacts. Les gènes, auparavant conçus comme porteurs d'un « programme », apparaissent comme pris eux aussi dans une histoire, leurs manifestations dépendant de l'environnement et enfermant une part d'aléatoire. Nous allons vers une biologie où les variations irrégulières sont la norme à tous les niveaux d'intégration et où les régularités sont à expliquer. Ainsi, la régularité à grande échelle peut être obtenue sans « programme », par variation-sélection de millions d'acteurs à petite échelle.

NOTES

1. Jean-Jacques Kupiec, *L'Origine des individus*, Paris, Fayard, 2008 et *L'Ontophylogénèse. Évolution des espèces et développement de l'individu*, Paris, Quae, 2012.

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

QUE FAIRE DES POSTCOLONIAL STUDIES?

PAR FÉLIX BOGGIO ÉWANJÉ-ÉPÉE* ET MATTHIEU RENAULT**

À PROPOS DE

Vivek Chibber,

*Postcolonial Theory
and the Specter of Capital,*

Londres, New York, Verso Books,
2013, 306 p., 16,43 €.

Le débat sur les *postcolonial studies* a bien mal commencé en France. Plutôt que discutées, celles-ci ont été accusées pêle-mêle de ne rien apporter de nouveau, d'essentialiser la colonisation comme les colonisés, ou encore d'être le vecteur de l'oubli des réalités (sociales) au profit d'un intérêt exclusif pour les discours et les questions identitaires. Il est temps d'en engager l'examen rigoureux et dépassionné. À ce titre, l'analyse que mènent ici Félix Boggio Éwanjé-Épée et Matthieu Renault des thèses critiques de Vivek Chibber doit faire date : elle ouvre enfin une réflexion nécessaire et fondamentale sur le lien des études postcoloniales avec la tradition anticolonialiste, le meilleur de la théorie sociale et le marxisme.

Ne nous le cachons pas : écrire, en France, à propos de *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* relève de la gageure. Habités aux réceptions faussées et déformées des études postcoloniales – à bien des égards surdéterminées par des querelles purement hexagonales –, les lecteurs informés seront certainement tentés de voir le livre de Vivek Chibber comme une nouvelle étape dans la « croisade » menée par une frange de la gauche intellectuelle bornée et sourde aux « politiques de la différence ». En dépit de toutes nos réserves, il nous semble néanmoins que cet ouvrage va bien au-delà des attaques auxquelles nous ont accoutumés les détracteurs des études postcoloniales. Rigoureux, riche de subtiles analyses, il est porteur d'une critique qui, pour être acérée et vive, ne se fait jamais au mépris de la démonstration et de l'administration de la preuve. Chibber ne juge pas (seulement) les théoriciens postcoloniaux sur leurs intentions présumées (culturaliste, relativiste, ethniciste, etc.), mais sur leurs actes, c'est-à-dire sur leurs arguments. C'est ce qui interdit de lui opposer une pure « défense de principe » des études postcoloniales.

Éconduire l'eurocentrisme ou reconduire l'orientalisme ?

L'originalité de l'approche de Chibber se manifeste dans l'objet de sa critique. S'il reconnaît explicitement la pluralité des études postcoloniales, il considère néanmoins qu'on peut en dégager certaines propositions et positions particulièrement

représentatives – et ce sont elles qu'il entreprend de critiquer. « *Il y a différents types de théorisation dans les études postcoloniales. [...] Ma première préoccupation dans ce livre est d'examiner le cadre théorique que les études postcoloniales ont formulé pour l'analyse historique et, en particulier, l'analyse de ce qu'on a pris coutume d'appeler le Tiers Monde. [...] Les plus illustres représentantes des études postcoloniales dans les recherches sur le Sud sont à n'en pas douter les études subalternes.* » (p. 4-5)¹. Chibber annonce donc d'emblée que son attaque ne porte pas tant sur les propositions épistémologiques générales de la « théorie postcoloniale » que sur sa méthodologie et sa conceptualisation *dans le champ de la recherche historique*. Si l'on met de côté les conclusions tranchées auxquelles il aboutit, l'essentiel de l'ouvrage est constitué d'un essai de théorie sociale, voire de sociologie historique. La force de sa démarche – qui est cependant aussi une faiblesse – tient à ce que la question qu'il pose aux théories qu'il examine est toujours celle de savoir si elles satisfont aux réquisits d'une théorie sociale digne de ce nom. Ainsi se garde-t-il de la polémique stérile et des arguments d'autorité. Mais cette démarche a un défaut, celui d'établir des liens de causalité immédiats entre des principes méthodologiques (légitimes, mais discutables) et des vertus ou des vices politico-philosophiques (obscurantisme, irrationalisme).

Chibber va alors s'attacher à contester ce qu'il juge être la thèse fondamentale de la théorie postcoloniale,

* Félix Boggio Éwanjé-Épée est doctorant au Centre d'économie de Paris Nord (CEPN, université Paris 13 Nord) et membre du collectif éditorial de la *RdL*. Il est notamment l'auteur, avec Stella Magliani-Belkacem, de *Les Féministes blanches et l'empire* (2012).

** Matthieu Renault est chercheur postdoctoral à l'université Paris 13 Nord-PRES Sorbonne Paris Cité ; il est notamment l'auteur de *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale* (2011).



à savoir qu'il existerait entre l'Occident (*West*) et l'Orient (*East*) une irréductible différence, un «*fossé infranchissable*», un «*chiasme structurel*». C'est cette thèse qui selon lui condamne les théoriciens postcoloniaux à reproduire le discours des idéologues de l'impérialisme, à se faire malgré eux les champions d'un nouvel *orientalisme* qui n'a rien à envier à ses prédécesseurs coloniaux puisqu'il en répète non seulement la logique binaire, mais aussi les thèmes : «*L'échec le plus évident sur le front critique est que, loin de frapper un coup contre les représentations coloniales et orientalistes de l'Orient, les études subalternes ont fini par*

les promouvoir» (p. 26). Or, qui dit «*orientalisme*» dit «*eurocentrisme*». C'est pourquoi la prétention de la théorie postcoloniale à «*provincialiser l'Europe*» ne peut être qu'une mauvaise farce, car cette théorie ne cesse au contraire de répéter les jugements les plus éculés de l'Occident sur son/ses autre(s) et par là même de réaffirmer sa centralité et sa supériorité.

Entendons-nous bien : Chibber ne prétend pas que l'Inde ou le Pakistan sont identiques à l'Angleterre ou la France ; il n'entend pas disqualifier toute analyse spécifique d'un pays ou d'une région. Il ne fait que s'opposer à une tendance, selon lui hégémonique au

sein des études postcoloniales, à exacerber la différence entre Orient et Occident pour en appeler à une refonte radicale des théories sociales européennes.

Si Chibber émet cette critique, c'est au nom des *raisons mêmes* pour lesquelles les théoriciens postcoloniaux thématisent la singularité de l'Orient. Dans le corpus postcolonial, la « provincialisation de l'Europe » signe un renouvellement de la théorie sociale : elle est déconstruction d'un discours (sinon d'une pratique) d'homogénéisation du réel ; elle conteste les mythologies associées à la modernité européenne ; elle met l'accent sur tout ce qui échappe à l'emprise d'une domination uniforme et impersonnelle par le pouvoir économique et l'État-nation. Jamais Chibber ne conteste cette diversité « ethnographique ». Ce qu'il récuse, c'est l'idée qu'il serait nécessaire de construire un nouveau paradigme, seul à même de respecter et d'explicitier ces différences ; car les singularités du monde non-européen – persistance de la domination interpersonnelle, prégnance de la race, de l'ethnicité ou de la religion dans l'agir politique – ne doivent pas être interprétées comme des déviations par rapport aux logiques et aux dynamiques qui ont été à l'œuvre dans toute l'histoire de la modernité européenne.

La modernité européenne en question

Pour étayer cette critique, Chibber rappelle que les études subalternes se sont construites contre (et donc à partir de) un « grand récit » de la modernisation – auquel il s'oppose lui aussi – selon lequel la

modernité économique serait un passage obligé pour toute société et signerait l'émergence de l'économie de marché, de la citoyenneté et de l'État-nation, de la société civile et de la démocratie. La thèse sous-jacente à ce récit – dont il existe une variante libérale ou colonialiste et une variante marxiste ou marxisante – est que la bourgeoisie joue un rôle « civilisateur » dans le monde entier. Or, depuis ses débuts, affirme Chibber, le courant subalterniste s'est efforcé d'opposer à ce « grand récit » un *contre-récit* posant que l'Inde ne s'est jamais pleinement « convertie » à la modernité européenne-bourgeoise, que la démocratisation et la sécularisation y sont demeurées inachevées, que le colonialisme a maintenu des formes de pouvoir « archaïques » et que les formes de conscience « bourgeoise » n'ont qu'imparfaitement pénétré l'intimité et la vie psychologique des (ex-)colonisé-e-s. Afin de défendre ces positions, ajoute l'auteur, les subalternistes ont invoqué deux arguments. D'une part, à la différence de l'Europe, les pays colonisés auraient manqué d'une bourgeoisie hégémonique apte à soutenir le développement économique et à introduire des institutions œuvrant à l'« intégration » des classes subalternes. D'autre part, et toujours par opposition avec l'Europe, le capitalisme n'aurait pas su y contaminer toutes les formes de vie et faire dépérir les identités « pré-modernes » dans ce que Marx appelait « *les eaux glacées du calcul égoïste* ». La modernité inachevée de l'Inde serait donc le produit de l'incapacité des élites indiennes à conduire une modernisation à l'image de

BIBLIOGRAPHIE / MARXISME ET/OU CRITIQUE POSTCOLONIALE

La critique postcoloniale a soulevé des thèmes et des interrogations qui ont été salués par de nombreux théoriciens marxistes anglophones dès la publication de *L'Orientalisme* d'Edward Said. La critique de l'eurocentrisme et le renouveau de l'étude des sociétés non occidentales constituent un trait caractéristique de ces nouvelles pensées critiques dont le marxisme a été l'une des sources fondamentales. Si les marxistes ont eu des approches variées de ce phénomène théorique, force est de constater qu'ils se sont souvent radicalement opposés à toute une frange des études postcoloniales, à laquelle ils reprochent d'être trop axée sur la déconstruction des textes et des représentations, trop dépendante d'outils conceptuels empruntés à Foucault, Lacan ou Derrida plutôt qu'à Marx. La question de savoir si le marxisme peut ou doit lui-même faire l'objet de la critique postcoloniale de l'eurocentrisme et de l'historicisme est également au cœur de ces débats. Les études postcoloniales sont par conséquent

perçues à la fois comme des compagnes de route et comme des rivales du marxisme. La bibliographie qui suit donne un bref aperçu de ce dialogue... et de ce conflit.

Aijaz Ahmad, *In Theory. Nations, Classes, Literatures*, Londres, New York, Verso Books, 2008.

Une critique marxiste précoce (1992) des études postcoloniales – et en particulier de *L'Orientalisme*, d'Edward Said – formulée depuis le champ de la théorie littéraire.

Kevin Anderson, *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity and non-Western Societies*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.

Une mise au point essentielle sur ce qu'il en est réellement dudit « eurocentrisme » de Marx et de la théorie marxiste.

Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Boulder, Westview Press, 1997.

Une charge contre le « postcolonialisme/postmodernisme » par un historien spécialiste du communisme chinois.

Vasant Kaiwar, *L'Orient postcolonial. Sur la provincialisation de l'Europe et la théorie postcoloniale*, trad. de T. Labica, Paris, Éditions Syllepse, 2013.

La seule critique marxiste extensive des études subalternes-postcoloniales publiée à ce jour en français, pointant du doigt leur excessive insistance sur la différence et leur défaut d'historicisation.

Neil Lazarus (dir.), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, trad. de M. Groulez, C. Jaquet et H. Quiniou, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

Un état des lieux des études postcoloniales et des débats, en particulier avec le matérialisme historique, qui ont marqué leur genèse et leur développement.

Benita Parry, *Postcolonial Studies. A Materialist Critique*, Londres, New York, Routledge, 2004.

Une critique « interne » des études postcoloniales les appelant à être plus attentives aux conditions historiques et matérielles du colonialisme.

celle réalisée par les élites européennes des XVIII^e et XIX^e siècles.

Chibber ne remet pas en question les résultats empiriques des auteurs (Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee) dont il examine les écrits de façon approfondie, mais il s'oppose farouchement aux conséquences méthodologiques et théoriques qu'ils en tirent. Le problème du contre-récit subalterniste, c'est que, loin d'offrir une alternative au récit de la modernisation progressive des pays du Sud, il en valide la problématique. Si le Sud est effectivement le lieu d'une modernisation « bloquée », voire d'une modernité alternative (ou d'une alternative à la modernité), il en découle de fâcheuses conséquences ; car alors l'histoire de l'Europe devient difficilement discernable du grand récit de la modernisation et il faut reconnaître que l'œuvre des bourgeoisies européennes a bel et bien été de briser les contraintes féodales, de promouvoir des régimes démocratiques à l'occasion des « révolutions bourgeoises » (1648 en Angleterre, 1789 en France) et de rassembler les classes populaires, autant de tâches que les bourgeoisies nationales-colonisées auraient quant à elles été incapables d'accomplir. Mais ce que le « grand récit » attribue à la modernisation, Chibber va montrer qu'il faut bien plutôt l'attribuer à la capacité d'agir des classes subalternes et à leurs rapports de force avec les classes dominantes.

Selon le marxisme orthodoxe, la bourgeoisie est une classe capitaliste qui se développe dans les interstices du féodalisme, le rôle des révolutions bourgeoises étant de lever les obstacles politiques (voire culturels) au mode de production capitaliste. Chibber, lui, s'inscrit dans un courant du marxisme qui récuse toute idée d'une transition *nécessaire* vers

le capitalisme et les institutions des sociétés capitalistes développées. Formé par Robert Brenner et développé par Ellen Meiksins Wood, ce courant – appelé péjorativement « marxisme politique » par l'historien Guy Bois – propose une lecture révisionniste de l'origine du capitalisme. Les révolutions anglaise et française n'ont aucunement « levé les obstacles politiques » à l'affirmation d'une classe capitaliste montante. En effet, le capitalisme n'a pas été le produit de la maturation et de l'expansion des réseaux commerciaux et financiers entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, il a résulté d'un rapport de force entièrement *contingent* dans la lutte de classe opposant fermiers et seigneurs en Angleterre à la même époque². Quant à la révolution de 1789, elle n'a pas été l'œuvre d'une « classe capitaliste » – qui, selon les « marxistes politiques », était alors inexistante en France –, elle a été une révolution « bourgeoise » non capitaliste dont l'aile radicale était composée des couches populaires refusant l'influence du marché. Enfin, la bataille pour démocratiser la France au XIX^e siècle s'est jouée entre une classe dominante développant *autoritairement* un capitalisme « par le haut » et un mouvement ouvrier en formation ; la « démocratisation » n'a pas été une mission historique de la bourgeoisie, mais le fruit de l'activité de son adversaire : les classes subalternes³.

Il y a donc deux courants contradictoires dans la fameuse « modernisation » : d'un côté, la pression concurrentielle du capitalisme anglais incitant les sociétés non capitalistes à se « moderniser » – en mettant autoritairement en place des structures capitalistes comme en France ou en Prusse –, de l'autre, la « démocratisation » portée par les mouvements subalternes. Chibber affirme ainsi qu'« *il n'y a aucune*

LA PERSISTANCE DE LA RACE, UN DÉFI POUR L'INTERPRÉTATION MARXISTE ?

Si, pour Marx, les capitalistes ne se préoccupent que de leurs profits et de l'efficacité de leurs salariés, comment expliquer la persistance des hiérarchies raciales sur le marché du travail ? Dans le cadre d'une discussion du concept de « travail abstrait » – contesté par Dipesh Chakrabarty dans *Provincialiser l'Europe* –, Vivek Chibber décrit comment le capitalisme tel que le concevait Marx est capable d'engendrer une stratification raciale des subalternes.

« Pour Elizabeth Esch et David Roediger, la mobilisation par les employés des identités raciales ou des stéréotypes raciaux démontre l'absence de pertinence de la notion de travail abstrait. Selon eux, le travail abstrait réduit soi-disant le travail à des « contributions abstraites et anonymes ». Et qu'est-ce que signifient « abstraites et

anonymes » ? Cela sous-entend un état de choses dans lequel les travailleurs ne sont pas différents les uns des autres ou sont interchangeables les uns avec les autres. [...] Les employeurs devraient donc être indifférents à l'identité de leurs ouvriers, parce qu'avec une force de travail abstraite et anonyme, toute unité donnée de travail devrait être remplaçable par une autre. Le recrutement de la main d'œuvre devrait être plus ou moins aléatoire du point de vue de l'identité raciale ou ethnique. [...]

Il est vrai que, pour Marx, tout ce dont les capitalistes se soucient est la capacité de la main d'œuvre à produire de la valeur. Pourquoi alors cette obsession ne les conduit-elle pas à être imperméables au facteur racial ? Parce que la capacité de travail des ouvriers ne peut pas être séparée

de leur *personne*. [...] En recherchant l'entité abstraite dont ils ont besoin – des ouvriers disposés à travailler avec le niveau d'efficacité socialement nécessaire –, [les capitalistes] constatent que ce travail *abstrait* revêt des identités *concrètes*. [...] C'est le cas parce que le « travail abstrait » n'existe pas en tant que substance séparée. C'est une dimension du travail concret, qui est accompli par des travailleurs concrets qui appartiennent à des communautés raciales, ethniques ou de caste particulières et qui possèdent des capacités propres. L'extraction de la capacité abstraite de travail provient d'une négociation avec ces identités concrètes. »

(Vivek Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, p. 143-144.)

«*défaillance structurelle*» de la bourgeoisie indienne par rapport à ses prédécesseurs», comme le prétend Guha pour expliquer que le processus d'accession à une société démocratique bourgeoise n'ait pas été «jusqu'à son terme» en Inde. «*La classe capitaliste indienne regardait l'activité des masses subalternes avec dédain, à l'instar des classes capitalistes européennes [à leur époque]*», et c'est bien plutôt cela qui explique que le mouvement de «démocratisation» ait été entravé. Par ailleurs, l'idée même que la démocratisation aurait été «retardée» en Inde est tout simplement contredite par les faits : au contraire, «*il a fallu plus d'un siècle aux classes subalternes européennes pour obtenir ce que les Indiens ont obtenu dès les premières années de leur État postcolonial.*» (p. 89). Les aspects «illibéraux» de l'État indien post-indépendance ne sont que l'écho de ceux des régimes européens du XVIII^e et XIX^e siècles. Chibber pose alors les jalons de sa (double) vision de l'universel : en Inde comme en Europe, la transition au capitalisme résulte d'une pression concurrentielle qui s'universalise tout en suscitant une résistance non moins universelle des subalternes. La variété des régimes et formations sociales résulte des différences de capacité politique entre ces deux forces «universelles».

Historiciser la théorie : marxisme et/ou théorie postcoloniale

Les réflexions de Chibber dans la suite de son ouvrage – en particulier les critiques qu'il adresse aux problématisations postcoloniales de l'*agency* et de l'historicisme – suivent la même logique. Contre Chatterjee et Chakrabarty, il montre que le capitalisme s'est universalisé avec succès, en Inde y compris, ce qui ne signifie pas que cette universalisation ait été synonyme d'homogénéisation totale. Que la logique abstraite et aveugle de l'économie n'ait pas pris le dessus sur l'ensemble des formes de pouvoir traditionnelles ou (néo)coloniales n'implique aucunement que le capitalisme ait échoué à s'universaliser [voir encadré]. Le marxisme se révèle pour cette raison un outil adéquat pour l'analyse du capitalisme dans tous les lieux et les contextes où il a pris racine, et ce à partir du moment où la théorie sociale tient compte des différences entre les trajectoires sociales et économiques des pays qu'elle passe au crible. C'est l'une des forces majeures de l'ouvrage de Chibber que d'explicitier la persistance et/ou la production des différences, l'hétérogénéisation, *au sein même* du processus d'universalisation du capital – en vertu de sa logique intime – plutôt que depuis son «dehors» ou même depuis ses marges.

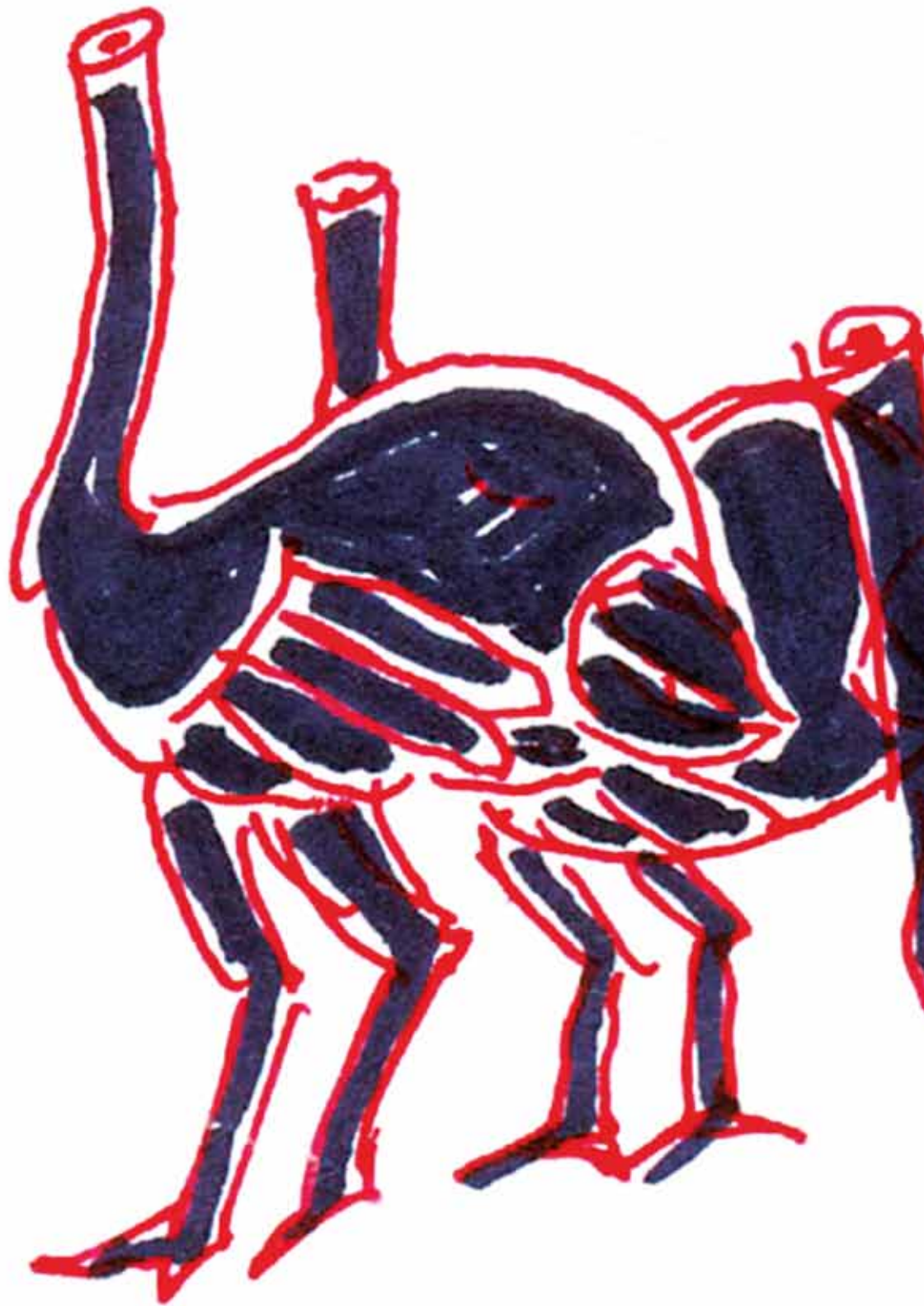
Ce qui est troublant néanmoins dans toute cette démarche, c'est que Chibber récuse un champ théorique (les études postcoloniales) dans son intégralité

tout en validant les résultats empiriques et même certains concepts élaborés par les auteurs qu'il critique. Si on le suit, la faute impardonnable des théoriciens postcoloniaux est d'avoir formulé leurs conclusions dans les termes d'une rupture analytique entre l'Occident et l'Orient. Pourtant, l'idée que le capitalisme

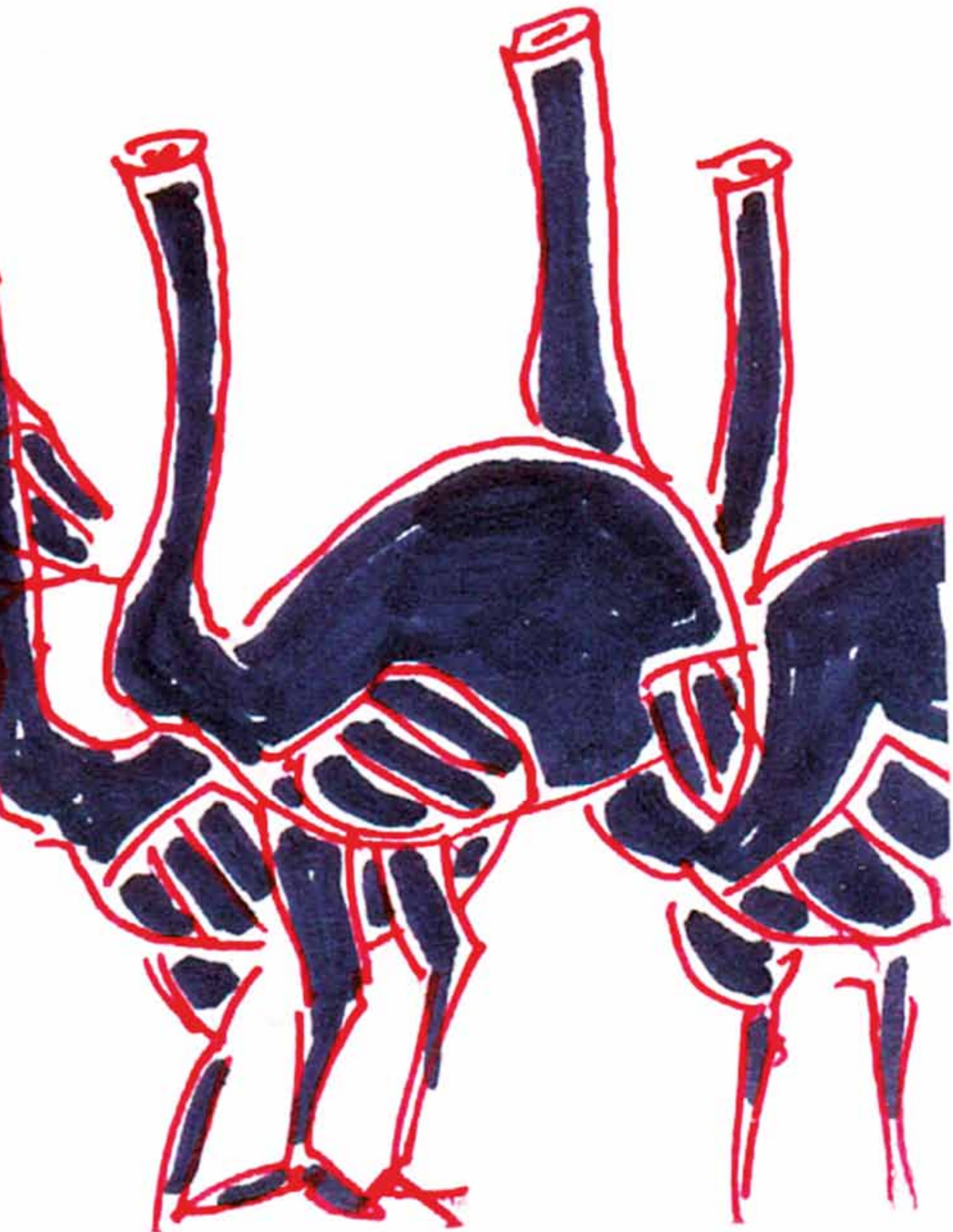
C'est l'une des forces majeures de l'ouvrage de Chibber que d'explicitier la persistance et/ou la production des différences, l'hétérogénéisation, au sein même du processus d'universalisation du capital.

(ou la bourgeoisie) a apporté la démocratisation ou la sécularisation en Europe, mais a failli dans les pays du Tiers Monde, l'idée que la race et l'ethnicité sont supplantées par des identités de classe dans le salariat capitaliste occidental, mais que cette évolution n'a pas eu lieu dans les pays du Sud, etc., toutes ces idées sont d'abord – Chibber le reconnaît lui-même – issues de certains courants libéraux, mais surtout d'une certaine orthodoxie marxiste. Quant à l'opposition de l'auteur au récit de la modernisation, il procède en réalité de positions minoritaires au sein du marxisme. Pourquoi alors blâmer les études postcoloniales pour ce qui, de leur contribution, leur est sans doute le moins propre⁴ ? L'argumentation de Chibber serait tout à fait recevable s'il démontrait que les erreurs qu'il impute à la théorie postcoloniale sont les symptômes d'une défaillance plus générale d'un certain marxisme ou d'une certaine théorie sociale. Mais cela impliquerait également de reconnaître la dimension subversive des études subalternes-postcoloniales au sein des pensées critiques et donc de dynamiser sa propre entreprise polémique. Il se verrait alors contraint d'*historiciser* la théorie sociale traditionnelle pour montrer comment ses points aveugles sont à la fois contestés (pour le meilleur) et remis au goût du jour (pour le pire) par la théorie postcoloniale. Malheureusement, si précautionneux qu'il soit dès qu'il s'agit de penser l'histoire du capitalisme, Chibber reste largement étranger à la question de l'historicité de la théorie.

C'est pour cette raison qu'il juge que, pour ruiner toute prétention à un décentrement de la «théorie occidentale», il suffit d'invalider la thèse subalterne de la différence empirique-historique entre l'Europe et le reste du monde. Le problème avec cette inférence, certes irréprochable d'un point de vue logique, c'est qu'elle réduit les revendications épistémologiques postcoloniales à la question de l'(in)



SK
10



applicabilité de la théorie à des entités « géo-politiques » *données* (« Orient » et « Occident ») « naturellement » séparées et dont il n'y aurait guère à interroger la construction et les frontières. Si Chibber ne va pas au-delà de cette conception « ethnographique », c'est parce qu'il se refuse délibérément à considérer

On ne saurait comprendre – ni par conséquent condamner – adéquatement le projet postcolonial si l'on passe sous silence le fait que sa critique des théories nées en Occident est d'abord une critique de l'incorporation de ces théories au sein de rapports (post)coloniaux de pouvoir.

les relations qu'entretiennent les deux termes de son inférence : la réalité empirique-historique d'un côté, la théorie de l'autre. Pour le dire très simplement, il tient pour négligeable la question des rapports savoir-pouvoir. Il y a bel et bien des idéologies de toutes sortes, mais, pour lui, la théorie (abstraite) digne de ce nom, marxisme et plus généralement rationalisme (*enlightenment*), semble par définition préservée des vicissitudes des réalités (concrètes) qu'elle décrit. Nous ne nierons pas que cette position puisse être salutaire pour contrebalancer une tendance parfois excessive à accuser la science de tous les maux et à réduire la question complexe des rapports savoir-pouvoir à la trop confortable idée de la détermination stricte du premier par le second. Cependant, outre que l'on pourrait rappeler que la théorie marxiste nous enjoint elle-même à penser les conditions sociales de la production de connaissances, force est de constater que l'on ne saurait comprendre – ni par conséquent condamner – adéquatement le projet postcolonial si l'on passe sous silence le fait que sa critique des théories nées en Occident est d'abord une critique de l'incorporation de ces théories au sein de rapports (post)coloniaux de pouvoir. Une fois amputée de leurs réflexions sur les « politiques des savoirs », les études postcoloniales peuvent allègrement être assimilées à un culturalisme, voire à un orientalisme.

C'est pourquoi la mise au ban de la théorie postcoloniale comme « corps étranger » au sein de la « saine » théorie sociale, représentée par le marxisme, n'est guère soutenable. Il est vrai que sous le nom de « postcolonial » (ou maintenant de « décolonial ») prolifèrent des jugements souvent hâtifs sur l'héritage de la tradition marxiste et son indéracinable eurocentrisme, élevé au rang de tare numéro un. L'on est

également en droit de reprocher à la pensée postcoloniale de s'être peu à peu concentrée de manière excessive sur la critique de l'hégémonie « spirituelle » de l'Occident, au détriment d'analyses « matérielles » (notamment économiques) des rapports de force-dominance postcoloniaux. Est-ce une raison suffisante pour attribuer à *tous* ses théoriciens le désir d'en finir une fois pour toutes avec le marxisme ? Chakrabarty n'affirme-t-il pas par exemple, dans l'introduction de *Provincialiser l'Europe*, que la pensée politique européenne, représentée ici encore par Marx, est *à la fois* indispensable et inadéquate pour penser la « modernité politique non européenne⁵ » ? Ne se situe-t-il pas d'emblée en dehors de l'alternative entre répétition et rejet de la pensée « européenne » ? Quoi qu'on pense de cette posture théorique – postcoloniale par excellence, et que les analyses de Chibber permettraient de critiquer très bien si on le souhaitait –, la compréhension des histoires enchevêtrées de la critique postcoloniale et du marxisme mériterait beaucoup plus de circonspection, la question restant ouverte de savoir s'il peut y avoir un *matérialisme postcolonial* et ce qu'il pourrait être.

L'anticolonialisme et ses vies ultérieures

Pour ceux et celles qui en douteraient encore, la conclusion de *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* énonce clairement qu'aux yeux de Chibber, il ne saurait y avoir aucun dialogue entre la « théorie sociale » et la « théorie postcoloniale » : « *À la lumière des conclusions qui précèdent, nous pouvons rejeter fermement toute affirmation de la valeur de la théorie postcoloniale en tant que cadre analytique ou critique anti-impérialiste* » (p. 289). C'est ce moment là que choisit l'auteur pour asséner le coup de grâce ; sa dernière victime est Robert J. C. Young, auteur de *Postcolonialism: an Historical Introduction*⁶. Ce que Young s'est efforcé de révéler et de retracer, c'est la *filiation* entre, d'une part, l'anti-impérialisme marxiste et le socialisme anticolonial (de Lénine à Cabral, en passant par Mao et Nkrumah) et, d'autre part, la théorie postcoloniale-subalterne. Or, affirme sans détour Chibber, « *la description de Young est totalement erronée* ». Pourquoi ? Parce que ces prétendus précurseurs ne doutaient pas de la réalité de « *l'universalisation capitaliste* » et « *proclamaient fidélité [...] à la science, à la rationalité et à l'émancipation universelle* ». En d'autres termes, ils revendiquaient ce que la théorie postcoloniale, elle, s'acharne à détruire (p. 290).

Chibber a le mérite de mettre le doigt sur une question pour le moins épineuse et rarement abordée de front. Il est vrai que la filiation entre anticolonialisme et postcolonialisme est une (re)construction, qu'elle a présupposé une opération de « purification »

visant à séparer le bon grain de l'ivraie, ce qu'il fallait conserver-réinterpréter de ce qu'il fallait rejeter dans un passé (tiers-mondiste, nationaliste, etc.) conçu comme largement responsable des désillusions des post-indépendances. C'est ainsi qu'ont pu émerger les figures de précurseurs – Fanon, C.L.R. James, Cabral et quelques autres – qui ont dès lors été placés au panthéon des études postcoloniales. Que cette traduction soit aussi une trahison, c'est la règle du genre, mais la question est de savoir si elle ne revient pas à perdre ce qui faisait la force critique de l'anticolonialisme et de l'anti-impérialisme, quelles qu'aient été leurs limites. De ce point de vue, il est opportun de se demander si concevoir les appropriations extra-européennes du marxisme en termes d'« hybridation » ou de « traduction culturelle » comme le fait Young, n'est pas profondément insuffisant, voire trompeur. La critique de Chibber est donc bienvenue, mais le problème est que son interprétation n'est guère plus satisfaisante. S'opposant à Young, il sous-entend en effet que les penseurs socialistes anticoloniaux n'étaient somme toute que des héritiers disciplinés de la tradition rationaliste (*enlightenment*), de la science et des idéaux nés en Europe, qui certes ont été placés et se sont intéressés à des situations spécifiques (extra-européennes et coloniales), mais n'ont guère songé à interroger les instruments – les méthodes et les concepts – qui leur avaient été « légués » pour penser cette situation ; tout au plus les ont-ils « adaptés » à des contextes particuliers, sans que cela n'affecte vraiment la théorie elle-même. Chibber produit une incorporation, et pour tout dire une cooptation qui gomme à son tour, et à sa manière, la singularité (qui n'est pas une différence absolue) du « socialisme anticolonial ».

On le regrettera d'autant plus que, soulevant ensuite la question de savoir « comment provincialiser l'Europe », il rappelle à très bon escient et à rebours de maints préjugés – qui n'épargnent pas les études postcoloniales – que la théorie marxiste a produit au xx^e siècle toute une série d'outils pour « théoriser le capitalisme dans des contextes d'arriération » (économique et politique) : théorie du développement inégal et combiné de Trotsky, thèses de Kautsky sur la question agraire, théorie de l'articulation des modes de production, etc. Quoique, ici comme ailleurs, Chibber mobilise ces arguments comme autant d'armes contre ses adversaires, il ouvre, malgré lui, l'espace d'un dialogue fécond et nécessaire avec la théorie postcoloniale ; un dialogue qui, étranger à toute réconciliation factice, ne serait pas la négation du conflit, mais sa condition de possibilité ; un dialogue cependant qui, pour être possible, présuppose de se défaire pour de bon de l'idée que la théorie postcoloniale est synonyme de rejet de la

« rationalité et de l'objectivité », de rupture définitive avec le marxisme et de plongée dans l'obscurantisme.

Si ce dialogue nous semble possible, c'est enfin parce que la critique de Chibber, bien qu'émise au nom de l'universalisme et du rationalisme, est elle-même inspirée par un refus farouche de l'eurocen-

Chibber ouvre, malgré lui, l'espace d'un dialogue fécond et nécessaire avec la théorie postcoloniale ; un dialogue qui, étranger à toute réconciliation factice, ne serait pas la négation du conflit, mais sa condition de possibilité.

trisme qui traverse toute une culture marxiste ou marxisante. C'est pourquoi on ne peut s'empêcher de conclure sur cette dernière provocation : *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* n'est-il pas en fait une œuvre de théorie postcoloniale accomplie ?

NOTES

1. Nous ne discuterons pas ici de l'identification opérée par Chibber entre *subaltern studies* et *postcolonial studies*, ni de l'affirmation que celles-ci constituent, malgré les différences et tensions internes au champ postcolonial, une théorie, prémisses que d'aucuns contesteront, mais que l'auteur justifie explicitement et qui, du moins dans le cadre de son propos, ne nous paraissent pas abusives.
2. Voir Paul Heidman et Jonah Birch, « In Defense of Political Marxism », *International Socialist Review*, n° 90, 2013, accessible en ligne.
3. Dans une tout autre tradition historiographique, mais à partir d'objections similaires, le concept de révolution bourgeoise est contesté par Yannick Bosc et Florence Gauthier dans leur préface à Albert Mathiez, *La Réaction thermidorienne*, Paris, La fabrique, 2010.
4. L'argumentation de Chibber sur la rationalité et les intérêts est affectée du même travers. L'auteur accuse les théoriciens postcoloniaux de refuser toute notion objective et universelle de l'« intérêt » socio-économique. Or, il leur oppose ici un rationalisme inspiré des débats du marxisme analytique. Si ces débats sont passionnants du point de vue de la méthodologie des sciences sociales, on ne peut exiger des auteurs postcoloniaux qu'ils souscrivent à des thèses qui sont très controversées dans l'ensemble de la théorie sociale.
5. Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, trad. d'O. Ruchet et N. Vieillescazes, Paris, Éditions Amsterdam, 2009, p. 61.
6. Robert J. C. Young, *Postcolonialism: an Historical Introduction*, Oxford, Blackwell Publishers, 2001.

L'ILLUSION MÉRITOCRATIQUE, OU L'IMPENSÉ D'UNE SOCIOLOGIE SOCIALE-CONSERVATRICE

PAR UGO PALHETA*

À PROPOS DE

Camille Peugny,

Le Destin au berceau.

Inégalités et reproduction sociale,

Paris, Seuil, coll. La République des idées,

128 p., 11, 80 €.

«*Aujourd'hui, sept enfants de cadres sur dix exercent un emploi d'encadrement. À l'inverse, sept enfants d'ouvriers sur dix occupent un emploi d'exécution. [...] Le constat est sans appel: les conditions de la naissance continuent à déterminer le destin des individus.*» Pour n'être pas une révélation, la chose est énoncée par Camille Peugny avec assez de force pour espérer susciter l'indignation. Pourtant, la question est-elle bien posée? S'inquiéter de l'absence de mobilité sociale, n'est-ce pas d'abord oublier que le scandale réside plutôt dans la structuration inégalitaire de nos sociétés? Dans l'opération, une certaine sociologie, suspendant la fonction critique qui devrait être la sienne, paraît tenter de remettre en selle l'idéologie fatiguée de la méritocratie, précaire légitimation d'un ordre social hiérarchisé.

Voici un livre ambitieux, qui non seulement constate avec force le maintien de l'inégalité des chances sociales d'accès aux avoirs et aux pouvoirs, mais prétend dans sa conclusion proposer une véritable «révolution» (p. 110) permettant de «faire en sorte que le destin des individus ne soit pas figé dès le plus jeune âge». Fondé sur l'exploitation de matériaux statistiques et sur une synthèse utile de constats établis par la sociologie des inégalités scolaires et de la mobilité sociale, le livre de Camille Peugny vise en premier lieu à étayer de manière rigoureuse l'affirmation – devenue commune depuis au moins une dizaine d'années chez les élites politico-médiatiques – selon laquelle l'«ascenseur social» serait tombé en «panne» (ce qui présuppose, soit dit en passant, qu'il fonctionnait autrefois). Mais l'auteur se propose également d'expliquer cette persistance d'une forte immobilité sociale, en s'appuyant pour l'essentiel sur l'analyse des transformations conjointes du système d'enseignement et de la stratification sociale.

Son propos se trouve néanmoins considérablement affaibli, sociologiquement mais surtout politiquement, par une ambiguïté fondamentale à l'égard de l'idéal méritocratique, dont l'auteur demeure pour l'essentiel prisonnier. Si cet idéal est critiqué en introduction (p. 14-15), ce n'est pas en lui-même, en tant qu'expression idéologique d'un monde capitaliste

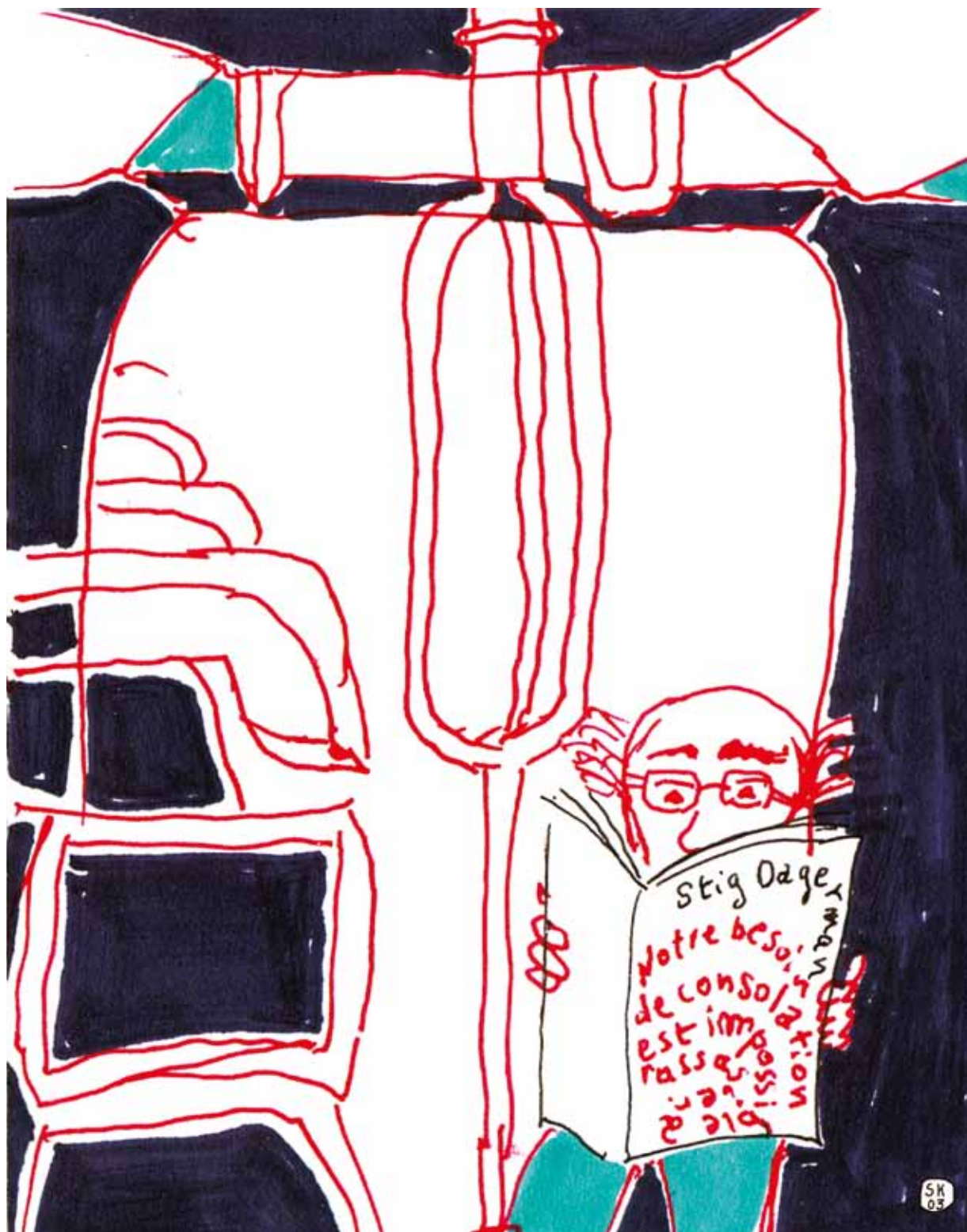
faisant de la réussite individuelle la mesure de toute chose, mais parce que les promesses d'égalité des chances qui lui sont associées sont à l'évidence contredites par la réalité de la société française contemporaine. Ainsi l'auteur ne lui oppose-t-il pas un idéal concurrent, fondé sur le commun et l'égalité, supposant la remise en question de la division capitaliste du travail, de l'École concurrentielle et de la monopolisation du pouvoir dans l'ensemble de la société. Au contraire, il se contente de proposer quelques réformes qui, selon lui, permettraient d'accroître la mobilité sociale en réduisant l'inégalité des chances et d'ouvrir de «vraies secondes chances» aux vaincus de la compétition scolaire (p. 111).

Un diagnostic et quelques propositions

Le Destin au berceau se compose de quatre chapitres, les trois premiers composant un diagnostic de la société française, centré sur l'évolution de la mobilité sociale intergénérationnelle, et le dernier avançant un ensemble de propositions qui visent à répondre aux problèmes soulevés dans les chapitres précédents.

Dans le premier chapitre, C. Peugny revient sur la période dite des «Trente Glorieuses», période où la mobilité sociale s'est accrue sous l'effet des transformations du système productif. L'accroissement de la proportion de salariés exerçant des fonctions

* Ugo Palheta est sociologue, maître de conférences à l'université Lille 3. Il est notamment l'auteur de *La Domination scolaire. Sociologie de l'enseignement professionnel et de son public* (2012) et l'un des animateurs de la revue *ContreTemps*.



d'encadrement, intermédiaire ou supérieur, mais aussi d'ingénieurs et de techniciens, a en effet rendu nécessaire une première vague de massification scolaire, et permis à des enfants issus des classes moyennes voire populaires de s'extraire de leur milieu d'origine.

L'auteur propose par ailleurs une critique des théories de la « moyennisation » et de la fin des classes (p. 21-24), défendues notamment par un sociologue comme Henri Mendras des années 1960 aux années

1980. Non seulement ces théories minimisent la persistance des catégories populaires (ouvriers et employés), encore majoritaires dans la population active aujourd'hui, mais elles omettent de mentionner la faible amplitude des mouvements de mobilité sociale ascendante, guère susceptibles de remettre en question les rapports de classe.

Surtout, les transformations qui commencent à s'opérer avec l'entrée dans la crise au milieu des

années 1970 vont considérablement changer la donne en accroissant les processus (et les peurs) de déclasserement du côté des classes populaires (p. 27-31), tandis qu'une partie des classes moyennes salariées parvient – à travers ses enfants – à profiter de la seconde vague de massification scolaire et d'une mondialisation capitaliste qui accroît la concurrence au sein du salariat (p. 32-35). C'est à cette nouvelle donne que C. Peugny consacre le deuxième chapitre, intitulé « Vingt-cinq ans de reproduction sociale ».

Il y rappelle des constats bien connus concernant la remontée des inégalités à partir des années 1980 et l'augmentation des inégalités intergénérationnelles (p. 40-44), les cohortes entrées dans la vie active dans une conjoncture difficile pâtissant toute leur vie de cette dégradation des conditions d'accès à l'emploi¹. Mais ce sont les inégalités au sein des générations récentes qui intéressent C. Peugny (p. 44-46), dans la mesure où les membres de toutes les cohortes nées à partir de 1960 ont connu une situation de chômage de masse (bien que certaines aient bénéficié d'embellies de courte durée).

Chose curieuse étant donné que le livre se donne pour objet central l'immobilité sociale, l'auteur établit cependant que cette immobilité ne s'est pas accrue pendant la dernière période. Si l'on choisit l'indicateur simple de la catégorie socio-professionnelle du père, il apparaît que la proportion d'individus classés dans la même CSP est passée de 36 % en 1983 à 34 % en 2009 (p. 49-50). Même s'il est évident que les mouvements dans la structure sociale sont généralement de faible ampleur, on constate que les trajets de grande ampleur ont augmenté parallèlement (de 13 % à 18 % dans la même période).

De même, « *la part des enfants d'ouvriers devenant employés ou ouvriers diminue d'environ 10 points sur la période, passant de 83 % en 1983 à 73 % en 2009* » (p. 53).

Si elle diminue légèrement, l'immobilité sociale reste donc forte dans les classes populaires. Mais c'est surtout du côté des classes favorisées que l'évolution est intéressante, puisqu'on y constate un accroissement de l'immobilité sociale, particulièrement du côté des filles dont le père appartient à la catégorie des « cadres et professions intellectuelles supérieures » : elles n'étaient que 22 % à reproduire le statut socioprofessionnel de leur père en 1983, contre 36 % en 2009. Comme l'affirme l'auteur, « *si la reproduction sociale s'intensifie dans le haut de la structure sociale, c'est parce que les filles rattrapent leur retard sur leurs frères* » (p. 54).

C. Peugny s'intéresse ensuite à la question des inégalités sociales d'accès aux diplômes, constatant cette fois une hausse du privilège associé au « capital culturel » des parents : « *être issu d'une famille où les ressources culturelles sont faibles devient de plus en plus pénalisant* » (p. 59). Comme le rappelle justement l'auteur, cette croissance des inégalités socioculturelles est d'autant plus remarquable que s'est accrue dans le même temps l'importance accordée aux titres scolaires pour parvenir à occuper des positions professionnelles stables et rémunératrices, ce qui pourrait signaler une intensification de l'activisme scolaire des parents appartenant aux classes intermédiaires et favorisées².

C'est justement la question scolaire qui fait l'objet du troisième chapitre de l'ouvrage (« Les angles morts de la démocratisation scolaire »)³. L'analyse de la

EXTRAIT / QUAND MARX RAILLAIT LE SOCIALISME CONSERVATEUR

Les socialistes bourgeois veulent les conditions de vie de la société moderne sans les luttes et les dangers qui en découlent fatalement. Ils veulent la société actuelle, mais expurgée des éléments qui la révolutionnent et la dissolvent. Ils veulent la bourgeoisie sans le prolétariat. La bourgeoisie, comme de juste, se représente le monde où elle domine comme le meilleur des mondes. Le socialisme bourgeois systématise plus ou moins à fond cette représentation consolante. Lorsqu'il somme le prolétariat de réaliser ses systèmes et d'entrer dans la nouvelle Jérusalem, il ne fait que l'inviter, au fond, à s'en tenir à la société actuelle, mais à se débarrasser de la conception haineuse qu'il s'en fait.

Une autre forme de socialisme, moins systématique, mais plus pratique, essaya de dégoûter les ouvriers de tout mouvement

révolutionnaire, en leur démontrant que ce n'était pas telle ou telle transformation politique, mais seulement une transformation des conditions de la vie matérielle, des rapports économiques, qui pouvait leur profiter. Notez que, par transformation des conditions de la vie matérielle, ce socialisme n'entend aucunement l'abolition du régime de production bourgeois, laquelle n'est possible que par la révolution, mais uniquement la réalisation de réformes administratives sur la base même de la production bourgeoise, réformes qui, par conséquent, ne changent rien aux rapports du Capital et du Salariat, et ne font, tout au plus, que diminuer pour la bourgeoisie les frais de sa domination et alléger le budget de l'État.

Le socialisme bourgeois n'atteint son expression adéquate que lorsqu'il devient une simple figure de rhétorique.

Le libre échange, dans l'intérêt de la classe ouvrière ! Des droits protecteurs, dans l'intérêt de la classe ouvrière ! Des prisons cellulaires, dans l'intérêt de la classe ouvrière ! Voilà le dernier mot du socialisme bourgeois, le seul qu'il ait dit sérieusement.

Car le socialisme bourgeois tient tout entier dans cette affirmation que les bourgeois sont des bourgeois – dans l'intérêt de la classe ouvrière.

Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du Parti communiste*, trad. de L. Lafargue révisée, Paris, Éditions sociales, 1962, p. 54-55.

massification scolaire et de ses contradictions est bien menée (p. 64-71), et C. Peugny a raison d'incriminer la «*filiarisation à tous les étages*» – l'institution de filières d'enseignement hiérarchisées – pour expliquer que la «*relative ouverture de l'enseignement supérieur aux enfants des classes populaires*» ne se soit pas traduite par une véritable démocratisation scolaire.

À cela s'ajoutent, comme le montre l'auteur, d'amples inégalités de rentabilisation des diplômes associées à l'origine sociale. Parmi les diplômés du supérieur long, les enfants d'ouvriers n'ont ainsi qu'une chance sur deux d'occuper un poste de cadre supérieur cinq ou huit ans après la fin de leurs études, contre plus de deux chances sur trois pour les enfants de cadres. Il est néanmoins regrettable que C. Peugny ne note à aucun moment l'ampleur des inégalités associées aux rapports sociaux de genre et de race, qui s'articulent aux inégalités de classe⁴.

Le dernier chapitre, intitulé «*L'égalité tout au long de la vie*», est consacré par l'auteur à la formulation de propositions politiques. Celles-ci peuvent être résumées pour l'essentiel en quatre points :

- allouer davantage de moyens au primaire pour «*combattre les inégalités à la racine*» (p. 85-87) ;
- «*rompre avec l'élitisme de l'école française*» en repoussant le moment des évaluations et des classements (p. 87-88) ;
- instaurer un «*dispositif universel d'accès à la formation*» qui consisterait en un système de «*bons mensuels à tirer*» que les individus auraient le droit d'employer quand bon leur semble (p. 95-97) ;
- favoriser l'autonomisation des jeunes en ouvrant les droits sociaux – notamment l'accès au RSA – dès l'âge de la majorité (p. 97-100).

Réclamer des moyens supplémentaires pour l'École primaire, c'est la moindre des choses, surtout après des années d'«*austérité*» imposée à l'ensemble du système d'enseignement. Mais les trois propositions suivantes ont le défaut d'entériner un système éducatif dont la fonction essentielle est d'évaluer et de classer (puisque les évaluations et classements ne seraient que *repoussés*), mais surtout un marché du travail concurrentiel excluant immanquablement les moins dotés en capitaux (économique, culturel et social), condamnés aux emplois précaires, au chômage ou au RSA.

Reproduction des rapports sociaux ou immobilité sociale des individus ?

Malgré la juste réaffirmation, après bien d'autres, du fait que la société française contemporaine est une société de classes, C. Peugny ne parvient donc pas à s'élever à la hauteur des enjeux soulevés par son objet. Il retraduit en effet la problématique de la reproduction des rapports sociaux dans le langage

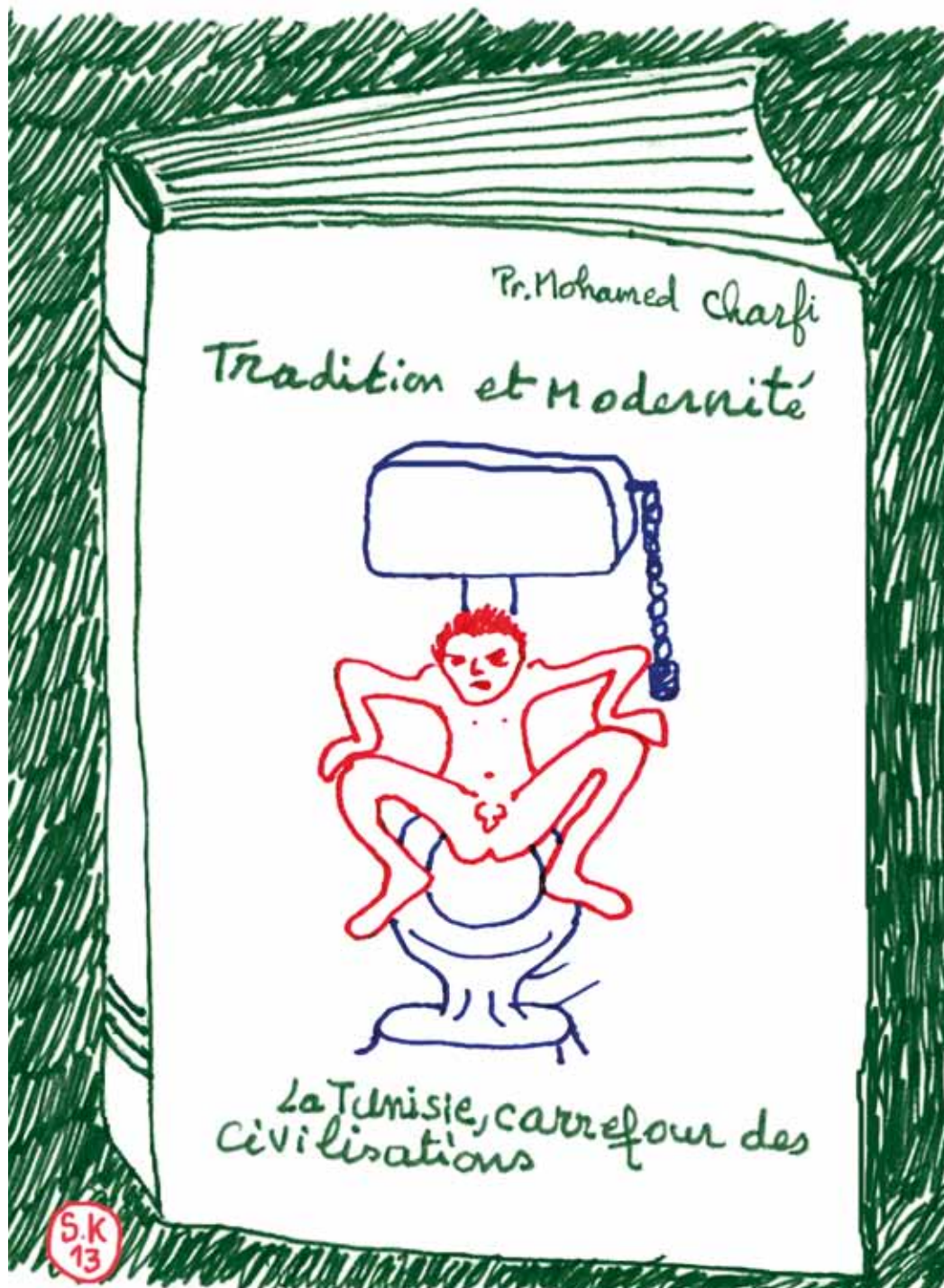
de l'individualisme néolibéral, celui d'une sociologie de la mobilité sociale beaucoup plus proche de *L'Inégalité des chances* de Raymond Boudon que de *La Reproduction* de Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, si bien qu'il ne fait qu'effleurer le problème de la reproduction sociale.

«*Le fait que le fils de ministre ait autant de chances de devenir balayeur que le fils de balayeur de devenir ministre [...] pourrait ne rien changer de fondamental aux rapports sociaux entre le ministre et le balayeur*», disait déjà Jean-Claude Passeron.

Personne sans doute n'a formulé avec autant de clarté que Jean-Claude Passeron la nécessaire distinction entre reproduction des rapports sociaux et immobilité sociale des individus d'une génération à l'autre : «*On peut [...] supposer réalisé le modèle de la redistribution au hasard, à chaque génération, de toutes les chances sociales (de revenu, pouvoir ou prestige) entre tous les individus d'une société, sans que cette société, devenue par hypothèse une table de mobilité sociale parfaite [...], ait cessé pour autant d'être le lieu d'une reproduction efficace de la structure des inégalités collectives. [...] Le fait que le fils de ministre ait autant de chances de devenir balayeur que le fils de balayeur de devenir ministre [...] pourrait ne rien changer de fondamental aux rapports sociaux entre le ministre et le balayeur*⁵».

C. Peugny entrevoit d'ailleurs cette «*limite*» de son analyse – qui constitue bien davantage qu'une limite, puisqu'elle manifeste qu'il demeure prisonnier de l'idéologie méritocratique –, mais il ne fait que l'évoquer succinctement dans les toutes dernières lignes de sa conclusion, à la manière d'un remords tardif : «*Qu'aura-t-on obtenu lorsque l'accès aux meilleures places ne dépendra plus de la naissance ? La société en aura-t-elle fini avec les inégalités lorsque les cadres se recruteront proportionnellement aussi souvent chez les enfants d'ouvriers que chez les enfants de cadres ? Non, évidemment*» (p. III).

Notons néanmoins que, plus tôt dans l'ouvrage (p. 61-62), C. Peugny effleure cette question, en rappelant que, «*même si les enfants des classes populaires voyaient s'entrouvrir les portes du salariat d'encadrement de manière significative [...], la société ne pourrait s'estimer quitte de sa tâche d'égalisation*», ajoutant que «*ce qui fait problème, c'est l'extraordinaire dualisation des emplois qui plonge des millions de salariés d'exécution [...] dans une précarisation*



croissante de leurs conditions de vie». Mais si c'est cela qui «fait problème», pourquoi ne pas en avoir fait l'objet central de son livre, plutôt que de choisir l'angle de la mobilité sociale, dont on a d'ailleurs vu plus haut qu'il n'était pas entièrement concluant, puisque l'immobilité a plutôt eu tendance à régresser légèrement du début des années 1980 à la fin des années 2000?

En effet, comment une société où se maintiennent de fortes inégalités collectives pourrait-elle assurer une parfaite mobilité sociale si les classes dominantes – qui accaparent une part exorbitante des richesses, occupent les positions de pouvoir au sein de l'État et

de la société civile, définissent les normes culturelles (cruciales dans l'univers scolaire) et disposent d'une meilleure connaissance des rouages du système éducatif et du monde du travail – entreprennent tout ce qui est en leur pouvoir pour permettre à leurs enfants d'accéder eux-mêmes aux positions dominantes et perpétuer ainsi les privilèges sociaux?

La chose paraît très improbable dans la mesure où l'inégalité collective s'accompagne toujours de mécanismes d'«*accaparement des opportunités*» (selon l'expression de Charles Tilly⁶), comme le montrent de façon convaincante les analyses de Weber comme de Marx. Si les inégalités massives de dotations entre

universités et classes préparatoires, filières ouvertes et dispositifs sélectifs, font l'objet d'un tel consensus dans les partis qui exercent le pouvoir d'État, si les gouvernements successifs – de droite comme de gauche – ont tout fait ces trente dernières années pour vider l'impôt de son potentiel égalisateur, pour ne prendre que ces deux exemples, ce n'est pas là le produit arbitraire d'une volonté maligne ou d'un malheureux hasard. Il s'agit de manifestations parmi d'autres de la domination d'une classe qui, tant que les fondements de son pouvoir ne sont pas détruits par une autre classe, parvient de mille manières à assurer non seulement la reproduction de la structure des inégalités collectives mais le maintien d'une inégalité des chances sociales permettant à sa progéniture d'obtenir les positions sociales les plus enviées.

Pour avoir une chance d'accroître la mobilité sociale, le plus raisonnable paraît donc être de chercher à diminuer l'ampleur des inégalités de classe. Il est ainsi révélateur que les sociétés scandinaves, qui ont le plus fait – parmi les sociétés capitalistes – pour la réduction des inégalités sociales (de classe et de genre, d'ailleurs), soient aussi celles où la mobilité sociale est la plus forte et où les inégalités scolaires sont les plus faibles. Mais il faut aller plus loin : tant que ne seront pas brisés les instruments de domination dont disposent les classes qui concentrent richesses, pouvoir et prestige, par la transformation radicale des structures économiques et politiques, aussi bien les inégalités que l'inégale distribution des individus dans les classes sociales ont toutes les chances de se maintenir malgré les mesures apparemment les mieux conçues pour s'opposer à leur perpétuation.

Si l'auteur ne parvient pas à cette conclusion, c'est qu'il reste enfermé dans une approche « stratificationniste » des classes sociales⁷, de loin la plus commune au sein de la sociologie *mainstream*, approche dans laquelle les *rapports de classe* sont absents, laissant place à une représentation de l'ordre social en termes d'« échelle sociale » (le long de laquelle on monte et on descend), et à une vision des politiques publiques sans référence aux luttes de classes visant à maintenir ou au contraire à transformer les rapports sociaux. À l'analyse des rapports d'exploitation et de domination se trouve ainsi substituée la description statistique de l'absence de « mobilité sociale », qui n'en est qu'une des manifestations, évidemment la mieux connue dans une société qui valorise tant la réussite individuelle.

Raffermir la « cohésion sociale » ou mettre à nu la domination ?

C'est que, si l'immobilité sociale est prise pour cible par C. Peugny, ce n'est pas pour mettre à nu (et à bas) l'une des principales justifications idéologiques de la

domination sociale, mais parce que cette situation « *menace la cohésion sociale [...] et sape la confiance dans les institutions* » (p. 109). On ne saurait mieux dire l'horizon politique que se donne l'auteur à travers ce livre d'intervention : proposer des mesures permettant d'accroître la mobilité sociale, pour renforcer la confiance dans les institutions (supposées donc n'être pas justiciables d'une critique politique) et raffermir les fondements de l'ordre social. Ce n'est pas simplement la dimension conflictuelle du rapport entre classes qui est ainsi évacuée, ce sont aussi ce qu'ont mis en lumière les analyses fondatrices de Durkheim, à savoir le fait que les formes prises par la division sociale du travail, à tel moment et dans telle société, ont des conséquences déterminantes sur la cohésion sociale.

Il peut certes être utile, à des fins tactiques et dans un premier temps, de prendre au mot les promesses méritocratiques de mobilité sociale, en montrant qu'elles sont loin d'être réalisées dans la société présente. Mais s'arrêter en si bon chemin amène nécessairement à assigner à la critique sociale un périmètre circonscrit par l'idéologie dominante. C'est en effet la force d'une telle idéologie – et des institutions, notamment l'École, qui lui donnent une existence matérielle et en font une véritable technologie de pouvoir – que d'amener un grand nombre d'intellectuels, y compris parmi ceux qui prétendent lui opposer un démenti, à formuler sur un terrain aménagé (et miné) par elle les griefs et critiques que l'observation honnête de la réalité leur suggère.

On trouvera un exemple de cette tendance dans la critique des dispositifs dits d'« *ouverture sociale* » (p. 88-90), mis en œuvre dans plusieurs grandes écoles (notamment Sciences Po Paris, qui avait initié le mouvement avec ses « conventions ZEP »). C. Peugny en pointe l'inefficacité, du point de vue de la mobilité sociale des individus issus des classes populaires, sans mettre en évidence la fonction essentiellement idéologique de ces dispositifs, visant à réaffirmer et à renouveler une idéologie méritocratique qui, démentie par tant d'études sociologiques, peine à faire accepter – en le justifiant par l'inégal mérite des individus – l'ordre des choses.

Pas davantage que les partis se succédant au pouvoir, l'auteur ne met en cause l'existence même des « grandes écoles » et des classes préparatoires, sans parler de la différenciation hiérarchique de l'enseignement supérieur. Ces écoles ne constituent pas un simple « *cache-misère* » comme il l'affirme (p. 88-90) : elles sont l'instrument que les classes dominantes se sont donné historiquement en France, et sous d'autres formes dans d'autres pays (Oxbridge en Angleterre, l'Ivy League aux États-Unis, etc.), non simplement pour transmettre les savoirs et compétences nécessaires à l'exercice des fonctions de commandement,

d'organisation et de conception, mais pour assurer et la consécration et l'homogénéisation culturelle de l'« élite au pouvoir » (politique, économique, intellectuelle, militaire, etc.)⁸.

La critique est ainsi portée essentiellement à l'aune de cet « idéal méritocratique », dont la réalisation semble constituer l'horizon unique de la « démocratie » à laquelle C. Peugny aspire.

La mobilité sociale comme horizon ultime ?

Camille Peugny formule certes à l'occasion des revendications qu'il peut être juste et nécessaire de défendre ici et maintenant (des moyens pour le primaire, l'extension du RSA aux 18-25 ans sans conditions, etc.), mais son livre demeure hanté de bout en bout par l'idéal méritocratique, dont on sait qu'il constitue pourtant la pierre angulaire de l'idéologie bourgeoise, noyant les rapports d'exploitation, de domination et d'oppression dans le rêve d'une société régie par le principe « à chacun selon son mérite ». La critique est ainsi portée essentiellement à l'aune de cet « idéal », dont la réalisation semble constituer l'horizon unique de la « démocratie » à laquelle C. Peugny aspire.

La citation de Léon Blum placée en exergue du livre ne laisse d'ailleurs aucun doute à ce sujet : « Soit, il faut des hommes pour toutes les tâches, et il serait absurde que chacun prétendît à diriger les autres. Mais où trouvons-nous l'assurance que le fils de possédant en fût plus digne que le fils du prolétaire ? Quand donc a-t-on mesuré contradictoirement leurs aptitudes, c'est-à-dire leur intelligence et leur culture ? L'un est plus instruit que l'autre ? » (p. 7). On ne saurait mieux dire l'adhésion à une conception faisant de la mesure « contradictoire » des « aptitudes » le *nec plus ultra* de la justice sociale.

C'est cette incapacité à contester l'horizon d'une société inégalitaire et hiérarchique qui rend ce livre si inoffensif, si aisément assimilable par une idéologie républicaine qui en a vu d'autres, depuis la critique autrement radicale dont elle fut l'objet dans les années 1960, et qui trouve sans cesse de nouveaux habits pour mieux dissimuler sa misère. Derrière l'apparente radicalité de l'objectif visé, C. Peugny aborde en effet la question des classes d'une manière parfaitement acceptable dans un cadre capitaliste, à savoir sous l'angle de la « fluidité sociale », autrement dit de la mobilité des individus d'une classe à

une autre, sans poser ni la question des structures de pouvoir ni celle de la division capitaliste du travail.

À quoi bon espérer « mieux rebattre les cartes entre les générations » (p. 104) si cela se paie de l'abandon de toute perspective de rupture avec une société fondée sur la monopolisation des richesses et du pouvoir par quelques-uns, la lutte de chacun contre tous et la marchandisation généralisée ? À l'heure où le capitalisme entraîne les sociétés dans une authentique crise de civilisation et enchaîne les peuples dans des mécanismes de pouvoir qui leur ôtent les maigres marges de manœuvre qu'ils étaient parvenus à conquérir, la critique se doit, pour mériter ce nom, d'assumer la pleine radicalité d'un positionnement irréconciliable avec les postulats idéologiques de la société capitaliste.

NOTES

1. Voir Louis Chauvel, *Le Destin des générations*, Paris, PUF, 1998.
2. Voir Agnès van Zanten, *Choisir son école*, Paris, PUF, 2009.
3. Il est dommage que Camille Peugny l'introduise par un contre-sens (très commun) sur l'École de Jules Ferry, qui n'était nullement conçue comme un vecteur méritocratique de mobilité sociale pour les classes paysanne et ouvrière, mais comme un facteur d'ordre et un ferment de patriotisme, dans le double contexte de la grande peur suscitée au sein des classes dominantes par la Commune de Paris et de la défaite de 1870 face à la Prusse, attribuée par les élites françaises à la meilleure formation scolaire dispensée outre-Rhin. La Troisième République ne remit ainsi pas en cause le dualisme scolaire et social entre un enseignement primaire gratuit, laïque et obligatoire, s'adressant aux enfants du peuple, et un enseignement secondaire payant, réservé aux enfants des classes dominantes, dualisme à peine estompé par le développement d'un enseignement intermédiaire qui ne concernait qu'une petite minorité et demeurait dans le giron de l'enseignement primaire (écoles primaires supérieures, cours complémentaires, écoles professionnelles, etc.).
4. Pour ne prendre que cet exemple, si 53 % des fils de cadres diplômés du supérieur sont eux-mêmes cadres dix ans après leur sortie du système de formation en 1998, ce n'est le cas que de 34,7 % des filles de même origine sociale et de même niveau scolaire (contre respectivement 25 % et 14 % des fils et filles d'origine populaire diplômés du supérieur). Ces chiffres sont issus de l'exploitation secondaire de l'enquête « Génération 1998 à dix ans » (réalisée par le Céreq).
5. Jean-Claude Passeron, *Le Raisonnement sociologique*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 188-197.
6. Charles Tilly, *Durable Inequality*, Berkeley, University of California Press, 1998.
7. Pour une exposition de trois approches distinctes des classes (stratificationniste, wébérienne et marxiste), voir : E. O. Wright, « Understanding Class », *New Left Review*, 2009, n° 60.
8. Voir C. Wright Mills, *L'Élite au pouvoir*, trad. d'A. Chassigneux, Marseille, Agone, 2012 (Maspero, 1969).

LE PEUPLE EXISTE-T-IL ?

PAR GÉRARD BRAS*.

À PROPOS DE

Laurent Bouvet,
Le Sens du peuple, Paris,
Gallimard, 2012, 304 p., 18,50 €

**Alain Badiou, Pierre Bourdieu,
Judith Butler, Georges Didi-
Huberman, Sadri Khiari et**

Jacques Rancière,
Qu'est-ce qu'un peuple?, Paris,
La fabrique, 2013, 124 p., 12 €.

Un temps négligée, la notion de peuple fait retour en politique comme en philosophie. On se souvient que, lors des présidentielles de 2002, Jean-Marie Le Pen fut le seul à l'utiliser, jouant de l'assonance avec son nom. Le Parti communiste, quant à lui, parlait plutôt « des gens ». Dans le champ théorique, le débat portait, pour une large part, sur la question de savoir si la catégorie de peuple n'était pas nécessairement soumise à la logique écrasante de l'État et au nationalisme, et s'il ne fallait pas lui préférer, pour penser une politique émancipatrice, celle de multitudes¹. Un certain nombre de publications, dans une période récente, reprennent au contraire le nom de peuple en s'efforçant de faire apparaître sa puissance émancipatrice. Il ne s'agit pas pour autant d'un retour à l'identique. Une double dimension, issue des débats des années 2000, informe les réflexions contemporaines sur la question : celle qui touche à ce qu'il est convenu d'appeler « populisme », terme qui lui-même doit être critiqué, et celle qui touche à la contradiction entre unité et multiplicité dont le mot de peuple est porteur à raison même de l'ambiguïté qui le constitue.

Deux livres² peuvent être retenus dans la production récente sur la notion de peuple : *Le Sens du peuple*, de Laurent Bouvet, et *Qu'est-ce qu'un peuple?*, ouvrage collectif qui regroupe des textes d'Alain Badiou, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Georges Didi-Huberman, Sadri Khiari et Jacques Rancière. Leur ambition n'est pas la même. Mais tous les auteurs s'accorderaient sans doute sur l'intention affichée dans l'avant-propos du second : « *montrer ce que peuple garde de solidement ancré du côté de l'émancipation* ».

Dans *Le Sens du peuple*, Laurent Bouvet part d'un diagnostic, et le met en perspective historique. On sait que *peuple* s'entend en trois sens : social (le peuple c'est la *plebs* des Latins, le bas peuple de l'Ancien Régime³, le prolétariat de Marx, les classes laborieuses du XIX^e siècle, les « couches populaires » d'aujourd'hui); national (*ethnos* des Grecs, le peuple historique, réuni sur un territoire qui peut intégrer ou non des apports extérieurs, se défendre contre des envahisseurs); et politique, « démocratique » dans son vocabulaire (le *demos* des Grecs ou le *populus* romain, celui qui est pensé comme instance fondamentale de la politique pour les modernes). Si l'on suit l'auteur, la fin des « grands Récits » et les désastres du XX^e siècle n'ont réellement laissé subsister que la « *figure du peuple démocratique, celui de la communauté des citoyens souverains* »,

pourtant « *dévoré de toute part par la passion de l'individualisme* » (p.14). *Peuple* tendrait donc à ne devenir qu'un terme incantatoire auquel se réfèrent les gouvernants pour valider leurs décisions, l'expérience ayant montré que sa convocation n'était prise en compte que s'il confirmait leur propre position. Ce qui importe à l'auteur, c'est que ce mouvement affecte l'ensemble des politiques, singulièrement les dirigeants du Parti socialiste qui ont ainsi perdu « *le sens du peuple* », et dont l'action est marquée par un « *oubli du peuple* », voire par un oubli de cet oubli, par une méconnaissance aveugle des questions posées par le peuple. C'est, pour une part, l'histoire de l'usage de l'idée de peuple jusqu'à son apogée, assimilée à celle du peuple, puis celle de son oubli qu'il livre afin de l'expliquer et de tenter de réagir contre. Il en situe l'origine paradoxale au tournant de mai 68, moment où triomphent l'individualisme et le multiculturalisme qui auront rendu possible le tournant libéral de la gauche (socialiste) après 1981, moment où « *la gauche a perdu pour de bon le sens du peuple* » (p. 165). Il n'est pas sans importance de se rappeler que ce beau titre vient de Michelet, qui donne du peuple une représentation analogique : « *En nationalité, c'est tout comme en géologie, la chaleur est en bas. Descendez, vous trouverez qu'elle augmente; aux couches inférieures, elle brûle. Les pauvres aiment la France comme lui ayant obligation.* »

*Gérard Bras préside l'université populaire des Hauts-de-Seine, qui a organisé, en 2012, des rencontres sur « les puissances du peuple ». Il participe au Groupe d'étude du matérialisme rationnel, qui a publié *De la puissance du peuple* au Temps des cerises, et a collaboré au dossier « populisme » du n° 54 d'*Actuel Marx*. Il tiendra un séminaire sur « les ambiguïtés du peuple » au Collège international de philosophie au premier semestre 2013-2014.

*Les riches l'aiment comme leur appartenant, leur étant obligée*⁴. » Auteur sans doute de la synthèse, mythique, des trois peuples, Michelet peut être lu ici comme celui qui, après Rousseau, fonde dans le réel la nécessité politique de conserver le « sens du peuple » comme impératif pratique. Si le peuple, politiquement, est bien défini comme l'ensemble des citoyens, il ne faut pas perdre de vue que son fond, le socle réel ou matériel sur lequel tout repose, ce qui le constitue effectivement reste le peuple social, celui qui supporte le tout de la Nation, et en dit la vérité à ses actes : il est seul prêt à se sacrifier pour elle, alors que les couches supérieures ne s'en préoccupent qu'à proportion des bénéfiques qu'elles en tirent. La synthèse des trois peuples ne peut donc s'opérer qu'à condition de reconnaître que si le peuple est l'ensemble des citoyens, sans exclusive, l'être du peuple se fonde sur les couches inférieures, ce que nous appelons les couches populaires. L'oubli de cette partie du peuple qu'est le peuple social, partie bien souvent sans voix, a pour effet de supprimer réellement le tout du peuple : pas de peuple politique, démocratique sans le peuple social.

Peuple, une notion problématique

Cette évocation de Michelet permet d'engager une première remarque sur la démarche de Laurent Bouvet. Il dessine, dans les trois premiers chapitres, une large perspective qui va de la Grèce ancienne à 1968, suivant les traces de Jacques Julliard⁵ et Pierre Rosanvallon⁶ quand il aborde la modernité, sans penser clairement la rupture qu'elle représente : en refusant de faire de l'existence politique l'expression de la réalisation de la nature humaine, en inventant l'idée de « contrat social » pour fonder le pouvoir politique dans sa légitimité, les modernes changent radicalement le statut du concept de peuple, à un point tel qu'il faut éviter le lieu commun qui veut situer l'origine de la « démocratie » à Athènes. En effet, le peuple n'est plus l'objet de la politique, ce dont les gouvernants doivent avoir souci pour agir de manière juste : il n'est plus cette masse ignorante

dont les gouvernants doivent avoir souci. Il n'est pas non plus, comme dans le républicanisme de Cicéron, l'ensemble de ceux qui reconnaissent les principes du droit, distinct de la foule turbulente⁷. Il est au contraire pensé comme le seul fondement de l'existence d'une société politique, celui qui, en dernière instance, décide du droit, même si c'est par la médiation de la personne qui le représente⁸. Rupture essentielle dont le changement de sens du mot *démocratie* est le signe : alors qu'il désignait une forme de gouvernement, celle dans laquelle tous les citoyens participaient aux décisions du pouvoir, mais où tous n'étaient pas citoyens, il désigne pour nous le principe de tout pouvoir politique légitime. Ne pas prendre cette rupture en compte conduit Laurent Bouvet à s'inscrire de fait dans le cadre d'une problématique « républicaine » qui ne parvient pas à comprendre que si « *Peuple est avant tout un mot politique* » (p. 23), c'est aussi nécessairement un terme ambigu qui fait l'objet d'une détermination polémique, dont la définition est toujours l'objet d'un conflit entre forces politiques qui tentent par là d'orienter l'action collective, donc de configurer une multitude. Dit autrement, *peuple* n'est pas un concept qui décrit une réalité objective, mais qui a pour effet, quand on l'énonce, de donner une forme à une multitude qui va agir collectivement plus ou moins en fonction de cette représentation d'elle-même. Or, dans le combat politique, il y a toujours au moins deux configurations possibles qui s'affrontent à chaque moment de l'histoire, toujours un peuple, une figure du peuple, qui s'oppose à une autre. Il s'ensuit que le mot *peuple* n'a jamais de sens en soi, mais toujours en rapport à la figure à laquelle il s'oppose.

C'est ce que montre Alain Badiou dans le collectif, *Qu'est-ce qu'un peuple ?* Il établit que le terme pris en lui-même est politiquement neutre. Il en distingue deux valeurs antagoniques, chacune subdivisée en un sens fort et un sens faible : négativement, *peuple* enferme dans une identité nationale, voire raciale, ou, plus largement, et plus mollement aussi, intègre une population sous l'autorité d'un État « bienfaisant »,

EXTRAIT / « LE PEUPLE-MASSE AU SERVICE DU PIRE A EU RAISON DU PEUPLE-SOCIAL ET DU PEUPLE CORPS-NATIONAL »

Le peuple n'est pas mort au mois de mai 1968 dans les rues de Paris. Ce serait trop simple et trop facile à la fois. Pourtant cette date symbolique, devenue une borne générationnelle à bien des égards, apparaît comme le moment qui scelle définitivement la disparition du peuple de la scène politique française. Il n'était plus le bienvenu depuis la fin, déjà, de la Seconde Guerre mondiale. L'acteur central qu'il fut pendant longtemps,

aux yeux de la gauche notamment, comme héritage commun du glorieux passé des luttes révolutionnaires et de l'âge d'or républicain, comme destinataire dans l'avenir des combats du présent aussi, ne pouvait plus en effet incarner la part lumineuse de la politique contemporaine après l'épisode totalitaire. Le peuple-masse au service du pire a eu raison du peuple-social et du peuple corps-national à la fois ; qui plus est

au nom des principes mêmes de la volonté démocratique, de l'émancipation sociale et de la grandeur nationale ! Désormais, il n'y a plus que la société, celle des individus.

Laurent Bouvet *Le Sens du peuple*, Paris, Gallimard, p. 134-135.



ce qu'Étienne Balibar avait nommé « État national-social », en excluant une fraction des gens qui vivent sur le territoire ; positivement, *peuple* est l'existence revendiquée de ceux qui luttent contre l'invasion, coloniale ou impérialiste, dont l'existence politique est refusée par cette domination-même ; c'est aussi le nom que prennent ceux qui mettent en cause l'État existant dans sa prétention à représenter « son » peuple, voire ceux qui, sous l'idée du communisme, posent le nécessaire « dépérissement de l'État », selon la formule de Marx. Conclusion : « *Le mot "peuple" n'a de sens positif qu'au regard de l'inexistence possible de l'État* » (p. 21). Il n'en persiste pas moins, chez Alain Badiou, une difficulté : si on le suit, il n'est activé que par un détachement minoritaire, même si celui-ci doit maintenir son lien avec les masses. Ce devoir-être semble donné de façon impérative, escamotant du coup l'examen des conditions matérielles qui rendent possible l'hégémonie⁹, c'est-à-dire le processus par lequel une fraction faisant valoir ses droits regroupe autour d'elle la majorité de la population, et parvient à les hisser au rang d'universel, ou parvient à montrer que l'universel n'est pas réalisé tant qu'ils ne sont pas pris en compte. On peut soutenir que le nom de *peuple* permet justement de

poser le problème de l'universel, de poser ce problème par lequel ceux qui ne sont rien, revendiquent d'être tout, pour reprendre des mots qui font écho au moins au pamphlet de Sieyès et aux paroles de *L'Internationale*. On voit la difficulté : il ne s'agit pas d'opposer, pour le dire avec les mots de Rancière, un « *vrai peuple* » à des « *peuples illusoires* », mais de comprendre plutôt que « *la politique, c'est toujours un peuple en plus de l'autre, un peuple contre un autre*¹⁰ », en même temps que *peuple* vise à soutenir que l'action collective qui est conduite est menée en vue de la réalisation d'un universel, et non au profit d'une fraction de la société, en vue de l'émancipation de tous, et non pour la domination de quelques-uns.

Du coup, on ne peut suivre Laurent Bouvet, ni quand il soutient que la critique de l'État, à gauche, constitue comme un cheval de Troie du néolibéralisme (p. 175 et suiv.), ni quand il soutient que la définition polémique du peuple, le fait qu'un peuple soit défini par opposition à un autre, est caractéristique du totalitarisme. Une telle position le conduit à sous-estimer le rôle de la colonisation dans l'élaboration de l'une des figures du peuple, et à voir dans les difficultés d'intégration des migrants les effets « *d'une alliance, consciente ou non, entre une*

bourgeoisie capitaliste avide de profits et une gauche post-soixante-huitarde qui a abandonné les catégories populaires à leur propre sort» (p. 205).

À l’opposé, Sadri Khiari souligne que toute détermination identitaire du peuple suppose «*qu’il existe cet extérieur hostile, qu’il s’agisse de l’aristocratie féo-*

Un peuple se pose explicitement contre son «ennemi», l’autre qu’il n’est pas, l’étranger pour le peuple politique, l’aristocrate ou le bourgeois pour le peuple social; mais il se distingue aussi, de manière souvent déniée, de ce qui est censé le corrompre de l’intérieur, la foule turbulente, la populace, le colonisé, l’immigré.

dale, du peuple d’à côté, du peuple qui opprime, ou d’une fraction du peuple considérée comme nocive» (p. 117). Prise dans une relation conflictuelle, ce type de définition a pour enjeu de délimiter l’appartenance au peuple, au prix d’une exclusion hors du peuple de ceux qui ne tombent pas sous ces propriétés essentielles, et de désigner qui est autorisé à parler «au nom du peuple», c’est-à-dire sous quelle voix se réalise l’unité de la multitude. Sa thèse: «*[L]a notion de peuple, dans son acception moderne, s’est construite en lien étroit avec la production sociale des races par la colonisation*» (p. 119). Autrement dit, elle procéderait d’une opposition interne à un «*tiers-peuple*» constitué des populations coloniales et immigrées racialisées, exclues du peuple national, tout en étant incluses sur le territoire de l’État. Ce que j’appelle *l’inclusion exclusive*, le fait d’inclure sous la figure de l’exclu, et dont le code de l’indigénat, qui régissait depuis le Second Empire les populations colonisées auxquelles le statut juridique de citoyen était refusé, est la figure paradigmatique¹¹. Ceci ferait de *peuple* une pièce maîtresse du national-racisme du xx^e siècle: «*la notion de peuple s’est resserrée autour des prétendus “Français de souche”, blancs, européens, chrétiens*» (p. 124). Le caractère unilatéral de sa thèse est contestable, et susceptible d’une antinomie sans fin, qui chercherait en vain à savoir si «le vrai peuple» est le peuple de la Révolution, le peuple des droits de l’homme, ou bien le peuple impérialiste et colonisateur. La solution réside sans doute dans une rectification de l’axiome méthodologique. Toute prétention à déterminer le *peuple* selon une propriété essentielle procède en réalité par opposition, révélant par là même qu’il n’existe pas de propriété inhérente

à cet «ensemble» qu’est «un peuple», telle que tous les individus qui le composent en seraient affectés. Mais il s’agit en réalité d’une double opposition non symétrique: un peuple se pose explicitement contre son «ennemi», l’autre qu’il n’est pas, l’étranger pour le peuple politique, l’aristocrate ou le bourgeois pour le peuple social, voire le barbare pour le peuple nation, ceux qui sont de l’autre côté d’une frontière imaginée assez précise et infranchissable; mais il se distingue aussi, de manière souvent déniée, de ce qui est censé le corrompre de l’intérieur, la foule turbulente, la populace, le colonisé, l’immigré. C’est cela que j’appelle *inclusion exclusive*, l’inclusion dans la population d’une figure en tant qu’elle est exclue du peuple, qui en menace imaginativement l’existence en lui-même. C’est ainsi que l’on dira que le peuple risque toujours de (re)devenir foule, masse passionnée incapable de jugement politique, populace, sauvage. Il faudrait alors explorer la complexité du champ, et cartographier les forces qui s’y déploient concrètement dans une conjoncture déterminée, articulant forces dominantes et dominées, notamment dans les polémiques qui tendent à dire ce qu’il en est vraiment du peuple. Cette enquête permettrait d’éclairer le système des termes qui ne prennent sens que les uns par rapport aux autres. Elle permettrait de comprendre aussi comment une série de raisonnements captieux à propos du peuple se produisent nécessairement, dès lors que l’on cherche à l’enfermer dans une identité¹².

Pierre Bourdieu¹³ avait déjà montré que la notion de *peuple*, comme celle de *milieu populaire*, est prise dans un champ conflictuel qui commande son sens. La thèse est exposée dans le livre à travers l’examen de ce qu’il est convenu d’appeler les «parlers populaires». Il montre que ce qui est ainsi nommé relève d’une construction en surplomb écrasant la pluralité des facteurs qui compliquent la nature des échanges et des locutions au sein des groupes dominés. L’enjeu global de cette analyse est donné dans un autre texte du sociologue (aurait-il été plus fécond dans le présent volume? On peut le penser.), «Les usages du «peuple»»¹⁴. La notion même de *langage populaire* relève en effet d’une construction circulaire: il est caractérisé par son écart au langage légitime, lequel se définit par le refus de la langue dominée. Il en irait de même pour celle de *culture populaire*. Ces catégories ne peuvent donc pas être opératoires pour décrire la réalité sociale. La conséquence est bonne: «*le principe des différentes manières de se situer par rapport au “peuple”, qu’il s’agisse de l’ouvriérisme populiste ou de l’humeur völkisch¹⁵ du “révolutionnaire conservateur” et de toutes les “droites populaires”, réside encore et toujours dans la logique de la lutte au sein du champ des spécialistes¹⁶.*» Ainsi le sens donné à *peuple* en dit plus sur le sujet de

l'énonciation que sur le référent visé. Autre manière de dire que la notion relève de l'imagination, et non de la connaissance objective. Il est alors une manière de parler du « peuple » ou au « peuple » « *qui, sous l'apparence de l'exalter, contribue à l'enfermer ou à l'enfoncer dans ce qu'il est, en convertissant la privation en choix ou en accomplissement électif*¹⁷ ».

Peut-on parler de « populisme » ?

Faut-il en conclure que la notion de peuple est nécessairement prise dans l'antinomie du « racisme de classe » et du « populisme », et que parler du peuple c'est nécessairement mépriser le « vulgaire », dénier aux couches sociales inférieures l'intelligence des affaires publiques, ou bien faire de « la voix du peuple » la voix de la vérité en toutes choses ? La réponse de Laurent Bouvet à cette question est négative : il voit dans celui-ci la réponse à celui-là, puisque « *le populisme naît toujours d'un mécontentement du peuple à l'égard de la manière avec laquelle il est gouverné* » (p. 232). Mais en quel sens prend-il le terme ? Au sens que lui donne Pierre-André Taguieff, c'est-à-dire comme « style politique » qui oppose élite et peuple, qui tend à présenter un leader charismatique en figure incarnant le peuple, et considère le peuple comme défini par une propriété essentielle simple, par laquelle il est en lui-même bon et vertueux, toute corruption venant de l'élite. S'il en est ainsi, c'est la figure du peuple un, du peuple conçu comme un tout homogène malgré la multiplicité des éléments qui le constitue, c'est-à-dire la figure dominante du peuple depuis Hobbes, qu'il faut critiquer. Notons aussi que cette figure est corrélatrice de l'idée de représentation, prise au sens de ce qui tient lieu de ou de ce qui est habilité à parler au nom de, puisqu'alors « *c'est l'unité du représentant qui fait l'unité du représenté* » (Hobbes), la figuration symbolique rendant possible le mandat, la voix de celui qui est reconnu comme incarnation du peuple réalisant l'unité de la multitude, transformant la multitude en peuple.

C'est précisément l'objet du travail de Georges Didi-Huberman dans l'article qu'il écrit ici et qui complète un livre récent, *Peuples exposés, peuples figurants*¹⁸. Il montre que la sous-exposition des peuples, le fait de ne pas parler ou de montrer certaines images de peuples dans la réalité banale de leur vie qui est souvent souffrance, comme leur surexposition dans la télé-réalité des émissions dites populaires, ou dans les images « glorieuses » de masses réunies (par exemple dans un meeting fasciste) sont deux modes d'occultation. « *C'est parce que les peuples sont exposés à disparaître, dans l'usage des mots comme dans celui des images, qu'il faut résister dans la langue et, sans relâche, reconstruire les conditions d'une réapparition des peuples dans le spectacle de notre monde*¹⁹. » La première condition à remplir est de refuser la question d'essence (qu'est-ce que le peuple ?) qui ne peut qu'aboutir à une idée qui cherchera à se soumettre la réalité, à renvoyer au néant ce qui n'est pas conforme à son identité abstraite. La seconde est d'introduire le pluriel, de parler *des peuples* et non pas *du* peuple. D'où le problème qui l'intéresse : comment les peuples apparaissent-ils, quel est leur apparaître, c'est-à-dire quelle(s) figure(s) sensible(s) prennent-ils ? Il faut donc se fonder sur la thèse : « *le peuple tout simplement, "le peuple" comme unité, identité, totalité ou généralité, cela n'existe tout simplement pas* » (p. 77). D'où il suit que toute image simple et unitaire d'un peuple est nécessairement fallacieuse, ou plutôt a pour effet de barrer la possibilité de le représenter : elle occulte la diversité des relations qui se nouent entre les individus singuliers qui constituent un peuple : elle montre pour masquer, rendant par là le peuple « introuvable²⁰ ».

Comment procéder ? En se situant dans la lignée ouverte par Walter Benjamin : « *Il reviendrait donc à l'historien de rendre les peuples "représentables" en faisant figurer cela même qui se trouve "réprimé" dans leurs représentations traditionnelles ou, pour mieux dire, conformistes* » (p. 89-90). À l'instar des

EXTRAIT / LE SPECTRE DU POPULISME

Depuis quelques années, le spectre du populisme hante à nouveau l'Europe. [...] Cette résurgence du populisme rappelle qu'il s'agit d'un phénomène indissociable de la démocratie. Dès lors qu'on fonde la légitimité politique sur l'assentiment du peuple, celui-ci, en raison même des ambiguïtés de sa définition, peut se révéler tout aussi indispensable que dangereux pour la liberté. Si le peuple n'a pas toujours raison, il a en revanche toujours ses raisons dans une démocratie, et celles-ci doivent être entendues. Bref, si beaucoup de

populisme éloigne de la démocratie, comme de nombreuses expériences du passé l'ont montré, un peu en rapproche tout aussi sûrement. Il est donc non seulement vain mais néfaste de ne voir dans le populisme que la face obscure de la démocratie, de ne le considérer que comme l'étape préalable d'une inévitable dérive fasciste, par exemple. Son usage péjoratif, nourri par un siècle de manipulations du peuple en tous genres, ne saurait s'imposer sans que l'on voie aussi dans le populisme un signal d'alarme voire un appel au secours des catégories

populaires en particulier. Stigmatiser le peuple, l'accuser de dérives populistes, le condamner moralement en raison d'un comportement électoral qui ne satisfait pas des critères établis bien souvent par une élite qui l'a laissé tomber, voilà quelques-uns des travers qui menacent aujourd'hui la gauche.

Laurent Bouvet *Le Sens du peuple*, Paris, Gallimard, p. 229-230.



travaux de Michel Foucault et d'Arlette Farge, qui insistent sur ce qui est réprimé, occulté dans les représentations conformistes. Ceci engage aussi une esthétique qui *rende sensible* les affects, « *les failles, les lieux ou les moments à travers lesquels, se déclarant comme "impuissance", les peuples affirment à la fois ce qui leur manque et ce qu'ils désirent* » (p.108). On peut se demander si, à insister sur l'impuissance, ou plutôt sur ce qu'on pourrait nommer l'impouvoir, sur le fait qu'un peuple ne peut être pris comme sujet du pouvoir qui s'exerce... sur le peuple, sauf à adhérer aux différentes mystifications qui ont traversé le siècle précédent, on ne tend pas vers une « *mélancolie populaire* »²¹, vers une esthétique qui se complairait dans le goût pour la souffrance, se nourrirait principalement des défaites, concluant qu'« un peuple », finalement est toujours réprimé, massacré, qu'il n'est grand, voire qu'il n'est peuple que dans la défaite ? La réponse tient en partie, mais en partie seulement, dans le fait que « rendre sensible *veut dire aussi que nous-mêmes, devant ces failles ou ces symptômes, devenons tout à coup sensibles à quelque chose de la vie des peuples – à quelque chose de l'histoire – qui nous échappait jusque-là mais qui nous regarde directement* » (p. 109). Par exemple, sous cette condition, la célèbre photographie des douze communards fusillés, attribuée à Disdéri²², ne se ramène pas à une lamentation mélancolique sur l'éternelle défaite des peuples, sur leur nécessaire impuissance, qui serait l'autre nom de leur soumission. Son appréhension dialectisée par d'autres images, par le savoir de la Commune, donne à penser que « *leur puissance ne cesse pas quand échoue leur accession au pouvoir. [...] Leur révolution a échoué, certes, mais leur communauté demeure puissamment affirmée jusque dans*

*la réunion indélébile – dans notre mémoire – de ces douze cercueils*²³. » Représenter *les peuples*, ce n'est donc surtout pas renvoyer au peuple une image spéculaire qui ne peut que l'enfermer sous une idée conformiste, dont l'imagerie soviétique donnerait de multiples exemples, mais proposer des images qui permettent de « se frotter les yeux », c'est-à-dire de poser la question de ce qui constitue le *nous* d'un commun, de ce qui se passe *entre* les individus qui s'y reconnaissent : des images qui arrachent à l'évidence du *lieu commun*, pour faire apparaître le *lieu du commun*²⁴. Il ne s'agit donc pas, pour lui, d'une complaisance (mélancolique) pour la douleur des peuples parce que « *toute décision politique concernant l'exposition des peuples se prendrait au moment même où la survivance (un symptôme) se fait résistance (un enjeu). Au moment où montrer la douleur se fait [...] défi de la douleur*²⁵. »

Le lieu commun c'est la figuration du peuple comme ce « gros animal », masse ignorante, « *dangereuse quand elle est sans crainte* », selon le mot de Tacite, qui ne sait pas ce qu'elle veut (Hegel), qui est donc en proie aux tentations du populisme, pour le dire dans le vocabulaire contemporain. L'intérêt du texte de Jacques Rancière²⁶ est alors de conduire une critique des usages du terme *populisme*, que Laurent Bouvet prend un peu trop vite comme argent comptant. Rancière montre qu'ils convergent tous vers la réduction du « peuple » à une masse ignorante, à une foule turbulente et raciste, déterminée par ses affects alors que le peuple *doit* suivre la raison. *Populisme* est un de ces termes à géométrie variable, utilisés dans une stratégie idéologique qui vise à « *amalgamer l'idée même du peuple démocratique à l'image de la foule dangereuse* » (p. 143), afin d'enfermer dans

EXTRAIT / LA RÉUNION PUBLIQUE DES CORPS, CONDITION FONDATRICE DE LA POLITIQUE

Si nous occupons les rues, ce n'est [...] pas uniquement ou essentiellement en tant que sujets porteurs de droits abstraits. Quand nous soutenons des droits comme la liberté de nous réunir, de nous constituer en peuple, nous les affirmons par nos pratiques de corps. Ils peuvent bien être énoncés, mais l'« énoncé » [la déclaration] est déjà là dans l'assemblée, signifié par la multiplicité des corps réunis, avant que personne n'ait dit quoi que ce soit.

Nous descendons dans la rue parce que nous avons besoin d'y marcher, d'y bouger, nous avons besoin de la rue parce que, même en chaise roulante, nous pouvons évoluer dans cet espace sans être bloqués, sans harcèlement ni rétention administrative, sans peur d'être blessé ou tué. Si nous sommes dans la rue, c'est parce que

nous sommes des corps qui ont besoin de soutien pour continuer à exister, pour vivre une vie digne de ce nom. La mobilité est un droit du corps, et c'est aussi une condition préalable pour l'exercice d'autres droits, dont le droit de réunion lui-même. La réunion est à la fois la condition de toute réclamation en commun et un droit spécifique dont l'assemblée pose la demande. Cette circularité est moins une contradiction que la condition fondatrice d'une pluralité politique, d'un peuple.

Si les corps étaient par définition actifs – toujours autoconstituants, jamais constitués –, alors nous n'aurions pas à lutter pour les conditions qui donnent au corps sa libre activité au nom de la justice sociale et économique. Cette lutte a lieu car les corps sont contraints et contraignables.

[...] Mais celui qui est privé de protection n'est pas pour autant réduit à l'état de « vie nue ». Au contraire, être privé de protection est une forme d'exposition politique, c'est être à la fois concrètement vulnérable et même cassable, mais potentiellement et activement rebelle et même révolutionnaire. Les corps réunis qui se désignent et se constituent en « nous le peuple » ébranlent ces abstractions qui feraient une fois de plus oublier les exigences du corps.

Judith Butler, « *Nous le peuple* » : réflexions sur la liberté de réunion », trad. d'É. Hazan et C. Nordmann, in *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, Paris, La fabrique, p. 74-75.

l'alternative d'un État soumis à l'ordre économique mondial ou bien d'un État fasciste, le « peuple » étant censé préférer spontanément le deuxième terme. « Car le "peuple" n'existe pas. Ce qui existe ce sont des figures diverses, voire antagoniques du peuple, des figures construites en privilégiant cer-

C'est la réalité de la réunion sur une place publique qui rend possible l'énoncé « nous sommes le peuple ».

tains modes de rassemblement, certains traits distinctifs, certaines capacités ou incapacités» (p. 139). Autrement dit « peuple » ne nomme pas un objet empirique, ni même un objet idéal, mais désigne un problème, celui du mode de configuration d'une multitude d'hommes, agissant plus ou moins dans la même direction, pour un temps déterminé, donc aussi plus ou moins traversée de contradictions. Le problème posé par son mode de configuration passe par l'examen de ce qu'Étienne Balibar a nommé, à propos de Spinoza, « la crainte des masses », crainte dont les masses sont l'objet, exposées aux menaces de la répression, crainte dont les masses sont le sujet, selon leur capacité d'indignation et de révolte contre les gouvernants. C'est à ne pas affronter ce problème, à ne pas faire de « peuple » le nom d'un problème, mais celui d'une conception qui renvoie à des réalités partielles objectives, que Laurent Bouvet s'expose à citer de façon non critique une formule comme celle-ci : « Passer de la barbarie à la civilisation en poursuivant un rêve, puis décliner et mourir dès que ce rêve a perdu de sa force, tel est le cycle de la vie d'un peuple²⁷. » Il y voit la lucidité prémonitoire de quelqu'un qui aperçoit l'avènement de « l'ère des foules », là où l'on peut lire une image du peuple forgée par des penseurs « effrayés par la Commune de Paris et la montée du mouvement ouvrier » (p. 140), qui considèrent que lorsque « la plèbe est reine, [...] la race finit par perdre son âme²⁸ ». Comme le remarquait déjà Bourdieu, le populisme est une construction dominante, non une réalité empirique, qui a pour effet d'« amalgamer l'idée même du peuple démocratique à l'image de la foule dangereuse » et « d'en tirer la conclusion que nous devons nous en remettre à ceux qui nous gouvernent » (p. 142-143).

« Nous, le peuple »

Une absence souligne chez Laurent Bouvet un impensé : malgré un usage fréquent des termes « peuple démocratique », on peut remarquer que ce peuple dont Michelet disait qu'il était celui dont le nom « inexpiable » aux yeux des privilégiés était « Révolution », est, pour l'essentiel, ignoré²⁹. On a vu

que « peuple démocratique » désigne chez lui celui qui s'exprime dans et par le suffrage universel, c'est-à-dire, pour aller vite, celui qui est configuré par l'État du Second Empire, puis de la III^e République. Mais la difficulté cruciale est de comprendre la possibilité d'une multitude autonome agissant dans sa diversité, posant le problème de l'existence effective d'un « nous », affirmant à distance voire contre l'État, « nous sommes le peuple », voire « c'est nous, le peuple, qui sommes l'État³⁰ ». Prendre en compte ce peuple démocratique, celui par qui le problème de l'égalité, ou l'égalité comme problème crucial de la politique moderne, advient, c'est prendre en considération la manière avec laquelle, dans une conjoncture déterminée, surgit sur la scène collective une fraction qui met en crise le mode de distribution qui l'exclut, pose la question de la « part des sans-part » (Rancière). Aucune définition essentialiste du peuple ne pourra répondre à cette nécessité.

Judith Butler cherche à préciser les conditions sous lesquelles un « nous » peut exister à travers l'affirmation d'allure performative « nous, le peuple », dont on se souvient que c'est aussi celle qui inaugure la Déclaration d'indépendance des États-Unis. Tout le mérite de son analyse tient dans ce qu'elle montre que l'efficacité du performatif a pour condition l'acte même de la réunion des corps en un lieu de l'espace socio-politique, en une occasion³¹ sans laquelle un peuple ne saurait se constituer. Cet aspect est essentiel. Il est en effet tentant de souligner que, pour les modernes, le peuple résulte d'un processus d'auto-constitution, sans lequel l'idée même de souveraineté populaire n'aurait aucun sens. On court alors le risque de le penser comme l'Idée hégélienne qui se réalise nécessairement dans l'histoire en se soumettant la réalité, comme si le peuple avait le pouvoir divin de se créer lui-même. C'est de cela qu'héritent toutes les formes du progressisme, qui font du peuple le sujet de l'histoire voulant et agissant en soi et par soi, dont la marche, finalement triomphale, rend la liberté effective, conformément à l'imagerie conformiste de gauche. En soumettant l'existence d'un peuple à l'effectivité d'une réunion des corps indignés, donnant de la voix, ou à celle des corps réunis en vue de la délibération sur le bien commun, Judith Butler montre que l'existence d'un peuple relève d'une causalité matérielle plurielle, irréductible à l'affirmation « nous sommes, le peuple » : c'est la réalité de la réunion sur une place publique qui rend possible l'énoncé « nous sommes le peuple » et non la représentation « c'est vraiment nous le peuple » qui permet la réunion des corps dans la rue. « Sériabilité temporelle et coordination, proximité des corps, registre des voix, synchronisation vocale – telles sont les dimensions essentielles d'une réunion, d'une manifestation. Et toutes sont présupposées par l'acte

de parole qui énonce “nous, le peuple”» (p. 63-64). D’où l’aspect décisif de la liberté de réunion, ou de la lutte pour l’obtenir, celui de la place publique qui, avant d’être une métaphore, est bien un lieu matériel de la ville (les manifestants du Caire ou d’Istanbul nous l’ont rappelé), parce que seuls les corps exposés, aux deux sens du terme, (qui se montrent en réunion et qui, éventuellement, courent les risques que la protestation engage) déterminent la réalité concrète d’un peuple en acte, de «l’acte par lequel un peuple est un peuple» (Rousseau).

Ces deux livres, mais aussi l’ensemble des travaux publiés en ce moment sur ce thème, par les dialogues qu’ils permettent de nouer, attestent que le concept de *peuple* est bien un concept-problème, et non un concept empirique décrivant une réalité donnée, ou un concept-thèse exposant une solution. C’est par les questions que pose son élaboration qu’on peut le penser, hors des sentiers battus où l’on voit s’affronter peuple glorieux et plèbe vulgaire.

NOTES

1. On peut renvoyer au moins aux deux livres d’Antonio Negri et Michael Hardt, *Empire* (trad. de D.-A. Canal, Paris, Exils, 2000) et *Multitude* (Paris, La Découverte, 2004), à Paolo Virno, *Grammaire de la multitude* (trad. V. Dassas, Paris, Éditions de l’Éclat/Conjonctures, 2002), Ernesto Laclau, *La Raison populiste* (trad. de J.-P. Ricard, Paris, Seuil, 2008) et, pour un point de vue synthétique sur le débat, au n° 9 (mai-juin 2002) de la revue *Multitudes*.
2. Mentionnons aussi deux livraisons de revues, trop récentes pour que nous puissions en rendre compte : le n° 40 (juin 2013) de la revue *Tumultes* consacré aux *Noms du peuple*, et le dossier *populisme* du n° 54 (sept. 2013) de la revue *Actuel Marx*. Une autre, un peu plus ancienne, le n° 776-777 (janv.-fév. 2012) de *Critique* ainsi que le livre important de Catherine Colliot-Thélène, *La Démocratie sans «demos»* (Paris, PUF, 2011).
3. Voir Déborah Cohen, *La Nature du peuple*, Paris, Champ Vallon, 2010.
4. Jules Michelet, *Le Peuple*, Paris, Garnier-Flammarion, 1993 (1846), p. 141.
5. Jacques Julliard, «Le peuple», in Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1997, vol. II, p. 365 et suivantes.
6. Pierre Rosanvallon, *Le Peuple introuvable*, Paris, Gallimard 1998.
7. Notons qu’il s’agit d’un pléonasmе, puisque *turba* est, en latin, l’un des mots qui désignent la foule.
8. Sur ce moment où *peuple* ne désigne plus la masse de ceux qui sont objet des soins du (bon) gouvernement, mais le principe effectif du pouvoir politique, il faut mentionner l’ouvrage de Sophie Wahnich, *La Longue Patience du peuple. 1792. Naissance de la République*, Paris, Payot, 2008. Elle montre comment cette séquence de la Révolution est celle d’un conflit politique dont l’enjeu est la possibilité de configuration d’un peuple *acteur*, et non *spectateur*, ce qui passe aussi par la mise en place de procédures institutionnelles, comme la réception par l’Assemblée de «pétitions» émanant du «peuple», c’est-à-dire d’abord, mais non exclusivement, des couches les plus pauvres, sans lesquelles les «représentants du peuple» n’en aurait pas un souci authentique, négligerait «le sens du peuple».

9. Sous ce concept de Gramsci, je pense surtout aux analyses d’Ernesto Laclau dans *La Raison populiste*, *op. cit.*
10. Jacques Rancière, entretien avec Éric Alliez, *Multitudes*, n°9, mai-juin 2002.
11. Sur cette question, voir aussi Sidi Mohammed Barkat, *Le Corps d’exception*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.
12. Sur cette question, je me permets de renvoyer à mon livre, *Les Ambiguïtés du peuple* (Paris, Pleins Feux, 2008), dans lequel je tâche de dresser la structure distributive des différents sens de *peuple*, et de faire apparaître que chaque sens ne se comprend que par une double opposition.
13. Le texte publié ici, «Vous avez dit “populaire” ?» l’a été initialement dans *Actes de la recherche en sciences sociales* en mars 1983, puis repris dans *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001.
14. Communication présentée en colloque à Lausanne, les 4-5 février 1982, reprise dans *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987.
15. Notre «populaire» ne peut rendre la dimension xénophobe que le terme allemand enveloppe, parce qu’il engage l’imaginaire d’une identité transmise par le sang dont il faut préserver la pureté.
16. Pierre Bourdieu, *Choses dites*, *op. cit.*, p. 181.
17. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 92.
18. Georges Didi-Huberman, *Peuples exposés, peuples figurants*, Paris, Minuit, 2012.
19. *Ibid.*, p. 22-23.
20. Mot que l’on doit à Pierre Rosanvallon qui, selon Georges Didi-Huberman, désespère de ne jamais trouver le peuple précisément parce qu’il ne peut en dialectiser les représentations.
21. Je prends ce mot par imitation du titre du beau livre de Michelle Perrot, *Mélancolie ouvrière*, Paris, Grasset, 2012.
22. Georges Didi-Huberman, *Peuples exposés, peuples figurants*, *op. cit.*, p. 98.
23. *Ibid.*, p. 100.
24. *Ibid.*, p. 97 et sq.
25. *Ibid.*, p. 229.
26. Initialement publié dans *Libération*, le 3 janvier 2011.
27. Gustave Le Bon, cité par Georges Didi-Huberman, in *Peuples exposés, peuples figurants*, *op. cit.*, p. 109.
28. Gustave Le Bon, cité par Georges Didi-Huberman, in *Peuples exposés, peuples figurants*, *op. cit.*, p. 109.
29. Jules Michelet, *Lettre à Edgar Quinet, Préface au Peuple*, *op. cit.*, p. 57-75.
30. Slogan des manifestants de Dresde en 1989. Voir Étienne Balibar, in *Tumultes*, n°40, juin 2013, p. 9.
31. Terme souligné dans le texte, qui ne laisse pas d’évoquer son origine machiavélique.

THEODOR W. ADORNO, PENSEUR DE LA CATASTROPHE OU DES « SINGULARITÉS CONCRÈTES » ?

PAR VINCENT CHANSON*

À PROPOS DE

Theodor W. Adorno,

Société: Intégration, Désintégration.

Écrits sociologiques,

trad. de P. Arnoux, J. Christ,
G. Felten et F. Nicodème,
préf. d'A. Honneth, Paris, Payot,
2011, 400 p., 28 €.

L'œuvre d'Adorno reste mal connue en France. En dépit d'une réelle présence dans le débat philosophique contemporain et dans l'actualité éditoriale, sa pensée est trop souvent réduite à la caricature d'une philosophie pessimiste de l'histoire à forte tonalité esthétisante, à celle d'un contempteur de la société de masse et d'un défenseur dogmatique des avant-gardes artistiques. Sa fameuse sentence, « *écrire un poème après Auschwitz est barbare*¹ », est devenue l'emblème d'une théorie supposée incapable de penser une quelconque forme de rationalité émancipatrice. L'affaire semble donc entendue ; Adorno est voué à occuper la position de critique conservateur de la civilisation occidentale. Bien curieuse réception pour une œuvre qui s'est pourtant déployée dans un dialogue constant avec le marxisme et les différentes pensées critiques du capitalisme.

Une vie et une pensée marquées par la grande catastrophe européenne

Né en 1903 au sein d'une famille de la bourgeoisie allemande, très tôt en contact avec les principaux représentants de la Seconde École de Vienne (surtout Alban Berg) qui ont révolutionné l'écriture de la musique au xx^e siècle, il participe en tant que philosophe aux activités du jeune Institut de recherche sociale de Francfort. Contraint à l'exil, comme nombre d'intellectuels allemands fuyant le nazisme, il trouve refuge aux États-Unis, après un passage par l'Angleterre. C'est ainsi au cœur de la grande catastrophe européenne, pendant la Seconde Guerre mondiale, qu'il rédige avec son ami Max Horkheimer, directeur de l'Institut francfortois, leur fameuse *Dialectique de la Raison*² (1947). Selon cette méditation pessimiste et radicale sur le devenir historique de l'humanité, la raison serait au fondement de la domination et de la barbarie contemporaines. Réduite à un instrument d'appropriation brutale d'une réalité considérée comme un donné intégralement manipulable, elle renverserait les promesses de libération de l'*Aufklärung* (des Lumières) en leurs contraires ; la catastrophe et l'autodestruction. Cette critique de la raison ne pouvant saisir que l'aliénation

généralisée et la domination, toute l'œuvre d'Adorno, jusqu'à *Dialectique négative*³ (1966) et la *Théorie esthétique*⁴ (1970) semble se caractériser par une clôture de l'espérance historique : « *Aucune histoire universelle ne conduit du sauvage à l'humanité civilisée, mais il y en a très probablement une qui conduit de la fronde à la bombe atomique*⁵. » Tout se passe comme si Adorno, revenu vivre après la Seconde Guerre mondiale dans une Allemagne traumatisée, refusait la possibilité qu'une pensée débouche sur l'espérance et l'utopie. Son incapacité à accompagner le grand mouvement de contestation étudiante de la fin des années 1960 – quelques mois avant sa mort, en 1969, il fait appeler la police afin de déloger des manifestants qui occupaient l'Institut de Francfort – acterait l'écueil d'une théorie repliée sur elle-même, érigeant la négativité critique en horizon indépassable et clôt.

Une théorie critique de la société

La traduction magistrale et la publication⁶ d'une première partie de ses écrits sociologiques sous le titre *Société: Intégration, Désintégration*⁷ est l'occasion de réinterroger la théorie adornienne de la société et d'aborder une pensée par-delà les clichés et apories

* Vincent Chanson est doctorant en philosophie à l'université Paris-Ouest Nanterre-La Défense. Ses recherches portent sur la théorie critique, le marxisme et l'esthétique contemporaine. Il prépare, avec Alexis Cukier et Frédéric Monferrand, un ouvrage collectif autour de la notion de réification (à paraître en automne 2013 aux éditions La Dispute).

précédemment évoqués. L'œuvre de T. W. Adorno est-elle autre chose qu'une ample et sophistiquée méditation sur le devenir-catastrophique de la modernité occidentale? Est-elle en mesure de fournir à la critique du capitalisme contemporain des concepts précis, novateurs et efficaces? Les textes réunis dans ce recueil se donnent tous pour objectif de contribuer à l'élaboration d'une épistémologie critique du capitalisme, avec l'ambition de rendre compte du caractère fondamental des mutations que ce mode de production a connues au xx^e siècle. À l'encontre de l'image d'Épinal du commentateur mélancolique du destin tragique du monde occidental – de l'échec de la séquence révolutionnaire ouverte par la révolution d'Octobre 1917 à la Seconde Guerre mondiale, en passant par les expériences catastrophiques des régimes fascistes et nazi, jusqu'à la domination totale d'un capitalisme en reconstruction après 1945 –, les problématiques élaborées dans ces textes nous font découvrir un Adorno théoricien du *capitalisme tardif* (*Spätkapitalismus*) d'une acuité conceptuelle descriptive et critique remarquable. La condamnation d'ensemble de la modernité par la figure d'une raison dominatrice et « démoniaque » se voit ici quelque peu bousculée au profit d'une herméneutique critique du monde social, qui laisse plus de place à la description et à l'interprétation des phénomènes sociaux comme singularités concrètes qu'à un diagnostic historique globalisant frôlant le pessimisme métaphysique. Les deux textes qui ouvrent le recueil, *Société I* et *Société II* sont à ce

titre particulièrement évocateurs. Adorno s'y donne pour objectif de définir un concept de société qui puisse se déployer à égale distance du positivisme le plus borné et de la spéculation philosophique la plus obscure. C'est par une confrontation continuée avec la tradition marxienne que cette ambition critique prend tout son sens.

Penser la réification

Le monde décrit par Adorno se caractérise par une altération et une mutilation des formes de vie sociale. La domination de grandes objectivités abstraites – comme l'argent, la valeur, la marchandise, l'État ou la technique – dégrade fondamentalement l'expérience des individus en les intégrant à l'omnipotente totalité que constitue la société capitaliste: « *le caractère abstrait de la valeur d'échange fait déjà cause commune avec la domination de l'universel sur le particulier*⁸ ». Il y a chez Adorno une véritable attention à la violence faite aux multiples singularités par le pouvoir anonyme de ces grandes abstractions, et c'est précisément ce qui le rattache à un certain marxisme théorique, celui qui, souvent qualifié de « marxisme critique » ou « marxisme occidental », se développe notamment depuis l'intervention fondatrice du philosophe hongrois Georg Lukács (1885-1971). Dans son célèbre recueil de textes de 1923, *Histoire et conscience de classe*⁹, écrit en pleine période révolutionnaire post-1917, Lukács s'attache à réinterroger le soubassement hégélien (essentiellement par l'idée d'un sujet se réalisant historiquement) de la théorie

« MONDE ADMINISTRÉ » ET NÉO-LIBÉRALISME

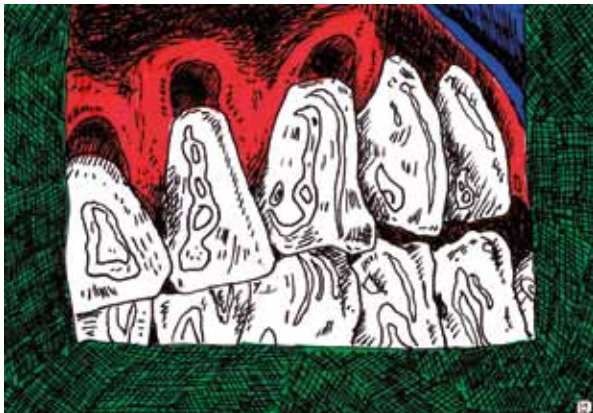
Nommer le stade actuel du capitalisme est une question centrale, aux effets politiques fondamentaux. Rendre compte des mutations profondes que connaît ce mode de production passe aussi par la confrontation de la notion adornienne de « monde administré » avec d'autres conceptualisations, comme celle de « néo-libéralisme ».

On connaît les analyses proposées par Michel Foucault dans ses fameux cours donnés au Collège de France et notamment celle qui renvoie à la notion de *gouvernementalité*. Pour l'auteur de *Naissance de la biopolitique*, il s'agit d'insister sur le fait que le concept de néo-libéralisme permet de théoriser de nouvelles techniques de gouvernement. Celles-ci renvoient à une forme de rationalité du pouvoir et à une logique normative qui se fondent sur une anthropologie pour laquelle les sujets sont exclusivement animés par la recherche de maximisation de leurs propres intérêts. Dès lors, le néo-libéralisme apparaît comme une reconfiguration de toutes les

sphères de la réalité à partir de ce principe de maximisation des intérêts individuels. Toutes les activités sociales sont redéfinies à la lumière de cette technologie de gouvernement: par exemple, on assiste moins à un retrait de l'État qu'à un redéploiement de ses prérogatives visant la réalisation de cet être « maximisateur » de son propre profit. Une gouvernabilité de type entrepreneuriale s'impose comme la nouvelle règle à partir de laquelle doivent être appréhendées les différentes politiques mises en place à partir de la deuxième moitié des années 1970.

C'est à la lumière de cette catégorie que l'hypothèse propre à Adorno d'un « monde administré » peut être réinterrogée. Conceptualisé à partir des évolutions du capitalisme au xx^e siècle qui découlent de la concentration monopolistique, cette notion évoque le devenir bureaucratique et standardisé (« réifié », pourrait-on même dire) des sociétés modernes. Élaborée en liaison étroite avec son autocritique de la rationalité

(*La Dialectique de la Raison*), cette problématique du « monde administré » renvoie à la domination du « tout » sur les singularités qu'il mutile. Ce concept n'en demeure pas moins profondément actuel, et sa puissance descriptive et critique ne semble pas avoir été réduite par celui de néo-libéralisme. En effet, derrière l'apparente fluidité prônée par la société néo-libérale, ce sont des pans de plus en plus importants du monde social qui sont soumis à la logique de la marchandisation et de la gestion administrée. Le phénomène de la réification n'est pas exclusif au capitalisme industriel et fordiste. Les impératifs de dérégulation, de démantèlement de l'État social, aujourd'hui à l'ordre du jour, renforcent la domination de la rationalité marchande: la réduction de toute parcelle du réel au statut de chose manipulable, standardisée et marchandisée, implique leur gestion administrée.



révolutionnaire marxiste. Plus précisément, il s'applique, dans un article intitulé «La réification et la conscience du prolétariat», à radicaliser la perspective ouverte par les notions marxistes d'aliénation et de fétichisme. En décrivant le capitalisme comme une forme de vie dévaluée et mutilée, caractérisée par la dépossession pour les hommes des produits de leurs travaux et de leurs conditions d'existence (l'aliénation) ainsi que par l'apparence illusoire d'un monde social dominé par une production marchande érigeant la valeur d'échange en réalité objective indépassable et mystificatrice (le fétichisme de la marchandise), Lukács s'engage dans une voie féconde pour le marxisme. La notion de «réification», qui renvoie à la réduction de toutes les sphères de la réalité à la dimension de choses, sous l'effet de la marchandisation, aura une influence considérable sur tout un pan de la jeune intelligentsia de gauche pendant la République de Weimar, pour des théoriciens comme Walter Benjamin, Herbert Marcuse ou Adorno lui-même. Les bouleversements induits par la révolution industrielle, par l'urbanisation ou le développement technoscientifique ont mis à l'ordre du jour cette idée d'un monde dominé par de grandes formes abstraites et impersonnelles. La réification comme devenir-chose, comme aboutissement d'un processus par lequel, selon la formulation de Marx dans le célèbre passage du *Capital* consacré au fétichisme de la marchandise, «un rapport social déterminé des hommes entre eux revêt pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles¹⁰», est le véritable centre de gravité des œuvres d'un grand nombre de penseurs de cette époque.

Mais alors que, pour Lukács, la perspective est encore assez classiquement marxiste et prolonge la voie ouverte par la théorie du fétichisme, dont le caractère mystificateur ne peut être dépassé que par un processus de conscientisation médié par un parti révolutionnaire de type communiste, Adorno opère un déplacement conceptuel important. Il ne s'agit plus forcément de penser une actualité de la révolution, via une conscience réifiée qu'il faudrait

transformer en conscience révolutionnaire s'incarner dans le prolétariat, mais plutôt de s'engager dans une théorie de la «vie mutilée» et de la réification envisagée comme diagnostic d'ensemble porté sur la modernité. Plusieurs textes de ce recueil soulignent ce relatif éloignement vis-à-vis de la perspective marxiste originelle. Dans «Réflexions sur la théorie des classes», «Individu et organisation», «Culture et administration» ou encore «Société I et II», nous assistons à la description d'un monde qui semble buter sur cette logique de l'abstraction précédemment décrite. Adorno tente d'élaborer une théorie de l'expérience sociale capable de rendre compte du phénomène du fétichisme tel qu'il le réélabore, dans lequel il voit le phénomène socio-historique constitutif des sociétés modernes. L'automouvement de la marchandise/valeur est au fondement du processus historique par lequel la société comme totalité s'impose aux hommes sous les traits de la domination. D'un côté, il s'agit pour Adorno de s'ancrer dans la réalité des rapports de production, d'insister sur ce que le processus d'abstraction du travail (lorsque le travail quitte le concret de la valeur d'usage pour entrer dans le domaine de l'équivalence marchande) implique, de montrer comment il produit une vie quotidienne aliénée et fétichisée. Par sa critique de certaines catégories de la sociologie traditionnelle (comme celles de «pouvoir» ou de «contrôle social») et sa volonté de nommer un stade historique du mode de production capitaliste (la notion de «capitalisme tardif»), il mobilise intentionnellement la conceptualité marxienne. Mais, d'un autre côté, Adorno semble s'éloigner de ce qui caractérise une certaine théorisation marxiste du capitalisme. Alors que le Marx du *Capital* considère le capitalisme comme un système fondamentalement en crise, dont les contradictions rendent l'effondrement inéluctable à plus ou moins long terme (par le concours d'une forme d'intervention politique), Adorno semble au contraire décrire une société automate, où une logique aveugle se déploie d'elle-même, indépendamment des rapports de force sociaux. Dans le capitalisme tardif, les



hommes sont devenus des objets intégrés à l'omnipotente machinerie sociale ; et c'est précisément ce devenir historique dont la théorie critique doit rendre compte.

Capitalisme tardif ou société industrielle ?

À partir des hypothèses de la réification généralisée et de la domination d'une totalité fétichisée, Adorno va s'attacher à caractériser plus précisément certaines tendances du déploiement historique du capitalisme. Les transformations qu'il a connues au cours du xx^e siècle, des tendances à la concentration, à l'étatisation et à la rationalisation technicienne, amènent Adorno à poser l'hypothèse d'un « monde administré » comme paradigmatique des évolutions du capitalisme tardif. Cette catégorie implique de repenser à la racine les rapports de production ; ceux-ci ne sont plus « fondés uniquement sur la propriété, mais sur l'administration, y compris, tout en haut de l'échelle, le rôle de l'État comme capitaliste global¹¹. »

La référence explicite au concept de capitalisme, qui renvoie aux rapports de production et d'exploitation du travail par le capital, est centrale dans une perspective marxiste. Les tentatives pour éluder ce terme et le remplacer par d'autres, prétendument plus précis et modernes, virent le plus souvent à la liquidation du tranchant critique de la théorie. Ainsi, la question de savoir si la période interrogée par Adorno doit être qualifiée de *capitalisme tardif* ou de *société industrielle* n'a rien de scolastique. Elle est au contraire fondamentale quant à la possibilité d'une théorie critique. Dans l'essai « Capitalisme tardif ou société industrielle ? », Adorno s'attache dans cette optique à redéfinir la phase la plus contemporaine du capitalisme (l'article date de 1968). Dans cette perspective, il soumet les grandes hypothèses hégéomarxistes à un examen radical, surtout celles qui semblent favoriser l'idéologie quasi-évolutionniste d'une nécessité historique du socialisme. Il n'est plus question pour Adorno d'adhérer à un optimisme progressiste qui renverrait à un primat des forces productives conduisant nécessairement à des rapports

de production communistes selon un processus d'autodépassement. « *L'attente de Marx a été bien trop optimiste dès lors qu'il estimait que, du point de vue historique, il n'y avait aucun doute au sujet d'un primat des forces productives qui ferait nécessairement voler en éclats les rapports de production*¹². » Mais il faut aussi éviter un autre écueil, celui de conclure à l'impossibilité de tout type de rupture historique avec le capitalisme. C'est précisément tout le sens de sa polémique contre la notion de « société industrielle ». En effet, par ce terme, la théorie sociale non-marxienne désigne un état des forces productives dans lequel l'industrialisation technicienne s'impose à l'intégralité de la société. Dans cette perspective, la technique devient un absolu. C'est ce statut quasi-transcendantal du phénomène industriel et technicien qu'Adorno tente de réfuter en ré-historicisant la période du capitalisme d'après-guerre, à travers ce que la notion de « capitalisme tardif » peut encore signifier du point de vue de rapports de production fondés sur la propriété et sur l'exploitation du travail. Il s'agit donc pour lui de s'inscrire dans ce que Marx a décrit, mais avec un déplacement notable : il lui faut insister sur « *la rationalisation des rapports de production qui se met à ressembler à la rationalité technique, donc aux forces productives*¹³ ». Ce qui singularise le capitalisme moderne, c'est la prépondérance de rapports de production tendant à produire une société intégralement administrée, c'est-à-dire bureaucratique, étatisée et centralisée. Aux paradigmes de la production et de l'exploitation s'ajoute celui d'une rationalisation impliquant de nouvelles formes de domination.

Cette analyse doit beaucoup aux évolutions qu'a connues le monde capitaliste au cours de la première moitié du xx^e siècle – fascismes en Europe, stalinisme en Union soviétique, développement d'une culture et d'un marché de masse aux États-Unis. Car la question fondamentale posée par la théorie critique est précisément celle de l'absence de révolution sociale dans les pays capitalistes avancés. Contrairement à ce que prévoyait Marx, loin d'assister à une polarisation



des classes susceptible de provoquer la crise finale du système, on a plutôt observé, comme l'explique Adorno dans son texte important « Réflexion sur la théorie des classes », l'incapacité du prolétariat à se constituer en classe antagoniste, d'où il a résulté un renforcement du pouvoir anonyme de l'objectivité sociale.

Nous pouvons mieux saisir ici sur quelle hypothèse socio-historique se fonde la critique adornienne de la modernité. Il ne s'agit pas d'un « grand récit » mythico-dystopique dans lequel la raison jouerait le premier rôle. Bien au contraire, Adorno s'intéresse aux formes historiques de manifestation de cette rationalité, où comment l'abstraction rationaliste renvoie explicitement au *logos* de la société technique, bureaucratique et administrée. La pensée de la catastrophe est envisagée conjointement à une théorie critique appréhendant le capitalisme dans son processus de développement historique.

Actualité d'Adorno

La question de l'actualité de la théorie critique de la société d'Adorno doit bien évidemment être posée, s'agissant notamment de sa conception du capitalisme. Ce que l'on nomme, selon les traditions théoriques et politiques, « néocapitalisme », « néolibéralisme » ou encore « troisième âge du capitalisme¹⁴ », rend compte d'un certain nombre de mutations et de ruptures. Pour le dire brièvement, ce qui s'est joué de fondamental dans les restructurations à l'œuvre depuis les années 1970 – déclin de la production industrielle dans le monde occidental, développement des activités de service, diffusion des nouvelles technologies de l'information, importance accrue de la sphère financière, redistribution des rapports de force géopolitiques, dissolution du bloc soviétique, etc. – n'infirme-t-il pas certaines conceptualisations

d'Adorno ? La planification bureaucratique semble assez loin, de même que l'idée de rapports de production se développant via des structures administrées et centralisées. L'air du temps ultra-contemporain et postmoderne (pour reprendre cette catégorie d'analyse à Fredric Jameson¹⁵) semble être idéologiquement plus celui d'une dissolution réticulaire de la production et du pouvoir, envisagés comme maillages de flux et de réseaux, que celui, décrit par Adorno, d'un renforcement du pouvoir anonyme des grandes objectivités réifiées.

Certes, la plupart de ces remarques et objections visent juste. Mais l'idée adornienne de fonder une théorie sociale sur l'hypothèse d'une domination de l'abstrait qui prendrait ses sources dans la production marchande conserve toute sa légitimité à l'époque du capitalisme financiarisé. Le concept de réification tel qu'il est redéfini par Adorno permet en effet de saisir certains phénomènes caractéristiques de la période actuelle. Car l'extension de la marchandisation à toutes les sphères du réel (ce que le marxisme appelle « subsumption réelle ») demeure le trait fondamental du capitalisme tardif. Par delà l'idéologie spontanée d'un libéralisme prônant les potentialités émancipatrices d'un marché prétendument libéré de ses pesanteurs étatiques et bureaucratiques, c'est bien le constat d'une vie mutilée par la rationalité marchande toute puissante que l'œuvre d'Adorno nous permet de mettre en lumière. Parce qu'elle en explicite toutes les implications et surtout parce qu'elle en fait un *modus operandi* de la dynamique historique du capitalisme, sa pensée s'impose pour comprendre la logique interne de ce mode de production. Surtout, elle en constitue l'une des modalités descriptives les plus pertinentes. Car le fétichisme, tout autant qu'un concept analytique, est une catégorie nous permettant de saisir l'expérience

des sujets dans sa dimension existentielle. Adorno se donne pour objectif de penser le capitalisme comme totalité au plus près de ses manifestations singulières et concrètes. Voilà pourquoi on a pu parler d'une ambition « micrologique » concernant sa théorie de la société. À ce titre, elle s'impose comme une critique en acte d'une sociologie qui oscillerait en fin de compte entre la philosophie spéculative (en se recentrant sur le matériau concret) et le réductionnisme positiviste (dans la mesure où la singularité, pour être appréhendée, nécessite le détour par le concept de capitalisme envisagé comme processus global). Il y a donc ici un refus de fond de la néfaste « neutralité axiologique » revendiquée par les discours qui s'abstiennent de tout positionnement critique. Une théorie sociale digne de ce nom ne peut faire l'impasse sur un concept historique de capitalisme toujours présent préalablement à toute analyse empirique.

Enfin, la notion de « monde administré » permet de décrire un processus d'assujettissement, bien plus qu'un phénomène politico-juridique quelque peu daté historiquement. Le texte qui clôt ce recueil, « À propos du rapport entre sociologie et psychologie », illustre magistralement l'interaction des catégories socio-historiques avec les catégories subjectives et psychologiques/psychanalytiques. La tendance qu'aurait une rationalité instrumentale et calculatrice à façonner les comportements individuels est très largement évoquée par Adorno. Elle permet d'aborder un certain nombre de phénomènes contemporains comme la rationalité managériale, le durcissement et la désagrégation de certaines relations intersubjectives ou encore l'imposition du modèle entrepreneurial à tous les types de conduites individuelles.

Dès lors, au-delà des limites qu'impose à toute pensée son ancrage historique, l'œuvre de T. W. Adorno s'impose comme l'une des plus stimulantes théories critiques de la société, et l'une des plus brillantes tentatives de continuation « hétérodoxe » du marxisme. Bien plus qu'un discours complaisant sur la catastrophe en cours, le texte adornien nous renvoie constamment à la nécessité de maintenir vivante l'ambition subversive de la théorie. La *Dialectique négative* représente en effet l'une des dernières grandes tentatives de saisie théorico-utopique du mode de production capitaliste comme procès d'ensemble, et c'est à ce titre qu'elle reste profondément intempesive.

NOTES

1. Theodor W. Adorno, *Prismes. Critique de la culture et société*, trad. de G. et R. Rochlitz, Paris, Payot, 2003, p. 26.
2. Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *La Dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, trad. d'E. Kaufholz, Paris, Gallimard, (1974) 1983.
3. Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, trad. Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978.

Adorno se donne pour objectif de penser le capitalisme comme totalité au plus près de ses manifestations singulières et concrètes.

4. Theodor W. Adorno, *Théorie esthétique*, trad. de M. Jimenez, Paris, Klincksieck, 1974.
5. Theodor W. Adorno, *Dialectique négative, op. cit.*, p. 308.
6. Rendons hommage au groupe de traducteurs, qui a fourni ici un travail remarquable et considérable.
7. Theodor W. Adorno, *Société: Intégration, Désintégration*, trad. de P. Arnoux, J. Christ, G. Felten et F. Nicodème, Paris, Payot, 2011.
8. Theodor W. Adorno, *Société I in Société: Intégration, Désintégration, op. cit.*, p. 28.
9. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, trad. de K. Axelos et J. Bois, Paris, Minuit, 1960.
10. Karl Marx, *Le Capital*, livre I, trad. de J. Roy, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 69.
11. Theodor W. Adorno, « Capitalisme tardif ou société industrielle in Société: Intégration, Désintégration », *op. cit.*, p. 95.
12. Theodor W. Adorno, « Capitalisme tardif ou société industrielle in Société: Intégration, Désintégration », *op. cit.*, p. 95.
13. *Ibid.*, p. 95.
14. Ernest Mandel, *Le Troisième Âge du capitalisme*, trad. de B. Keiser, Paris, Les Éditions de la Passion, 1997.
15. Fredric Jameson, *Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, trad. de F. Nevoltry, Paris, ENSBA, 2007.

«*THE KIDS ARE ALL RIGHT*» LA REVUE *JACOBIN*, UNE NOUVELLE VOIX POUR LA GAUCHE AMÉRICAINE

ENTRETIEN AVEC **SETH ACKERMAN***

PAR **MARC SAINT-UPÉRY****.

Pas évident de lancer un magazine ouvertement socialiste aux États-Unis quand on a à peine plus de vingt ans et aucun soutien ni du côté de l'Université, ni de celui des fondations progressistes, traditionnelles bonnes fées institutionnelles et financières des publications de la gauche critique. Avec 2 000 abonnés, 250 000 visites par mois sur leur site et une certaine capacité à susciter questions et débats au-delà des cercles habituels assez restreints de la militance progressiste radicale ou de la gauche universitaire, le succès improbable de la jeune revue *Jacobin* a attiré l'attention jusque dans les rangs des éditorialistes conservateurs intelligents. À distance égale de l'internationalisme sophistiqué mais un peu hors sol de la *New Left Review*, du classicisme marxiste et tiers-mondiste très années 1960 de la *Monthly Review* ou de la sage componction de *Dissent*, la vénérable vieille dame du socialisme démocratique américain, *Jacobin* maintient une camaraderie intellectuelle et politique avec toutes les expressions traditionnelles de la gauche américaine tout en s'efforçant d'exprimer d'anciennes vérités et de nouvelles interrogations dans un style parfois décapant et avec une sensibilité générationnelle inédite.

***Jacobin* et la gauche américaine**

Peux-tu nous expliquer ce qu'est la revue *Jacobin* et ce qui a motivé sa création il y a trois ans, ainsi que le genre de personnes qui sont impliquées dans ce projet ?

L'idée et l'initiative de lancer la revue en 2010 reviennent à Bhaskar Sunkara, un (très) jeune étudiant de l'université George Washington. Il est entré en contact avec Peter Frase, un sociologue de CUNY (City University of New York), Mike Beggs, un économiste à l'université de Sydney, en Australie, et moi-même, doctorant en histoire à Cornell. D'autres personnes ont rejoint la rédaction depuis. Si je ne m'abuse, Bhaskar a rencontré Peter à travers Young Democratic Socialists, l'organisation de jeunesse de Democratic Socialists of America¹. Mike et moi faisons partie depuis la fin des années 1990 d'un forum de discussion en ligne très animé organisé par le journaliste économique marxiste Doug Henwood². Ce qui nous réunissait, c'étaient des idées politiques communes et le sentiment qu'elles n'avaient pas de lieu où s'exprimer aux États-Unis, du moins à partir d'une même

sensibilité générationnelle. D'un certain point de vue, on peut dire que nous sommes des socialistes assez classiques, et il est peu probable qu'aucune de nos idées paraisse surprenante ou peu familière aux gens qui, en Europe, militent ou qui votent pour des partis comme Die Linke, Syriza, le SP néerlandais, le Front de Gauche ou le NPA. Sauf que nous sommes aux États-Unis en 2013, et c'est ça qui détermine toute la coloration de notre projet.

Si l'on observe le paysage politique des dernières décennies à gauche aux États-Unis, on distingue essentiellement deux groupes. D'une part, on a un ensemble d'organisations et d'institutions qui fonctionnent idéologiquement comme des satellites du Parti démocrate – *think tanks* libéraux³, magazines progressistes comme *The Nation* ou *Mother Jones*, organisations de défense des droits civiques et grands syndicats. Ces organisations s'identifient à l'aile libérale et progressiste du parti démocrate, mais l'expression de leurs désaccords avec l'orientation politique de sa direction centriste (celle de Clinton ou Obama) reste dans les limites d'un loyalisme débilisant. Et vu que les expressions de radicalisme politique risquent de nuire au parti sur le plan électoral, ces organisations s'abstiennent généralement de proposer toute

* **Seth Ackerman** est doctorant en histoire à l'université de Cornell. Il est l'un des fondateurs de *Jacobin. A magazine of Culture and Politics*.

****Marc Saint-Upéry** est journaliste, essayiste, éditeur et traducteur.



une gamme d'idées radicales de peur de passer pour «infréquentables».

L'autre pôle de la gauche américaine a son foyer dans les universités. L'un des problèmes fondamentaux de la gauche aux États-Unis, c'est l'absence de continuité. Les périodes de politisation et de lutte intenses parviennent rarement à donner naissance à des formes organisationnelles durables susceptibles d'entretenir une tradition politique progressiste jusqu'au prochain moment de radicalisation. Depuis la vague de politisation des années 1960 et 1970, ce qui s'est passé, c'est qu'en l'absence de telles formes organisationnelles, c'est l'université qui est devenue par défaut le principal lieu d'expression d'une politique radicale (à la gauche du Parti démocrate). Tout cela a eu un effet profond sur le terrain intellectuel et politique au sein duquel nous opérons.

Justement, vous présentez souvent votre revue comme «libre de tout jargon» et hostile à la «théorie académique obscurantiste». On ne peut pas dire pour autant que vous adoptiez une posture anti-intellectualiste, loin de là, ou que vos articles aient le niveau de lisibilité d'un magazine grand public. Comment décririez-vous votre relation à la théorie et aux disciplines académiques, ainsi qu'à l'Université en tant qu'institution ?

Il faut comprendre que le genre de politique radicale qui domine sur les campus est un amalgame de politique identitaire, liée à l'expression et aux revendications des diverses minorités raciales, ethniques et sexuelles, et de ce qu'on appelle aux États-Unis la «theory». Ce dernier phénomène a été fort bien décrit par l'excellent livre de François Cusset, *French Theory*, qui retrace la réception américaine de Foucault, Deleuze, Derrida, etc.⁴. Dans ce contexte, l'accent est mis plus souvent sur le symbolique que sur le matériel, sur le culturel que sur le social, et la valorisation de la différence nourrit un scepticisme radical à l'égard des grands projets politiques ou de toute idée de contre-hégémonie. Bien entendu, ces tendances intellectuelles existent partout dans le monde, mais, aux États-Unis, leur effet sur la politique progressiste a été considérablement amplifié par le fait qu'il n'existe pratiquement pas d'autres institutions et d'autres sites d'expression d'un programme politique progressiste ou radical. Donc, aux États-Unis, pour les jeunes générations, la voie d'accès la plus commune à une forme de politique radicale est sans doute ce type de socialisation politique au sein de l'Université. On discute les différents «théoriciens» en classe, on rejoint sur le campus des groupes féministes et/ou antiracistes qui font un usage souvent assez rhétorique de ces textes,

généralement encadrés par des enseignants ou des étudiants de troisième cycle. Sur le plan programmatique, il est parfois difficile de distinguer ce type de politique du libéralisme *mainstream* : sur les campus, ces groupes se mobilisent par exemple en faveur des politiques de « discrimination positive » ou contre la

violence de genre envers les femmes. Il arrive aussi qu'ils fassent pression sur l'administration pour que les salariés faiblement rémunérés travaillant dans l'université puissent se syndiquer. Tout cela est tout à fait louable, mais pas particulièrement radical en soi. Le contenu radical est fourni par le langage et

EXTRAIT / THE BAFFLER, JACOBIN ET OCCUPY WALL STREET

La dernière charge de Thomas Frank dans *The Baffler* est dirigée contre Occupy Wall Street et, si elle s'ouvre sur une note d'espoir, elle tourne vite à la frustration et au mépris. Occupy, nous dit Frank, était voué à un échec manifeste en raison de sa prédilection pour le jargon académique et de sa fétichisation de l'horizontalisme. [...]

Il était cependant inévitable que la rhétorique d'Occupy soit fortement influencée par le discours de la « *theory* » d'origine universitaire, vu le désert politique d'où ce mouvement émergeait. Pour la plupart, les jeunes gens d'aujourd'hui n'ont pas grandi en lisant *The Baffler*, pas plus qu'ils n'ont eu le moindre contact avec ce qui peut éventuellement subsister en matière de gauche organisée.

À l'exception de quelques recoins isolés de la Toile, le seul endroit où ils aient pu se familiariser avec des idées situées à gauche du libéralisme, c'est l'Université, où les exilés de la Nouvelle Gauche ont continué à enseigner des éléments de pensée radicale pendant les années de vaches maigres. [...]

Malgré les limites de sa perspective, Frank avance quelques critiques pertinentes, notamment une remarque particulièrement perspicace concernant la similitude frappante entre la rhétorique d'Occupy et celle du Tea Party. Malheureusement, l'interprétation erronée qu'il offre de cet aperçu valide trahit son incompréhension globale du mouvement. Il est vrai que, tout comme le Tea Party, Occupy se caractérise par l'absence de leaders identifiables, par le fait de faire de la protestation une fin en soi et par son hostilité à la formulation de revendications trop explicites. On sait pourtant qu'en ce qui concerne le Tea Party, ce discours est pour l'essentiel une imposture, puisqu'en réalité les ficelles du mouvement étaient tirées dès l'origine par une poignée de millionnaires et de stratèges politiques. Occupy, en revanche, met réellement en œuvre ces principes, avec d'ailleurs des effets négatifs selon Frank : ce serait son opposition à l'organisation hiérarchique et à la formulation d'un message cohérent qui auraient signé sa perte.

Bien entendu, Frank n'est pas le premier à souligner les problèmes soulevés par ce type de pratique organisationnelle. Mais là où il se trompe, c'est lorsqu'il y voit la

preuve du « *libertarianisme paresseux et automatique qui domine aujourd'hui notre conception de la contestation sociale* ». Un tel jugement démontre les limites de la posture de Père Fouettard de la critique sociale qu'il a jadis popularisée dans les pages de *The Baffler*. Dans ce type de discours, toute manifestation de dissidence apparente est presque systématiquement dénoncée comme une nouvelle forme virale de marketing culturel. Conspuer l'imbécillité de vos contemporains constitue sans doute un acte révolutionnaire si tous ceux qui vous entourent sont des escrocs de la finance ou des rebelles de vidéoclip. Mais s'en prendre à des gens qui aspirent à contester sincèrement le capitalisme, quelle que soit la maladresse de leurs efforts, c'est s'enfermer dans la conviction idéaliste que les vérités dogmatiques du critique sont supérieures aux impulsions organiques profondes des masses. La paresse intellectuelle et le raisonnement en pilotage automatique sont ici bien plutôt du côté de Frank. [...]

Dans une lettre à Arnold Ruge, le jeune Marx écrivait qu'il fallait surtout éviter de morigéner les mouvements politiques en leur disant : « Renonce à tes luttes, ce sont des enfantillages ; c'est à nous de te faire entendre la vraie devise du combat ». Il opposait à cette attitude l'idée qu'il fallait simplement « montrer au monde pourquoi il lutte en réalité, et la conscience est une chose qu'il *doit* faire sien, même contre son gré. » [...]

En se montrant incapable de sympathiser avec les activistes d'Occupy, Frank adopte une posture de rabat-joie mal embouché. Il cite avec délectation les propos de Slavoj Žižek mettant en garde le mouvement Occupy contre la tentation de tomber amoureux de sa propre image : « *organiser un carnaval, ça ne mange pas de pain* ». Le « carnaval » ne serait donc qu'une diversion par rapport au véritable activisme politique. Or, s'il est vrai qu'organiser un carnaval ne suffit pas, cela ne signifie pas pour autant que le côté festif d'OWS était insignifiant. La dimension carnavalesque, la jouissance de l'action collective, doivent elles aussi être appropriées par la gauche, même si la mobilisation politique ne peut pas se réduire à cela. [...]

Cet anti-hédonisme n'est pas nouveau chez Frank, comme le soulignait l'une de ses critiques les plus perspicaces, la regrettée Ellen Willis. Pour Willis, Frank exprime le type de réductionnisme classiste typique d'une série de commentateurs sociaux progressistes qui sont pour la plupart des hommes blancs, tels que Richard Rorty, Michael Tomasky ou Michael Lind. Ces auteurs déplorent les *culture wars* et soutiennent que toute politique progressiste un tant soit peu sérieuse doit avant tout s'appuyer sur un programme de redistribution économique. Mais, comme l'affirme Willis, l'idée qu'il y aurait une contradiction entre revendications culturelles et politique de classe « *repose sur une forme de politique de l'identité à tonalité populiste qui assimile la morale dominante aux valeurs de la classe ouvrière.* » [...]

Cette attitude de Père Fouettard idéologique, ce refus de reconnaître les aspects positifs de la culture de masse ou de considérer le plaisir autrement que comme une forme de divertissement aliéné, trahissent les tendances conservatrices de Frank. L'hostilité constante des rédacteurs de *The Baffler* envers les aspects « *pop culture* » de la culture populaire, pourrait-on dire, annonçait déjà un réductionnisme économique grossier enraciné dans la conviction que la seule chose qui importe aux vrais travailleurs, c'est le montant de leur salaire. Mais le salaire n'est qu'un moyen au service d'autres fins. Gagner sa vie, c'est aussi gagner suffisamment pour pouvoir s'intéresser à autre chose, y compris dans le domaine des intérêts prétendument frivoles, de la théorie « académique », des plaisirs matériels ou des préoccupations purement « culturelles ». Qui plus est, la séparation simpliste entre l'économique et le culturel masque le fait que, dans les revendications féministes par exemple, les dimensions économiques sont inséparables des dimensions culturelles.

Peter Frase, « *Modify Your Dissent* », *Jacobin*, n°9, déc. 2012, accessible en ligne.

Traduit par Marc Saint-Upéry.

les références intellectuelles, comme lorsqu'on inscrit tel ou tel problème spécifique dans le cadre des idées sur la biopolitique ou sur la performativité de genre, par exemple. Tout cela s'exprime dans la syntaxe et le jargon philosophiques très opaques du poststructuralisme. À vrai dire, même les rares universitaires marxistes qui subsistent ont tendance à s'exprimer de cette façon très abstraite et à se concentrer plus sur l'épistémologie de Marx ou sur son anthropologie spéculative que sur des questions d'histoire, d'économie, ou d'analyse concrète de la situation politique et sociale. Ce milieu universitaire « radical » n'est généralement guère intéressé par le type de recherche intellectuelle qui pourrait contribuer directement à des débats stratégiques ou programmatiques concrets, sans compter qu'une bonne partie de ses membres rejettent de toute façon les notions de programme ou de stratégie.

Bref, le constat dont nous sommes partis, c'est celui d'une espèce de vide intellectuel entre les deux pôles, et c'est ce vide que nous avons essayé de combler avec *Jacobin*. Mettons que vous soyez un universitaire qui s'intéresse à l'élaboration d'un programme politique radical concret au-delà du campus, ou bien, au contraire, que vous êtes un acteur politique travaillant au sein de l'*establishment* libéral, mais en quête d'idées nouvelles à la gauche du Parti démocrate. Dans le premier cas, vous n'avez quasiment rien d'autre à lire que les publications du libéralisme *mainstream*. Dans le second, vous aurez probablement du mal à avaler la production indigeste de la gauche universitaire, sans compter que vous ne verrez guère en quoi elle est pertinente pour vos centres d'intérêts.

Alors, en définitive, s'il y a quelque chose de spécifiquement générationnel dans le positionnement de *Jacobin*, c'est en un sens un peu ironique et paradoxal. Dans les années 1960, lorsque les jeunes issus de la classe moyenne blanche qui militaient dans les rangs de la Nouvelle Gauche des années 1960 parlaient de démocratie participative ou d'autoréalisation de l'individu (*politics of personal liberation*), c'était un acte de rébellion contre leurs professeurs d'âge mûr, qui étaient pour la plupart des libéraux centristes et des sociaux-démocrates. À l'époque, la Nouvelle Gauche n'avait au sein des institutions universitaires que de rares alliés très isolés comme Herbert Marcuse ou C. Wright Mills. À l'inverse, les notions d'horizontalisme et de politique de la différence, ou l'idée de « Changer le monde sans prendre le pouvoir⁵ », qui ont imprégné le mouvement Occupy en 2011-2012, avaient le soutien massif de toute une génération d'universitaires radicaux d'âge mûr. C'étaient plutôt les libéraux classiques qui disaient que tout cela était fort sympathique, mais qu'il fallait commencer à travailler à la réélection

d'Obama. En un certain sens, *Jacobin* exprime une double insatisfaction à l'égard de la génération des radicaux de campus vieillissants, mais aussi envers le conformisme majoritaire et la dépolitisation relative de notre propre génération.

L'un des succès de *Jacobin*, c'est d'avoir réussi à ce que votre approche néomarxiste ouverte soit prise au sérieux par divers leaders d'opinion de sensibilité libérale, voire par certains conservateurs, qui n'hésitent pas à l'occasion à citer ou à discuter vos thèses dans des médias *mainstream*. Vous êtes régulièrement décrits comme une revue « sexy » ou « hip » par des commentateurs qui ne sont pas spécialement radicaux, révolutionnaires ou militants⁶. Vous n'avez pas peur que ce petit battage médiatique vous tourne la tête et banalise votre projet ?

L'attention que nous avons reçue de la part des libéraux *mainstream* a été importante pour la revue, mais pour des raisons très spécifiques. Il faut bien comprendre que, généralement, ces éditocrates et commentateurs libéraux écrivent sur la politique de Washington au jour le jour, ce qui est passablement ennuyeux. Ils sont désespérément à la recherche de quelque chose de différent ou d'intéressant pour épicer un peu leur morne production. L'existence d'une revue socialiste intelligente, bien écrite et bien éditée, est une nouveauté. Je ne crois pas qu'ils s'intéressent vraiment à nos positions politiques, au-delà de la pure curiosité intellectuelle. Mais débattre avec eux nous permet de développer notre critique du libéralisme traditionnel et, en même temps, il faut bien dire que ça nous fait de la publicité gratuite ! Comme la plupart des Américains ayant des sympathies radicales en sont réduits à lire ces publications libérales *mainstream*, quand ils nous découvrent à travers elles, ils sont généralement enthousiastes. Mais d'un autre côté, nous avons aussi beaucoup de lecteurs qui sont des militants radicaux de longue date et qui ont tendance à se méfier de notre volonté de débattre avec les libéraux *mainstream*. À leurs yeux, c'est totalement inutile et stérile. Il nous faut donc maintenir un équilibre précaire entre les exigences de ces deux types de lectorat, ce qui est à la fois intellectuellement stimulant et politiquement un peu acrobatique. Il n'existe pas de formule simple.

Classe et identité

Tu as mentionné la question des politiques de l'identité. Il y a clairement chez plusieurs contributeurs de *Jacobin* une volonté de réhabiliter la politique de classe, un certain universalisme et les valeurs des Lumières, même si cela passe par



une réinterprétation radicale. En même temps, le nom même de la revue et son identité visuelle sont une référence manifeste à C. L. R James et à la Révolution haïtienne. Votre maquettiste et iconographe Remeike Forbes affirme qu'«*il n'y a guère de symbole plus fort d'universalisme que la Révolution haïtienne. La révolte des esclaves a frappé au cœur des contradictions des Lumières occidentales en même temps qu'elle en a repris le flambeau pour les transformer en un véritable projet d'émancipation*⁷ ». Quel type d'universalisme voulez-vous promouvoir et comment répondez-vous aux critiques du féminisme, du postcolonialisme, etc. ? Les discours identitaires n'ont-ils pas un ancrage anthropologique plus profond que les trivialités du multiculturalisme académique ou managérial, quelque chose qui est peut-être analogue à la foi religieuse, au sens où «*les gens sont attirés par elle pour des raisons existentielles*», pour citer Bhaskar Sunkara⁸ ? Faut-il penser, comme votre collaborateur Peter Frase, que «*toute politique est aussi une politique de l'identité*⁹ » ?

Il s'agit à mon avis d'une des questions les plus cruciales auxquelles est confrontée la gauche américaine. Pour l'instant, *Jacobin* n'y a apporté que des réponses partielles, et loin de nous l'illusion de croire que nous disposerions virtuellement d'une solution théorique et pratique globale. Ce travail reste à accomplir. Je

suis d'accord avec Peter sur le fait que toute politique est une forme de politique de l'identité. Aucune lutte politique de masse, aussi universaliste qu'elle prétende être, ne surgit simplement parce que, tout à coup, une multitude de gens décident collectivement d'appliquer des principes universels abstraits aux problèmes auxquels ils sont confrontés. Les principes abstraits viennent plus tard, après que les gens se sont d'abord mobilisés sur la base de leur expérience vécue, qui est inévitablement l'expérience de certains groupes, opposés à d'autres groupes (même si cette opposition n'est qu'implicite). Cela se met à poser problème dès lors qu'il devient nécessaire de fédérer ces différents groupes pour contester le système dominant. Les critiques de l'« universalisme » au nom de la politique de l'identité tendent à se concentrer sur la façon dont tel ou tel projet fédérateur fait violence à l'expérience vécue de groupes subalternes. Au cours des dernières décennies, l'intérêt de ce type de critique a été maintes fois démontré. Le marxisme lui-même s'est en partie laissé éduquer par elles et il a été de plus en plus contraint de les prendre en compte – tout en continuant à insister sur l'impératif d'un projet fédérateur, mais sur un mode essentiellement défensif. Pour autant que je sache, il n'existe pas au sein de la gauche socialiste de proposition de synthèse globale satisfaisante de l'universalisme et de la politique de la différence, du moins pas dans un langage accessible. Et ce n'est pas une question abstraite – elle est d'une importance vitale pour la pratique politique de gauche. Je crains d'ailleurs que la France ne soit en train de répéter à sa façon une bonne partie des erreurs qui ont été commises des deux côtés aux États-Unis au cours de ce long débat.

Occupy Wall Street, un tournant

L'émergence d'Occupy Wall Street, en 2011, a certainement constitué un tournant dans le discours politique américain, et *Jacobin* l'a saluée avec enthousiasme. Mais vous avez aussi développé une critique de ce que vous désignez parfois comme l'« anarcho-libéralisme » ou un certain « horizontalisme » fétichiste du mouvement. En quoi votre critique se différencie-t-elle de celle d'un Thomas Frank dénigrant OWS dans *The Baffler*, par exemple¹⁰ ?

Bien que la politique de l'identité et la critique horizontaliste de la politique soient des phénomènes distincts, elles ont parfois en commun des racines intellectuelles, et leurs adhérents sont en partie les mêmes. Le noyau militant du mouvement Occupy était très lié à ce type de sensibilité néo-anarchiste qui est devenu assez populaire au cours des quinze dernières années. Même si les membres de ce noyau

n'étaient pas nécessairement majoritaires au sein de la masse des personnes mobilisées, ils ont fortement influencé le langage et les pratiques du mouvement. Nous nous sommes efforcés de critiquer les idées de cette sensibilité «horizontaliste» tout en soutenant fortement le principe et les actions d'OWS. Pour être honnête, il faut ajouter que les «horizontalistes» ont le grand mérite d'avoir effectué l'essentiel du difficile travail de mobilisation initiale. Pour autant, cela ne les exonère pas de toute critique.

Mais comme l'a bien expliqué Peter Frase dans un article sur la question¹¹, nos critiques se distinguent de la condamnation globale émise par Thomas Frank, qui a adopté une attitude assez cynique envers les mobilisations d'Occupy. Quoique l'on pense du type de sensibilité politique social-démocrate à l'ancienne de Thomas Frank, il semble être indifférent aux questions de socialisation politique concrète des nouvelles générations. Le cynisme corrosif de *The Baffler* – une revue que nous aimons et qui nous a beaucoup influencés – avait sans doute du sens en tant que réaction à la vacuité idéologique et à l'apolitisme de la «génération X» de la fin des années 1990, mais il n'est guère adapté au contexte actuel.

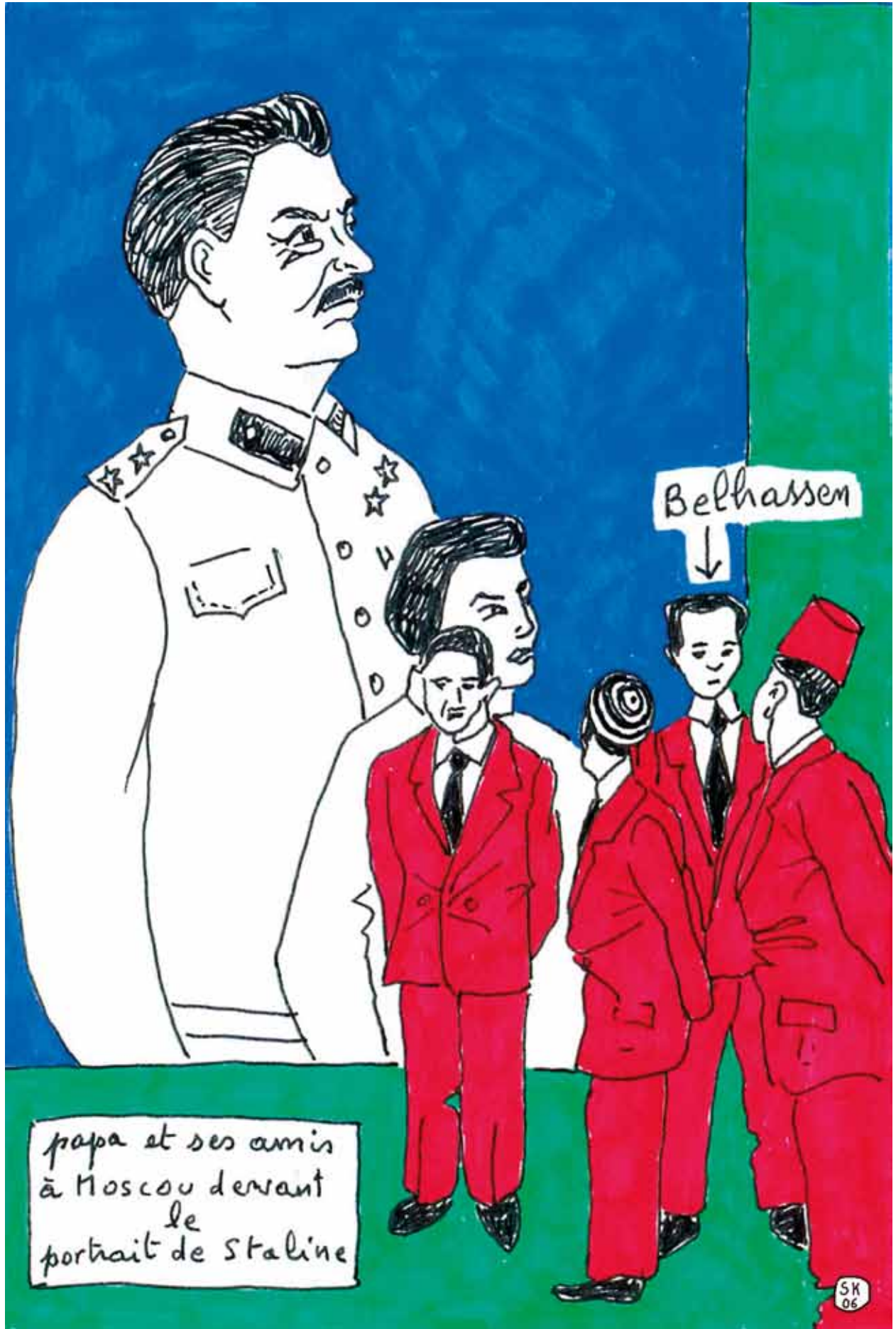
La question du post-travail

On trouve dans *Jacobin* une série d'articles qui expriment un certain refus de diaboliser la société de consommation, le divertissement de masse et la «pop culture» en tant que tels. En vous décrivant comme des socialistes «épicuriens», vous semblez vouloir conjuguer une veine hédoniste («the politics of getting a life¹²») à des arguments sur la société d'abondance et le dépassement de la rareté en tant que conditions d'un socialisme réalisable. Comment concilier cela avec une sensibilité environnementale, avec l'urgence de la crise climatique et le défi de la soutenabilité? Qu'avez-vous à répondre aux partisans d'un «néo-frugalisme» et d'un néo-malthusianisme écologiques? Par ailleurs, vos réflexions sur le loisir, le «post-travail», le progrès technologique et le droit universel à des prestations sociales de base ont à affronter deux obstacles. D'une part, l'insistance idéologique sur le salut par le travail et la «self-reliance», l'obsession illusoire mais persistante de la non dépendance économique à l'égard d'autrui ou de la société, ainsi que la méfiance culturelle à l'égard des prétendus «parasites» (*moochers*), toutes notions profondément enracinées aux États-Unis. De l'autre, les arguments plus sophistiqués de philosophie éthique concernant la moralité de financer le style de vie des «surfeurs de Malibu», selon l'exemple emblématique offert par John Rawls¹³.



Il existe bien entendu au sein du marxisme et du mouvement ouvrier une très longue tradition de réflexion et de revendication autour de la réduction du temps de travail, et pas seulement une demande d'égalité et de bien-être matériel. Et quand je dis «très longue», en fait, on peut la faire remonter à l'aube même du mouvement ouvrier, et aussi aux débuts du marxisme. Il s'agit donc pour l'essentiel d'une position de gauche «orthodoxe», même si elle n'est pas nécessairement majoritaire. En ce sens, notre insistance sur la question dans *Jacobin* est conforme à notre projet général de réintroduire dans le débat intellectuel américain un certain nombre de thèmes classiques de la pensée de gauche. Cela dit, notre collaborateur Peter Frase, en particulier, s'est spécialisé dans la défense et l'illustration de certaines des propositions les plus avancées dans le domaine de la réflexion sur le «post-travail», lesquelles, tout en s'enracinant dans ladite tradition, vont bien au-delà. Et ses articles sur la question ont rencontré un accueil enthousiaste de la part des lecteurs de la revue. Pour ma part, je nourris certaines réserves sur cette approche, et cela est donc l'objet d'une discussion entre nous.

L'une des idées centrales de la réflexion sur le «post-travail» est bien entendu celle du revenu universel de base, parfois aussi appelé revenu inconditionnel, revenu d'existence, allocation universelle, revenu citoyen, etc. Pour ma part, je ne me pose pas vraiment la question de savoir comment répondre aux accusations selon lesquelles le revenu de base



papa et ses amis
à Moscou devant
le
portrait de Staline

SK
06

encouragerait certaines formes de parasitisme irresponsable. Je ne crois pas qu'une société où des millions de travailleurs financeraient de façon volontaire et permanente le mode de vie des « surfeurs de Malibu » ou d'une quelconque bohème oisive puisse tout simplement exister. Par conséquent, j'ai du mal à prendre au sérieux une discussion éthique sur le sujet, quelles qu'en soient les conclusions.

En revanche, on peut imaginer quelque chose de différent, un monde où l'allocation généralisée d'un revenu de base substantiel servirait d'autres fonctions : elle offrirait aux salariés les plus défavorisés une meilleure capacité de négociation sur le marché du travail, elle permettrait aux personnes handicapées de mener leur vie dans des conditions de confort et de dignité bien supérieures aux dispositifs existants, et elle autoriserait nombre de personnes à arrêter de travailler pendant un certain temps pour poursuivre des activités utiles, comme reprendre des études ou s'occuper d'un parent malade. Ça, c'est quelque chose que je peux imaginer. Mais dès lors, on s'éloigne déjà de l'« esprit » des théories du « post-travail », qui tendent à rejeter par principe toute évaluation morale, sociale ou utilitaire de ce que font les gens avec leur revenu d'existence (d'où l'idée de revenu « inconditionnel »). À mon avis, il faut prendre en compte explicitement le simple fait qu'une telle mesure ne sera largement acceptée que si elle est perçue comme favorable à l'épanouissement d'activités socialement utiles.

Et puis il y a la question politique. Les capitalistes offriront une résistance féroce à toute réforme qui irait dans ce sens. Quelle force sociale serait susceptible de l'imposer ? À mon avis, seule une classe ouvrière fortement organisée, au sens large, pourrait porter avec succès de telles revendications, mais les théoriciens du post-travail sont très réticents à l'égard de tout ce qui évoque une identité de classe des salariés (et des chômeurs) en tant que tels. Il me semble qu'il y a là une lacune dans leur théorie.

Par ailleurs, la question du « post-travail » est le principal thème à connotations « vertes » que nous ayons abordé jusqu'à présent. Nous avons aussi traité de thèmes environnementaux plus directement, mais à l'exception de plusieurs articles de la journaliste environnementaliste Alyssa Battistoni et d'un essai du politologue Alex Gourevitch, on peut effectivement nous reprocher de ne pas avoir assez approfondi le sujet. Quoi qu'il en soit, il est indéniable que notre approche des questions écologiques s'inscrit dans des présupposés généraux de rejet de l'austérité et d'adhésion au progrès matériel.

La crise en Europe

Comment percevez-vous la crise profonde de la gauche sociale-démocrate et de l'État-providence

en Europe? N'est-ce pas un défi supplémentaire pour la crédibilité d'une gauche américaine déjà marginalisée ?

Nous avons toujours soutenu explicitement qu'il n'y a pas de contradiction intrinsèque entre l'insistance sur les réformes à l'intérieur du capitalisme et la perspective d'un dépassement du capitalisme. Or l'Europe a toujours été très en avance sur les États-Unis en matière d'expérience de réformes. Il est donc exact que la crise de la social-démocratie européenne pose un problème à la gauche américaine. Mais en même temps, les effets de cette crise sur le débat politique américain ont pris un tour paradoxal. Avant 2008, on avait une critique de droite de la social-démocratie de type européen qui disait en gros : « L'État-providence conduit nécessairement au chômage de masse, voyez ce qui se passe en Europe. » Mais les États-Unis sont désormais eux aussi frappés par un chômage de masse qui était censé être rendu impossible par la « merveilleuse » flexibilité de notre marché du travail. En outre, l'échec des politiques d'austérité mises en œuvre en Europe depuis 2008 a eu pour effet, aux États-Unis, de discréditer en partie les arguments économiques anti-keynésiens en faveur du démantèlement de l'État-providence. Du côté de la gauche radicale, on a aussi un nouveau type d'arguments : au lieu de dire, comme la droite, « l'État-providence est condamné, car il provoque le chômage de masse », on entend parfois dire du côté des « horizontalistes » et des néo-anarchistes que « l'État-providence est probablement une impasse vu que, même en Europe, il n'arrive pas à survivre ». C'est pourquoi nous avons tenu à aborder la question européenne dans un long article publié au début de l'année dernière¹⁴. J'y soutenais l'idée que la viabilité politique et économique de la social-démocratie est remise en question par le chômage de masse. Or si l'émergence initiale du chômage de masse en Europe dans les années 1970 est liée à des dysfonctionnements économiques spécifiques, sa perpétuation depuis les années 1980 est due à des facteurs politiques. Il n'existe pas de logique économique inéluctable qui fasse obstacle au plein emploi. Il s'agit d'un argument keynésien dont je pense qu'il a été validé par les événements survenus depuis.

Une « politique de classe »

Qu'est-ce qu'une « politique de classe » aujourd'hui aux États-Unis? Dans un entretien accordé à la *Boston Review*, Bhaskar Sunkara dit que « c'est vers le Parti démocrate que se tournent les principales forces sociales, qu'il s'agisse des salariés ou des minorités ethniques et raciales, et elles ont de bonnes raisons de le

faire», vu que ce parti «représente leurs intérêts mieux que les Républicains» et qu'«on ne peut pas modifier ces circonstances par la seule force de la volonté»¹⁵. Dans ce contexte, *Jacobin* propose de rallier les *welfare liberals* (les libéraux de sensibilité sociale-démocrate favorables à l'État-

Il y a fort longtemps qu'une publication intellectuelle radicale n'avait pas eu de telles répercussions au sein du mouvement syndical américain.

providence et aux politiques sociales) contre les libéraux technocratiques et les centristes pro-capitalistes, de favoriser l'unité des socialistes, de mettre entre parenthèses la question électorale pour le moment et de promouvoir de «grandes coalitions anti-austérité». Pourrais-tu nous donner des exemples ?

Le meilleur exemple de notre approche a été notre relation très positive avec le Syndicat des enseignants de Chicago (Chicago Teachers' Union – CTU) et le mouvement contre la «réforme de l'éducation». Le prétendu projet de réforme de l'éducation est l'un des développements récents les plus sinistres de la politique américaine. Il s'agit en fait d'un programme de privatisation progressive du système scolaire public, et de remplacement des écoles publiques (où le personnel est syndiqué) par des *charter schools*, des écoles privées sous contrat (et presque toujours hostiles à l'organisation syndicale) financées par des fonds publics. Le tout accompagné d'une complète réorganisation des programmes scolaires dans le sens d'une série de tests standardisés et passablement abrutissants et d'un appauvrissement de la gamme des sujets étudiés. Sur la base de ce flux constant de tests et des barèmes et critères d'évaluation abstraits qu'ils engendrent, les autorités décideront quelles écoles fermer et quels enseignants licencier, et elles ajusteront les salaires à la «performance individuelle». Bien sûr, tout cela est réservé aux écoles des quartiers pauvres – les écoles privées réservées à l'élite continueront à offrir un cursus beaucoup plus riche, avec un minimum de tests. Ce projet est encouragé par une entreprise massive de lobbying et de propagande, le tout financé simultanément par les entreprises privées d'éducation qui entendent gérer le nouveau système et par une puissante coalition de milliardaires et de patrons. Pour la droite républicaine, il s'agit traditionnellement d'un enjeu idéologique majeur, mais désormais, il y a tellement d'argent en jeu que ce type de programme est

également vigoureusement soutenu non seulement par nombre de Démocrates, mais plus spécifiquement par des élus démocrates libéraux des grandes agglomérations – l'exemple le plus flagrant étant celui d'Obama lui-même, politicien de Chicago. Bien entendu, ce programme met en cause l'existence même des syndicats d'enseignants, et ceux-ci en sont parfaitement conscients, mais, jusqu'à présent, les directions syndicales n'osent pas le critiquer trop ouvertement à cause de leur proximité et de leur dépendance vis-à-vis du Parti démocrate. Cela a suscité un grand mécontentement de leur base, d'habitude plutôt passive et, en 2010, la CTU (section locale du principal syndicat enseignant national) est passée sous le contrôle d'un courant radical, CORE (Caucus of Rank and File Educators). Ils ont organisé l'année dernière la première grève de l'éducation à Chicago depuis 25 ans, un événement qui a constitué un véritable tournant. Les enseignants ont mobilisé les parents et les quartiers et ils ont obtenu un ample soutien populaire, en ayant recours à un discours de confrontation assez marqué à gauche. Dans le contexte du syndicalisme américain, marqué par une forte tendance au corporatisme et à la collaboration, c'était une avancée considérable. Et surtout, la grève a été victorieuse, elle a réussi à rester populaire et a gravement affaibli le maire néolibéral Rahm Emanuel, ancien bras droit de Barack Obama.

À *Jacobin*, nous avons tout de suite saisi l'importance de ce mouvement. Il faut comprendre que la propagande pour la «réforme» la dépeint comme un effort idéaliste pour sauver les enfants noirs du ghetto, prisonniers d'un système scolaire public en échec. À l'appui de cette thèse, on nous oppose un véritable barrage d'artillerie d'études statistiques concoctées par des chercheurs pro-réforme, qui visent à démontrer que le système de tests et la mise en concurrence des établissements («*testing and choice*») améliorent les résultats scolaires. Ces conceptions sont reprises par tous ceux que Bhaskar appelle les «libéraux technocratiques», dominants au sein des médias libéraux et du Parti démocrate. Quant aux libéraux à sensibilité plus sociale (*welfare liberals*), malgré leurs doutes concernant la réforme de l'éducation, il leur manquait un foyer de mobilisation emblématique, et ils étaient intimidés par les arguments pro-réforme émanant du *leadership* de «leur» parti. C'est pour cette raison que l'émergence de ce mouvement est si importante, et que la question de l'éducation est un thème idéal pour briser l'alliance contrainte et néfaste entre «*welfare liberals*» et libéraux technocratiques. Le succès de la CTU a stimulé les mouvements dissidents au sein des syndicats d'enseignants dans le reste du pays, notamment à New York. Notre insistance sur la question de l'éducation a reçu un écho très favorable chez les militants

et les dirigeants de la CTU, et nous en sommes très fiers. Il y a fort longtemps qu'une publication intellectuelle radicale n'avait pas eu de telles répercussions au sein du mouvement syndical américain.

La gauche américaine et la Palestine

Le dernier numéro de *Jacobin* propose un dossier sur la Palestine. Il faut bien dire que la tradition socialiste démocratique américaine n'a pas toujours fait preuve d'une grande honnêteté et lucidité à l'égard du sionisme et de ses conséquences. Mais d'un autre côté, le discours pro-palestinien aux États-Unis était marqué par une forme de véhémence idéologique et un sectarisme un peu stériles. Votre éditorial affirme que l'essor du mouvement de solidarité avec les droits des Palestiniens aux États-Unis en fait un des mouvements sociaux les plus prometteurs du pays. Vous rejetez aussi le débat quant à savoir s'il faut instituer deux États ou un État commun, une question que vous jugez trop abstraite, et vous en appelez à de nouvelles analyses et à de nouvelles formes de solidarité avec pour objectifs l'autodétermination palestinienne et la décolonisation. Est-ce que tu peux nous en dire plus ?

Je ne reviendrai pas sur les arguments de notre éditorial, qui est assez explicite¹⁶. Tu as raison sur la tradition socialiste démocratique américaine. Son incapacité à se dissocier du sionisme a des racines sociologiques évidentes, la gauche américaine comptant un nombre disproportionné de militants juifs. Les choses ont changé au cours de la dernière décennie, parce que la jeune génération des Juifs américains laïques a de plus en plus pris ses distances à l'égard d'Israël. De fait, l'*establishment* sécuritaire israélien considère cette évolution comme l'un des grands défis stratégiques auxquels Israël va se voir confronté à moyen et long terme. En tout cas, aux États-Unis même, les obstacles à une politique non sioniste ou même antisioniste au sein de la gauche socialiste sont beaucoup moins redoutables que par le passé.

Traduit par Marc Saint-Upéry.

NOTES

1. Democratic Socialists of America (DSA) est la principale organisation de la gauche socialiste aux États-Unis. Bien qu'elle soit formellement membre de l'Internationale socialiste, le contexte étatsunien et son rapport au mouvement social font que sa culture politique se rapproche sur nombre de points de celle des partis européens situés à gauche de la social-démocratie. Sur le plan électoral, DSA soutient localement des candidats démocrates progressistes. Parmi les personnalités proches de DSA, on compte entre autres les philosophes Michael Walzer et Cornel West et la journaliste et essayiste Barbara Ehrenreich.
2. Doug Henwood publie une lettre d'information sur les questions économiques et politiques, *Left Business Observer*, www.leftbusinessobserver.com. Pour un portrait de lui par Annalee Newitz, voir « The Marxist that Wall Street Couldn't Ignore », *Salon*, 22 déc. 1998, art. accessible en ligne.
3. *NdT* : Au sens américain du terme, qui va d'un libéralisme politique modérément réformateur en matière sociale à une social-démocratie keynésienne plus classique, mêlés de progressisme culturel et sociétal. Pour éviter les périphrases ou les équivalents imparfaits, nous conserverons cette traduction de « liberalism » et « liberal » au cours de l'entretien.
4. François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003.
5. Pour reprendre la formule du livre de John Holloway, *Change the World without Taking Power*, Londres, Pluto Press, 2002.
6. Voir par exemple l'article de Jennifer Schuessler, « A Young Publisher Takes Marx Into the Mainstream », *New York Times*, 20 janvier 2013, accessible en ligne.
7. Remeike Forbes, « The Black Jacobin », *Jacobin*, n°6, avril 2012, accessible en ligne, comme les autres articles de *Jacobin* évoqués ensuite.
8. Jake Blumgart, « The Next Left: An Interview with Bhaskar Sunkara », *Boston Review*, juil. 2011, accessible en ligne.
9. Peter Frase, « An Imagined Community », *Jacobin*, n°3-4, nov. 2011.
10. Cf. Thomas Frank, « Occuper Wall Street, un mouvement tombé amoureux de lui-même », *Le Monde diplomatique*, janv. 2013, et Nicolas Haeringer, « Occupy Wall Street : fin ou début d'un mouvement ? », *La Revue des Livres*, n°10, mars-avril 2013.
11. Peter Frase, « Modify Your Dissent », *Jacobin*, n°9, déc. 2012.
12. Peter Frase, « The Politics of Getting a Life », *Jacobin*, n°6, avril 2012.
13. John Rawls, *La Justice comme équité*, trad. de B. Guillaume, Paris, La Découverte, 2003 (1^{re} éd. 2001).
14. Seth Ackerman, « Introduction: Europe Against the Left », *Jacobin*, n°6, avril 2012.
15. Jake Blumgart, *art. cit.*
16. « Palestine and the Left », *Jacobin*, n°10, avril 2013.

UNE MAISON DE PAILLE POUR TOUS!

PAR CHARLOTTE NORDMANN*

À PROPOS DE

Collectif Straw d'la bale,
La Maison de paille de
Lausanne. Pourquoi nous

l'avons construite. Pourquoi elle
fut incendiée, Paris, La Lenteur,
2013, 210 p., 12 €.

Août 2007, Lausanne, un parc public en pleine ville. En quelques jours, une maison de paille surgit de terre, construite illégalement par des activistes. Quatre mois plus tard, après que la municipalité, dirigée par un membre du parti des Verts, a vainement tenté d'imposer sa démolition, elle est incendiée dans la nuit, par un acte criminel selon toute vraisemblance.

L'histoire pourrait paraître anecdotique, voire folklorique, témoignant tout au plus de l'audace et de l'inventivité de jeunes gens désœuvrés, mais ne suggérant aucune piste pour affronter les « vrais problèmes » sociaux et écologiques; tout le monde ne va tout de même pas aller construire sa maison de paille au coin de la rue! Certes. Pourtant, il s'est joué là quelque chose d'important – dont témoigne *La Maison de paille de Lausanne*.

Un diagnostic

À l'origine du projet de la maison de paille, il y a l'analyse de certains des problèmes majeurs qui affectent nos sociétés, et il y a l'affirmation que les questions écologiques sont intimement liées à des questions politiques et sociales. Issus du mouvement des squats, les auto-constructeurs partent d'un diagnostic triple.

Le premier, c'est celui de l'organisation délibérée d'une pénurie de logements dans la ville capitaliste, qui permet de garantir les profits des investisseurs. Face à cet investissement intensif de l'espace urbain par le capitalisme¹, on peut tenter de partir ailleurs – en allant vivre à la campagne, dans un habitat collectif, par exemple –, on peut aussi – tout en luttant collectivement contre – chercher à investir les interstices de la ville, à en arracher des lambeaux; c'est le principe des squats – et c'est aussi celui de la maison de paille.

Le second aspect de leur analyse, c'est le fait que le modèle de société qui règne aujourd'hui est directement contradictoire avec les impératifs de l'écologie – impératifs qui découlent du fait que les ressources naturelles dont nous dépendons sont limitées, et que leur usage indiscriminé a des conséquences catastrophiques (avec bien sûr le problème majeur du réchauffement climatique). Dans le domaine du logement, cela est démontré de façon flagrante par l'usage intensif du béton, facteur majeur de la disparition progressive du sable², par exemple, ou encore par l'usage non maîtrisé de l'énergie pour le chauffage des logements ou par l'emploi qui est fait d'une

ressource aussi fondamentale que l'eau douce, avec les toilettes.

Le troisième, c'est le fait que nous sommes aujourd'hui dans une relation d'hétéronomie par rapport au monde où nous vivons, pour reprendre le terme d'Ivan Illich³; nous sommes « logés », nous n'habitons pas les lieux où nous vivons; « on » nous fournit un endroit où vivre (pour peu que nous ayons les moyens de payer), sur lequel nous n'avons pour ainsi dire pas de prise, qu'il ne nous est pas loisible de construire, ni de modifier. « Veuillez laisser les lieux tels que vous les avez trouvés » semble être le principe général, pour le locataire comme pour le « passant » (qui ne doit justement rien faire d'autre que de « passer ») dans la rue ou dans le parc du quartier. Ce rapport d'hétéronomie à nos besoins fondamentaux (habiter, nous nourrir, circuler) induit une dépendance radicale à un système écologiquement non-viable et fondé sur l'exploitation.

Se construire un lieu où vivre

Se construire un lieu où vivre, sans autorisation administrative et sans avoir « légitimement acquis » le terrain sur lequel on le construit, et le construire de façon à réduire au maximum son impact sur l'environnement et sa dépendance aux infrastructures est une réponse à ces problèmes. C'est la tentative de tirer les conclusions qui s'imposent du diagnostic, de se mettre en cohérence avec ses principes. De là est progressivement né le choix de construire en paille; un matériau léger, maniable, qui permet de construire soi-même et rapidement; dont la production exige

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



peu d'énergie et qui est produit localement; qui autorise un mode de construction sans impact durable sur le terrain (pas besoin de fondations en béton grâce aux pilotis); isolant, conservant la chaleur et permettant ainsi de réduire les besoins en chauffage. Si l'on adjoint à cela des toilettes sèches et un système de

La construction de la maison de paille a ainsi été précédée de l'expérience de l'Espace autogéré, un squat de Lausanne, mais aussi de plusieurs chantiers-écoles de construction de maisons, ainsi que de l'expérience des « villages temporaires » des camps climats et du mouvement alter-mondialiste.

phyto-épuration des eaux usées, la dépendance aux infrastructures de la ville est minimale – ce qui, dans le cadre d'un rapport de force avec la mairie, n'est pas non plus négligeable.

La démarche ici est la même que celle du mouvement des squats, dont les initiateurs de la maison de paille sont issus; prendre collectivement ce dont on a besoin et que le capital nous refuse, et s'organiser pour résister à ses tentatives pour « reprendre son bien ». À cela s'ajoute quelque chose qui est en fait déjà présent dans les squats, mais moins visible et surtout moins développé; la capacité à acquérir des savoir-faire, à les transmettre et à les accumuler. Le livre participe lui-même à cette diffusion de savoirs en indiquant quantité de ressources (sites, livres, films) concernant l'auto-construction, et en s'efforçant d'expliquer dans le détail la construction de la maison, grâce à quoi l'on peut apprendre tout un vocabulaire utile et poétique – du « putoir » à « l'enduit de corps » en passant par la « chaux aérienne ». La construction de la maison de paille a ainsi été précédée de l'expérience de l'Espace autogéré, un squat de Lausanne, avec notamment l'organisation d'un « potager squatté » dans le parc même où la maison de paille fut ensuite construite – expérience qui induisait déjà un autre rapport aux lieux où l'on vit –, mais aussi de plusieurs chantiers-écoles de construction de maisons, ainsi que de l'expérience des « villages temporaires » des camps climats et du mouvement alter-mondialiste.

Une démonstration trop éclatante de la puissance du collectif?

L'efficacité avec laquelle le projet a été mis en œuvre est évidemment remarquable – construire une maison habitable et solide en l'espace de deux jours, avec

pour l'essentiel du matériel de récup et des bottes de paille, cela relève de l'exploit. Ce qui se démontre ici, c'est à la fois la valeur des savoir-faire acquis par les personnes qui l'ont conçue et construite – savoir-faire qui relèvent pour une part de techniques anciennes, aujourd'hui jugées périmées –, mais aussi leur capacité à travailler ensemble, à se coordonner, et au-delà de cela la puissance de l'intelligence collective sollicitée par le projet. (On pense à ce propos au projet des *Villes en transition*⁴, et à leurs techniques d'*empowerment*, de mobilisation de l'intelligence d'une collectivité.) En cela, la maison de paille est une contradiction en acte de la croyance en la nécessité de règles formalisées, ou d'un « chef » pour toute réalisation collective.

On peut donc dire, en un sens, que la maison de paille a été un succès éclatant – et en même temps il faut bien dire aussi qu'elle a été un échec, et un échec prévisible; la tentative d'inscrire dans la durée – plusieurs années au moins – un lieu où vivre et où vivre autrement, et d'être sur la longue durée un lieu de discussion, d'échanges et de diffusion de savoirs, cette tentative-là a échoué. Les marges arrachées à l'investissement capitaliste de l'espace ou à son quadrillage par les « pouvoirs publics » sont toujours précaires et, ici, la chose était sans doute trop voyante – en plein cœur de Lausanne ! – pour être tolérée longtemps. Un tel exemple de réappropriation d'un espace public devait sans doute être effacé au plus vite; il suggérait qu'il peut y avoir une alternative entre la privatisation de l'espace et la délégation entière de sa gestion à un pouvoir supposé animé par le souci de l'intérêt général⁵ – et dont on constate cependant chaque jour qu'il se donne pour but de garantir la continuité du système capitaliste. Il manifestait sans doute aussi trop clairement le peu de fondement de la croyance en notre incapacité radicale à subvenir à nos besoins de façon plus autonome.

Tirs de barrage

La maison de paille a dû essuyer trois types d'attaques.

Le premier – le plus retors puisqu'il prenait la forme d'un hommage apparent – a consisté, dans certains médias, à opposer la construction de la maison au mouvement des squats; d'un côté, une démarche constructive, inventive et « positive »; de l'autre, des contestataires sans respect pour « le bien d'autrui » (p. 77). En isolant artificiellement les deux types d'action, en faisant disparaître la critique de la ville capitaliste qui était constitutive à la construction de la maison, on en inversait le sens.

Le second, porté par la municipalité, a consisté à exiger, presque dès le moment de sa construction, la démolition de la maison, construite illégalement. Il a suffi pour cela d'agiter le spectre toujours vaillant

de l'anarchie – « Imaginez si tout le monde se mettait à construire sa propre maison de paille partout ! » – et d'invoquer l'importance des règlements d'urbanisme, « seul rempart contre les excès des promoteurs immobiliers », pour que l'affaire soit entendue. Comme nous l'avons déjà mentionné, la municipalité de Lausanne est dirigée par un membre du parti des Verts, à la tête d'une coalition rose-verte. Dans cette affaire comme dans tant d'autres, leur position illustre bien ce qu'on peut attendre d'un parti acquis à l'idéologie du « développement durable », qui défend « une écologie en adéquation avec l'économie de marché » (selon les propos d'un élu, cité p. 85). Nous ne développerons pas ici l'imposture que constitue une « écologie » qui se donne pour but de permettre la poursuite de la « croissance » (pardon, de la « bonne croissance ») dans un monde aux ressources finies.

Ce type de réappropriation de thèmes écologiques n'est pas contradictoire avec un accroissement de la dépossession des individus, de leur hétéronomie vis-à-vis de leurs conditions d'existence. Ainsi – et c'est le troisième type d'attaque qu'a eu à subir la maison de paille, cette fois-ci *après* sa destruction –, la municipalité de Lausanne a inauguré en 2011 sa propre « maison de paille » ; une construction qui se veut « un modèle » dans le domaine, construit au coût modique de 1,8 millions de francs suisses !, et comme il se doit par des « professionnels », avec des fondations en béton – et censée suffire à démontrer que la ville de Lausanne est elle-même un modèle en matière de « développement durable », ce qu'on ne lui contestera pas, même si nous gardons en revanche nos doutes quant à l'intérêt du concept – si ce n'est comme couverture pour la poursuite des affaires.

Perspectives

Pour en revenir au sens et à la valeur de la maison de paille, il est clair qu'elle n'est pas une « solution » en soi ; ce n'est pas parce qu'ici et là fleuriront des maisons de paille (on peut même construire des immeubles en paille, soit dit en passant) que l'on enrayera la perpétuation du système capitaliste et des destructions qu'il implique. L'idée que de telles réalisations puissent faire « tâche d'huile », essayer ou s'étendre progressivement, si elle n'est pas forcément illusoire, ne suffit pas à résoudre le problème, puisque la temporalité de cette extension est sans commune mesure avec ce qui serait nécessaire pour apporter une réponse proportionnée aux problèmes écologiques. Sans compter que le système capitaliste mettra tout en œuvre pour limiter l'extension de ces alternatives, aidé si nécessaire par les réglementations imposées avec zèle par l'État (comme par exemple celles qui s'opposent à la création de monnaies locales, ou qui font obstacle au développement des AMAP).

En revanche, ce qui fait toute la valeur de la maison de paille, et ce que relaie à sa façon le livre qui est issu de cette expérience, c'est qu'elle a ouvert une marge dans un espace tendanciellement saturé, en créant un lieu qui, en plus d'offrir un toit à ceux qui y habitaient, permettait la diffusion de savoirs, d'expé-

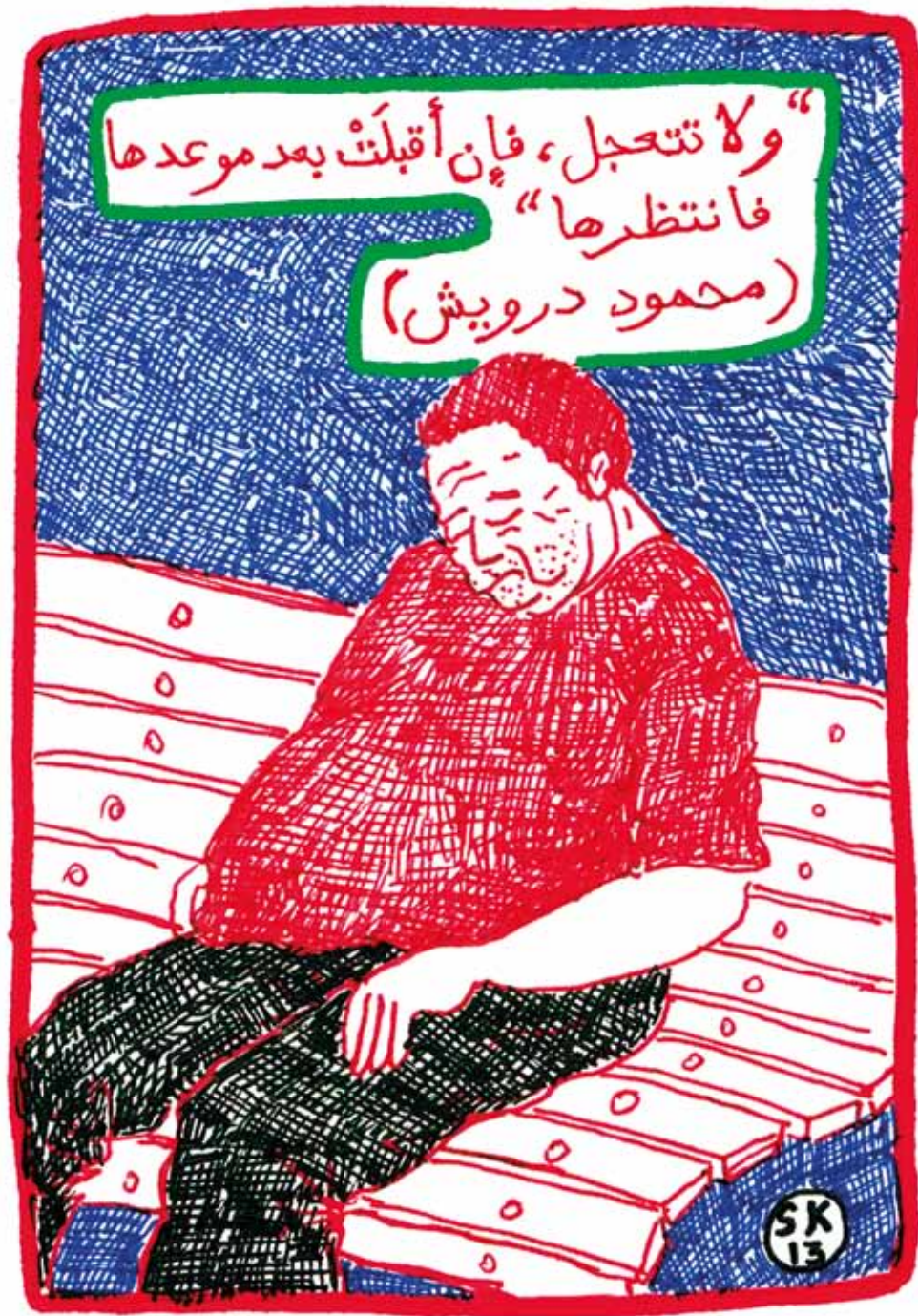
Ce qui fait toute la valeur de la maison de paille, et ce que relaie à sa façon le livre qui est issu de cette expérience, c'est qu'elle a ouvert une marge dans un espace tendanciellement saturé.

riences, des discussions et des échanges. Le choix de la construire en ville venait notamment de là, même si bien sûr son maintien à terme était du coup rendu bien plus difficile que si elle avait été située ailleurs.

Ce lieu a existé – comme en témoignent le récit du livre, ses photos, ses croquis – et il a existé pour beaucoup de gens, très divers – là encore, les témoignages multiples qui émaillent le livre le montrent – comme l'incarnation d'un lieu où vivre autrement. J'ai dit plus haut que ce lieu démontrait la puissance qui peut naître d'un collectif, qu'il contredisait la croyance en notre impuissance individuelle et collective, mais la démonstration ici n'est pas dirigée seulement vers l'extérieur ; elle vaut aussi pour tous ceux – et je me compte parmi ceux-là – qui y croient sans y croire, qui ont besoin d'en faire l'expérience pour y croire – et pour agir en conséquence. Un tel lieu nous fait *éprouver* ce que nous perdons à ne pas « habiter » collectivement les lieux où nous vivons, et ce que nous aurions à gagner en inventant des façons de le faire.

NOTES

1. Selon un processus décrit en détail par David Harvey dans *Le Capitalisme contre le droit à la ville. Néolibéralisme, urbanisme, résistances*, trad. de C. Garrot, J. Gross, C. Le Roy et N. Vieillescazes, Paris, Éditions Amsterdam, 2011.
2. On pourra voir par exemple le documentaire récent de Denis Delestrac, *Le Sable. Enquête sur une disparition* (2013).
3. Ivan Illich est une référence explicite pour le collectif, qui évoque le fait qu'à l'occasion d'une manifestation en 2007, un mouvement de squatters de Genève a réédité l'un de ses textes, « L'art d'habiter » (in *Dans le miroir du passé. Conférences et discours*, Paris, Descartes et C^{ie}, 1994).
4. Cf. www.villesenttransition.net. Voir aussi la recension que j'avais faite du *Manuel de transition* de Rob Hopkins (Écosociété, 2010), parue dans *La Revue internationale des livres et des idées*, « L'après-pétrole ; survivre ou vivre autrement ? » (article en ligne).
5. En contradiction avec la thèse de la « tragédie des communs » (Garrett Hardin, 1968), selon laquelle une ressource utilisée collectivement est vouée à disparaître sous l'effet de sa surexploitation par chacun des utilisateurs.



Iconographie

Sadri Khiari

Sadri Khiari est né en 1958 à Tunis, où il habite actuellement, après avoir vécu en France de 2003 à 2012. Il a dirigé la section tunisienne de la Quatrième Internationale jusqu'au milieu des années 1990. Il a été membre fondateur du Conseil national pour les libertés en Tunisie et de RAID Attac Tunisie. En France, il a participé en 2005 à la fondation du Mouvement des Indigènes de la République, devenu en 2010 le Parti des Indigènes de la République. Il est notamment l'auteur de *Tunisie, le délitement de la cité. Coercition, consentement, résistance* (2003);

Pour une politique de la racaille. Immigrés-e-s, indigènes et jeunes de banlieues (2006); *La Contre-Révolution coloniale en France. De de Gaulle à Sarkozy* (2009); *Sainte Caroline contre Tariq Ramadan. Le livre qui met un point final à Caroline Fourest* (2011); *Nous sommes les Indigènes de la République*, coécrit avec Houria Bouteldja (2012); *Malcolm X. Stratège de la dignité noire* (2013). 7OMS WA ZBIB, le blog de dessins de Sadri Khiari, peut être consulté à l'adresse : <http://sadri-khiari.tumblr.com>.

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

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

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

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



NOUVELLE FORMULE

ISSN 1771-1586

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

La Revue des Livres
revuedeslivres.fr | Novembre-
n° 008 | Décembre
2012

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**



NOUVELLE FORMULE

ISSN 1771-1586

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

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

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



TOUJOURS NOUVEAU!

ISSN 1771-1586

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

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

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**



ISSN 1771-1586

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

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

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



ISSN 1771-1586

RdL **IMPASSE MICHÉA**
La gauche et le Progrès
par **Frédéric Lordon**

La Revue des Livres
revuedeslivres.fr | Juillet-
n° 012 | Août
2013

Egalement 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**



ISSN 1771-1586