

RdL

La Revue des Livres

revuedeslivres.fr

n° 014

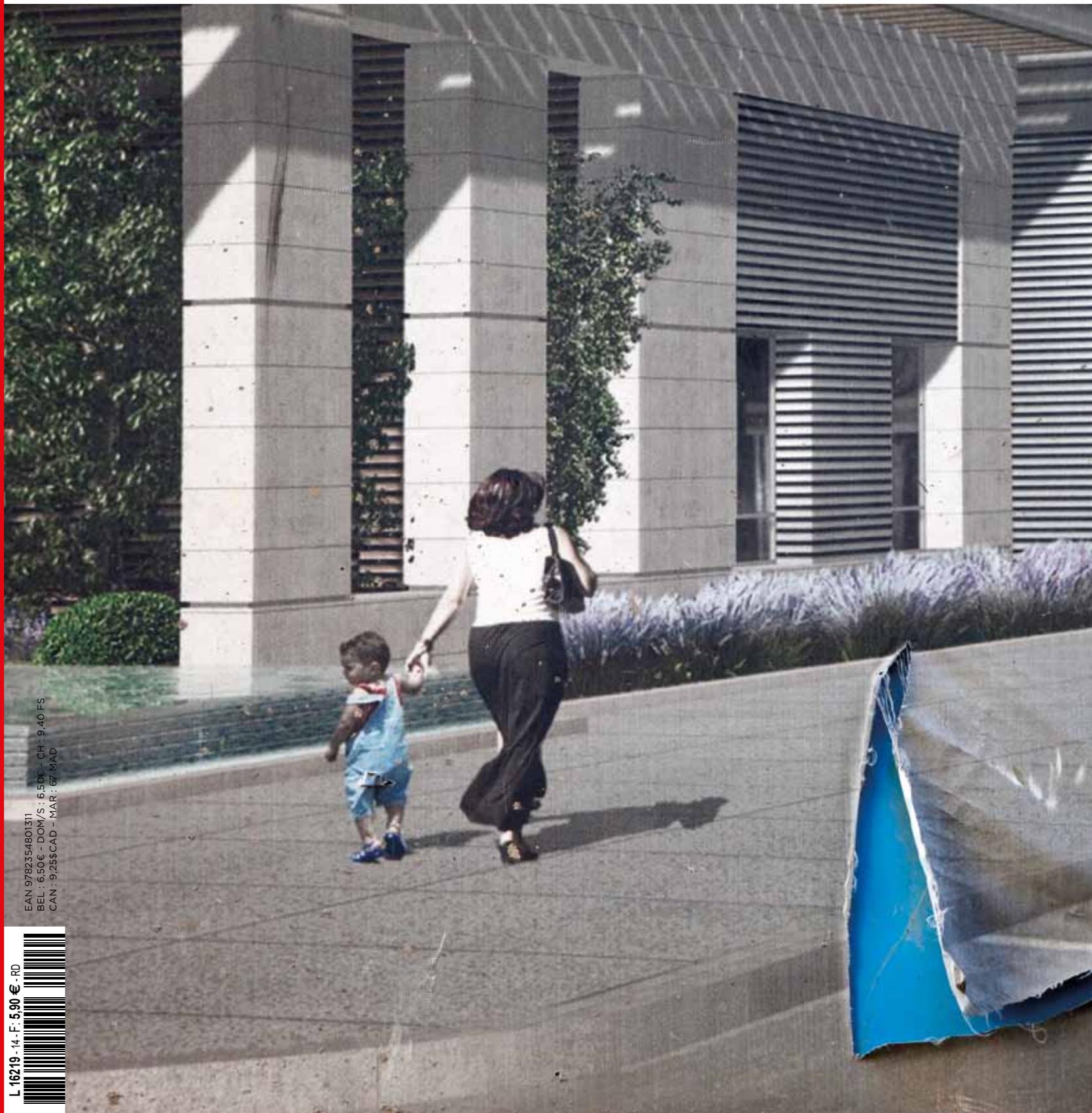
Novembre
Décembre
2014

L'ANTIMONDE PIRATE

Le monde contemporain
au prisme de la piraterie somalienne

Également dans ce numéro :

**Sexe, race, classe, les identités ambiguës • Traverso,
Butler et la judéité aujourd'hui • Repolitiser le travail •
Union européenne : la grande dé-démocratisation •
Politiques du théâtre : entretien avec Olivier Neveux**



EAN 9782354801311
BEL : 6,50€ - DOM/S : 6,50€ - CH : 9,40 FS
CAN : 9,25\$CAD - MAR : 67 MAD

L 16219 - 14 - 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.bldd.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

Île de France



Éditorial

JÉRÔME VIDAL

Pour en finir avec la grande dé-démocratisation européenne

p. 2

CÉDRIC DURAND

L'embarras européen

p. 4

Géographie de la critique

BENOIT LAUREAU

La piraterie somalienne: un antimonde contemporain (1) - à propos de Iskashato, *Frères de la côte*

p. 8

Géographie de la critique

JÉRÔME LAGEISTE

La piraterie somalienne: un antimonde contemporain (2) Entretien

Propos recueillis par Benoit Laureau
et Jérôme Vidal

p. 14

DIDIER MUGUET

La fabrique scientifique des sexes - à propos de Anne Fausto-Sterling, *Corps en tous genres*

p. 18

ORAZIO IRRERA ET MATTHIEU RENAULT

Une généalogie coloniale de la sexualité et de la race - à propos de Ann Laura Stoler, *La Chair de l'empire*; et Ann Laura Stoler et Frederick Cooper, *Repenser le colonialisme*

p. 23

BRENNA BHANDAR

«Prendre au sérieux la race». L'avenir du féminisme et la question raciale - à propos de Nancy Fraser, *Le Féminisme en mouvements*

p. 28

JEN HEDLER HAMMOND

Vers un marxisme queer? - à propos de Kevin Floyd, *La Réification du désir*

p. 33

OLIVIER NEVEUX

Pour un théâtre émancipé. Entretien Propos recueillis par Félix Boggio Éwanjé-Épée - à propos de Olivier Neveux, *Politiques du spectateur*

p. 38

Formulaire d'abonnement

p. 40

JOËLLE MARELLI

Les juifs, entre minorité et hégémonie

- à propos de Enzo Traverso,
La Fin de la modernité juive;
et de Judith Butler, *Vers la cohabitation*

p. 46

CHRISTOPHE BONNEUIL

L'Anthropocène: âge de l'Homme ou âge des limites?

- à propos de Agnès Sinaï,
Penser la décroissance; et Christian Schwägerl,
L'Âge de l'Homme

p. 54

ANTONELLA CORSANI

Se libérer du travail ou libérer le travail?

- à propos de Bruno Trentin, *La Cité du travail*

p. 59

Expérimentations politiques

SERGIO BIANCHI

Retour sur l'Autonomie ouvrière italienne Entretien

Propos recueillis par Félix Boggio
Éwanjé-Épée, Stella Magliani-Belkacem
et Gianfranco Rebutini

p. 65

Portrait

JEAN MORISOT

Nicos Poulantzas: la gauche et l'État

p. 72

Le point sur

MAXIME BOIDY

Politiques de la visibilité

- à propos de Andrea Mubi Brighenti,
Visibility in Social Theory and Social Research

p. 76

Iconographie

RANDA MIRZA

Abandoned Rooms et Beirutopia

Présentation par Randa Mirza et Hélène Quiniou

p. 80

Remerciements à

Eric Hazan, Stella Magliani-Belkacem et aux camarades de Rotimpres, de Routage Catalan et des dépôts de La Poste Paris Brune et Perpignan Roussillon PIC.

**La RdL n° 15 (janvier-février 2014) sera en kiosque le jeudi 2 janvier 2014
et en librairie le mercredi 15 janvier 2014.**

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

POUR EN FINIR AVEC LA GRANDE DÉ-DÉMOCRATISATION EUROPÉENNE

PAR JÉRÔME VIDAL

Le 13 mai 2005 paraissait dans *Libération* un entretien avec Toni Negri intitulé « Oui, pour faire disparaître cette merde d'État-nation ». L'entretien fit grand bruit. Les partisans du oui au référendum sur le traité constitutionnel européen se réjouirent de cette prise de parole vigoureuse qui semblait apporter une caution anarchiste, « statophobe » et antinationaliste, au projet qui se proposait d'entériner et d'approfondir le caractère néolibéral et antidémocratique des institutions européennes. Du côté de la gauche (ou, plus exactement, du côté des différentes composantes de la gauche de gauche), la fureur suscitée par cette provocation acheva de réduire à rien la faible audience que conservait en France l'auteur d'*Empire* et *Multitude*. Negri devint pour longtemps au sein des gauches de gauche une sorte de punching-ball commode, une figure de détestation collective, qui permettait de communier dans la dénonciation de ses faiblesses théoriques et de ses errements politiques, sans avoir à se poser les questions qui fâchent, les questions qui divisent.

Il faut bien dire que, dans le contexte de l'époque, la rhétorique assez grossière de Negri dans cet entretien ne manquait pas d'efficacité, ce qui ne pouvait qu'accroître l'ire de ses contradicteurs : elle s'appuyait sur le sens commun que s'efforçait d'établir depuis des décennies la propagande convenue en faveur de la construction européenne (l'Europe comme contre-hégémonie dressée face à l'empire états-unien, l'Europe comme facteur de paix et rempart contre la folie destructrice des nations) en lui donnant un cachet non-conformiste et politiquement radical, comme s'il s'agissait avec l'Union européenne de travailler au dépérissement de l'État ! Les partisans du non apparaissaient dès lors comme de « vieux cons » de droite qui s'ignoraient, des « statolâtres » accrochés à la défense d'une institution intrinsèquement et exclusivement répressive et mortifère.

Où en sommes-nous aujourd'hui de ces débats ?

Le moins que l'on puisse dire est que la crise en cours – avec notamment la mise en coupe réglée de la Grèce – a profondément transformé l'atmosphère idéologique, alors même que le rouleau compresseur européen poursuit son œuvre. Il ne s'agit plus d'être pour ou contre « l'Europe », comme s'il s'agissait

d'une entité idéale, d'un simple possible plus ou moins désirable, mais de se prononcer sur l'Europe historique, sur l'Europe présente, sur les possibles qu'elle circonscrit, sur le sens et les effets concrets des institutions européennes réellement existantes : l'Union européenne, l'Union économique et monétaire, la Banque centrale européenne, l'euro... Et le constat, que nous sommes de plus en plus nombreux à partager, est accablant.

Reprenons les mots de Benjamin Coriat et Thomas Coutrot dans leur tribune « Crise européenne : un retour vers le futur est-il vraiment indispensable ? » : « Pour Todd et Lordon, et nous partageons ce diagnostic, la construction européenne se présente aujourd'hui comme un dispositif bureaucratique de confiscation de la souveraineté démocratique des peuples par des institutions supranationales dévouées avant tout au marché. À cet égard, tout était dit dans le remarquable et prémonitoire discours que Mendès-France prononça contre le traité de Rome à l'Assemblée nationale en 1957 sur "l'abdication de la démocratie" à laquelle menait inévitablement la méthode communautaire¹. [...] La construction européenne a donc réussi : les classes dominantes européennes constituent une oligarchie politico-financière politiquement unie derrière l'hégémonie allemande. Chaque élite nationale veut participer, à sa place dominante ou subordonnée, à la restauration des positions compétitives européennes dans la mondialisation. [...] [S]i des ruptures politiques sont dans l'avenir inévitables face à un néo-libéralisme radicalisé et politiquement insoutenable, ces ruptures, selon toute probabilité, s'opéreront bien d'abord au plan national. La Grèce, le Portugal, l'Espagne, où de puissants mouvements citoyens ont commencé à émerger, sont les candidats immédiats, et l'éventail des possibles va s'élargir à mesure que la crise continuera à s'approfondir. Mais aucun des pays singuliers conduits à la rupture ne pourra par lui-même et en solitaire tracer sa voie hors de la crise. »

S'agissant plus spécifiquement de la crise actuelle, c'est « La sortie "sèche" de l'euro : une triple erreur stratégique » de Michel Husson qu'il nous faut citer : « Cette situation est inextricable puisque tous les outils qui permettraient de la gérer sont en quelque sorte anticonstitutionnels. La voie choisie par les institutions européennes et les gouvernements de

* Jérôme Vidal est directeur de publication et coordinateur éditorial de la RdL.



la zone a pu concéder quelques entorses aux préceptes eurolibéraux, mais elle s'est très vite orientée vers une thérapie de choc. Celle-ci est apparemment "absurde" ou "irrationnelle", voire "analphabète" (illiterate), puisque l'austérité budgétaire fabrique de la récession, du chômage et du déficit public. C'est sur ce point que porte la critique "keynésienne" qui est parfaitement fondée, mais qui passe à côté de la rationalité de cette politique qui vise un autre objectif : réduire le coût du travail, démanteler les systèmes de protection sociale et de négociation collective, et en dernière instance rétablir le taux de profit. Cette thérapie de choc fait évidemment des dégâts profonds et durables, même du point de vue du capital européen, car les entreprises européennes pâtissent de la récession, prennent du retard en termes d'investissement, etc. Il n'empêche que cette stratégie de passage en force, d'une grande violence sociale, est consciemment et délibérément adoptée par les institutions européennes et le capital financier qu'elles représentent : l'occasion donnée par la crise était trop belle. »

Ces formulations de Benjamin Coriat, Thomas Coutrot et Michel Husson sont susceptibles aujourd'hui, dans leur généralité, et considérées indépendamment de l'argumentation dans laquelle elles s'inscrivent, de susciter l'assentiment de beaucoup, bien au-delà des rangs des partisans du non de gauche de 2005, même si elles appellent précisions et discussions. Elles ne semblent d'ailleurs pas fondamentalement contradictoires avec les positions défendues par un Frédéric Lordon ou un Cédric Durand.

Restent les questions connexes de la sortie de l'euro et de la montée de l'extrême droite et des nationalismes en Europe. Les questions qui fâchent². Nous avons ici affaire à de véritables problèmes, qui appellent des élaborations complexes, mais aussi des décisions quant aux choix stratégiques qui s'offrent à nous.

Dans les mois qui viennent, la *RdL* entreprendra d'affronter ces problèmes à travers diverses contributions. Nous commençons en donnant la parole à Cédric Durand, qui a dirigé l'ouvrage collectif *En finir avec l'Europe*.

NOTES

1. Dans *En finir avec l'Europe* (Paris, La fabrique, 2013), Cédric Durand rappelle que Pierre Mendès-France, dans son discours du 18 janvier 1957, « pointe le risque de nivellement par le bas en matière sociale et fiscale et met en garde contre "l'abdication d'une démocratie" qui peut prendre la forme de la soumission "à une autorité extérieure, laquelle, au nom de la technique, exercera en réalité la puissance politique" ». Pour une histoire réaliste de la construction européenne, en rupture avec le récit idéalisé qui en est habituellement proposé, on se reportera utilement à Perry Anderson, *Le Nouveau Vieux Monde. Sur le destin d'un auxiliaire de l'ordre américain* (trad. de C. Arnaud, Marseille, Agone, 2011), qui bat en brèche de façon convaincante l'idée que la construction européenne s'opposerait aux menées hégémoniques des États-Unis, qu'elle viserait à établir une contre-hégémonie, un contre-empire.

2. Pour commencer, on se fera une bonne idée des termes de ces débats en lisant outre les articles déjà mentionnés, « Le monde enchanté de la monnaie commune » de Pierre Khalifa qui répond à « Contre une austérité à perpétuité, une sortie de l'euro ? », un article de Frédéric Lordon publié dans *Le Monde diplomatique* d'août 2013.

L'EMBARRAS EUROPÉEN

PAR CÉDRIC DURAND*

À PROPOS DE

Michel Husson,

«La sortie “sèche” de l'euro :
une triple erreur stratégique»,

22 août 2013, accessible en ligne
sur hussonet.fr.

En intitulant l'ouvrage qu'il a dirigé et publié aux éditions La fabrique *En finir avec l'Europe*, Cédric Durand ne pouvait que susciter protestations et cris d'indignation. La provocation était calculée, et les risques de malentendus assumés. Il s'agissait d'engager un dialogue polémique et pédagogique au long cours avec tous ceux qui hésitent encore à tirer avec toute la rigueur nécessaire les conséquences du désastre que constitue la grande entreprise de dé-démocratisation qu'est l'Union européenne. Cédric Durand répond ici à l'un de ses contradicteurs les plus exigeants, Michel Husson.

Connaissez-vous le syndrome Canfin ? J'ai découvert ce mal au mois de juin dernier lors d'un débat sur Mediapart avec l'actuel ministre de la coopération EELV. Flamboyante dans le cas considéré, la pathologie combine trois dimensions : d'abord, le malade proteste avec véhémence de son engagement plein et radical pour une Europe de gauche, arguant qu'il a été jusqu'à arborer un t-shirt «Stop Barroso» ; il assume ensuite une loyauté sans faille envers un gouvernement qui endosse le projet néolibéral européen (l'adoption du pacte budgétaire européen, le TSCG) et mène une politique économique encouragée par la commission Barroso (l'austérité, le pacte de compétitivité et l'ANI)¹ ; il en appelle enfin à la démocratie et à la force de ses sentiments européens pour justifier le grand écart, les équilibres politiques continentaux imposant une orientation qu'il admet volontiers être fort éloignée de ses aspirations socio-économiques profondes.

Au sein de la gauche radicale : accords...

Ce cas illustre un problème plus général : un projet de gauche peut-il faire l'économie d'un affrontement avec l'Europe ? Tout le monde au sein de la gauche radicale en convient, les politiques menées par l'Union européenne sont néolibérales, l'euro est un projet désastreux pour les salariés, et l'un comme l'autre doivent être combattus avec une détermination sans faille. Deux choses font en revanche débat. Premièrement, est-il possible de mener et de gagner la bataille en conservant le socle institutionnel de l'Union européenne et, *a fortiori*, de l'euro ? Et – c'est le second point – si l'on admet que ce n'est pas possible, convient-il de le dire ? Plus précisément,

est-il juste d'expliquer politiquement que la rupture est une condition indispensable à une politique de gauche conséquente ou bien faut-il plutôt cultiver l'ambiguïté afin de ne pas prendre le risque de renforcer les forces nationalistes, de conserver un «*moyen de pression décisif dans le bras de fer avec la finance et les institutions européennes*» et, enfin, de ménager l'idée européenne ?

Sur le premier point, la crise a fait son œuvre et bien peu espèrent encore à gauche une transformation progressiste de l'UE². La sauvagerie des politiques de dépossession mises en œuvre à travers l'austérité et les réformes structurelles s'accompagne d'une transformation qualitative de l'UE : le grand saut en avant dans l'intégration procède d'une dé-démocratisation aux allures autoritaristes. Le renforcement de la BCE et le mécanisme de la règle d'or donnent *post mortem* raison à Hayek : celui-ci louait en effet le caractère foncièrement pro-marché des avancées fédéralistes dès lors que le principe de concurrence est entériné. On comprend mieux ici la rationalité de la seconde récession que s'est auto-infligée le continent depuis 2011 : comme l'a souligné le président de la BCE Mario Draghi, le plongeon économique et social enclenché par les mesures d'austérité permet d'en finir avec le modèle social européen. C'est une attaque en règle contre la cristallisation institutionnelle de 150 ans de luttes ouvrières, dont l'objectif est de livrer la force de travail, nue, dévalorisée et désarticulée à son exploitation par le capital. Mais cette stratégie a quelques fâcheux effets secondaires, en particulier celui de tourner en ridicule le délire narcissique qui s'était emparé d'une partie des élites européennes dans les années

*Cédric Durand est maître de conférences en économie à l'université Paris 13. Il a publié *Le Capitalisme est-il indépassable ?* (2010) et *En finir avec l'Europe* (2013).

d'avant crise. Qu'il semble loin le temps où Jeremy Ryfkin, Jürgen Habermas ou Marcel Gauchet pouvaient écrire que la construction de l'UE dessinait une route vers «*une nouvelle terre promise*» et devait servir de «*modèle*» démocratique, écologique et social pour les nations du monde...

... et désaccords

Reste donc à discuter la manière d'aborder cette rupture avec l'UE. La ruse de la raison internationaliste que je défends considère que l'affranchissement du carcan néolibéral de l'UE n'apporte à elle seule aucune garantie de politique économique progressive ; l'État-nation n'est pas un refuge. Je rejoins en cela Michel Husson lorsqu'il dénonce la sortie sèche de l'euro comme une erreur stratégique et avance que «*la rupture avec l'eurolibéralisme n'a de sens que si elle se fait au nom d'un programme de rupture avec l'ordre néolibéral à l'intérieur de chaque pays*». Le problème est que la position de Michel Husson, bien qu'admettant formellement la nécessité d'une rupture, ne cesse au fond de la rejeter.

Son texte est ainsi exclusivement centré sur les faiblesses, les ambiguïtés voire les incohérences des argumentations de Jacques Sapir, Frédéric Lordon et Emmanuel Todd. Faisant feu de tout bois, le fil du sens politique se perd. Prenons un seul exemple, la question du financement du déficit extérieur, dans laquelle Husson voit la première erreur stratégique majeure.

La sortie de l'euro entraînerait immédiatement une fuite des capitaux. Or, nous dit Husson, la mise

en place d'un contrôle des capitaux qu'autorise l'abandon de la monnaie unique ne suffirait pas. En effet, pour un pays comme la France, dont la balance commerciale est déficitaire, il est impératif de continuer à attirer des capitaux. Dès lors, «*la sortie de l'euro donnerait aux marchés financiers un moyen de pression extraordinaire à travers la spéculation sur la nouvelle monnaie et déclencherait un cycle inflation/déévaluation qui mettrait à bas toute velléité de politique alternative*». Rester dans l'euro ne change cependant rien à l'affaire. Une politique alternative au sein de l'euro enclencherait immédiatement des mesures de rétorsion de la part du capital, ce qui se traduirait par un reflux des capitaux et une spéculation, non pas sur le cours de la monnaie – ce qui est impossible avec une monnaie unique –, mais sur les taux d'intérêts. Comme la crise de la périphérie européenne l'a amplement démontré ces dernières années, une spéculation sur les taux d'intérêts a des effets tout aussi déstabilisateurs qu'une spéculation sur les taux de change.

Sortie de l'euro ou pas, aucune expérience politique de gauche un tant soit peu ambitieuse ne peut s'exonérer de la question de la confrontation avec le capital et de ses lignes de fuite internationales. Il faut en passer par des mesures défensives, au premier rang desquelles une restriction de la liberté de circulation du capital et des marchandises. Il y a quelques années, dans le cadre d'un débat sur le protectionnisme, Michel Husson reconnaissait qu'une politique de transformation sociale nécessitait de «*mettre en place des mesures coercitives d'encadrement*». Il

EXTRAIT / SE RECENTRER SUR L'ESPACE NATIONAL POUR MIEUX REBONDIR ?

Cette «*ruse de la raison internationaliste*» est ainsi justifiée par Cédric Durand dans le livre qu'il a coordonné : «*Tandis que les classes dominantes sont puissamment organisées et coordonnées à l'échelle européenne (et plus largement internationale), les mouvements sociaux et les organisations de gauche demeurent fragmentés géographiquement, profondément ancrés dans les rythmes de leurs espaces nationaux. Ne disposant pas de leviers institutionnels pour investir le champ stratégique européen, les salariés n'influent d'aucune manière sur l'agenda intégrationniste qui ne peut de ce fait leur être que défavorable. Il faut donc rechercher une forme de rupture avec l'UE, ce qui implique, mécaniquement, d'en venir à un recentrage – au moins temporaire – sur un espace national de définition des politiques économiques et sociales.*»

Cette position n'implique pas forcément que son auteur soit en faveur de la sortie

de l'euro. Mais elle révèle une pensée stratégique singulièrement peu dialectique. On peut être d'accord avec le point de départ : la lutte des classes au niveau européen est inégale. Mais Cédric Durand commet l'erreur décisive de suggérer que le recentrage sur l'espace national permettrait à lui seul d'abolir le «*champ stratégique européen*». Il n'en est rien et tout recentrage ou rupture avec l'UE n'aurait de sens que s'il était mis à profit pour peser sur le champ européen à partir d'une stratégie d'extension. C'est toute la différence entre une stratégie de repli et une stratégie de rupture. Le repli repose sur une hypothèse de découplage immédiat et total entre le champ national et le champ européen qui permettrait d'abolir les pressions extérieures. C'est bien ce que théorise Cédric Durand quand il écrit que «*L'Europe n'est pas la question principale pour les gauches sociales et politiques. Leur problème n'est*

pas de prendre en charge une solution pour l'UE. L'essentiel est de repartir de ce qui est premier dans la crise économique : le chômage de masse». Une telle posture n'est pas critiquable en tant que «*repli national*» – et on pourrait s'épargner toutes ces pénibles dissertations sur le concept de nation – mais parce que l'hypothèse sur lequel elle repose est fautive. La stratégie de rupture et d'extension combine la rupture avec la construction d'une alternative européenne. Abandonner le champ stratégique européen ou prétendre s'en être libéré ne peut conduire qu'à des involutions nationalistes si le volet d'extension est absent.

Michel Husson, «*La sortie "sèche" de l'euro : une triple erreur stratégique*», 22 août 2013, accessible en ligne sur hussonet.fr.

ajoutait même, « *il faut le dire avant*³ ». Ce que nous a appris la crise de la périphérie européenne, c'est que, dans le cadre de la monnaie unique, la seule stratégie de défense face aux attaques spéculatives consiste à implorer la pitié de la Banque centrale européenne, de la commission et des autres gouvernements de la

Défendre le cadre européen est souvent perçu comme le moyen le plus sûr de couvrir le chant des sirènes nationalistes. Il n'en est rien.

zone euro pour qu'ils consentent à organiser la solvabilité de l'État menacé. Toute autre mesure revient à quitter l'Union économique et monétaire (contrôle des capitaux) ou l'UE (restrictions commerciales). Il faut le dire ! Et il faut en tirer des conclusions politiques : si la gauche radicale est en position de gouverner dans tel ou tel pays, va-t-elle négocier les conditions d'application de son programme avec Barroso, Draghi, Merkel ou leurs successeurs ? Le syndrome Canfin, voilà le danger.

L'ombre de l'extrême droite

L'embarras de l'auteur, on le saisit en filigrane, porte sur l'analyse de l'espace européen en tant que champ stratégique et sur l'attitude à adopter face à l'ombre de l'extrême droite. Les deux ne sont d'ailleurs pas sans lien. En effet, défendre le cadre européen est souvent perçu comme le moyen le plus sûr de couvrir le chant des sirènes nationalistes. Il n'en est rien. En suivant un tel schéma, la gauche s'enferme dans un piège mortifère : elle abandonne à l'extrême droite le terrain de l'opposition au principal projet des classes dominantes de ces dernières décennies, alors même que c'est de son camp que les critiques les plus acérées et les plus destructrices viennent. Elle abandonne aussi une certaine forme de cohérence : contre l'UEM et contre le traité de Lisbonne, nous argumentions qu'il fallait d'urgence construire une autre Europe, que celle-ci allait semer la désespérance sociale et finir par dresser les peuples les uns contre les autres ; ce projet est désormais réalisé et il déchaîne sa violence structurelle contre les populations. Dans ces conditions, le défendre, fût-ce pour le transformer, est difficilement compréhensible. Surtout si l'on explique par ailleurs que la rupture est inévitable.

La ruse de la raison internationaliste : un paradoxe qui n'en est pas un

Comme le souligne Immanuel Wallerstein, les transformations des frontières étatiques ont un contenu de classe : « *il est possible pour des groupes sociaux*

*particuliers de tirer parti de l'altération des frontières étatiques, d'où les mouvements de sécession (ou d'autonomie) et les mouvements d'annexion (ou de fédération)*⁴ ». La construction européenne a permis aux classes dominantes de déplacer les rapports de force sociaux à leur avantage, isolant des pans entiers de la politique économique de toute possibilité d'influence de la part des salariés. Défaire celle-ci dans le cadre d'un projet politique de gauche aurait un contenu de classe inverse. C'est même peut-être la seule façon de permettre aux gauches européennes de se donner une substance commune. Le paradoxe n'est ici qu'apparent. L'appartenance à l'UE n'implique en effet aucunement des régimes économiques synchronisés qui conduiraient à aligner les subjectivités et les résistances. C'est même le contraire qui se produit dans la mesure où les dynamiques inégales du développement capitaliste à l'échelle du continent ont contribué à la formation de trajectoires sociopolitiques fortement divergentes.

Trois principes pour une stratégie

Une stratégie partagée par les gauches européennes pourrait alors s'articuler autour de trois principes. Le premier est l'affirmation d'un programme qui permette de répondre à la crise économique, sociale et écologique. Le financement public d'un plan massif de création d'emploi dans les secteurs où les besoins sociaux sont les plus forts et les gains de productivité les plus faibles – comme l'éducation, la santé, l'environnement, le logement, la qualité de vie, les loisirs, l'agriculture de proximité – est une mesure qui associe réponse à l'urgence sociale et sortie du productivisme. Un tel plan nécessite de saper la souveraineté des marchés financiers, ce qui implique une annulation de la dette et une socialisation des banques qui de toutes façons n'y survivraient pas. Ces dispositions sont éminemment incompatibles avec l'acquis communautaire européen : la libre concurrence et la libre circulation du capital et des marchandises constituent le cœur même de ce sur quoi il faut agir pour porter une stratégie alternative. Dès lors – et c'est le second principe –, il faut assumer une rupture avec le cadre européen. Ce n'est certes pas une fin en soi, mais c'est un moyen indispensable. Dit autrement, si la rupture avec l'Europe n'est pas nécessairement progressiste, toute expérience de gauche passe par une rupture avec le socle institutionnel de l'Union européenne et, en particulier, de l'Union économique et monétaire.

Le troisième principe est celui de l'extension internationaliste. Où qu'elle se produise, la crise politique enclenchée au niveau national aura immédiatement une résonance puissante par-delà les frontières. Le nouveau pouvoir devrait s'adresser sans tarder aux peuples de la région et au-delà, exposer les raisons de



la rupture et faire des propositions coopératives aussi pédagogiques et spectaculaires que possible. On peut par exemple penser à la mise en libre circulation des brevets, l'annulation des créances passées, la proposition d'une monnaie commune dont les règles de fonctionnement favoriseraient des relations équilibrées entre les pays en faisant peser une partie de l'ajustement des balances commerciales sur les pays excédentaires et non sur celle des seuls pays déficitaires ou encore des coopérations industrielles et institutionnelles tournées vers la transition écologique.

Le débat européen est un champ de mine pour la gauche radicale. Craignant de perdre son âme internationaliste, elle frôle la paralysie, laissant le champ de l'euro-péisme conséquent à l'extrême centre (TINA) et celui de l'alternative à l'extrême droite. Ces adversaires prospèrent sur la confusion de nos arguments. Pourtant, est-ce si difficile de dire que l'internationalisme par en bas exige de rompre avec l'internationalisme du capital? C'est, il me semble, un moment de clarification dont nous ne pouvons faire l'économie.

NOTES

1. Voir *La Revue approfondie de la situation française* publiée par la commission le 10 avril 2013, p. 44.
2. Pour un panorama sur ce que la crise nous a appris de l'Union européenne, voir les contributions réunies dans Cédric Durand (dir.), *En finir avec l'Europe*, Paris, La fabrique, 2013.
3. « Le protectionnisme, est-ce la bonne solution ? », entretien entre Michel Husson et Jacques Sapir publié en 2006 dans *Les Cahiers de Louise*, et disponible sur le site de *Contretemps*.
4. Immanuel Wallerstein, « Class Conflict in the World Economy », *The Capitalist World Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 292.

LA PIRATERIE SOMALIENNE : UN ANTIMONDE CONTEMPORAIN (1)

PAR BENOIT LAUREAU*

À PROPOS DE

Iskashato (collectif),

*Frères de la côte. Mémoire en défense
des pirates somaliens, traqués par toutes
les puissances du monde*, Montreuil,

L'Insomniaque, 2013, 92 p., 12 €.

Le 18 octobre dernier, à la Cour d'assises d'Ille-et-Vilaine (Bretagne), trois pirates somaliens, détenus en France depuis plus de quatre ans, étaient condamnés à neuf ans de prison.

Il y a en Somalie, comme dans toute la région du golfe d'Aden, une tradition pirate, celle des «*burcad badeed*» (brigands des mers, en somali). Cette tradition n'est pourtant pas au fondement de l'activité pirate somalienne actuelle, qui a connu deux vagues de progression : l'une à partir des années 1990, suite à l'effondrement de l'État somalien ; l'autre depuis le début des années 2000. Quelle réalité recouvre cette piraterie ? Qui sont ces pirates ? Quels sont leurs objectifs ? Sont-ils animés de revendications politiques, sont-ils révoltés contre le nouvel ordre mondial ? Ou s'agit-il de simples terroristes mus par l'appât du gain ? Pour comprendre les logiques à l'œuvre dans l'«*antimonde*» que constitue la région et en proposer une géographie critique, il faut commencer par rompre avec les représentations courantes de la piraterie somalienne, et la resituer dans les transformations géopolitiques du monde contemporain.

Avec ce *Mémoire en défense des pirates somaliens traqués par toutes les puissances du monde*, le «*collectif autonome temporaire*» Iskashato (dont le nom signifierait en somali, à en croire le collectif, «*des gens qui mettent en commun efforts, savoir-faire et moyens de production afin de créer ou transformer et partager également*») apporte à ces questions toutes sortes de réponses d'ordre politique, social ou économique, et avance une analyse pour le moins inédite des moyens déployés par la communauté internationale pour combattre «*l'ennemi commun*» : «*De nouveau, le mythe s'invite dans le récit, et les journalistes ont voulu forger une nouvelle figure maléfique, qui menacerait le bien-être des consommateurs occidentaux en perturbant les importations de pétrole et de marchandises produites dans les pays à bas salaires : le pirate somalien comme barbare occidental, mû non par le fanatisme politique ou religieux mais par le plus vil appât du gain*» (p. 7).

La recrudescence de l'activité pirate

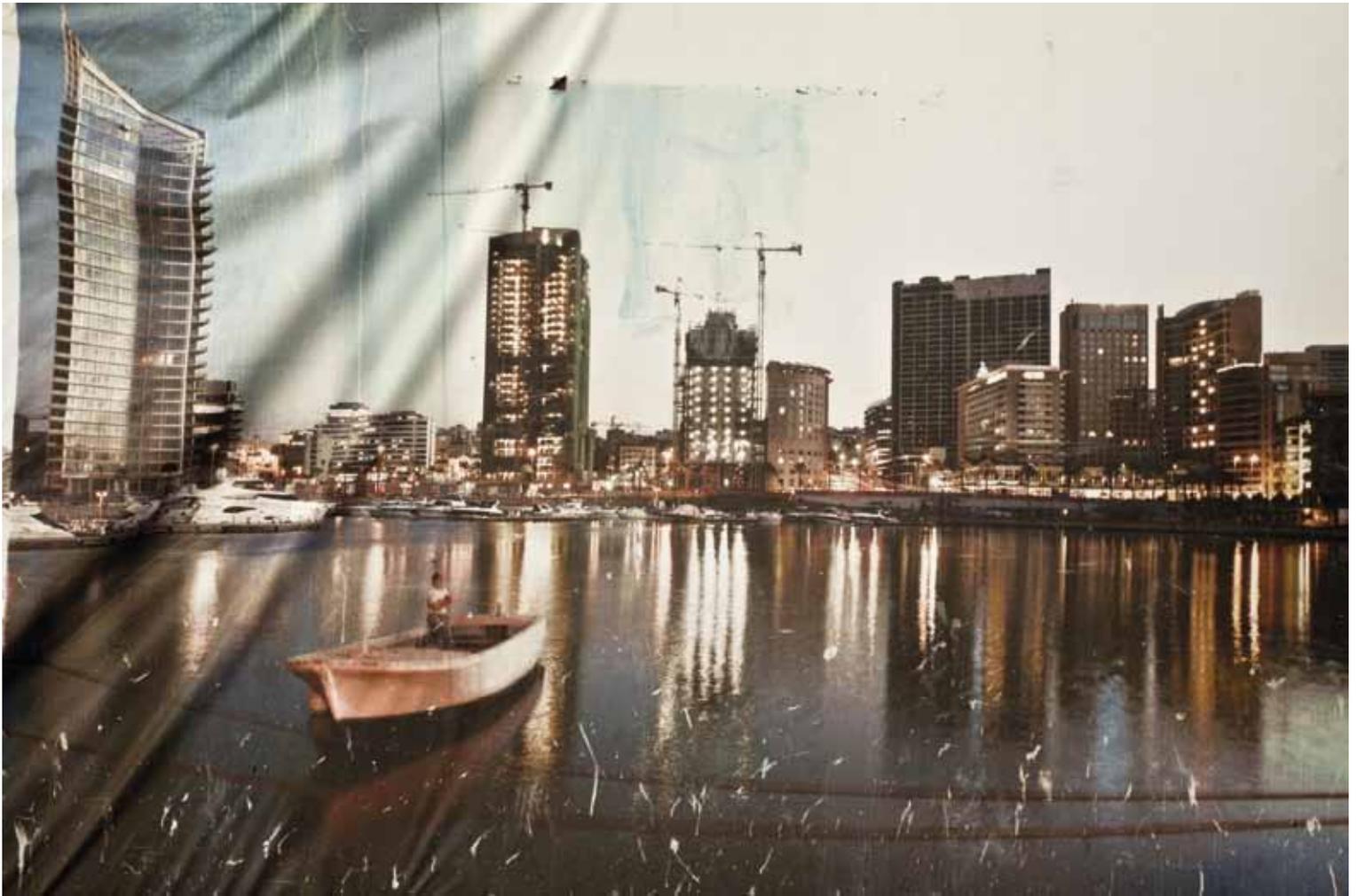
Les causes de la piraterie somalienne contemporaine sont nombreuses et tiennent essentiellement aux problèmes sociaux, religieux, politiques et économiques qui touchent la population du pays. Les comprendre n'est pas chose aisée et exige de faire l'historique

récent de la situation de la Somalie et d'étudier sa géographie actuelle, deux aspects parfaitement présentés dans l'ouvrage.

Suite au départ des forces américaines et onusiennes après l'échec de l'opération *Restore Hope*, les troupes occidentales quittent la Somalie en 1995, laissant le pays aux prises avec des milices locales et les différentes puissances régionales (comme en témoigne notamment les interventions récurrentes de l'Éthiopie et du Kenya, censément pour lutter contre les shebab, le groupe islamiste somalien qui contrôle la majeure partie du Sud somalien).

L'exploitation des ressources halieutiques des côtes somaliennes par les pays européens, contemporaine de l'effondrement de l'État en 1991, apparaît comme l'une des raisons initiales de la recrudescence de l'activité pirate. Le «*pillage*» de ces ressources, à travers notamment la pêche au thon, correspond à «*ce qui est appelé dans les textes juridiques internationaux l'IUUF («*Illegal, Undeclared, Unregulated Fishing*»). [...] En s'attaquant pour commencer aux chalutiers des grandes flottes de pêche, les pirates se sont d'ailleurs présentés comme les «*gardes-côtes*» de leur pays, définissant leurs activités comme de l'auto-défense. La société somalienne les considère comme des justiciers des mers*» (p. 19).

*Benoit Laureau est critique littéraire et secrétaire de rédaction de la *RdL*.



Par ailleurs, pendant de nombreuses années avant et après la chute de l'État somalien en 1991, les fonds marins ont été le dépotoir de tous les déchets hospitaliers, industriels, toxiques, dangereux ou encombrants dont le traitement était estimé trop coûteux. Après avoir pollué la mer, ces fûts échoient sur les plages, où personne n'ose les ouvrir : en effet, rien ne permet de savoir ce qu'ils contiennent exactement. Les rares organisations et associations venues sur place ne peuvent que constater leur présence, tandis que les habitants en sont réduits à supputer le lien entre ces déchets et l'augmentation en leur sein des infections, brûlures chimiques et maladies infantiles. Si, parmi les acteurs de ce trafic, quelques repentis reviennent aujourd'hui sur ces activités qui avaient conduit à l'assassinat, en 1994, d'Ilaria Alpi¹, journaliste italienne venue enquêter sur la filière des déchets toxiques, aucun d'entre eux – ni aucune industrie responsable – n'a à ce jour été inquiété. Ces ravages sanitaires ont provoqué de nombreuses réactions de « défense » de la part de pêcheurs somaliens qui attaquaient les bateaux occidentaux en train de décharger leur cargaison toxique. « *Dès les années 1990, [ces réactions ont] été qualifiées d'actes de piraterie par les institutions internationales et les médias qui fermaient les yeux sur l'une des plus graves et crapuleuses affaires de pollution criminelle* » (p.19).

Enfin, une autre cause de l'augmentation des actes de piraterie est la fragilisation progressive de la situation économique et sanitaire en Somalie, elle-même issue de la conjonction de plusieurs facteurs. De manière générale, la chute structurelle du volume des précipitations, l'accaparement des terres kényanes et éthiopiennes par des investisseurs étrangers et les conflits qui rongent la Somalie depuis 1991 ont accéléré la dégradation de la situation économique de la région, déjà dramatique auparavant. Plus récemment, le tsunami qui a frappé les côtes thaïlandaises en 2004 a non seulement déplacé le risque sanitaire et écologique lié à la pollution des mers en rejetant sur les plages somaliennes les fûts de déchets toxiques évoqués plus haut, mais il a aussi détruit de nombreuses habitations et embarcations de pêcheurs, en même temps qu'il provoquait une perturbation durable des ressources maritimes. En 2011 enfin, dans ce contexte économique déjà profondément dégradé, la plus grande sécheresse depuis 1984 provoque une inflation spectaculaire du prix des matières premières agricoles (dans le Sud de la Somalie, certains aliments voient leur prix augmenter de 240 %), conduisant à une crise alimentaire sans précédent. Dans ce contexte, les éleveurs nomades sont de plus en plus contraints à la sédentarisation et,

avec les pêcheurs privés de leurs outils de travail, ils viennent gonfler les rangs des candidats à la piraterie.

Le « petit peuple » de la piraterie

En 2012, les pirates seraient au nombre de 5 000 sur l'ensemble de la côte somalienne (le pays comptant 10 millions d'habitants). Du commanditaire au simple garde chargé de surveiller les prisonniers, la piraterie est organisée selon une hiérarchie très précise. À chaque « grade » correspond un rôle et une rémunération, étant entendu que le gros de la rançon revient aux responsables qui commanditent, et donc financent, l'attaque. Des procès qui se sont déroulés en France ces cinq dernières années, il ressort que la plupart des pirates arrêtés et jugés sont des jeunes gens enrôlés à la tâche, qui ne savent rien de l'organisation commanditaire.

Concrètement, le mode opératoire des pirates somaliens consiste à prendre en otage des bâtiments et leurs équipages afin de réclamer une rançon ou de s'en servir comme monnaie d'échange pour négocier la libération de pirates prisonniers. Les pirates ne font pas de distinction entre navires de plaisance et tankers. La règle est que les captifs restent en vie et soient correctement traités – ce qui est généralement le cas. Il existe d'ailleurs des chartes de conduite

écrites – sortes de code de déontologie à l'usage des pirates –, fixant les règles à respecter vis-à-vis des prisonniers (p. 26). Le principe en est simple, chaque mauvais traitement ou vol à l'encontre des prisonniers, ou chaque utilisation par un pirate de ce qui leur est alloué (nourriture, toilette, etc.) est passible de sanctions sous forme de retenue sur le salaire qui doit être versé aux pirates à l'issue de la prise d'otage.

La mer est dangereuse et elle l'a toujours été : « *comme l'a écrit le "piratologue" Peter Lamborn Wilson (plus connu sous le nom d'Hakim Bay), le deuxième bateau jamais construit fut sans doute un vaisseau pirate* ». La voie maritime étant l'un des canaux principaux d'approvisionnement de l'Europe en marchandises et en énergie, le trafic maritime mondial a augmenté de manière exponentielle, et avec lui la dangerosité des mers. « *Il est aussi facile et peu dispendieux de s'emparer d'un vaisseau marchand moderne à l'aide d'un canot et de quelques pétoires qu'il est difficile et onéreux de surveiller, d'escorter ou de protéger ad vitam aeternam tous les navires qui naviguent à proximité des côtes presque entièrement peuplées de laissés-pour-compte de l'accumulation capitaliste* » (p. 11). Les critères de rentabilité, qui touchent le trafic maritime au même titre que n'importe quel commerce, ne sont pas étrangers à cette vulnérabilité.

EXTRAIT / LA SOMALIE DEPUIS LE DÉBUT DE LA GUERRE CIVILE. UNE CHRONOLOGIE

La Somalie a été colonisée jusqu'en 1960 par les Anglais au Nord et par les Italiens au Sud. Le régime autoritaire du général Mohamed Siad Barre – au pouvoir depuis 1969 par la grâce d'un putsch – s'est effondré en 1991, après deux ans de troubles insurrectionnels déclenchés par la sanglante répression d'une émeute lors d'un match de football. Dès lors, le pays est entré dans une période d'anarchie sur fond de guerre civile, pendant laquelle différentes factions, que ce soient des clans opportunistes ou des formations islamistes radicales, s'entre-déchirent pour le pouvoir, provoquant la mort de centaines de milliers de personnes, victimes des combats et de la famine, et l'évaporation de l'État somalien.

En 1992, [...] le gouvernement américain, qui avait auparavant soutenu le régime de Siad Barre pour des raisons hautement stratégiques, déclenche l'opération *Restore Hope* : le Pentagone dépêche quelques troupes suréquipées pour restaurer non l'espoir mais l'État et la quiétude des marchés à l'égard de l'approvisionnement en pétrole des économies européennes. Cette expédition, aussi médiatisée que pétrie de bonnes intentions, est couronnée par un échec cuisant en 1993, lors de la célèbre bataille de Mogadiscio, capitale de l'ex-État

somalien et vaste piège pour le corps expéditionnaire américain, lequel repart promptement, la queue entre les jambes, en se jurant qu'on ne l'y prendra plus.

Tout au long des années 1990, les chefs de guerre somaliens, déconnectés de l'organisation clanique traditionnelle, prospèrent et se renforcent, notamment à Mogadiscio, grâce à la captation de l'aide des organisations humanitaires. Les casques bleus dépêchés par les Nations unies en 1992 pour protéger la distribution de l'aide humanitaire repartent en 1995. Par la suite, les pays africains voisins, notamment l'Éthiopie et le Kenya, profitent de la carence de l'État en Somalie et de l'incapacité de la « communauté internationale » pour s'y livrer, avec plus ou moins de succès, à de multiples incursions militaires. Leurs interventions se font sous prétexte de combattre, en sous-traitants de l'Occident impuissant, l'hydre islamique et la barbarie clanique, mais leur but réel est de s'affirmer comme puissance régionale.

Il faut attendre 2004, alors que le pays s'est durablement scindé du nord au sud en différentes entités, plus ou moins policées, pour que soit créé le Gouvernement fédéral de transition (GTF), censé œuvrer à la réunification du pays et à la restauration de l'État.

Issu de factions soutenues par les puissances occidentales et par l'Organisation de l'unité africaine (OUA), il siège d'abord au Kenya, n'exerçant aucun contrôle sur le pays, hors de quelques quartiers de Mogadiscio.

En 2006, c'est une organisation islamiste, l'Union des tribunaux islamiques, dont le bras armé est dénommé *Al-Shebab* (la Jeunesse), qui prend l'ascendant dans le Sud du pays, toujours en proie à la guerre des clans, et parvient à instaurer un semblant d'ordre à Mogadiscio. Dès la fin de cette même année, l'armée éthiopienne intervient en force et provoque la déroute des shebab, qui fuient Mogadiscio. L'invasion éthiopienne permet au GTF de se déclarer gouvernement *de facto* contrôlant la majeure partie du Sud reconquis et s'appuyant sur une force multinationale mise sur pied par l'OUA, l'AMISOM.

Iskashato, *Frères de la côte. Mémoire en défense des pirates somaliens, traqués par toutes les puissances du monde*, Montreuil, L'Insomniaque, 2013, p. 14-15.

Ces mastodontes – tankers, porte-conteneurs, pétroliers... – de plusieurs dizaines ou centaines de mètres de long, qui transportent des charges phénoménales, sont manœuvrés par une poignée de marins et se déplacent à une allure très réduite. De son côté, la piraterie s'est adaptée. Si les skiffs, embarcations légères et rapides, sont encore utilisés, les bateaux arraisonnés servent également désormais de « bateau mère » et permettent aux pirates d'exercer leurs activités dans l'ensemble de l'océan Indien, parfois à plusieurs centaines de kilomètres des postes pirates de la côte somalienne. La tâche des militaires dépêchés au secours du commerce mondial est donc toujours plus délicate, dans la mesure où la zone concernée par la piraterie ne cesse de s'étendre. Il apparaît en même temps de plus en plus nécessaire à nos responsables politiques de sécuriser ces autoroutes, afin de combattre les forces menaçant la rentabilité des transits.

Un arsenal militaire et juridique

Dans son *Rapport pour les questions juridiques liées à la piraterie au large des côtes somaliennes* présenté devant l'ONU le 25 janvier 2010, Jack Lang, alors conseiller spécial du secrétaire général de l'ONU, lance un appel pressant : « *Je retiens de mes diverses consultations un sentiment d'extrême urgence [...] à déployer des mécanismes efficaces de lutte contre la piraterie, avant que le processus de professionnalisation, d'amplification et d'intensification de la piraterie n'atteigne un point de non-retour.* » Si l'on en croit l'arsenal juridique et militaire déployé depuis 2008, tant par la communauté internationale, par le biais du Conseil de sécurité de l'ONU et du Conseil de l'Europe, que par leurs États membres, cet appel n'est pas resté lettre morte.

Dès 2008, le Conseil de sécurité de l'ONU autorise un renforcement militaire dans le cadre d'une résolution à caractère humanitaire, l'objectif étant de « *protéger les navires du Programme alimentaire mondial* » (résolution 1814). Les résolutions suivantes (1816 et 1851) ont progressivement autorisé, sur les bases de la Convention de Montego Bay sur les droits de la mer, les interventions militaires dans les eaux territoriales et sur le sol somalien. Par ailleurs, quand elles ne chassent pas les pirates en mer ou sur le sol somalien, les forces internationales (principalement l'AMISOM – l'*African Union Mission in Somalia*, une mission régionale de maintien de la paix en Somalie menée par l'Union africaine (UA) avec l'aval de l'ONU – et les États-Unis) interviennent pour juguler les conflits qui animent régulièrement la région et pour lutter contre les shebab (en témoignent tant le dernier raid mené à leur rencontre, le 5 octobre 2013, que la volonté affichée au récent sommet de l'UA de renforcer la présence de l'AMISOM sur le territoire somalien).

Les raisons économiques et stratégiques du maintien d'une telle puissance militaire dans le Golfe sont nombreuses. Outre les profits indirects engendrés par l'activité pirate (assurances, milices privées, armement, etc.), il semblerait que la guerre contre la piraterie soit non seulement l'occasion de mieux

Il semblerait que la guerre contre la piraterie soit un excellent moyen de tester et de développer des armes maritimes toujours plus efficaces.

maîtriser la région, mais aussi un excellent moyen de tester et de développer des armes maritimes toujours plus efficaces. Ainsi, l'objet du récent colloque dédié à la piraterie maritime (PROTECHMAR, Paris, mai 2012) était notamment de présenter les « Nouvelles technologies d'autoprotection de navires » en présence des sociétés concernées, parmi lesquelles Thales et EADS...

Sur le plan juridique, on constate l'émergence d'une volonté de « somaliser » la répression des pirates, en donnant aux autorités locales (en particulier celles du Puntland, entité « semi-autonome » du Nord-Est de la Somalie, et l'une des bases-arrières des pirates) les moyens de procéder au jugement et à l'exécution des peines. En même temps, la capture de pirates fournit aux États de la mission Atalante (mission militaire et diplomatique européenne dont le but est de lutter contre l'insécurité dans le golfe d'Aden et l'océan Indien) l'occasion de faire preuve de fermeté à leur égard.

Le cas du Ponant, bateau de plaisance abordé en 2008, dont les vingt-deux otages avaient été libérés contre rançon une semaine plus tard, est longuement évoqué dans l'ouvrage. Il illustre bien en effet les pratiques de la justice française. Arrêtés par l'armée française sur le continent après la remise de la rançon, les pirates ont été rapatriés en France dans des conditions dont la légalité est tout à fait douteuse. Ils se sont retrouvés en détention provisoire à des milliers de kilomètres de chez eux, sans avoir pu prévenir leur famille, et alors qu'ils ne parlaient pas le français. Ils seront détenus quatre ans avant que leur procès ne se tienne, en juin 2012. Tout au long du procès, s'est manifesté un refus absolu et de principe de prendre en considération les conditions de vie qui avaient pu conduire les accusés à la piraterie. « *La misère, ça ne justifie pas tout* », pour reprendre le mot de l'ex-ministre de la Défense Hervé Morin. Finalement, deux des six accusés ont été acquittés, tandis que les quatre autres étaient condamnés à des peines allant de quatre à dix ans de prison ferme. Pour les quatre ans passés en détention sans

justification, les deux acquittés sont parvenus à obtenir en novembre 2012, à l'issue d'un nouveau procès initié par leur avocat, une « indemnisation » dérisoire au regard du préjudice subi.

Le procès des pirates de la Tanit semble avoir eu avant tout pour objet de légitimer l'intervention militaire.

Un autre procès s'est tenu tout récemment, en octobre dernier, à propos d'une autre prise d'otages, dont l'issue avait été dramatique, celle de la Tanit. Rappelons les faits : les occupants d'un voilier breton avaient été pris en otage en avril 2009, et l'assaut lancé par les commandos marine de l'armée française s'était soldé par la mort de trois personnes, deux pirates et l'un des otages, tombés sous les balles françaises (comme les autorités françaises ont fini par le reconnaître). Le procès des pirates de la Tanit semble avoir eu avant tout pour objet de légitimer l'intervention militaire, et l'usage selon toute apparence disproportionné de la force auquel elle avait donné lieu. Les accusés en auront fait les frais : au terme d'une procédure expédiée en quelques jours, ils ont tous trois été condamnés à neuf ans de réclusion.

La Somalie, un « antimonde contemporain »

Que la piraterie ait toujours existé n'explique pas pourquoi elle augmente, ni comment elle se radicalise. Comme nous l'avons vu plus haut, les Somaliens dans leur ensemble ont à la fois subi l'implosion de leur État et la disparition directe et indirecte de leurs moyens de subsistance. Ils ont été exclus d'un système économique dont tous les bénéfices vont à leurs agresseurs. On peut comprendre qu'après avoir été pillés sous le regard de la communauté internationale, après avoir été abandonnés par elle et n'ayant désormais plus rien à perdre, ils puissent chercher à voler leurs agresseurs.

Bien qu'aucune théorie ne soit venue fonder ce type de piraterie, et bien qu'il ne fasse pas l'objet d'une défense publique et politique, il pourrait cependant être, pour reprendre les termes d'Hakim Bay, « la stratégie la plus adaptée aux évolutions économiques et culturelles du capitalisme² ». Au-delà de la posture critique et libertaire de certains pirates contemporains reconnus et étudiés comme tels, la réalité de la piraterie est aussi celle d'une lutte contre un système qui spolie les peuples, détruit leur environnement et leurs capacités de production. « Leur cause, qui est en quelque sorte "juste" à défaut d'être universelle, relève largement de l'autodéfense face à la voracité des puissants, [...] ils sont peu nombreux et ont le ventre creux » (p. 7). « La plupart des pirates

somaliens ne sont ni des révolutionnaires romantiques ni des combattants de l'utopie, ni même des justiciers à la Robin des Bois : ce sont, tout simplement, des exclus qui veulent leur part du gâteau, des pauvres qui résistent et ne veulent pas crever pour que la middle class mondiale puisse gaspiller avec un enthousiasme suicidaire les ressources de la terre et de la mer nourricières. » (p. 10) Si l'étude de la géographie pirate « permet d'esquisser une géographie des contraintes – compromission de la liberté de circulation et du commerce international –, elle révèle aussi une géographie critique du pouvoir officiel³ ».

La Somalie est un antimonde contemporain, l'une des parties du monde décrites par Roger Brunet comme « mal connue[s] et qui [tiennent] à le rester, qui se [présentent] à la fois comme le négatif du monde et comme son double indispensable ». L'une de ces zones grises, en marge, où se mêlent le licite et l'illicite, qui entretiennent avec le reste du monde des relations troubles et interdépendantes. « La piraterie est [surtout] affaire de spatialité. » Elle naît de la conjonction d'une zone d'exclusion et d'une zone de commerce. Le golfe d'Aden, porte d'entrée du canal de Suez, bordé par les côtes somaliennes et yéménites, constitue l'un des axes maritimes les plus importants du monde. Près de la moitié du commerce d'hydrocarbures et presque 10 % du commerce mondial y transitent. La route est plus courte, donc plus rentable, de sorte que les armateurs choisissent en connaissance de cause de mettre en danger leurs équipages. S'il semble clair que les pirates somaliens s'opposent à un système – ce qui leur vaut de « compter, avec les islamistes radicaux, les terroristes et les narcotrafiquants, parmi ces figures de l'ennemi, qui ont succédé à l'ogre bolchevique d'antan et sont censés épouvanter les consommateurs occidentaux pour les inciter à l'union sacrée (et surarmée) autour des États » (p. 36) –, ils se présentent eux-mêmes volontiers comme le simple substitut d'un État absent : comme l'État, ils prélèvent des taxes sur le commerce qui se déroule le long de leurs côtes ; comme lui, ils ne font que reprendre leur dû.

Cette analyse géographique de la piraterie a une portée universelle et elle explique l'absurdité des moyens mis en œuvre par la communauté internationale dans le golfe d'Aden. Cette situation perdurera tant que des pays et leurs peuples seront sacrifiés au profit des économies occidentales. À ce titre, si les observateurs constatent une baisse significative des attaques pirates dans le golfe d'Aden, ils commencent en revanche à s'inquiéter de la forte augmentation de la piraterie dans le golfe de Guinée, où les populations locales ont à subir les prédatations à la fois de leur gouvernement et des compagnies pétrolières. Enfin, il est certain que ces moyens de répression n'ont pu être déployés qu'en raison de la faiblesse extrême de

l'État somalien. Une telle violation de souveraineté pourrait difficilement se produire en Asie du sud-est, par exemple.

L'ouvrage d'Iskashato éclaire une situation d'autant plus floue qu'elle fait l'objet d'une instrumentalisation politique et militaire (à titre d'exemple, malgré les demandes faites à ce sujet, le gouvernement a refusé de déclasser les documents de la Marine nationale concernant l'assaut du Tanit). Il omet cependant d'évoquer l'une des particularités du réseau pirate somalien qui, si elle ne remet pas en question les sources de cette piraterie et la disproportion des réactions qu'elle suscite, est un élément non négligeable dans l'évolution actuelle de cette activité. Au-delà de l'économie directe résultant de la circulation des rançons versées aux pirates, l'activité génère une véritable « économie pirate » qui prend le pas sur l'économie traditionnelle de la Somalie. En marge des réseaux pirates eux-mêmes, apparaissent de nouvelles professions qui lui sont liées (interprètes, intermédiaires, etc.), de sorte qu'une part importante de l'économie somalienne dépend de la piraterie. Plus encore, les commanditaires des actes de piraterie, ceux qui s'enrichissent, contrairement aux pirates eux-mêmes, investissent la plupart du temps en dehors de la Somalie, dans les pays limitrophes (souvent au Kenya) et contribuent ainsi à la déstabilisation de l'économie régionale. Dépendant de l'économie pirate, le peuple somalien subit une nouvelle forme de capitalisme, dont la brutalité n'a rien à envier à l'autre.

NOTES

1. Voir le reportage filmé de Paul Moreira, *Toxic Somalia, l'autre piraterie* (2011), qui livre une enquête sur la disparition d'Ilaria Alpi et de son caméraman et sur les conséquences de la pollution.
2. Razmig Keucheyan, « Philosophie politique du pirate », in *Critique*, n° 733-734, juin-juil. 2008.
3. Jérôme Lageiste, « Un antimonde contemporain : la piraterie moderne dans l'océan Indien », in *La Revue du projet*, n° 19, sept. 2012

EXTRAIT / LA GÉOGRAPHIE COMPLEXE ET MOUVANTE DE LA SOMALIE

Aujourd'hui, le territoire est constitué d'une multitude de zones de pouvoir, s'articulant en trois régions principales. La complexité de cette mosaïque (si mouvante qu'elle est presque impossible à cartographier) n'a d'égale que celle des luttes politiques, religieuses et inter-claniques qui y ont été menées.

À Mogadiscio, un nouveau président somalien est entré en fonction en septembre 2012, après une longue suite de gouvernements provisoires depuis 1991. Le gouvernement du nouvel homme fort, Hassan Cheikh Mohamoud, est fidèle aux intérêts occidentaux et sa survie dépend des institutions internationales, qui le soutiennent à bout de bras, mais son autorité ne dépasse guère les frontières de la capitale. Il se maintient grâce à la présence de l'AMISOM, forte de 18 000 soldats (originaires du Kenya, du Burundi, de Djibouti, du Nigeria, de Sierra Leone et d'Ouganda) et financée par l'ONU. Dans le reste du pays, la région de

Gedo est encore aux mains des shebab ; et les troupes kenyanes, autonomes au sein de l'AMISOM, occupent la zone de Kismayo.

L'entité « semi autonome » du Puntland, dont l'objectif officiel est de s'intégrer dans un hypothétique État fédéral, est située au bout de la Corne, au Nord-Est de la Somalie. Il compte un tiers de la population somalienne du pays. Ce territoire est presque entièrement peuplé de membres du sous-clan Majeerteen, branche du clan Harti, lequel appartient lui-même à la confédération Darod (l'une des quatre plus importantes confédérations claniques somaliennes). C'est aussi la région où la piraterie s'est montrée le plus florissante, même si ce phénomène touche actuellement l'ensemble du littoral somalien, notamment plus au sud, de Harardhere à Kismayo.

L'État sécessionniste du Somaliland, situé au nord-ouest – à l'emplacement de l'ancienne colonie britannique –, a déclaré son indépendance dès 1991 après

que l'aviation de Siad Barre eut bombardé la région, faisant 50 000 morts dans la population locale. Le gouvernement local, non reconnu par la communauté internationale, est allié avec l'Éthiopie et en conflit sporadique avec le Puntland.

Le littoral somalien tout entier fonctionne comme une large zone détaxée où transitent toutes sortes de marchandises, notamment dans les ports, où l'économie « informelle » et contrebandière est de règle. C'est au large de cette côte, proche des routes maritimes du commerce mondial que le phénomène de la piraterie a pris toute son ampleur.

Iskashato, *Frères de la côte. Mémoire en défense des pirates somaliens, traqués par toutes les puissances du monde*, Montreuil, L'Insomniaque, 2013, p. 15-16.

LA PIRATERIE SOMALIENNE : UN ANTIMONDE CONTEMPORAIN (2)

ENTRETIEN AVEC **JÉRÔME LAGEISTE***

PROPOS RECUEILLIS PAR **BENOIT LAUREAU ET JÉRÔME VIDAL**

Et si, pour comprendre le monde contemporain, le plus court chemin passait par un détour? Et si l'étude de l'« antimonde » pirate, à la fois spectaculaire et méconnu, était le plus sûr moyen de saisir les logiques à l'œuvre dans le monde d'aujourd'hui? Entretien avec le géographe Jérôme Lageiste, auteur de « Un antimonde contemporain: la piraterie moderne dans l'océan Indien » (2012, *Revue du projet*).

La géographie en eaux troubles

Votre évoquez dans votre article la tradition de la « géographie sociale ». De quoi s'agit-il et pourquoi permet-elle de mieux saisir les zones grises, interlopes, de non-droit? Vous reprenez ainsi le concept d'« antimonde », proposé par le géographe Roger Brunet. Que faut-il entendre par là?

En France, c'est à la fin des années 1970 qu'émerge et s'institue un courant de géographie sociale d'inspiration marxiste se démarquant de la géographie académique vidalienne, à qui il est reproché d'avoir engagé la discipline sur la voie du naturalisme – les réalités naturelles expliqueraient les agencements spatiaux – et de la dénégration sociale. Les tenants de la géographie sociale prenaient aussi le contre-pied du courant quantitativiste, qui négligeait également les facteurs sociaux. La géographie sociale a donc pris forme autour de la mise en avant des problèmes sociaux et sociétaux, placés en position d'antériorité par rapport à l'espace. Le primat des facteurs sociaux invitait désormais à analyser le rôle des acteurs sociaux dans la production et l'organisation de l'espace.

La géographie sociale constitue une véritable rupture épistémologique, au sens où elle conduit à une inversion de l'ordre des facteurs. Elle décentre la géographie d'une analyse des paysages et de l'espace en général vers une analyse des processus sociaux ou sociétaux, des jeux d'acteurs, d'individus qui fabriquent, produisent et organisent l'espace. L'objet de la géographie sociale est davantage les rapports spatiaux que l'espace en tant que tel. Ce qui importe, c'est le système de relations que les hommes instituent avec l'espace, ce qu'ils en font, plutôt que l'espace en lui-même. Les géographes

peuvent s'affranchir des thématiques classiques pour s'emparer sans complexe d'éléments non traditionnels, tels que la gastronomie, la sexualité ou l'art, et donner corps à de nouveaux concepts, comme celui d'« antimonde ». Ils abordent alors ces thématiques comme des objets sociaux et en étudient la dimension spatiale.

La géographie sociale permet d'étudier la réalité des faits de société, celle de l'invisible interroge ainsi les phénomènes de l'ombre, aux contours incertains, nichés dans les creux du système. Elle cherche à cerner la règle et l'écart, le normal et l'anormal, le majoritaire et l'exceptionnel, le centre et la marge. Elle analyse les systèmes parallèles plus ou moins troubles, parfois ignorés, qui sont pourtant essentiels au fonctionnement de notre monde et avec lesquels il a toujours composé. Si l'on prend l'exemple de la prostitution, ou des paradis fiscaux, la géographie sociale de l'invisible montre que l'on a affaire à des phénomènes sociaux très anciens. Elle s'attache à expliquer le fonctionnement de leurs réseaux, leurs stratégies pour contourner la loi, ainsi que les moyens déployés pour passer outre les interdits que les politiques décident de mettre en place. Tandis que la société organisée s'efforce de détruire, ou à tout le moins de circonscrire, les zones grises, d'autres, dans l'ombre, les créent et en vivent.

L'intérêt heuristique de l'étude des antimondes, des revers négatifs de notre société ou des situations limites, n'est plus à prouver. Il s'agit d'un prisme de choix pour étudier la société dans son ensemble, pour comprendre toutes les facettes d'un système sociopolitique, en particulier celles qui n'apparaissent pas au grand jour. C'est pourquoi il n'y a pas vraiment de sens à étudier l'antimonde en lui-même : ce qui importe, c'est son articulation avec le monde. Les géographes ont montré combien l'analyse d'objets

* Jérôme Lageiste est chercheur géographe, maître de conférences à l'université d'Artois. Spécialiste de la géographie du littoral et du tropisme balnéaire, il a notamment travaillé sur les hétérotopies et les antimondes.



diversifiés, d'échelles variées et de moments singuliers pouvait être fructueuse : les marges territoriales, l'île, la plage, les crises et les tensions. À ce titre, l'étude des antimondes dessine une géographie de la contrainte et de l'évasion, mais aussi une géographie critique du pouvoir, de la multiplicité des formes et des dispositifs de contrôle.

Ce concept manifeste la complexité de la question de la distance, liée à celle de la visibilité et des limites. L'antimonde fonctionne à distance du monde, tout en demeurant suffisamment proche pour pouvoir échanger fructueusement avec lui. L'ambiguïté tient aussi à ce que l'antimonde se masque derrière une visibilité ambivalente : sur le terrain, seuls ses contours sont réellement tangibles, tandis qu'il entretient l'opacité quant à sa logique interne. L'antimonde joue sur la distance et la visibilité : il est mis à distance par la société moralisatrice, et il utilise cet éloignement, il s'épanouit dans l'écart, positionnant la marge au centre. Caché, mais néanmoins connu, il joue sur le clair-obscur, voire sur l'ostentation.

L'étude de l'antimonde permet aussi de comprendre les liens entre la géographie et le droit. Le droit peut donner lieu à l'antimonde et l'antimonde se servir du droit pour exister : espaces dérogatoires de type zones franches, catégories de population créées par le droit, comme celle des réfugiés statutaires.

Sur le plan scientifique, les antimondes restent des objets très délicats à étudier. Enquêter, observer de manière frontale certains faits de société est souvent impossible. Il faut, pour y parvenir, passer par le truchement du regard d'autres personnes, qui jouent le rôle d'intermédiaires, voire de véritables passeurs. Si les sources officielles n'existent pas, et si les critères de scientificité peuvent difficilement être respectés scrupuleusement, le concept d'antimonde proposé par Roger Brunet (1992) permet en tout cas de leur accorder davantage de crédit.

L'envers du monde contemporain

Abordons maintenant le cas de la piraterie somalienne. En quoi le concept d'antimonde permet-il de l'éclairer ? Quelles sont les conditions politiques, économiques et sociales d'émergence de cette piraterie, en tant qu'antimonde ? Quel rapport y a-t-il entre l'antimonde de la piraterie dans l'océan Indien et le monde des relations économiques et géopolitiques légitimes et licites ?

Interpréter la piraterie somalienne au prisme du concept d'antimonde permet de comprendre le fonctionnement du système sociopolitique à l'œuvre dans l'océan Indien. Elle permet de saisir la multiplicité, la

complexité et la complémentarité des rapports entre les grandes puissances mondiales et un État somalien déficient, secoué par les guerres depuis deux décennies, en proie à une confusion politique, économique et sociale. Elle révèle la corrélation entre l'ordre et le désordre.

Les principes des conditions d'émergence de la piraterie en tant qu'antimonde se résument en quelques points qui font système :

- Un lieu avec des points d'entrée, de passages obligés : l'Asie avec la mer de Chine et le détroit de Malacca, l'espace terraqué (enchevêtrement de terre et de mer) caribéen servant d'articulation entre l'Amérique latine et l'Amérique du Nord, ou encore les côtes orientales de l'Afrique.

- Des richesses qui circulent : navires de commerce, pétroliers, flotte de pêche, convois humanitaires du Programme alimentaire mondial, bateaux de croisière transportant des riches touristes.

- Des lieux vacants, en déshérence, non réglementés – les îles autrefois, la Somalie, le Puntland aujourd'hui – où se réfugier.

- Des populations pauvres, qui voient défiler devant elles les richesses du monde capitaliste, à quelques encablures de leurs côtes.

Le Nord de l'océan Indien constitue l'une des voies maritimes les plus fréquentées de la planète, l'essentiel du trafic entre l'Extrême-Orient et l'Europe

– 20 % des échanges mondiaux, 12 % de la production mondiale de pétrole – passent entre la Corne de l'Afrique et la péninsule arabique dans le golfe d'Aden pour rejoindre le canal de Suez. Affamées, victimes de surcroît du pillage des ressources halieutiques par les armements occidentaux, les Somaliens sont prêts à tout pour survivre, n'hésitant pas à entrer dans l'ombre, à faire profession de l'illicite.

Les points de passage stratégiques du trafic maritime international offrent donc aujourd'hui des situations géographiques particulièrement propices à l'exercice de la piraterie, et ils sont devenus les zones de navigation les plus dangereuses de la planète. Le golfe d'Aden, situé entre l'Afrique orientale et la péninsule arabique, compte aujourd'hui parmi les zones de non droit les plus étendues et les plus prospères de l'océan mondial : elle s'étend en longitude sur plusieurs centaines de kilomètres et en latitude sur un millier de kilomètres.

Si les limites maritimes du monde sont fixes et déterminées – eaux territoriales, zones économiques exclusives, eaux internationales –, celles de l'antimonde sont bien sûr floues et fluctuantes. La zone d'exercice de la piraterie somalienne, initialement circonscrite aux eaux territoriales de la Somalie, inclut désormais les eaux internationales de l'océan Indien, atteignant les régions maritimes australes de l'archipel des Seychelles. L'imprécision et la mobilité

EXTRAIT / « ANTIMONDE »

Partie du monde mal connue et qui tient à le rester, qui se présente à la fois comme le négatif du monde et comme son double indispensable. L'antimonde est tout à la fois un asile et un tombeau des libertés, la négation et la préparation du Monde. Car tout système a ses insuffisances, et ses effets pervers ; des personnes œuvrent et même vivent hors-la-loi, elles font profession de l'illicite, soit à leur propre compte par le rapt, soit en ouvrant à d'autres des interdits.

Le système a plusieurs solutions devant ce qui le nie. Ou il combat résolument ; il ne parvient pas toujours, pour autant, à réduire à rien les activités clandestines. Ou il circonscrit, délimite et surveille en faisant la part du feu, ce qui lui assure en général d'utiles informations : la subtilité des relations de la police et de la pègre en dit assez de l'universalité de la tactique. Ou il tolère et donc accepte ce qui ne le menace pas vraiment. Ou il cache ce qui le sert, mais ne saurait se voir. Ou il soigne, et opère s'il le faut : il réaménage, rénove, reconstruit, réhabilite, éradique. Ou il récupère, et intègre. Ou même il encourage, pour détourner à son profit.

Il n'est pas une de ces dérives, une de ces réactions qui ne crée, n'entretienne, ne change des lieux particuliers, parfois des espaces entiers. La mort et la vie des lieux se préparent en partie dans ces espaces de l'ombre, ces trous noirs dont l'ensemble forme l'antimonde. [...] L'antimonde a ses propres structures, et ça et là des synapses pour communiquer avec le monde. Car si tous deux sont « parallèles », ils ne s'en rencontrent pas moins assez souvent.

[...] Nombre de pays et de sociétés ont ou ont eu, à leur périphérie, des « irréguliers » et même des « irrédentistes » : [...] des rebelles qui font la guérilla ; des seigneurs de la guerre qui pressurent des populations serves ; des bandes qui razzient régulièrement des villages lointains, mal protégés. Les uns rejettent la société globale, les autres ont choisi de la parasiter. Les uns voudraient leur indépendance, les autres sont au creux du système, et en vivent. Les périphéries ne sont pas toujours exactement sur les pourtours du pays, souvent au contraire très surveillés : le lointain, le profond, le mal maîtrisé, le révolté et l'insurgé peuvent être dans des montagnes

et des forêts centrales ; et en plein cœur des jungles urbaines, où s'isolent et s'auto-gèrent des quartiers « mal famés », parfois de véritables ghettos. À leurs portes s'arrête la loi commune, impuissante et bafouée.

[...] L'antimonde sert le Monde : il cache, il prépare, il conforte. Il le combat et le nie aussi. Il reste éparé en archipels enchevêtrés. Il est mal connu, et veille à l'être. On pourrait l'explorer mieux : là sont les dernières terres inconnues, celles qui tentent les explorateurs. En l'occurrence, ce sont plus des journalistes que des géographes. Pourtant, il y a là de belles analyses spatiales à faire, et de belles révélations sur les stratégies territoriales et les lois de l'espace à en attendre.

Roger Brunet, Robert Ferras et Hervé Théry, *Les Mots de la géographie. Dictionnaire critique*, Montpellier/Paris, Reclus/La Documentation française, 1992, p. 35-38.

des limites sont l'un des invariants des antimondes. L'étendue spatiale de sa zone d'exercice rend la piraterie somalienne difficilement saisissable et, par son ampleur, elle assure en retour une visibilité au phénomène.

Comme tout antimonde, la piraterie somalienne, s'articule avec le monde et entretient des liens avec lui. Parmi les synapses révélant cette proximité, on peut relever par exemple le fait que des responsables du port de Mogadiscio, censés combattre cette activité, aient transmis aux pirates des informations sur la localisation des navires à aborder (selon un rapport des Nations unies). De façon plus générale, la prospérité de la piraterie somalienne – l'extension de la superficie du territoire sur lequel elle est pratiquée, l'augmentation marquée du nombre de pirates – tient notamment au fait qu'il s'agit d'un véritable business, fonctionnant selon le principe vernaculaire des razzias, avec une redistribution du produit des rançons entre la population et les autorités locales. Enfin, l'immensité de la zone d'activité des pirates est telle que la sécurité des navires ne peut être assurée par les grandes puissances étatiques. L'antimonde génère alors en retour, au sein du monde, une économie licite, celle des sociétés d'assurance, de sécurité et de sûreté maritimes, ou encore d'experts en négociation chargés de gérer les situations de crise.

Devant la piraterie, quelle réponse ?

Au regard de votre analyse de la piraterie somalienne, comment jugez-vous les réactions occidentales – notamment les interventions armées sur le territoire somalien, les « enlèvements » de pirates et leur jugement par les tribunaux occidentaux – et quelles solutions préconiseriez-vous ?

Face à l'incapacité des autorités somaliennes d'assurer la sécurité du trafic maritime, des missions d'accompagnement et de protection des navires de commerce par des militaires ont été mises en place. Le conseil de sécurité des Nations unies a ainsi autorisé les navires militaires des États agréés par le gouvernement somalien à pourchasser les pirates dans les eaux territoriales de la Somalie. Des navires

de dix-huit nations escortent les cargos et les pétroliers, des avions effectuent des missions de repérage. L'opération Atalante, lancée par l'Union européenne sous mandat de l'ONU, a permis d'accompagner les convois d'aide humanitaire, au point qu'il s'agit désormais de la zone maritime la plus quadrillée au

Il semble évident que la véritable solution est politique et continentale plutôt que maritime. C'est à la déficience de l'État, à l'absence d'autorité, de règles, de normes qu'il faut remédier.

monde. L'étude des antimondes ne se limite donc pas à l'analyse des zones d'ombre, elle conduit de fait aussi à une géographie critique du pouvoir officiel.

L'importance des forces déployées pour le dispositif sécuritaire permet aux puissances maritimes mondiales de parader ensemble dans un espace mondialement médiatisé, donc d'affirmer et d'asseoir leur puissance. On assiste à une véritable théâtralisation maritime, au sein de laquelle les « enlèvements » de pirates et leurs jugements par les tribunaux occidentaux constituent des temps forts médiatiques. Et ce alors même qu'il semble évident que la véritable solution est politique et continentale plutôt que maritime. C'est à la déficience de l'État, à l'absence d'autorité, de règles, de normes qu'il faut remédier. Une aide sérieuse au relèvement étatique de la Somalie contribuerait très certainement davantage au recul de la piraterie que toutes les actions jusqu'à présent menées à grands frais au sein de l'océan Indien.

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

LA FABRIQUE SCIENTIFIQUE DES SEXES

PAR DIDIER MUGUET*

À PROPOS DE

Anne Fausto-Sterling,

Corps en tous genres, La dualité

des sexes à l'épreuve de la science,

trad. d'O. Bonis et F. Bouillot, Paris,

La Découverte, 2012, 400 p., 32 €.

À l'encontre des analyses montrant le caractère socialement construit du genre et des rôles sexuels, on invoque souvent le « réel » de la dualité des sexes. « Il y a des hommes et des femmes, c'est un fait », et à l'oublier on risquerait de succomber au fantasme destructeur de l'absence de « toute limite ». Se pourrait-il que cette réalité apparemment incontestable soit plus complexe qu'il n'y paraît ? Se pourrait-il que la science, loin de simplement constater cette dualité, contribue en fait activement à la construire, à l'inventer ? Dans ce cas, le réalisme ne serait pas du côté où on l'aurait situé à première vue, et la question deviendrait celle de savoir quels rapports de pouvoir ce dualisme sert.

De deux à plus-que-deux

« C'est un garçon ! » « C'est une fille ! » Les premiers mots pour le petit humain qui vient au monde, énoncés comme une réalité évidente, exclusive, déterminante, marquant définitivement l'identité de la personne à venir, telle est l'assignation si simple et pourtant si complexe que ce gros ouvrage extrêmement documenté vient interroger.

Mais une fille, un garçon, une personne peuvent-ils se résumer à une partie de leur anatomie ? Un individu est-il son sexe ? Le sexe se résume-t-il à l'apparence des organes génitaux ? Le reste de la personne est-il nécessairement conforme à cette apparence ? L'évidence et le bon sens se brouillent quand il arrive que le médecin accoucheur s'esquive avec le nouveau-né, quand un trouble survient dans le sexe, face à une apparence ambiguë, qui ne répond pas aux attentes de l'état civil et des parents, inclassable dans le « soit l'un, soit l'autre » de la dualité des sexes.

L'énorme travail d'enquête d'AFS sur la « *sexuation des corps* » – pour traduire littéralement le titre original de l'ouvrage – commence avec l'histoire du traitement des phénomènes d'intersexualité. Confrontés à un bébé doté d'organes génitaux dits « ambigus », présentant des « anomalies » par rapport aux standards de la bicatégorisation, les médecins diront aux parents que l'enfant est « en réalité » un garçon ou une fille, moyennant une « correction » chimique ou chirurgicale minime. Et le livre expose en détail les méthodes et les arguments utilisés pour justifier et effectuer les réassignations de sexe. Relevons que la traduction choisie pour le sous-titre de l'édition française – *La*

dualité des sexes à l'épreuve de la science – favorise un malentendu sur le travail d'AFS. Ce qu'elle critique dans cet ouvrage, ce n'est pas seulement la dualité des sexes, qui serait déstabilisée par le travail des sciences, mais c'est aussi, selon un deuxième axe tout aussi fondamental, l'activité scientifique elle-même. Ce qui est « à l'épreuve », c'est tout autant la dualité que la production scientifique, ce n'est pas l'une qui met l'autre à l'épreuve. AFS est très claire sur ce point et c'est pourquoi elle revendique son inscription dans la lignée du travail des théoriciennes féministes des sciences que sont Sandra Harding et Donna Haraway.

À mesure que progresse la recherche visant à déterminer les critères d'une attribution de sexe certaine, vraie, juste, considérée comme conforme au bon développement ultérieur de la personne traitée, son objectif recule, se dissipe, se complexifie. Au lieu de venir conforter l'évidence de la dichotomie des sexes, les sciences biomédicales ne font que la dissoudre. Les questions posées en termes de dualité, de distribution de caractères spécifiques à chacun des sexes, reçoivent des réponses en termes de multiplicité de configurations, de combinaisons variables. Les abondants travaux sur les différents facteurs hormonaux, chromosomiques ou génitaux pouvant produire des formes d'ambiguïté sexuelle pourraient inviter à multiplier les conformations sexuelles, mais la chirurgie fournit au même moment le moyen de les nier. « *Au lieu de dire que le nourrisson est un mélange de garçon et de fille, les médecins doivent soutenir que l'enfant intersexué est clairement mâle ou femelle* » (p. 86).

*Didier Muguët est enseignant ; il a notamment contribué aux revues *Alice*, *Écorev'* et *Multitudes*.



C'est donc un paradoxe qui préside au traitement de l'intersexe : d'un côté, on affirme que l'assignation correspond à la « vraie nature » de la personne, que le choix n'est pas arbitraire et, en même temps, le traitement est fondé sur les critères de genre parce que le corps ne permet pas de donner une réponse claire.

L'intersexualité n'implique pas seulement le brouillage de la frontière homme/femme, mais aussi de l'autre pilier de nos sociétés : la distinction homo/hétéro. En effet, « *en traitant un intersexe, un médecin pouvait-il finir par créer un homosexuel? Tout dépend de la façon dont on définit le sexe. Considérons un enfant SIA [syndrome d'insensibilité aux androgènes] né avec un chromosome X et un chromosome Y dans chaque cellule, ainsi que des testicules et des organes génitaux externes ambigus mais à prédominance féminine. Ses cellules étant insensibles à la testostérone produite par ses testicules, l'enfant sera élevé comme une fille. À la puberté, ses testicules sécréteront des œstrogènes, transformant son corps en celui d'une jeune femme. Elle tombe amoureuse d'un jeune homme alors qu'elle a encore des testicules et une combinaison chromosomique XY. Est-elle homosexuelle ou hétérosexuelle?* » (p.95).

Ce phénomène de l'intersexualité, de personnes qui ne sont ni hommes ni femmes, est traité par les médecins comme une simple anomalie ; il est qualifié

dans les classifications nosographiques de « dysfonctionnement », « syndrome », « désordre » et autres appellations fondées sur l'idée d'écart à la norme des deux sexes. Pourtant, AFS conclut d'études statistiques qu'« *il naît chaque année beaucoup d'enfants intersexués* » (p. 75). Elle donne le pourcentage moyen de 1,7 %, les chiffres variant selon les populations. En France, les estimations, controversées, diffèrent selon les critères pris en compte, mais on peut estimer qu'un enfant sur 4 ou 5000 serait concerné.

Une chose est sûre, c'est que ce chiffre est bien plus élevé et qu'il est en fait indéterminable dès lors que l'on prend en compte l'ensemble des composants du sexe dans leurs variations, qui n'ont pas nécessairement de signes visibles mais n'en ont pas moins des effets dans le corps des personnes concernées. C'est justement la parole de « ceux-là » qu'AFS, après avoir exposé le point de vue scientífico-médical, nous livre à travers la manière dont ils vivent, interprètent, réagissent aux interventions et bien souvent aux dégâts provoqués par des assignations de genre indifférentes à leurs conséquences, incapables de penser au-delà de deux¹.

Pour rendre compte des variations aux différents niveaux de détermination du sexe – chromosomique, hormonal, gonadique et génital – et penser le sexe au-delà de deux, AFS avait en 1993 publié un article

«Les cinq sexes²» qui avait provoqué une certaine effervescence dans les milieux scientifiques. Il avait bien sûr scandalisé les «bien-pensants», mais il avait également – chose plus intéressante – suscité les objections de Suzanne Kessler (*Lessons from the Intersexed*), qui lui avait reproché d'avancer de

«Le mâle et la femelle se situent aux deux extrémités d'un continuum biologique».

nouvelles catégories distinctes, de manière un peu arbitraire. AFS en est elle-même venue finalement, dans le cadre de son propre travail, à des positions similaires. En fait, explique-t-elle aujourd'hui, «*le mâle et la femelle se situent aux deux extrémités d'un continuum biologique*» (p. 52). D'autres propositions cherchant à illustrer la réalité de la variation et de la continuité dans la biologie du sexe évoquent l'entrecroisement de plusieurs axes polarisés, ou un «*spectre continu*», comme dans les travaux de Cynthia Kraus. Il n'y a pas de dichotomies qualitatives, mais des variations quantitatives des mêmes hormones chez l'homme et la femme; il existe d'autres combinaisons que XX et XY³; la configuration gonadique n'est pas une division exclusive mâle/femelle – bref, il n'y a aucun fondement «naturel» à la division des sexes.

Le cas des athlètes comme Caster Semenya, pour lesquels les tests de détermination du sexe se sont révélés non-pertinents, illustre également comment la bicatégorisation s'évanouit malgré tous les efforts pour la retrouver⁴. Les péripéties autour des «certificats de féminité» sont un épisode médiatique de ce que résume l'aphorisme d'AFS: «*Dans le cadre d'une politique du genre, le recours à une police du sexe est on ne peut plus logique*» (p. 19).

L'histoire du traitement de l'intersexualité et de la production de savoirs toujours plus complexes constitue pour AFS le levier permettant de soulever une question qui, de la biologie au droit, de la sexualité aux rapports genrés de travail, déstabilise toutes les divisions de l'ordre social. Il s'agit à la fois de la parfaite illustration de la thèse de Judith Butler selon laquelle «le genre détermine le sexe» et d'un défi à l'ensemble des dualismes qui structurent les rapports de pouvoir de nos sociétés «occidentales». Loin d'être un invariant, un donné incontestable, la dualité des sexes est une construction de la biologie, de la médecine et de la génétique, et de leurs présupposés dualistes.

Dissolution des dualismes

Sexe/genre, mâle/femelle, biologie/culture, corps/esprit, donné/construit, toutes ces grandes catégorisations qui

structurent implicitement le monde «patriarcal, blanc, capitaliste» (Haraway) moderne se trouvent déstabilisées par la réalité de l'intersexualité, parce qu'elle montre tous les artifices qu'il faut déployer pour le faire tenir et le rendre vraisemblable. C'est tout cet édifice (pour ainsi dire «la maison du maître») qui est pourri, et c'est pourquoi AFS ouvre son ouvrage sur cette question. Son premier chapitre – «Duel contre les dualismes» – prévient d'emblée toute méprise: il s'agit d'un combat, les dualismes ne sont pas simplement des représentations qu'il suffirait de remplacer par d'autres, ils sont réels, et ce sont des opérateurs de pouvoir.

Dans ce chapitre, AFS convoque deux figures majeures du féminisme, qui développent une critique radicale du lien entre politique et production de savoir: Donna Haraway et Val Plumwood⁵. L'une comme l'autre ont mis en question l'origine, la fonction, la construction des dualismes, non seulement dans la pensée, mais dans le réel, comme principes de répartition, de division: «*Certains dualismes constituent des traits persistants des traditions occidentales; tous contribuent à la logique et aux pratiques du système de domination des femmes, des gens de couleur, de la nature, des travailleurs et des animaux...*»⁶.

Le dualisme est ce qui permet une répartition entre un terme supérieur et un terme inférieur, sur le modèle hylémorphique forme/matière, c'est une rupture dans un tissu continu, c'est une coupure et une occultation de liens, une rupture des relations, hybridations et conjonctions, qui vise à créer des asymétries. Le dualisme n'est pas simplement création d'une dichotomie analytique, d'une différence logique, mais création d'une hiérarchie, d'une dépendance, d'une domination. Comme le résume l'aphorisme de Christine Delphy: «*La domination crée la différence.*»

AFS évoque également les analyses de Marilyn Strathern, une anthropologue proche de Haraway, qui, dans son livre, *Gender of the Gift*, s'attaque aux universaux ethnocentristes de la discipline, notamment à la «différence des sexes», considérée comme une «*donnée anthropologique universelle*» (Françoise Héritier) par bien des prétendants à une analyse scientifique métaculturelle des autres cultures. En affirmant que «*c'est l'observation de la nature qui a conduit les humains à penser l'organisation du monde en dualités à partir de la division masculin/féminin*», F. Héritier substantivise les deux catégories, exporte abusivement aux autres sociétés une conception du genre, de la personne, de la culture, de la nature propre à la société occidentale. En outre, une telle affirmation postule naïvement que tous les humains ont les mêmes catégories de perception, voient la même chose. C'est supposer que tous les humains apprécient et perçoivent la biologie

de la reproduction de la même manière, ce qui n'est tout simplement pas fondé, comme l'a montré notamment Viveiros de Castro⁷.

Quels genres de/des sciences?

L'enjeu essentiel du livre d'AFS, annoncé dès sa préface, est, à travers l'histoire de la construction de la sexuation des corps par les sciences, de problématiser ce que c'est que « faire de la science ».

Les trois quarts du livre sont constitués de chapitres très documentés et exhaustifs sur les théories et les expériences conduites par les scientifiques sur certains objets chargés d'incarner la différenciation des sexes : le cerveau⁸, les hormones, les gènes⁹. « *Les chercheurs se donnent beaucoup de mal pour convaincre le grand public et eux-mêmes que les différences de genre dans l'anatomie du cerveau sont à la fois visibles et significatives* » (p. 139).

L'histoire de la chimie hormonale que raconte AFS montre comment des *a priori* culturels sur la division genrée ont été mis en œuvre dans la manière d'isoler des substances, de les mesurer, de leur donner des noms qui expriment la différence, nécessaires à la standardisation et à l'industrie pharmaceutique. Il fallait les répartir selon une distinction « en nature » mâle et femelle, alors même que cela n'a aucun sens puisqu'il n'y a pas d'hormone « sexuelle », œstrogène et testostérone étant présents chez l'homme et la femme.

De même pour la recherche génétique du sexe – que n'étudie pas AFS dans ce livre car il aurait alors dû être augmenté de quelques centaines de pages –, de nombreux travaux insistent sur l'inconsistance du maintien du dimorphisme sexuel et remettent en question les « dogmes » de la discipline : programme, code, déterminisme, ou encore théorie de

EXTRAIT / PEUT-ON ÊTRE À LA FOIS BIOLOGISTE ET FÉMINISTE ?

J'interviens dans les débats sur le sexe et le genre au double titre de biologiste et de militante engagée sur le terrain social. Jour après jour, ma vie s'organise autour d'un réseau de conflits relatifs à la politique de la sexualité, à la production et à l'usage de connaissances biologiques sur le comportement humain. L'argument central de ce livre est que les vérités sur la sexualité humaine que créent les chercheurs en général et les biologistes en particulier ont partie liée avec les combats politiques, sociaux et moraux portant sur nos cultures et sur nos économies. Parallèlement, des éléments de ces combats politiques, sociaux et moraux sont intégrés à notre être physiologique même, incarnés au sens le plus littéral. Je me propose de démontrer l'interdépendance de ces propositions en examinant notamment : comment les scientifiques – au quotidien, dans leur vie, leur expérience, leur pratique médicale – produisent des vérités sur la sexualité, comment nos corps intègrent et confirment ces vérités et enfin comment ces vérités, façonnées par le milieu social au sein duquel les biologistes exercent leur métier, façonnent à leur tour notre environnement culturel.

Mon approche du problème est idiosyncrasique, pour la bonne raison que, sur le plan intellectuel, j'habite trois mondes apparemment incompatibles. À l'Université, je travaille avec des spécialistes de la biologie moléculaire, des scientifiques qui étudient les êtres vivants en fonction des molécules dont ils sont constitués. [...] Les spécialistes en biologie moléculaire s'intéressent peu aux organes qui interagissent dans un corps individuel, et plus

rarement encore à la façon dont un corps contenu dans une peau interagit avec le monde situé au-delà de cette peau. [...]

Je travaille en outre avec une communauté virtuelle de chercheurs ayant un intérêt commun pour la sexualité, inscrits sur un forum Internet où l'on peut poser des questions, penser tout haut, commenter les articles parus sur le sujet, discuter les théories sur la sexualité humaine et communiquer les derniers résultats de la recherche. Ce forum (que j'appelle le « Loveweb ») regroupe des chercheurs de diverses disciplines – des psychologues, des éthologues, des biologistes, des sociologues, des anthropologues et des philosophes –, travaillant selon des points de vue très différents mais estimant pour la plupart, dans ces échanges, qu'il faut partir du corps, de la biologie, pour expliquer le comportement sexuel humain. [...]

Contrairement aux spécialistes de la biologie moléculaire et aux membres du Loveweb, les théoriciennes féministes ne considèrent pas le corps comme une essence mais comme un simple échafaudage à partir duquel le discours et la performance construisent un être totalement acculturé. Elles décrivent de façon convaincante et souvent ingénieuse les processus par lesquels la culture façonne et crée le corps. En outre, elles gardent un œil sur la politique (au sens large), ce que ne font ni les spécialistes de biologie moléculaire ni les membres du Loveweb. [...]

Circuler entre ces différents mondes intellectuels n'est pas de tout repos. Quand je vais sur le Loveweb, j'ai droit aux poncifs antiféministes assenés à une caricature de

féministe, qui n'y connaît rien en biologie et n'a rien compris à la politique. Quand je participe à des colloques féministes, les idées débattues sur le Loveweb provoquent des vociférations incroyables. Et ces deux mondes n'ont pas bonne presse dans l'univers de la biologie moléculaire. Les scientifiques qui le peuplent trouvent trop compliquée les questions posées par les féministes et les membres du Loveweb ; pour eux, la seule façon d'avancer est d'étudier le sexe dans les bactéries ou la levure.

À mes collègues en biologie moléculaire, aux membres du Loveweb et aux féministes, je dis donc la chose suivante : en tant que biologiste, je crois au monde matériel. En tant que scientifique, je crois à l'expérimentation, pour construire un savoir spécifique. Mais pour ce qui est du féminisme, en tant que témoin (au sens quaker du terme) et ces dernières années en tant qu'historienne, je crois aussi que les « faits » présentés comme tels à propos du vivant ne sont pas des vérités universelles. Comme l'écrit Haraway : « Ils s'ancrent dans des histoires, des pratiques, des langues et des peuples spécifiques. » Dès son émergence aux États-Unis et en Europe au début du XIX^e siècle, le champ de la biologie a été pris dans les débats politiques sur le sexe, la race et les spécificités nationales. Nos points de vue sociaux ont changé depuis, la science du corps aussi.

Anne Fausto-Sterling, *Corps en tous genres, La dualité des sexes à l'épreuve de la science*, trad. d'O. Bonis et F. Bouillot, Paris, La Découverte, 2012, p. 22-24.

l'information. Quand la recherche en génétique a été chargée de résoudre la crise de la définition du sexe, l'évidence du principe directeur de la bicatégorisation s'est vite transformée en « chimère », selon le terme de Joëlle Wiels.

Comment autant de scientifiques, de programmes de recherche, peuvent-ils véhiculer une vision outrageusement sexiste, faire de la « mauvaise science », prendre pour des « faits naturels » des catégories culturelles ?

AFS étudie ainsi la manière dont la science se fait, comment la culture, les intérêts, les normes sociales, les rapports de pouvoir interviennent dans une recherche prétendument pure, désintéressée et neutre.

Dans un article de 1990¹⁰, elle évoque sa dette envers une femme qui a eu un parcours proche du sien : Donna Haraway. Son livre *Primate Visions* « *a changé ma vie* », explique-t-elle. Ce livre d'histoire de la primatologie américaine décrit en effet de manière à la fois très sérieuse et humoristique comment cette discipline est toute entière vouée à la fabrication d'un mythe, et vise à montrer que la Nature sauvage confirme la culture dominante du mâle blanc. Ainsi, l'étude des grands singes doit prouver que la compétition pour le pouvoir, la hiérarchie, la soumission des femelles sont les moteurs de la socialisation. Ce livre, dans lequel AFS voit un « modèle pour les historiens des sciences », évoque deux questions qui seront développées dans la suite de ses œuvres : le rapport sciences/pouvoir et le perspectivisme¹¹, la question des « savoirs situés ». Comme bien d'autres femmes¹² entrées dans les sciences dans les années 1970-1980, en lien avec les mouvements sociaux de contestation ou pas, AFS a été confrontée à un problème fondamental : comment autant de scientifiques, de programmes de recherche, de théories, peuvent-ils véhiculer une vision outrageusement sexiste, faire de la « mauvaise science », prendre pour des « faits naturels » des catégories culturelles ? S'agit-il de biais subjectifs, de métaphores inopportunes, d'erreurs qu'il conviendrait simplement de corriger en renforçant la vigilance pour produire de bons objets, plus justes ? Bien des femmes scientifiques se sont ainsi interrogées, chacune à sa façon, sur le statut du scientifique, sur les méthodes, l'épistémologie, comme H. Rose, E. Fox-Keller ou S. Harding, pour citer les plus connues. C'est dans cette lignée critique que s'inscrit le travail d'AFS. En refusant de séparer savoir, éthique et politique, elle contribue au renouvellement profond de la pratique scientifique elle-même.

NOTES

1. Voir les sites de l'Organisation internationale des intersexes pour une abondante documentation sur les actions et les revendications des associations qui en font partie. Cf. aussi les articles de son fondateur, Curtis E. Hinkle, référencés sur le site de ORFEO.
2. Cf. <http://capone.mtsu.edu/phollowa/5sexes.html>.
3. Cf. Joëlle Wiels (biologiste au CNRS), « *La différence des sexes : une chimère résistante* », in C. Vidal (dir.), *Féminin Masculin. Mythes et idéologies*, Paris, Belin, 2006, p. 71-81, et ses autres publications avec Évelyne Peyre.
4. Cf. Anaïs Bohuon, *Le Test de féminité dans les compétitions sportives. Une histoire classée X?*, Paris, Éditions iXe, 2012.
5. Écoféministe australienne, auteur notamment de *Feminism and the Mastery of Nature* (1993).
6. *Manifeste cyborg*, Paris, Exils, 2007, p. 75.
7. Cf. *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009.
8. Catherine Vidal, neurobiologiste, a publié de nombreux travaux sur l'étonnante plasticité du cerveau et l'absence de fondement des stéréotypes attribuant des capacités différentes aux femmes. *Les filles ont-elles un cerveau fait pour les maths?* est le dernier en date.
9. Dans son livre *Le Siècle du gène*, Evelyn Fox-Keller se demande si ce n'est pas le terme même de gène qui est devenu obsolète. Cf. Edward Yoxen, *The Gene Business: Who Should Control Biotechnology?*, Oxford University Press, 1984. Pour une critique des dogmes de la discipline, voir l'excellent livre de Jean-Jacques Kupiec et Pierre Sonigo *Ni dieu ni gènes*, Paris, Seuil, 2003.
10. « *Primate Visions, A Model for Historians of Science* », *Journal of the History of Biology*, vol. 23, n° 2, été 1990.
11. Je reprends le terme tel qu'il a été conceptualisé par Gilles Deleuze et réinvesti par l'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro à partir de ses études sur les cosmologies amérindiennes.
12. Cf. Maria Puig della Bellacasa, *Politiques féministes et construction des savoirs*. Paris, L'Harmattan, 2013.

UNE GÉNÉALOGIE COLONIALE DE LA SEXUALITÉ ET DE LA RACE

PAR ORAZIO IRRERA* ET MATTHIEU RENAULT**

À PROPOS DE

Ann Laura Stoler,
La Chair de l'empire. Savoirs intimes et pouvoirs coloniaux,
trad. de S. Roux, Paris,
La Découverte, 2013, 299 p., 26 €

et Ann Laura Stoler et Frederick
Cooper, *Repenser le colonialisme*,
trad. de C. Jeanmougin, Paris,
Payot, 2013, 176 p., 17,50 €.

Loin de relever de l'évidence, la différence entre colon et colonisé était pour le pouvoir colonial l'objet d'une inquiétude constante, et se devait par conséquent d'être construite et imposée par la mise en œuvre de politiques de l'intime, par la réglementation des sentiments et des rapports entre les corps. Refusant la séparation stérilisante entre « macro » et « micro » histoire, affirmant également qu'il s'agit de penser l'articulation complexe de la race et de la classe, c'est à l'examen passionné de cette politique incarnée que nous convie Ann Laura Stoler. S'appuyant sur une lecture critique des catégories élaborées par Foucault, son approche renouvelle profondément l'analyse du fait colonial. La traduction récente de deux de ses ouvrages majeurs en français est un événement qui doit être salué.

Dans le champ des études coloniales et postcoloniales, il y a souvent un considérable décalage temporel entre la publication originale d'un ouvrage et sa traduction française... lorsqu'elle existe. Les deux ouvrages d'Ann Laura Stoler parus cette année ne font pas exception puisque le premier, *La Chair de l'empire*, précédé d'une excellente préface d'Éric Fassin, a été publié sous le titre *Carnal Knowledge and Imperial Power* en 2002, tandis que le second, *Repenser le colonialisme*, écrit en collaboration avec Frederick Cooper et suivi d'une importante bibliographie concernant les études coloniales, était le chapitre introductif de *Tensions of Empires*, ouvrage collectif paru en 1997 qui réunissait des articles eux-mêmes initialement publiés entre 1975 et 1994¹.

Au moment où ces textes nous parviennent en France, ils sont déjà chargés, dans le monde anglophone, de toute une histoire de réception, de débats et d'influences. Qui plus est, Stoler a depuis écrit plusieurs livres majeurs² dans lesquels, conformément à ce qu'elle aime à appeler sa « manière de travailler », elle a repris et approfondi des idées et des hypothèses jusqu'alors seulement esquissées, s'est continuellement efforcée de refaçonner ses outils théoriques, de faire travailler les concepts et de comprendre comme ils (nous) travaillent³, de re-problématiser ce que d'autres auraient sans doute préféré considérer comme des acquis. Mais en disant cela, il ne s'agit en rien de relativiser l'événement que constitue cette double publication en France où – mais est-il encore nécessaire de le rappeler ? – les problématiques

(post)coloniales peinent à s'imposer et où ces écrits « précoces » de Stoler sont par conséquent de la plus grande actualité.

Construction de la différence

Il y a dans les travaux de Stoler une exigence méthodologique : il faut penser ensemble la colonie et la métropole ; il faut les étudier, dit-elle avec Cooper, « dans le cadre d'un seul et même champ analytique » (RC, p. 13). Cela signifie aussi penser conjointement le colonisateur et le colonisé, en prenant garde à ne pas réduire leurs rapports à une opposition binaire. Ce « principe » conduit Stoler à se montrer parfois très critique envers les études (post)coloniales : lorsque celles-ci reconduisent plutôt qu'elles n'analysent « la tendance des politiques coloniales à opérer une nette distinction entre colonisateurs et colonisés » (RC, p. 13) ; lorsque, par trop tributaires « du modèle européen du XIX^e siècle et de son parangon, l'Inde britannique », elles préfèrent « les différences marquées entre colonisateur et colonisé à l'espace plus désordonné sur lequel s'exerçait l'autorité impériale » (CE, p. 287).

Ce qu'il faut bien plutôt élucider, ce sont les mécanismes, complexes et parfois contradictoires, de construction d'une véritable « grammaire de la différence », qui est avant tout une grammaire raciale. Stoler ne s'intéresse pas tant à ce que recouvrent les catégories raciales qu'à leurs modes de production, à la fabrication de la race : la catégorisation est « un acte politique puissant » qui crée les différences et

* Orazio Irrera est docteur en philosophie et chercheur associé à l'université Paris-1.

** Matthieu Renault est docteur en philosophie et chercheur postdoctoral à l'université Paris-13.

appartenances plutôt qu'elle ne se contente de les enregistrer. Or, comprendre ces actes de catégorisation exige de prêter attention aux *frontières* qui séparent les races, les cultures, les nations (CE, p. 120); des frontières qui ne sont pas seulement des «*frontières extérieures*», mais également, dit Stoler (s'inspirant d'Étienne Balibar, ainsi que des réflexions de Foucault sur «*l'ennemi intérieur*»), des «*frontières intérieures*» (CE, p. 115): la race divise les «communautés» en leur sein tout autant qu'elle les divise entre elles.

Si l'on s'en tient au point de vue des Européens, des Blancs, il ne faut donc pas seulement s'interroger sur «*la manière dont [ils] percevaient l'Autre indigène*», mais aussi se demander «*comment [ils] se représentaient eux-mêmes*» (CE, p. 69). La question suivante n'a cessé de hanter la scène coloniale: «*que signifie être européen?*», autrement dit «*qu'est-ce qu'être blanc?*» – en quoi les recherches de Stoler ne sont pas sans présenter de réelles affinités avec les *whiteness studies*, bien qu'elle ne s'en réclame pas. À cette question, il n'y a jamais eu une seule réponse. L'idée selon laquelle les Européens formaient une «*seule et même entité biologique séparée et aisément identifiable*» (CE, p. 71) est en effet loin d'être aussi évidente que ne le soutiennent aujourd'hui nombre de spécialistes des études coloniales, comme suffit à le prouver le problème de ceux qu'on appelait dans les Indes néerlandaises les «*Européens artificiellement fabriqués*» (CE, p. 139). Le souci, et la profonde inquiétude, de la préservation de la «race blanche» s'exprimaient en réalité à travers une profusion de discours et de pratiques, plus ou moins convergents, de restriction et de prescription des unions, de régulation des rapports sexuels et affectifs, d'inclusion et d'exclusion des enfants métis⁴, etc.

Une politique de l'intime

Qu'est-ce à dire sinon que le pouvoir colonial, loin de se limiter à la seule «sphère publique», s'exerçait au cœur même des relations intimes et en particulier sexuelles? On ne le comprendra qu'à condition de ne pas réduire la sexualité à une *métaphore* de rapports coloniaux de pouvoir qui se joueraient d'abord ailleurs. Si, dans *L'Orientalisme*, Edward Said a révélé la prégnance des «*symboles sexuels*» de la domination coloniale, il reste que la sexualité était, dans les colonies, bien plus qu'un symbole; c'était «*la substance même de la politique impériale*» (CE, p. 73), «*le fondement même des conditions matérielles sur lesquelles se sont érigés les projets coloniaux*» (CE, p. 31). Le pouvoir colonial investit d'emblée les corps, les traverse, s'incarne en eux et entre eux. Il y a ce que Foucault aurait pu appeler une «*microphysique de l'ordre colonial*» (CE, p. 22). Si l'on ne débattrait pas de la question de savoir dans quelle mesure le

genre – non seulement en tant qu'objet mais aussi en tant que catégorie analytique – imprègne les travaux de Stoler, ce qui est indubitable, c'est que ceux-ci sont autant de démonstrations de la thèse féministe selon laquelle «*le personnel est politique*» (CE, p. 257).

L'auteure donne à voir ce qu'il faut bien appeler des processus de colonisation de l'affectivité – sans que cela implique, comme elle le précise à plusieurs reprises, qu'il y ait eu un «*État impérial panoptique*», tout-puissant, animé d'un immuable et inflexible projet de «*colonisation des corps et des esprits*» (CE, p. 26). La politique coloniale est également une «*politique des sentiments*», lesquels ont eux aussi une histoire. Ces sentiments, il s'agissait de les contrôler, de les prohiber ou de les encourager, mais aussi et avant tout de les faire naître et de les former, d'où le rôle capital dévolu à l'éducation.

Être blanc, être bourgeois

Prenant notamment appui sur les passionnants travaux d'Uday Singh Mehta concernant les relations entre impérialisme et libéralisme⁵, Stoler montre que cette «*éducation sentimentale*», cette «*éducation raciale du désir*», était inséparablement un processus d'acquisition d'une identité et d'une civilité bourgeoise: l'ordre colonial était par définition un ordre bourgeois.

C'est pourquoi la marginalisation, pour ne pas dire l'effacement, dont la «classe» (et l'économie politique) a fait l'objet dans les études coloniales doit être contestée: «*on ne peut [...] pas comprendre la construction de la "blancheur" sans explorer sa dimension de classe*» (RC, p. 75). Cela n'implique pourtant absolument pas d'affirmer la primauté d'une catégorie sur l'autre. En effet, dans les métropoles comme dans les colonies, la «*conscience de classe*» était elle-même imprégnée par la «*rhétorique d'une nomenclature "raciale"*» (RC, p. 77): «*La pensée raciale ne suit pas l'ordre bourgeois, elle le constitue*» (CE, p. 198). L'on ne s'étonnera donc guère que Stoler porte une attention scrupuleuse au problème des «Blancs pauvres», des «petits Blancs», qui constituaient une constante source d'inquiétude – et un objet des «*politiques sociales réformistes*» – dans la mesure où leur simple existence (leurs modes de vie, leurs relations, leurs goûts, etc.) incarnaient la menace d'une transgression des frontières raciales, si bien que se posait la question de savoir si, oui ou non, ils étaient (ou restaient) de «*vrais Européens*».

Mettre à l'épreuve

la «boîte à outils» foucauldienne

Toutes ces problématiques, ou presque, se réfractent dans un prisme foucauldien, ainsi qu'en témoigne le cinquième chapitre de *La Chair de l'empire*, «Une lecture coloniale de Foucault», qui prolonge les



analyses développées dès 1995 par Stoler dans *Race and the Education of Desire*⁶. Stoler fut sans doute la première à mettre en parallèle le cours de Foucault de 1976 au Collège de France, « Il faut défendre la société » (à l'époque encore inédit), avec le premier volume de *l'Histoire de la sexualité (La Volonté de savoir)* afin de montrer l'enchevêtrement, chez le philosophe, des questions de la sexualité bourgeoise (en Europe) et de la naissance du racisme d'État. Stoler adoptait ainsi déjà une perspective décentrée par rapport à la formation des sujets bourgeois européens, au sens où son entreprise exigeait l'écriture d'une histoire « déplacée » prenant en considération « *les étymologies coloniales de la race* » et la politique impériale. Lire de manière comparative ou « contrapuntique » – comme aurait pu le dire Edward Said – les discours sur la sexualité que Foucault avait exhumés pour l'Europe des XVIII^e et XIX^e siècles signifiait donc les faire se refléter au miroir des situations coloniales où avaient germées les perceptions impériales des Autres racialisés, qui avaient rendu possible l'affirmation d'un soi bourgeois.

La démarche de Stoler est d'autant plus intéressante qu'elle ne s'arrête pas, comme d'autres ont pu le faire, au constat que Foucault a limité ses analyses aux archives françaises et européennes, sans se soucier de savoir comment la sexualité et la race étaient

impliqués dans les formes de gouvernementalité coloniale et sans s'apercevoir que la sexualité dans les métropoles ne pouvait être isolée des rapports raciaux dans les colonies. Au contraire, Stoler fait de cette absence le point de départ d'un questionnement critique : il s'agit de tester la « boîte à outils » foucauldienne en l'appliquant au problème de l'articulation de la race et de la sexualité au sein de « *formations impériales* » traversées de tensions – entre colonies et métropoles, colonisés et colonisateurs –, afin de produire d'autres chronologies et d'autres généalogies, qui ne soient pas eurocentrées. D'après Stoler, cette approche permet de remettre en discussion certaines des hypothèses qui sont au fondement des réflexions de Foucault : « *En repensant l'histoire de la sexualité à travers l'histoire de l'empire, on s'aperçoit que le racisme moderne est moins "ancré" dans les technologies du sexe européennes que ne le pensait Michel Foucault* » (CE, p. 198).

Le racisme, ou la fabrication (précaire) des Européens

C'est pourquoi Stoler refuse l'idée selon laquelle le racisme dériverait simplement de l'ordre bourgeois et affirme que ceux-ci « *naissent d'une dynamique partagée. La pensée raciale ne suit pas l'ordre bourgeois, elle le constitue* » (CE, p. 199) : le racisme

n'a pas tant pour fonction de gérer un Autre lointain que d'inscrire la fabrique bourgeoise des populations et individus européens dans le cadre plus large d'une formation impériale. Loin de ne retenir que la dimension institutionnelle propre aux « *États taxinomiques* » et à leurs formes de gouvernementalité coloniale, Stoler montre que la productivité coloniale des discours sur la sexualité et la race est constitutive de « *savoirs charnels* » qui se déploient dans les « *microsites* » coloniaux de l'intimité et de l'affectivité pour classer, jusque dans les plis les plus cachés de l'espace domestique, les sentiments dangereux d'un point de vue racial.

Il s'agit ainsi de décourager tout attachement affectif menaçant la culture de la blancheur et l'éducation du désir d'être (et de rester) « blanc » en tâchant de régenter les contacts charnels avec les indigènes. En structurant ce paysage affectif et corporel, les politiques coloniales cherchent à produire des effets d'ensemble sur les populations qu'elles s'attachent à segmenter racialement. Mais lorsque la « volonté de savoir » – qui se manifeste, comme l'avait montré Foucault, dans l'objectivation produite par les sciences humaines – se déplace sur le terrain complexe des colonies, elle se transforme en ce que Stoler nomme une « *angoisse épistémique* » envers tout ce qui échappe aux calculs de la gouvernementalité coloniale et trouble sa rationalité politique et racialisante... d'où notamment l'attention portée par l'auteure aux modalités de traitement de la question du métissage par les autorités coloniales. À travers cette réinscription des questions raciales dans le cadre colonial, Stoler démontre qu'il serait trompeur – cela vaut pour aujourd'hui comme pour hier – d'interpréter le racisme « *comme un développement pathologique et exceptionnel d'une autorité étatique en crise* » (CE, p. 215). À l'instar de Foucault, et comme le fait très justement remarquer Éric Fassin dans sa préface, elle conçoit le racisme comme « *la*

*condition d'acceptabilité de la mise à mort dans une société de normalisation*⁷ » : le racisme traduit, c'est-à-dire reproduit et transforme, une relation de type guerrier (« si tu veux vivre, il faut que l'autre meure ») en une modalité de gouvernement entièrement compatible avec l'exercice du biopouvoir.

Cette perspective conduit Stoler à situer le racisme dans une histoire du présent – soulignons qu'à la fin des années 1990, Stoler a par ailleurs mené des enquêtes sur le Front national dans le Sud de la France – et à affirmer qu'en tant que savoir disqualifié le racisme ne s'appuie pas sur une prétention à la validité scientifique, mais est « *saturé d'un sentimentalisme qui renforce son attractivité* » (CE, p. 216) ; un sentimentalisme qui affecte les conduites et les imaginaires se forgeant au sein des espaces domestiques à travers des régimes raciaux d'éducation. La nature polyvalente des discours raciaux, leur indétermination et leur plasticité, autorisent alors toutes sortes de « reprises », d'« inscriptions », de « recombinaisons » suivant des « *généalogies politiques non linéaires* » qu'il serait fondamental de retracer afin de problématiser notre actualité. Il s'agirait alors de repérer les opérations, toujours conjoncturelles et stratégiques, de récupération partielle et d'assemblage de grammaires raciales ainsi réinscrites et transplantées dans une grande variété de projets politiques que l'on ne saurait livrer à la critique sans en restituer la complexité et l'épaisseur historique.

Politiques de la comparaison

Si les travaux de Stoler sont si précieux, c'est enfin parce qu'ils permettent de dépasser l'alternative, pour le moins tenace au sein des études coloniales, entre ce que l'on peut appeler schématiquement une « approche globale » du fait colonial et une « approche locale » des situations coloniales. Stoler, elle, préfère la comparaison. Il n'y aurait là rien d'extrêmement original si la comparaison n'était

EXTRAIT / UNE POLITIQUE DE L'INTIME

Dans les Inde coloniales, interdire aux enfants de Néerlandais de jouer avec ceux des domestiques – les autorités arguant qu'ils risqueraient alors très rapidement de « parler et penser en Javanais » – ou demander aux nurses locales de porter les enfants loin du corps pour qu'ils ne sentent pas « l'odeur de leur sueur » renvoyait à des enjeux plus complexes que la seule différence culturelle. Ces demandes faisaient partie d'un ensemble plus large de principes définis pour apprendre aux enfants européens dans les colonies les repères et les liens sociaux adéquats – évitant ainsi qu'ils ne se

« métamorphosent » en Javanais. Elles participaient de l'investissement de l'État colonial dans le savoir sur la chair, les sens et la sensibilité, et de son engagement constant dans ce que j'ai appelé « l'éducation du désir ».

Si je prolonge ces articulations entre les dynamiques macros du gouvernement colonial et les sites intimes de son implantation, ce n'est pas parce que ces derniers illustreraient un champ plus large, ou fourniraient, à une échelle plus réduite, de touchants exemples ou d'utiles métaphores du pouvoir colonial. C'est bien davantage parce que l'intime

occupe une place importante dans les perceptions et les politiques des dirigeants. Ces espaces nous permettent d'identifier ce que Foucault aurait pu appeler une microphysique de l'ordre colonial et donnent à voir ce que j'appellerai la logique affective de la politique coloniale.

Ann Laura Stoler, *La Chair de l'empire. Savoirs intimes et pouvoirs coloniaux*, trad. de S. Roux, Paris, La Découverte, 2013, p. 22.

qu'un instrument méthodologique servant à mesurer des ressemblances et des différences entre des contextes, des histoires et des lieux, en eux-mêmes « indifférents » les uns aux autres. Mais la comparaison est pour Stoler bien plus que cela ; elle habite les politiques coloniales elles-mêmes : « *d'abord outil d'analyse, elle est ensuite devenue objet d'étude. Les fonctionnaires coloniaux [...] ont souvent envisagé la comparaison de manière stratégique* » (CE, p. 275).

La condition de possibilité, mais aussi parfois l'effet, de ces « *politiques de la comparaison* » résidaient dans ce que Stoler et Cooper appellent les « *interconnexions impériales* » – dont témoignent, exemple parmi tant d'autres, les grands congrès coloniaux (RC, p. 78-80). L'univers colonial fut le lieu de constantes circulations, bien au-delà du seul axe métropole-colonie : circulation des fonctionnaires et des élites (colonisatrices et colonisées), « *circulation des savoirs au travers des frontières impériales* » (CE, p. 263), « *circulation des modèles de gouvernement d'un type de territoire impérial à un autre* » (RC, p. 66).

Ces politiques de comparaison ne sont pas seulement un fait passé, c'est aussi, avec de tout autres objectifs bien sûr, une tâche présente ; une tâche scientifique donc, mais aussi et indissociablement une tâche politique, comme le prouve Stoler elle-même dans son effort pour, selon les termes de Fassin, « *inclure dans son analyse l'exemple, long-temps occulté, de la colonisation israélienne des territoires occupés* » (CE, p. 16). Mais penser et œuvrer

à la comparaison, nous enseigne-t-elle, exige de couper le cordon ombilical qui rattache l'historiographie coloniale à la nation (RC, p. 73) : il s'agit de défaire les cadres épistémologiques nationaux dans lesquels restent trop souvent confinées les études coloniales.

NOTES

1. Voir Pascal Blanchard, « À propos de A. L. Stoler & F. Cooper, *Repenser le colonialisme* », *Contretemps web*.
2. *Haunted by Empire* (2006) ; *Imperial Formations* (2007) ; *Along the Archival Grain* (2010) ; *Imperial Debris* (2013).
3. Ann Laura Stoler, « Dans les plis coloniaux (entretien avec Seloua Luste Boulbina) », *Rue Descartes*, 2013/2, n° 78, p. 84.
4. À ce sujet et dans le domaine francophone, voir Emmanuelle Saada, *Les Enfants de la colonie. Les métis de l'empire français entre sujétion et citoyenneté*, Paris, La Découverte, 2007.
5. Elle s'inspire en particulier de l'article d'Uday Singh Mehta, « Liberal Strategies of Exclusion » (1990), centré sur les *Quelques pensées sur l'éducation* de John Locke et reproduit comme premier chapitre de *Tensions of Empire*. Mehta est également l'auteur de *Liberalism and Empire. A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago et Londres, Chicago University Press, 1999.
6. Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham et Londres, Duke University Press, 1995.
7. Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France. 1975-1976*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997, p. 228.

EXTRAIT / QU'EST-CE QU'UN « EUROPÉEN » ?

L'autorité coloniale reposait sur deux prémisses aussi puissantes que fausses. La première hypothèse postulait que les Européens, dans les colonies, constituaient une entité biologique et sociale séparée et aisément identifiable – une communauté « naturelle » aux caractéristiques partagées : intérêts de classe, attributs raciaux, affinités politiques et culture supérieure. La seconde, liée à la première, affirmait que les frontières entre le colonisateur et le colonisé étaient évidentes et faciles à tracer. Mais aucun de ces postulats ne reflétait la réalité coloniale. À l'exception des colonies comme la Rhodésie et l'Algérie – où les conflits intereuropéens étaient violents et explicites –, les tensions entre bureaucrates et planteurs, colons implantés et nomades, missionnaires et décideurs politiques de métropole, ou petits Blancs et riches entrepreneurs, ont toujours fait des communautés coloniales européennes des ensembles bien plus divisés et politiquement fragiles que ne pouvaient l'affirmer

la plupart de leurs membres. Les divisions internes se nourrissaient de la concurrence entre priorités politiques et économiques comme l'attestent, par exemple, les conflits autour de l'accès aux ressources indigènes, des méthodes à employer pour préserver le pouvoir et les privilèges européens et des critères à retenir pour intégrer l'élite coloniale et permettre sa reproduction.

En anthropologie, ne plus considérer les élites coloniales comme des communautés d'intérêts homogènes a constitué une évolution notable, marquant un changement majeur dans la manière de penser les relations de genre en contexte impérial. Les marqueurs de l'identité européenne et les critères d'appartenance à la communauté ne sont plus apparus comme des attributs figés, mais comme des caractéristiques fluides, perméables et historiquement controversées. Ainsi, la politique coloniale d'exclusion dépendait de la construction de catégories. Le contrôle colonial s'affirmait par l'identification des « Blancs », des

« indigènes », des enfants susceptibles de devenir des citoyens plus que des sujets, et de la légitimité relative des descendance.

Dès lors, les caractéristiques physiques individuelles n'étaient pas des critères suffisants ; il fallait aussi déterminer qui l'on pouvait compter comme « Européen », et par quels moyens. La couleur de la peau était trop ambiguë, les comptes bancaires trop capricieux et la croyance religieuse et l'éducation, bien que fondamentales, n'étaient jamais suffisamment définies. [...] Les dynamiques d'inclusion et d'exclusion appelaient ainsi à une régulation sexuelle, conjugale et domestique de la vie des colons européens et de leurs sujets. vb

Ann Laura Stoler, *La Chair de l'empire. Savoirs intimes et pouvoirs coloniaux*, trad. de S. Roux, Paris, La Découverte, 2013, p. 71-72.

« PRENDRE AU SÉRIEUX LA RACE » L'AVENIR DU FÉMINISME ET LA QUESTION RACIALE

PAR **BRENNA BHANDAR***

À PROPOS DE

Nancy Fraser,

Le Féminisme en mouvements.

Des années 1960 à l'ère néolibérale,

trad. d'E. Ferrarese, Paris,

La Découverte, 2012, 336 p., 24 €.

Cet article reprend une courte mais remarquable intervention donnée par Brenna Bhandar le 8 juin dernier¹ sur quelques questions clés auxquelles doivent se confronter les mouvements féministes qui se réclament de la gauche radicale – et auxquelles doit se confronter la gauche radicale si elle prétend se réclamer du féminisme.

On a fait remarquer combien, lors des récentes manifestations antifascistes contre l'English Defence League et le British National Party², les troupes de la gauche étaient pour l'essentiel composées de Blanc-he-s. Sur la base de ce constat, certains concluent que nous devons nous donner pour objectif de cultiver une politique antiraciste à gauche qui mobiliserait bien plus de non Blanc-he-s. J'avancerai l'idée que l'une des raisons de cette absence notable réside dans le fait que nombre de non Blanc-he-s à gauche peuvent avoir l'impression que les organisations et partis appartenant au courant *socialist*³ n'ont jamais réellement pris au sérieux les questions raciales et le racisme. Prendre au sérieux la race, cela ne se réduit pas à utiliser le terme « antiracisme » ni à reconnaître que le racisme est une réalité : cela touche au cœur de la manière dont nous analysons les problèmes politiques. C'est ce sur quoi je tâcherai de me concentrer aujourd'hui.

Construire un réseau ou un mouvement politique de gauche radical implique de prendre au sérieux la race et le racisme, ainsi que le genre et la sexualité (à quoi il faudrait également ajouter le handicap). Bien qu'il existe des exemples notables de luttes conjointes et de solidarité entre des organisations de gauche et des campagnes spécifiques, des obstacles importants s'opposent encore à de réelles avancées sur ce front.

Le récent ouvrage de Nancy Fraser, *Le Féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale*⁴ illustre de façon particulièrement révélatrice l'échec des recherches féministes d'inspiration socialiste à faire des questions de race et de racisme une dimension centrale de leur analyse de l'oppression de genre. Une table ronde intitulée « The Future of Feminism » s'est tenue récemment à Londres⁵ : il

s'agissait d'envisager l'avenir du féminisme à partir du travail de Fraser. Les organisateurs et organisatrices n'avaient apparemment pas jugé nécessaire d'y convier une femme non-blanche ou un-e universitaire dont le travail porterait de façon centrale sur les rapports entre race et genre. L'une des intervenantes a d'ailleurs relevé à la fin de sa présentation que la composition raciale de la table ronde en question posait problème. Ceci n'a rien d'anodin, puisque cela montre bien que les féministes de gauche savent que la race *devrait* être prise en compte dans la pensée féministe.

Ces questions de représentation sont complexes. Le problème n'est pas simplement celui de la visibilité des femmes non-blanches – même si cela reste une question importante, étant donné que nous sommes trop souvent absentes de ce type de débat et que nos points de vue sont effectivement invisibilisés. La question de la représentation soulève des problèmes bien plus larges et plus complexes, au sens où le moins qu'on puisse dire est que la gauche n'est pas allée très loin dans sa reconceptualisation des catégories d'analyse qu'il est d'usage d'employer pour comprendre un phénomène politique tel que le patriarcat. Si la race était devenue une dimension centrale des analyses des féministe(s) socialiste(s), si l'on en était déjà là, alors la question de savoir si telle tribune est composée exclusivement de blanches ou pas ne serait pas aussi importante. Mais il n'est pas impossible que le point de vue et le cadre épistémologique de chacun soient encore déterminés par sa propre expérience. Comment se peut-il que, 40 ans après la publication de *Sex, Race and Class* (1974) de Selma James et 30 ans après la parution de *Femmes, race et classe* d'Angela Davis (1981), la race ne soit

* Brenna Bhandar est maître de conférences à la faculté de droit de la School of Oriental and African Studies de l'université de Londres.

pas encore devenue une catégorie fondamentale des grilles d'analyse à travers lesquelles le féminisme socialiste appréhende le patriarcat et le capitalisme ?

C'est ici que l'on peut brièvement évoquer l'ouvrage de Fraser (bien que ces mêmes critiques eussent tout aussi bien pu être adressées à d'autres), et certains des problèmes posés par son cadre d'analyse, en particulier le fait qu'il ne semble pas tenir compte des recherches des féministes noires, des féminismes non blancs, subalternes ou postcoloniaux. *Le Féminisme en mouvements* réunit divers essais publiés par Fraser sur trois décennies. Ce recueil témoigne de l'originalité et de l'importance majeure de la contribution de Fraser aux champs de la théorie féministe et de la philosophie.

Concernant la question de la race, du genre et de la sexualité, je ne suis certes pas la première à critiquer la manière dont la race figure (par son absence même) dans les écrits de Fraser. Le chapitre intitulé « Une généalogie de la « dépendance ». Enquête sur un concept clé de l'État-providence américain » (coécrit avec Linda Gordon) analyse les « *sous-textes de la race et du genre* » des discours sur la dépendance vis-à-vis des aides sociales aux États-Unis. Si ce texte retrace utilement certaines des évolutions politiques du terme de « dépendance », et notamment ses dimensions coloniales et néo-impérialistes, la récurrence des quatre figures de la « femme au foyer », de l'« indigent », de l'« indigène » et de l'« esclave », au cœur de toute son analyse, rappelle directement les critiques formulées par les féministes noires Gloria Hull, Patricia Bell Scott et Barbara Smith. Pour elles, dès lors qu'on considère comme des catégories analytiquement distinctes la race, le genre et la sexualité, on s'interdit de penser le fonctionnement de l'oppression, qui repose précisément sur leur entrelacement. C'est ce que suggère et résume le titre de leur ouvrage de 1982 *All the Women are White, All the Men are Black, But Some of Us are Brave* (soit : « Toutes les femmes sont blanches, tous les hommes sont noirs, mais certain(e)s d'entre nous sont courageu(se)s »).

Dans d'autres essais plus tardifs, Nancy Fraser s'attache à la nécessité de mettre en place un État-providence postindustriel. Dans « *Après le revenu familial. Exercice de réflexion postindustrielle* », la race disparaît purement et simplement de sa réflexion sur le travail salarié et les travaux domestiques. Elle évoque le problème de l'inégalité de salaire entre les hommes et les femmes sans prendre en compte la manière dont la race et le racisme contribuent à la dévaluation du travail des femmes de couleur, alors même que ces processus de dévaluation se distinguent fortement de ceux que subit le travail des femmes blanches. En réalité, la « justice ethno-raciale » et la justice en matière de genre sont conçues comme des visées radicalement séparées,

qu'il convient d'« *aborder à travers des exercices de réflexion parallèles* ». Les expériences des femmes de couleur en tant que travailleuses à l'extérieur comme à l'intérieur de la maison n'ont donc absolument pas été prises en compte dans l'élaboration de son cadre d'analyse.

Les féministes ont mis en évidence le fait que les conceptions marxistes traditionnelles du travail comme travail salarié étaient incapables de rendre compte du travail de reproduction social des femmes. Les féministes marxistes ont également montré comment les théories de l'accumulation capitaliste invisibilisent le travail reproductif des femmes, qui reproduisent pourtant « *la marchandise capitaliste la plus fondamentale, à savoir la force de travail*⁶ ».

Les féministes qui font de la race un élément essentiel de leurs analyses de genre ont considérablement approfondi cette critique, et nous ont permis de bien mieux comprendre la manière contradictoire dont opère l'exploitation capitaliste. Comme l'a remarqué Patricia Hill Collins, la relation qu'entretiennent les femmes noires aussi bien au travail salarié qu'au travail non rémunéré effectué à la maison est significativement différente de celle des femmes blanches :

« *Une question moins développée, et pourtant tout aussi importante, est celle de la manière dont le travail non payé des femmes noires au sein de la famille est pour elles à la fois source de limitation et d'encapacitation. Plus précisément, la recherche sur le travail non payé des femmes noires américaines [sic] au sein de la famille étendue est bien moins développée dans la pensée féministe noire que les travaux sur le travail rémunéré des femmes noires. Or, en mettant l'accent sur les contributions des femmes africaines-américaines au bien-être de leur famille, sur la manière dont elles travaillent à souder la famille ou enseignent aux enfants comment survivre [...], de telles recherches suggèrent que les femmes noires considèrent ce travail non payé qu'elles effectuent pour leur famille davantage comme une forme de résistance à l'oppression que comme une forme d'exploitation par les hommes*⁷. »

Si j'en avais le temps, l'analyse de Collins pourrait ouvrir à une discussion intéressante concernant la revendication politique de James exigeant que tout travail effectué à la maison soit rémunéré. Mais ce que je veux dire ici, c'est que, lorsque nous essayons de comprendre la manière dont le travail, en tant que catégorie analytique, doit être conceptualisé à nouveaux frais pour rendre compte du travail reproductif des femmes, la tentative se révèle bien plus compliquée et contradictoire dès lors que l'on prend également en compte – et de façon centrale – la race. Et cette question est déterminante pour ce qui est

de l'action collective. Ces débats traversent les communautés féministes de Grande-Bretagne depuis les années 1970, depuis que les féministes marxistes ont défini le travail à la maison, le travail domestique, comme lieu par excellence de l'exploitation des femmes, sans prendre en compte les expériences

En refusant de prendre en compte la façon dont les femmes de couleur se sont trouvées contraintes de faire fusionner leurs revendications d'égalité, de reconnaissance et de redistribution, Fraser conteste toute pertinence à leurs expériences, leurs histoires et leurs travaux de recherche.

et les interprétations très différentes qu'avaient les femmes noires de leur travail et de sa relation au marché du travail.

En toute rigueur, je me dois d'évoquer la mention – certes particulièrement courte – faite par l'un des intervenants de la table-ronde sur le « futur du féminisme » du travail des Southall Black Sisters [*groupe britannique de lutte contre les violences faites aux femmes, fondé en 1979 au nord de Londres et constitué de femmes appartenant à des minorités*]. Malgré sa brièveté, ce fut une contestation bienvenue de la légitimité de la distinction analytique entre « politique de reconnaissance » et « politique de redistribution » – une distinction centrale à la théorie de la reconnaissance de Fraser. Dans le cadre théorique mis en place par Fraser, la question de la race est pour l'essentiel réduite à une question de différence culturelle et de « diversité ». La race est donc définie comme une catégorie relevant de l'identité et, à partir de là, Fraser développe une critique de la politique de reconnaissance fondée sur l'identité (tout en admettant son importance) : celle-ci aurait détourné l'attention de la visée politique bien plus fondamentale et urgente qu'est la redistribution.

Cependant, en refusant de prendre en compte la façon dont les femmes de couleur se sont trouvées contraintes de faire fusionner leurs revendications d'égalité, de reconnaissance et de redistribution (parce qu'il est impossible de séparer ces revendications, tant d'un point de vue théorique que pratique, dès lors que le racisme et le sexisme constituent toujours déjà la forme spécifique de l'exploitation de classe à laquelle elles sont confrontées), Fraser conteste toute pertinence à leurs expériences, leurs histoires et leurs travaux de recherche. Comme Özlem Aslan et Zeynep Gambetti l'ont habilement

démonstré dans un contexte proche, le travail de Fraser a tendance à « négliger les différences existant entre les mouvements féministes selon leur contexte culturel, politique et géographique⁸ ».

L'un des effets de cette approche (et de l'absence de critique dont il fait l'objet) est d'universaliser l'expérience des femmes blanches et – le plus souvent – bourgeoises. Le mot « femme » est utilisé comme s'il s'appliquait à toutes les femmes, alors qu'en réalité il ne représente que les expériences et les histoires des seules femmes blanches. Ceci veut dire que les expériences des femmes noires ou asiatiques (et plus généralement, dans d'autres contextes, des femmes indigènes) sont effacées ou refoulées par les théories et les politiques des féminismes de gauche. Les analyses proposées des problèmes politiques sont par conséquent partiales et incorrectes par définition – car (comme nous le savons) le capitalisme s'est construit à travers la dépossession coloniale, le commerce atlantique des esclaves, et, aujourd'hui, une forme mondialisée du capitalisme qui dépend du travail du Tiers-Monde et dont les valeurs restent définies – dans une certaine mesure – par le racisme et par la croyance persistante dans la supériorité blanche.

Ce problème n'a bien sûr rien de nouveau, et je ne ferai ici que suggérer quelques explications possibles à la résistance des féministes blanches à inscrire la race au cœur de leur interprétation du patriarcat et du capitalisme. Cette résistance provient peut-être d'un aveuglement volontaire. Il est également possible qu'elle résulte d'une réticence – peut-être inconsciente – à renoncer aux privilèges qui échoient à ceux et celles qui sont racialisés comme blancs. Enfin, peut-être est-ce l'expression de l'incapacité à voir que ce n'est pas la même chose de simplement reconnaître que le racisme est un problème, et de réellement tirer les conséquences d'une analyse critique de la race quant à la théorisation de l'oppression de genre.

Il me paraît clair par ailleurs que des féministes qui n'appartiennent pas à des organisations marxistes et socialistes font une partie de ce travail, et, dans certains cas, elles vont bien plus loin qu'elles sur ce plan. Pour en prendre la mesure dans un contexte universitaire, il suffit de se pencher sur la littérature des *Critical Ethnic and Critical Race Studies*.

Prendre en compte la race, le genre et la sexualité

Dans la pensée radicale noire et le féminisme marxiste, il existe une longue tradition de tentatives variées pour « étendre les catégories marxistes » – selon la formule de Frantz Fanon – afin de rendre compte du colonialisme. Il importe de reconnaître que les relations d'exploitation établies pendant le

colonialisme n'ont pas disparu. Même si la décolonisation formelle a progressivement gagné toute l'Afrique et l'Asie depuis 1947, les schémas contemporains de l'exploitation capitaliste mondialisée reposent sur des relations et des schémas politiques et économiques qui ont été établis pendant le colonialisme. La colonisation n'est d'ailleurs pas un phénomène qui n'aurait plus d'actualité : elle se poursuit aujourd'hui aussi bien en Palestine qu'au Canada, en Australie ou ailleurs. Du point de vue des communautés indigènes et des Premières Nations (« *First Nations*⁹ »), le colonialisme n'appartient pas au passé.

Pour prendre un autre exemple de travail alliant une analyse de genre et de race, Silvia Federici a soutenu (en s'appuyant explicitement sur les travaux antérieurs de féministes comme Selma James) que l'apparition du prolétariat n'a été possible que grâce à un système capitaliste structuré par le sexisme et le racisme. Elle écrit ainsi : « *L'accumulation primitive ne fut pas seulement une accumulation et une concentration de travailleurs exploitables et de capitaux. Elle fut également une accumulation de différences et de divisions au sein de la classe ouvrière, grâce auxquelles les hiérarchies construites sur le genre, comme sur la "race" et l'"âge", devinrent constitutives du fonctionnement de la classe et de la formation du prolétariat moderne*¹⁰. »

Nous voyons donc que le type d'analyses que nous devons cultiver si nous voulons prendre au sérieux la race, le genre et la sexualité sont de celles qui

réinterprètent et transforment notre boîte à outils conceptuelle. C'est ce qu'a fait Federici pour la catégorie de prolétariat et Cheryl Harris pour la propriété, le genre et la blanchitude (« *whiteness* ») ; c'est également ce qu'ont fait les historiens de l'esclavage et de la révolution (comme Eric Williams ou C. L. R. James) concernant notre compréhension de la façon dont la race façonne les relations de travail et de propriété. Et l'on pourrait encore en donner une multitude d'exemples.

Quand on m'a invitée à participer à cette rencontre, un membre de l'International Socialist Network a évoqué le fait que les jeunes militants qui s'intéressaient au féminisme et à l'antiracisme étaient intéressés par l'idée d'intersectionnalité. La notion d'intersectionnalité est apparue dans le cadre d'un certain discours universitaire américain *liberal* qui visait à transformer les cadres juridiques afin qu'ils prennent mieux en compte les gens souffrant de discrimination à plusieurs titres, et non uniquement en raison soit de leur genre, soit de leur race, soit de leur sexualité. Si l'intersectionnalité a servi à ouvrir un débat au sein de la recherche juridique en Amérique du Nord et, vingt ans plus tard, en Grande-Bretagne, sur comment améliorer les lois contre la discrimination, il me semble qu'elle a aujourd'hui perdu toute utilité. L'intersectionnalité exprime avant tout un projet *liberal* de gauche de réforme juridique et n'a pas grande utilité pour penser la classe. En tant que discours avant tout académique et orienté vers une

EXTRAIT / MYOPIE DU FÉMINISME BLANC

Dans un article récent, « *How Feminism Became Capitalism's Handmaiden – and How to Reclaim It!* » (« Comment le féminisme est devenu la servante du capitalisme – et comment se le réapproprier »), Nancy Fraser s'appuie sur ses propres travaux d'analyse politique pour affirmer que le féminisme a au mieux été instrumentalisé par le néolibéralisme ou au pire représenté l'un des aspects du projet néolibéral. Alors qu'à première vue on pourrait croire avoir affaire à un exercice réfléchi d'auto-analyse, à un effort pour assumer la responsabilité d'alliances passées et de la célébration de décisions stratégiques en vue de l'amélioration de la vie des femmes, il s'avère à l'examen que se manifeste ici surtout la myopie récurrente du féminisme blanc et son incapacité fondamentale à prendre en considération, à dialoguer et à penser avec les féminismes des Non-blancs et du Tiers Monde.

Depuis le début des années 1970 et jusqu'à aujourd'hui, les chercheurs et les militants de ces féminismes ont élaboré

une critique féministe systématique non seulement du capitalisme d'État mais d'un capitalisme mondialisé ancré dans les héritages coloniaux. Ces féminismes n'ont jamais fait primer le « sexisme culturel » sur la redistribution économique. Les écrits qu'ils ont produits sont considérables, les exemples de ces analyses innombrables, de sorte qu'il est particulièrement lassant d'entendre les féministes blanches parler de la deuxième vague du féminisme [né dans les années 1960 aux États-Unis] comme s'il s'agissait du seul « féminisme » existant et utiliser le pronom « nous » pour déplorer les échecs de leurs luttes. Disons-le tout net : on ne peut pas parler du « féminisme » en général, et la critique du patriarcat n'a jamais eu une seule source. Cette unité fantasmatique a explosé dès le moment où Sojourner Truth a prononcé cette phrase : « Ain't I a woman? » – « Et moi, je suis pas une femme ? » [selon le titre donné au discours que cette ancienne esclave prononça en 1851, lors de la Women's Rights Convention, dans l'Ohio]. Il y a

néanmoins un féminisme – celui dont Fraser déplore les errements – qui a assumé sans y trouver à redire la place de sujet autodéterminé et émancipé. Cette position est bien sûr celle en qui elle reconnaît un allié objectif du néolibéralisme. Mais cela n'a rien de surprenant, dans la mesure où son féminisme et le néolibéralisme partagent précisément les principes libéraux fondamentaux que les féminismes non-blancs et du Tiers monde ont analysé et dénoncé très tôt dans l'histoire des féminismes.

Brenna Bhandar et Denise Ferreira da Silva, « *White Feminist Fatigue Syndrome* », *Critical Legal Thinking. Law & the Political*, 21 oct. 2013 (accessible en ligne).

NOTES

1. Article publié le 14 oct. 2013 sur le site de tribunes en ligne du quotidien anglais *The Guardian*, « *Comment is free* ».

réforme du droit, je ne crois pas qu'il ait grand-chose à offrir aux mouvements politiques de gauche ou à la critique marxiste radicale. Cela dit, l'usage que fait la féministe britannique Avtar Brah du concept ne s'inscrit absolument pas dans ce contexte et échappe à la critique que je viens de formuler : elle l'utilise pour qualifier une méthode d'analyse de la race, du genre et de la classe bien plus radicale et bien moins limitée¹¹.

J'aimerais conclure sur un autre exemple de la façon dont nous devons repenser les concepts dont nous nous servons pour expliquer les événements politiques. Stuart Hall et d'autres auteurs ont examiné, dans *Policing the Crisis. Mugging, the State and Law and Order* (1978), ce que peuvent faire les « catégories » (« labels ») quand elles sont appliquées à certains phénomènes. Ils ont ainsi analysé comment l'usage du terme « mugging » (« agression ») a permis, dans les années 1970, de faire apparaître un certain type de crimes comme une réalité nouvelle et, ce faisant, de racialisier certains actes de vol. Ils ont montré comment la catégorie de « mugging » était utilisée pour criminaliser les communautés noires et justifier à la fois des formes de répression policière plus brutales et des sanctions juridiques plus lourdes.

Quelles catégories ont été utilisées pour décrire le meurtre de Woolwich [*l'assassinat en mai 2013 par deux jeunes Britanniques d'un militaire dans le Sud-Est de Londres*], et quels effets produisent-elles ? Il y a plusieurs questions à se poser face aux gros titres qui se sont alors étalés en une de la presse *mainstream* : « *Décapité !* », ou « *Terreur sanglante : des islamistes décapitent un soldat à Londres !* », ou encore : « *Du sang sur les mains, de la haine plein les yeux !* ».

– En interprétant cet événement comme relevant avant tout, voire exclusivement, du fondamentalisme islamique, qu'est-ce qu'on masque ?

– Que produisent les catégories de « jihadiste » ou de « terroristes musulmans » ? Qu'est-ce que ces termes en sont venus à représenter depuis onze ou douze ans ?

– Comment ces catégories détournent-elles l'attention d'autres facteurs pourtant clairement déterminants dans les causes de la radicalisation – à savoir, par exemple, le racisme, le délitement de l'appartenance de classe ou encore les expériences vécues par les immigrants en Angleterre ?

– Ces hommes étaient de jeunes Anglais noirs et en colère ; l'un d'entre eux avait été victime d'une violente agression raciste juste avant de se convertir à l'islam radical. Comment ces faits peuvent-ils s'intégrer aux récits créés par les médias grand public ? Richard Seymour a écrit un texte incisif et éloquent à ce sujet, auquel je ne peux que vous renvoyer¹².

Pour résumer, quelles que soient les priorités que nous nous fixons en termes d'action, de militantisme, d'analyse et de théorisation, je pense qu'il est vital de ne pas se contenter de tenir le discours de l'antiracisme et de l'antisexisme. Ce dont nous avons réellement besoin, c'est de réfléchir à la manière dont les campagnes politiques pour un salaire décent, ou contre la privatisation de la sécurité et des prisons, ou contre des politiques d'immigration de plus en plus draconiennes et vindicatives, ou encore contre les politiques d'austérité, doivent être pensées de manière à prendre en compte ce qu'ont de fondamental pour le capitalisme aussi bien le racisme que le sexisme et l'hétéronormativité, dans toute leur complexité.

Traduit par Aurélien Blanchard
(aurelienbla@gmail.com) et Charlotte Nordmann.

NOTES

1. NdT : Cette intervention a été donnée à l'occasion d'une rencontre organisée par International Socialist Network (ISN). ISN est un réseau de militant-e-s issu-e-s de la tradition représentée par le Socialist Workers Party (SWP) en Grande-Bretagne.
2. NdT : Le British National Party (BNP) et l'English Defense League sont les deux principales organisations d'extrême droite britanniques.
3. NdT : En anglais, le terme *socialist* renvoie à la gauche radicale et non, comme en France, à la social-démocratie (le Parti socialiste).
4. En anglais *The Fortunes of Feminism* (Londres, Verso, 2013).
5. On peut écouter la conférence en ligne à l'adresse : <http://backdoorbroadcasting.net/2013/06/the-future-of-feminism/>.
6. Silvia Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, New York, Autonomedia, 2009, p. 8.
7. Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Londres, Routledge, 2000, p. 46.
8. Özlem Aslan et Zeynep Gambetti, « Provincialising Fraser's History: Feminism and Neo-liberalism Revisited », in *History of the Present: A Journal of Critical History*, vol. 1, n° 1, été 2011, p. 133.
9. NdT : L'expression « First Nations » désigne les divers peuples autochtones du Canada qui ne sont ni Inuits ni Métis.
10. Silvia Federici, *Caliban and the Witch*, op. cit., p. 64.
11. Cf. Avtar Brah et Ann Phoenix, « Ain't I a Woman? Revisiting Intersectionality », *Journal of International Women Studies*, 2004, 5 (3), p. 75-86.
12. Richard Seymour, « Death by the Barracks », 23 mai 2013, accessible en ligne sur son blog « Lenin's Tomb », www.leninology.com.

VERS UN « MARXISME QUEER » ?

PAR JEN HEDLER HAMMOND*

À PROPOS DE

Kevin Floyd, *La Réification du désir. Vers un marxisme queer*, trad. de M. Dennehy, M. Duval,

C. Garrot et C. Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2013, 312 p., 21 €.

Associer marxisme et théorie *queer*, comme prétend le faire Kevin Floyd, paraît relever de la gageure. Cette perspective doublement hétérodoxe s'avère pourtant fructueuse. Elle permet ainsi de rapprocher l'essor du mouvement *queer* d'un certain état du fordisme, en montrant son lien avec certains modes de consommation, ou encore de rapporter ses difficultés actuelles à l'avancée du néolibéralisme, et notamment aux processus en cours de privatisation de l'espace public. Il ne s'agit pas d'affirmer qu'une convergence est possible entre deux mouvements politiques hétérogènes, mais de démontrer l'affinité profonde entre ces cadres théoriques et pratiques. Reste maintenant, selon Jen Hedler Hammond, à prolonger ce renouvellement théorique – en prenant par exemple en compte la situation spécifique des femmes.

Deux théoriciens sont au cœur de l'importante contribution de Kevin Floyd au débat sur l'avenir du marxisme : Judith Butler et Fredric Jameson. Kevin Floyd entend les faire dialoguer, et avec eux Michel Foucault, Georg Lukács, Herbert Marcuse, Eve Sedgwick, Michael Warner et David Wojnarowicz. Il s'agit par là de confronter les concepts de totalité et de réification avec les questions du genre et de la sexualité. À l'origine de *La Réification du désir*, écrit Kevin Floyd, il y a le projet de traquer « les divergences et les convergences » entre théorie *queer* et théorie marxiste (p. 19) – mais ce qu'il accomplit est en fait bien plus complexe.

À certains moments du livre, une position théorique prime sur l'autre. Par exemple, dans sa lecture historique de la masculinité, l'essor du taylorisme et du consumérisme sont invoqués pour expliquer comment des conceptions nouvelles de la sexualité, du désir et du genre masculins se sont développées dans la culture américaine. Lorsqu'il aborde les critiques de la totalité et de la réification, en revanche, c'est la théorie *queer* qui permet de comprendre pourquoi ces termes ont peu à peu été désaffectés, et comment ils pourraient être revitalisés. Kevin Floyd ne se contente pas de montrer combien la théorie *queer* et le marxisme sont utiles, et combien ils gagnent à être utilisés ensemble : il éclaire d'un jour nouveau certains des termes clés et des arguments classiques de chacune de ces théories.

Des pensées de la totalité

Les divergences entre théorie *queer* et marxisme sont bien connues, c'est pourquoi Floyd commence plutôt par ce sur quoi elles s'accordent. Un élément

commun aux théories marxiste et *queer* est la pensée de la totalité. Dans le marxisme, cela prend la forme d'une critique impitoyable de la logique particularisante du capitalisme ; dans la théorie *queer*, de l'insistance sur le caractère central de la sexualité dans tous les aspects de la vie. Tandis que la théorie *queer* a souvent souligné (avec raison) que l'attention portée par le marxisme aux conditions de production, à la consommation et à l'accumulation le rend aveugle à la centralité du sexe dans l'histoire humaine, Kevin Floyd montre de manière convaincante que l'objet de la plupart des textes de la théorie *queer* est l'impact de l'hétéronormativité sur des aspects de la vie, de la pensée et de la politique au mieux très indirectement liés à la sexualité. Ces deux courants ont en commun le désir de comprendre le social comme un tout, refusant ainsi toute division stricte entre public et privé, ou normal et anormal. Dans *La Réification du désir*, cependant, la totalité devient plus insaisissable, car Floyd l'utilise également pour parler de formations sociales spécifiques qui ont pour but la totalisation. Dans le dernier chapitre, qui porte sur le caractère fragmenté des mouvements sociaux *queer* à l'heure de la privatisation néolibérale, il réfléchit à la revendication portée par certains théoriciens *queer* de « construire des mondes », définis comme « des totalités historiquement conditionnées de pratique sociale, sexuelle, épistémologique et critique » (p. 288). L'attention qu'il porte à la nature historique de ces groupes témoigne d'une façon nouvelle de concevoir la totalité, d'une remise en question de sa stabilité ; elle révèle le désir omniprésent dans son texte de maintenir en mouvement tous les termes clés. Ce caractère insaisissable n'est pas un problème ;

* Jen Hedler Hammond est doctorante à l'université de l'Illinois, à Chicago. Ses travaux portent notamment sur l'École de Francfort et l'esthétique.

il semble même essentiel à son projet que des termes comme ceux de « totalité » et de « réification » restent en jeu. Cependant, il serait nécessaire de préciser le sens que peut avoir le terme de « totalité » dans des formations sociales comme le mouvement *queer*.

La réification, du travail à la sexualité

Le concept de totalité conduit nécessairement à celui de réification, et c'est le cas à la fois dans le marxisme et dans la théorie *queer*. Ce terme apparaît avec le plus de force lorsque Floyd esquisse une histoire de la masculinité de la fin du XIX^e siècle à nos jours. Articulant Lukács et Foucault, Floyd affirme que les effets de l'usine tayloriste sur le corps masculin ont été similaires aux effets de la théorie psychanalytique sur le genre et la sexualité. Dans les deux cas, il s'agit d'un processus de réification. Pour le travailleur, le temps de travail devient tellement abstrait que le travail en vient à être séparé de son produit, de sorte que finalement toute connaissance de la production est déplacée et transformée en connaissance de la consommation. Pour le patient en analyse, la sexualité est localisée dans un lieu particulier du psychisme et de la famille (et non pas au sein d'un ensemble social). Ainsi, le désir – sexuel, de production, et de consommation – est réifié : les objets sont isolés, abstraits du lieu de leur création.

Les évolutions dans l'usine et sur le divan de l'analyste ont eu un impact immense sur le genre, un impact analysé aussi bien par les chercheurs *queer* que par les chercheurs marxistes. Cependant, la lecture combinatoire mise en œuvre par Floyd ajoute une nouvelle dimension à ce changement historique. Tandis que la masculinité a toujours été associée à la sphère publique et au travail (la féminité étant, elle, associée à la sphère domestique et à un type de travail tout à fait différent), l'abstraction croissante du temps de travail – en même temps que la définition de la sexualité comme un événement psychologique – signifiait que la masculinité ne pouvait plus être réalisée [*performed*] seulement par le corps. La consommation a ainsi remplacé l'activité comme caractéristique définitionnelle de la masculinité. Floyd retrace l'essor des périodiques masculins consacrés aux loisirs, montrant que des activités comme la chasse, la pêche, et enfin le travail sur les voitures ont été redéfinies comme des activités proprement « masculines » à partir du moment où elles ont été évacuées de la sphère du travail. Comme Floyd le montre dans un chapitre ultérieur, cette culture de la consommation a joué un rôle fondateur dans les débuts du mouvement *queer*. Ici apparaît clairement la tension entre le marxisme (qui doit juger négatif l'essor du consumérisme et du fétichisme de la marchandise) et la théorie *queer* (qui est fondée, dans une certaine mesure, sur les réseaux

rendus disponibles par la consommation et le fétichisme de la marchandise). À lire cette période en se conformant à la stricte orthodoxie *queer* ou marxiste, on manquerait l'essentiel de cette histoire.

Cela se cristallise dans la lecture que fait Floyd de Hemingway, les personnages hypermasculins du romancier s'efforçant selon lui d'opérer une réappropriation du corps masculin du travailleur. À partir d'une scène de pêche emblématique de *Le soleil se lève aussi*, Floyd observe que, alors même que Jake Barnes rencontre le naturel en pêchant à la truite, le style froid et énumératif d'Hemingway fait du poisson une marchandise de plus dans la masse des biens fabriqués en série et exposés dans les magasins. Floyd écrit ainsi :

« Bien que de telles échappatoires à l'ennui du travail déqualifié dans la nature constituent des retours supposés à des formes de travail et de vie plus simples, vraisemblablement pré- ou extracapitalistes, le laconisme célèbre de ces descriptions aboutit finalement à une réification de la nature, produisant un paysage de pure immédiateté, qu'on pourrait appeler, à la suite de Lukács, une "seconde nature" qui ne vise qu'à transcender l'abstraction du travail imposée par le capital » (p.149).

En suivant la trace de la norme du travail ouvrier masculin depuis le corps jusqu'au moi, et enfin à la relation avec la nature abstraite et réifiée, Floyd révèle l'effet de la production capitaliste sur les conceptions traditionnelles de la masculinité et montre comment la totalité du capital englobe tout – particulièrement à cette période : même la nature n'est pas à l'abri du processus d'abstraction et de réification.

Marcuse et le mouvement *queer*

Une fois retracée l'évolution de la représentation normée du comportement masculin, Floyd passe à une lecture du mouvement *queer* des années 1960 et 1970, une lecture qui repose sur cet espace abstrait de la masculinité. Floyd utilise ici Marcuse, en partie du fait de son importance centrale pour les débuts du mouvement *queer*, mais aussi en raison de l'usage nouveau qu'il fait du concept de réification dans *Éros et civilisation*. Marcuse décrit les effets du capitalisme comme analogues à une répression (c'est l'une des raisons pour lesquelles Marcuse tient une telle place dans cet ouvrage, qui s'efforce de déterminer les convergences et les divergences entre, notamment, Lukács et Foucault), tandis que la réification lui apparaît comme la possibilité d'échapper à cette répression. Marcuse traque ici l'opposition entre un corps réifié pour le travail (une réification considérée comme positive dans le capitalisme) et un corps réifié pour le plaisir (ce qui est à l'inverse considéré comme négatif). Cette seconde réification – la réification érotique – est selon Marcuse capable de défaire la réification négative du travail.



Éros – qui, dans cette œuvre de Marcuse, est représenté en des termes principalement homoérotiques – est à l’opposé du « principe de performance » qui domine la vie capitaliste. Floyd écrit ainsi : « *identifiant le principe de réalité à la “productivité”, et le principe de plaisir à la “réceptivité”, Marcuse affirme qu’Orphée et Narcisse [les figures mythiques centrales pour Marcuse] représentent une relation passive et réceptive au monde naturel* » (p. 191-192). Narcisse et Orphée rejettent tous deux la sexualité hétéronormée : le premier se retire du monde pour s’abîmer dans la contemplation de soi, et le second, malgré l’histoire d’amour hétérosexuelle tragique qui fait partie de son mythe, est identifié par Marcuse à son rapport à la nature et à son « *amour pour les jeunes garçons* » (p. 192). On comprend aisément que ces personnages aient pu devenir centraux pour le mouvement *queer* à ses débuts. Plutôt que d’imaginer les sujets homosexuels comme similaires aux sujets hétérosexuels, la majeure partie du mouvement *queer* s’efforçait de substituer à une situation d’hétéronormativité une homonormativité (imaginaire). De la même façon que Marcuse remplaçait les figures mythiques traditionnellement au cœur de la philosophie – Prométhée, Œdipe, etc. – par d’autres, le mouvement *queer* imaginait qu’en objectifiant des pratiques sexuelles, il pourrait se substituer à l’hétéronormativité dans le monde.

Fordisme et érotisation du corps masculin

Floyd s’emploie alors à interpréter une autre œuvre de fiction, avec un chapitre consacré à *Macadam Cowboy*, un film de 1969. Floyd en écarte les lectures les plus courantes, qui sont centrées sur la façon dont

est représentée l’homosexualité entre Joe Buck et ses clients, ou entre Joe Buck et Ratso Rizzo, pour montrer que le film est une allégorie du passage historique du capitalisme fordiste au néolibéralisme. Le personnage du cowboy – dont Joe Buck, fraîchement débarqué à New York, est persuadé qu’il attirera en masse les femmes riches et esseulées de la ville, prêtes à dépenser tous leurs dollars pour coucher avec lui – est devenu, à la fin des années 1960, un sex-symbol *queer*, que s’était définitivement approprié la communauté homosexuelle. C’est dans les illustrés masculins devenus populaires pendant les années 1950 que Floyd voit l’origine de l’appropriation *queer* de figures traditionnelles de la masculinité, incarnée de façon paradigmatique par les Village People. Ces magazines, présentant des photographies d’hommes jeunes uniquement vêtus des signes permettant de les associer à des travailleurs masculins (« le marin », « l’ouvrier du bâtiment » et, naturellement, « le cowboy »), étaient essentiellement vendus par correspondance, fournissant ainsi un exutoire aux hommes gays conservateurs au placard, et assurant des revenus aux photographes, aux mannequins et aux éditeurs. Ainsi, la marchandise fétichisée (et l’on en tient peut-être là l’exemple le plus littéral de toute la littérature marxiste) a une fonction libératrice tout en manifestant l’emprise croissante du capitalisme. Alors même que ces magazines préparaient le terrain pour l’apparition d’une communauté gay *underground* qui allait exploser en 1969, ils illustraient également la façon dont le capitalisme, au moins pendant le taylorisme, était capable de marchandiser n’importe quel domaine, aussi éloigné soit-il de la culture grand public. La présence de Joe Buck, un cowboy aussi authentique qu’on peut

EXTRAIT / DE L’INTERDICTION DES COMMERCE PORNOGRAPHIQUES À LA DESTRUCTION DES « MONDES QUEER »

La transformation de Times Square en un Disneyland urbain s’inscrit dans un ensemble plus large d’évolutions qui incluent notamment le décret de zonage défendu agressivement par l’administration Giuliani et promulgué par le conseil municipal de New York en 1995. Celui-ci imposait la fermeture de tout commerce érotique situé à moins de cent cinquante mètres d’une école, d’une église, d’une zone résidentielle ou d’activités similaires. Comme l’ont souligné Lauren Berlant et Michael Warner dans l’une des premières analyses critiques de cette évolution, de tels décrets menacent directement le maintien d’un monde *queer* collectif visible et accessible, comme pouvait l’être la zone autour de Christopher Street. « *Parmi les milliers de personnes qui migrent ou viennent en pèlerinage à Christopher Street, tous ne sont pas des usagers de ses*

boutiques pornographiques, mais tous bénéficient du fait que certains le soient. Au-delà d’un certain point, un changement quantitatif devient un changement qualitatif. Une masse critique se développe. La rue devient queer. Elle développe une culture sexuelle dense et publiquement accessible. » Étant donné la façon dont, aux États-Unis, les formations d’hommes gays sont historiquement enracinées dans des pratiques de consommation – dans des circuits de consommation jusqu’à récemment toujours locaux et marginaux, sinon aux frontières de la légalité –, les conséquences de la fermeture ou de la dispersion de ces petits commerces vont bien au-delà de ces commerces eux-mêmes. La commercialisation locale du sexe, dans des espaces comme les librairies pornographiques, les bars ou les clubs, a joué un rôle fondamental dans

le maintien des formations *queer*. C’est de cette façon que, par exemple, les hommes gays « *ont appris à se trouver, à cartographier un monde facilement accessible; à construire l’architecture d’un espace queer dans un environnement homophobe* ». Ces évolutions menacent donc directement des formes de vie sociale *queer* « *accessibles, disponibles pour la mémoire et entretenues par une activité collective.* »

Kevin Floyd, *La Réification du désir. Vers un marxisme queer*, trad de M. Dennehy, M. Duval, C. Garrot et C. Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2013, p. 276-277.

en trouver à New York, montre la proximité entre la version classique et la version *queer* de la masculinité, et la tension qui les oppose en dernière instance.

Cette différence presque imperceptible entre le cowboy conventionnel hétéronormé et le cowboy *underground queer* révèle, selon Floyd, que, quelle que soit la façon dont on le considère, le cowboy est désormais une marchandise. Pour Floyd, en situant cette marchandise dans le climat socio-économique confus du New York de la fin des années 1960, où les incitations à la consommation contrastent avec la pauvreté de Buck, le film met en scène le conflit entre les valeurs de production fordistes (incarnées par le cowboy américain) et l'espace global du capital qui commence à faire vaciller la suprématie américaine au cours des années 1960. Ainsi, le moment où, à la fin du film, Buck jette son costume à la poubelle peut être compris comme une allégorie de la fin d'une époque où la définition de la masculinité allait de soi, mais également celle de la fin d'une ère de croissance continue de la productivité et de la consommation nationale.

Le néolibéralisme, ou la destruction du monde commun *queer*

On entre alors dans le chapitre à mes yeux le plus perspicace et stimulant de l'ouvrage. L'auteur commence par opposer la stratégie fordiste à la stratégie néolibérale, la première visant à garantir une certaine stabilité sociale pour consolider les moyens de production et les espaces de consommation, tandis que la seconde travaille au contraire à produire une instabilité sociale généralisée. Alors que le fordisme a contribué à unifier le monde par le biais du consumérisme, le néolibéralisme sépare et privatise les groupes de consommateurs, faisant ainsi obstacle à la création d'espaces de socialisation significatifs. Les questions politiques aujourd'hui portées par la communauté *queer*, comme la lutte pour l'accès égal au mariage ou pour l'ouverture de l'armée, ont pour enjeu fondamental l'égalité. Tandis que les mouvements *queer* radicaux des années 1970 imaginaient qu'une planète *queer* viendrait triompher de la planète hétérosexuelle, le mouvement *queer* contemporain s'attache à se rendre égal, ou équivalent, à la communauté hétérosexuelle. En conséquence de cette inflexion, la sexualité, marqueur de différence entre communautés *queer* et *straight*, est de nouveau renvoyée au domaine privé. La chose est particulièrement claire à New York, la ville de Stonewall et de *Macadam Cowboy*, où le nettoyage agressif opéré par Giuliani a aseptisé des quartiers autrefois ouvertement gays. Avec la fermeture de sex shops, de librairies pornographiques, de bars et de clubs, et avec l'organisation de la hausse des prix du logement, qui a eu pour effet que seuls les gays

les plus fortunés soient en mesure de rester dans le quartier, la culture *queer* bouillonnante et ouverte de New York a quasiment disparu. Ces évolutions font directement obstacle à l'apparition d'une quelconque formation sociale, l'espace public cédant la place à l'espace privé. Ainsi, Christopher Street, à

Tandis que les mouvements queer radicaux des années 1970 imaginaient qu'une planète queer viendrait triompher de la planète hétérosexuelle, le mouvement queer contemporain s'attache à se rendre égal, ou équivalent, à la communauté hétérosexuelle.

New York, est devenu le domaine de la communauté *queer* blanche et riche, tandis que les homosexuels plus pauvres, dont de nombreuses personnes de couleur, se retrouvent isolés dans d'autres quartiers. Cette ségrégation contrarie toute unification d'un mouvement. Si cette lecture s'attache aux effets de ces transformations sur la communauté *queer*, l'impact de cette ségrégation sur d'autres mouvements sociaux potentiels, qu'ils soient féministes, fondés sur la race, la classe ou autre, est évident. À mesure que notre monde se privatise, l'espace public où faire advenir le changement disparaît.

La Réification du désir est une contribution précieuse aux efforts pour donner sens à la place du marxisme à l'ère du capitalisme néolibéral. Ses analyses des deux modes de pensée, ainsi que de leurs concepts clés, offrent de nouvelles perspectives sur des concepts que la plupart d'entre nous tiennent pour évidents. Les femmes sont pour l'essentiel absentes de ce texte, sauf quand leur histoire genrée est distinguée de celle de la masculinité. Elles sont entièrement absentes de la lecture que fait Floyd de l'épidémie du sida, ce qui est le seul faux pas dans un ouvrage par ailleurs parfaitement orchestré. Bien qu'il s'agisse bien sûr d'une critique – une critique qui s'applique d'ailleurs à la plus grande partie de la théorie *queer* et marxiste –, Floyd nous offre ici une invitation à prolonger sa perspective en élaborant un ouvrage qui prendrait en compte l'évolution du « féminin » au cours du dernier siècle et demi d'histoire économique et sociale. C'est une histoire qui mérite d'être racontée, et qui ne ferait qu'ajouter au travail ouvert ici par Floyd.

Traduit par Florine Leplâtre.

POUR UN THÉÂTRE ÉMANCIPÉ

ENTRETIEN AVEC OLIVIER NEVEUX*

PROPOS RECUEILLIS PAR FÉLIX BOGGIO ÉWANJÉ-ÉPÉE**

À PROPOS DE

Olivier Neveux,

Politiques du spectateur.

Les enjeux du théâtre politique

aujourd'hui, Paris, La Découverte,

2013, 280 p., 22,50 €.

Olivier Neveux interroge ici la possibilité d'un théâtre politique, au-delà de certaines incarnations contemporaines qui réduisent son horizon à un « catéchisme citoyeniste » ou à une pédagogie sociologisante. Il réaffirme l'importance d'un théâtre émancipé, qui redonne une place et une efficacité politique aux imaginaires en rupture avec l'ordre des choses.

Qu'est-ce qu'un « théâtre politique » ?

La thèse forte qui traverse ton livre, c'est que tout théâtre politique suppose un spectateur « idéal » – et que la « politique » de ce théâtre se mesure peut-être en partie à sa conception du spectateur. Est-ce que tu pourrais revenir sur cette hypothèse et sa genèse dans ton travail de recherche sur le théâtre politique ?

Avant toute chose, ce livre est un livre de spectateur. Il est si commode, dans sa solitude, de tracer des perspectives émancipatrices surchauffées, de savoir mieux que quiconque et plus que toute intelligence collective ce dont le monde a besoin, que j'ai essayé de ne pas plier la réalité à ce que je voudrais qu'elle soit (radicalement autre !), mais de réfléchir à partir des spectacles que je vois – avec ce que cela comporte, par ailleurs, d'inévitables arbitraires et de contingences. D'autres œuvres m'auraient probablement conduit ailleurs – même si je ne suis pas neutre et que je ne traverse pas les représentations délesté d'orientations préalables. Je cherche ce qui, dans la situation présente, fait défaut ou obstacle à la domination, ce qui en fragilise la massivité, ce qui fait vivre politiquement la contradiction et, sinon les éléments, du moins les indices de la nouvelle société que porte, déjà, « dans ses flancs », celle d'aujourd'hui.

Je le fais tendu et tenu par une interrogation, depuis plusieurs années, sur la signification du « théâtre politique », dès lors que la « politique » possède d'autres

contours que les indigentes définitions qui prévalent dans le monde théâtral. Contre la flasque « ontologie » d'un « théâtre-par-définition-toujours-déjà-politique » ou la tendance à ramener la politique à la représentation de quelques contenus et thèmes, contre sa confusion avec le catéchisme « citoyeniste » ou, à l'opposé, avec une radicalité formaliste supposée arracher l'art à son vulgaire devenir culturel, j'essaie d'interroger la possibilité d'un « théâtre politique » où la « politique » serait dotée d'une consistance propre, qui ne se confondrait pas avec l'éthique, la morale ou l'esthétique, ni même avec le social.

C'est comme cela que ce travail a été engagé, de façon tâtonnante, tout d'abord dans l'étonnement devant la place que les spectacles, sous couvert d'un dessein politique, me demandaient, plus ou moins brutalement, d'occuper. J'ai pris l'habitude d'interroger, systématiquement, le projet politique que les œuvres « politiques » revendiquaient pour leurs spectateurs : les sidérer, les éclairer, les alerter, les émanciper, les conscientiser, etc. Cette réflexion sur le théâtre contemporain m'a dès lors conduit à parcourir de nouveau l'histoire du « théâtre politique » et à prendre la mesure de ces « politiques du spectateur ». Cette recherche a croisé en chemin l'ouvrage joyeusement embarrassant de Jacques Rancière *Le Spectateur émancipé* (2008) et sa discussion, rude, d'un certain nombre de présupposés de l'art critique – discussion d'autant plus redoutable qu'elle se positionne en regard des programmes qu'il se donne.

*Olivier Neveux est professeur d'histoire et d'esthétique du théâtre à l'université Lumière Lyon-2. Il est notamment l'auteur de *Théâtres en lutte. Le théâtre militant en France de 1960 à nos jours* (2007) et de *Politiques du spectateur. Les enjeux du théâtre politique aujourd'hui* (2013).

** Félix Boggio Éwanjé-Épée est doctorant à l'université Paris 13 et membre du collectif éditorial de la *RdL*.

C'est comme cela que je me suis dirigé dans le continent hétérogène du théâtre politique contemporain à partir de l'hypothèse qu'au théâtre, en dernière instance (cela ne constitue ni l'unique entrée ni la saisie exhaustive), la politique résidait dans le type de spectateur idéal qu'un spectacle convoque, dans le projet qu'un spectacle se donne à son égard. Le trouble est allé grandissant à percevoir ainsi l'écart entre les spectacles (à partir de ceux-ci, et non pas nécessairement des discours tenus sur eux par les artistes) et leur volontarisme politique, entre, par exemple, l'infantilisme des dispositifs et le « progressisme » revendiqué ou le management émotionnel des publics et la radicalité émancipatrice affichée.

Le spectateur a-t-il besoin d'émancipateurs ?

On comprend dans ton livre que le spectateur est, dans le théâtre contemporain, « malmené » en deux sens : ou bien il est l'objet d'une tentative de violenter son imaginaire, ou bien il est l'objet d'une pédagogie politique « citoyenne ». Quel est le rapport de ces deux modalités d'adresse au spectateur avec l'histoire du théâtre d'émancipation ?

Tout d'abord, je ne fais pas du spectateur « bien mené » un idéal, et je ne conteste ni la légitimité ni l'importance ni la nécessité de certaines adresses plus agressives. En revanche, je suis pour les appréhender à l'aune des singularités de notre conjoncture. Il s'agit d'éviter de contribuer à l'histoire dés-historicisée de l'art critique, qui revient à considérer qu'un dispositif est en tous temps et en tous lieux pertinent,

que sa subversivité est établie éternellement et que sa radicalité ne saurait être absorbée ni même atténuée par les mutations de la domination. J'essaie d'interroger les formes et les fonctions de ces propositions à l'aune des conséquences de la puissante défaite politique et sociale de ces dernières décennies mais aussi de ce que le capitalisme nous fait subir, de ses spécificités contemporaines, des contradictions qui se font jour.

À ce titre, on reconnaît, en effet, dans les conceptions contemporaines du spectateur, de ce qu'il doit vivre, des inspirations désormais quasi-institutionnalisées voire sacralisées. Pour les uns, ce sera le recours à Artaud (bien souvent amoindri et anecdotisé) ou une référence à la vulgate situationniste, chaque fois dans la certitude qu'il faut arracher le spectateur à sa passivité, lui faire vivre l'expérience d'une intensité, d'une violence que sans cela il ne connaîtrait pas, qu'il importe de lui révéler la misère de sa condition consommatrice, la vulnérabilité et la finitude de son corps ou encore les pouvoirs du Mal. Le diagnostic de l'apathie politique est rapidement établi : le spectateur contemporain a pour symptôme de vivre au-dehors de la vie, de ses rythmes et de ses souffrances, il faut donc, par tout un jeu de sidération voire d'affolement, le plonger de force dans la violence insondable du monde... Comme si ce n'était pas là, désormais, le quotidien de millions de personnes que d'être confrontés sans relâche à la brutalité et à la précarité. Ce théâtre ne suppose pas que, peut-être, nous avons moins besoin, désormais, d'être précipité dans le monde que de pouvoir, de façon intermittente, s'en délester et s'en préserver...

EXTRAIT / LE THÉÂTRE POLITIQUE, UN ÉCHEC NÉCESSAIRE ?

Que le théâtre politique fût bien souvent inefficace n'est pas une idée follement neuve. Travailler sur son histoire vaccine vite de toute illusion sur la puissance de ses effets. Et il n'est pas la seule pratique, à vrai dire, dont on puisse constater, à l'issue de toutes ces décennies, le relatif échec. Cette dernière notion, d'ailleurs, est bien suspecte : qui décide d'un échec si ce n'est la très provisoire victoire de certains faits contre d'autres ? « Nous avons eu raison d'avoir tort », soutenait Bensaïd qui n'eut de cesse de se battre contre les verdicts du supposé « tribunal de l'histoire ». Et de n'avoir pas fait « masse », d'avoir manqué bien souvent à son projet n'enlève rien de la légitimité de ce qui fut acté. Eux au moins n'avaient pas réussi, lors même que de partout, mais à quel prix, tant de gagnants et de vainqueurs exhibent leurs conquêtes.

L'inquiétude, tout de même, est là. Mais elle se révèle plus aiguë encore lorsqu'elle

regarde en face les pré-supposés mêmes qui organisent ce théâtre. Et si ce théâtre confondait politique et pédagogie ? On aura raison d'objecter, çà et là, telle pièce importante de ce « répertoire ». Il y en eut et il y en aura encore. Mais reste la question : et si ce qui manquait à la transformation de notre monde n'était pas tant la conscience de ses violences qu'une transformation subjective de ceux qui en sont les victimes (« Ce qui abrute le peuple, ce n'est pas le défaut d'instruction, mais la croyance en l'infériorité de son intelligence », soutient ainsi Jacques Rancière) ? Et ne peut-on dire avec Isabelle Garo que « *le contraire de l'idéologie n'est pas un autre système de pensée situé au sein des mêmes coordonnées sociales, c'est l'anticipation en acte d'un autre rapport de la théorie à la pratique, la remise en cause au moins tendancielle de la division du travail qui clive, en même temps que la superstructure, les individus qui s'y construisent* » ? [...]

Que retenir de cela ? Une première question : et si le théâtre pouvait participer à sa manière à cette levée de la capacité ? Plutôt que d'être, parmi d'autres d'ailleurs, celui qui vient apporter à ceux qui en manquent la conscience de leur oppression, s'il participait à ce monde de la capacité ? Cette question en amène une foule d'autres : cette capacité, d'où provient-elle ? Comment naît-elle ? On se retrouve devant une difficulté : comment penser la cohabitation d'un théâtre soucieux de ses effets et une « capacité » (elle-même effet, semble-t-il, de rien si ce n'est du hasard, de la volonté, du refus, de la découverte propre de sa capacité singulière, égale à celle de tout autre, et inaliénable) ?

Olivier Neveux, *Politiques du spectateur*, Paris, La Découverte, 2013, p. 280.





À l'autre bord, on retrouve comme un brechtisme dégradé, qui entend faire œuvre pédagogique vis-à-vis d'un spectateur prétendument vierge de toute intelligence de la situation ou encore un « sociologisme » soucieux de constater et d'exposer la « misère du monde » à un public supposé inconscient de celle-ci... Ce didactisme peut adopter des justifications plus « postmodernes », apparemment plus humbles : on ne vient plus, dès lors, révéler au spectateur ce qu'il ignore mais le confronter au doute, à l'incertitude, au trouble, qu'animal imbécile et épais, il n'aurait pas.

Dans tous ces cas, le théâtre se donne pour mission de venir compléter le spectateur, l'augmenter et l'enrichir de ce qui lui manque. En quelque sorte, le spectateur a besoin d'un émancipateur – comme il existe des civilisateurs.

Ta proposition, qui n'a rien d'une prescription pour les auteurs ou les metteurs en scène, est de considérer aujourd'hui l'émancipation au théâtre comme un processus non pas d'apprentissage ou de démythification, mais plutôt comme la découverte (ou la reconnaissance) dans l'œuvre de « capacités » intellectuelles ou physiques, individuelles ou collectives. Suivant en cela le Rancière plus politique de *La Méésentente*, tu insistes sur la déprise subjective que permet le théâtre par rapport aux conditionnements, aliénations et inégalités – non pas un oubli de la domination, mais un décalage. S'agit-il d'une conception de l'émancipation qui rompt de façon exclusive avec une démarche didactique ?

Je ne conteste pas le didactisme au nom de son manquement à l'art, et de sa trahison du « Beau ». Je ne veux pas faire partie du troupeau trop heureux d'enterrer cette expérience – car le théâtre didactique fut et reste aussi le site d'une expérimentation – au profit d'un art illusoirement auratisé, pur, délesté du monde et de tout processus de connaissance. J'interroge le didactisme du point de vue de l'émancipation : sa place et sa valeur. Et il me semble que deux points en fragilisent le recours. Le premier est, en quelque sorte, circonstanciel. Il a trait à une sorte de « fétichisme de la prise de conscience » dans les milieux radicaux, l'idée qu'il faut expliquer jusqu'à ce que compréhension et mobilisations s'ensuivent : de « l'en soi » au « pour soi », jusqu'à la victoire finale. Cela a pour conséquence sinon pour cause : une conception de la politique ramenée à de la pédagogie. Les opprimés ne seraient au courant ni de leurs oppressions, ni de leurs forces, ni de leurs responsabilités historiques. Il est assez logique qu'une telle réduction ait lieu. La période est difficile, nous n'avons pas prise (ou très peu) sur la réalité, les rapports de force sont ici si dégradés qu'il est plus confortable de se réfugier dans le motif de l'ignorance pour expliquer la relative atonie politique, se trouver une fonction (celle du prof ou de l'agitateur) et percevoir à l'horizon, sans cesse retardé, l'événement (bien souvent psychologisé) d'une prise de conscience massive. Mais n'est-ce pas une façon de ne pas se poser la question de la politique (que faire aujourd'hui ?) que de continuer à ordonner sa pratique à l'aune de la « méconnaissance » et de l'« aveuglement » supposés des opprimés ?

Le second point, plus délicat et encombrant, a trait aux travaux de Rancière et à sa critique radicale de la « méthode de l'explication » et de l'établissement

EXTRAIT / CURIEUSE SCHIZOPHRÉNIE DE LA « POLITIQUE DE L'ART »

La volonté de repolitiser l'art se manifeste ainsi dans des stratégies et des pratiques très diverses. Cette diversité ne traduit pas seulement la variété des moyens choisis pour atteindre la même fin. Elle témoigne d'une incertitude plus fondamentale sur la fin poursuivie et sur la configuration même du terrain, sur ce qu'est la politique et sur ce que fait l'art. Mais pourtant ces pratiques divergentes ont un point en commun : elles tiennent généralement pour acquis un certain modèle d'efficacité : l'art est censé être politique parce qu'il montre les stigmates de la domination, ou bien parce qu'il tourne en dérision les icônes régnautes, ou encore parce qu'il sort de ses lieux propres pour se transformer en pratique sociale, etc.

Au terme d'un bon siècle de critique supposée de la tradition mimétique, force

est de constater que cette tradition est toujours dominante jusque dans les formes qui se veulent artistiquement et politiquement subversives. On suppose que l'art nous rend révoltés en nous montrant des choses révoltantes, qu'il nous mobilise par le fait de se mouvoir hors de l'atelier ou du musée et qu'il nous transforme en opposants au système dominant en se niant lui-même comme élément de ce système. On pose toujours comme évident le passage de la cause à l'effet, de l'intention au résultat, sauf à supposer l'artiste inhabile ou le destinataire incorrigible. La « politique de l'art » est ainsi marquée par une étrange schizophrénie. Artistes et critiques nous invitent à situer la pensée et les pratiques de l'art dans un contexte toujours nouveau. Ils nous disent volontiers que les stratégies

artistiques sont à repenser entièrement dans le contexte du capitalisme tardif, de la globalisation, du travail postfordiste, de la communication informatique ou de l'image digitale. Mais ils continuent massivement à valider des modèles de l'efficacité de l'art qui ont peut-être été ébranlés un siècle ou deux avant toutes ces nouveautés. Je voudrais donc inverser la perspective habituelle et prendre de la distance historique pour poser les questions : à quels modèles d'efficacité obéissent nos attentes et nos jugements en matière de politique de l'art ? À quel âge ces modèles eux-mêmes appartiennent-ils ?

Jacques Rancière, *Le Spectateur émancipé*, Paris, La fabrique, 2008, p. 57-58.



de l'inégalité à laquelle, sous couvert d'y remédier, elle contribue. Je rappelle l'argument qui est le sien notamment dans *Le Maître ignorant*: «*L'explication n'est pas nécessaire pour remédier à une incapacité de comprendre. C'est au contraire cette incapacité qui est la fiction structurante de la conception explicatrice du monde. C'est l'explicateur qui a besoin de l'incapable et non l'inverse, c'est lui qui constitue l'incapable comme tel. Expliquer quelque chose à quelqu'un, c'est d'abord lui démontrer qu'il ne peut pas le comprendre lui-même.*» (p. 15) Et je propose,

en effet, au regard des circonstances, des rapports de forces et de l'état de la pensée critique, d'accréditer les «*extravagantes*» hypothèses de Rancière et d'en éprouver la fécondité politique.

Ta proposition semble aussi prendre ses distances avec une sociologie de la réception et toute tentative de maîtrise des effets d'une œuvre. Quel est le positionnement du critique d'art, a fortiori du critique politique de l'art, si la question des effets idéologiques doit être mise à distance ?

Au final, mon travail porte moins sur le spectateur que sur l'artiste et l'œuvre car il existe une part à jamais insaisissable dans la réception d'un spectacle – ce dont aucun questionnaire ni aucun recensement cognitivo-comportementaliste ne pourra jamais rendre compte. Quelque chose reste obscur, indéterminable dans l'usage propre que chacun peut faire de ce qu'il voit, sa façon de le traduire, de l'importer dans ses propres obsessions ou désertions, d'en filer l'aventure, au loin du programme escompté par l'artiste. Ce n'est pas là reconduire une conception idéaliste de la réception et nier qu'il existe des déterminations sociales qui président à la rencontre avec une œuvre, des paramètres qui influent, des points quantifiables, des affects explicables, des comportements historicisables. Mais c'est considérer qu'ils ne disent qu'une part réduite de ce qui se joue dans la pratique du spectateur – *a fortiori* lorsqu'il y a émancipation, c'est-à-dire lorsque quelqu'un invente son propre usage de ce qu'il découvre, lorsqu'il en déplace les significations et en dévie le destin...

Je suis donc très perplexe devant une part de la sociologie de la réception qui m'apparaît très régressive lorsqu'elle se fantasme en instance d'évaluation. Pour le dire un peu trop rapidement : il me semble, dans ce que je peux lire, que bien souvent, ce qui est évincé, c'est l'œuvre en tant qu'œuvre (tenue pour négligeable, simple support ou communication d'un « message », d'un « contenu ») comme s'il n'y avait pas de travail de l'œuvre (au sens où il existe un travail du rêve) dont on ne mesurera jamais exhaustivement ni les impacts ni la présence (et ce reste, parfois gigantesque, ne peut être tenu pour négligeable !). Je ne sais pas, en effet, ce qui persistera du spectacle vu hier soir, passé le choc ou l'ennui, comment il se mêlera à ma vie, comment il l'éclaire, la bouleverse,

la désoriente ou l'indiffère, comment il me construit à mon insu, ou comment il se perd dans une forêt indistincte d'images, de corps, de sons et de couleurs, comment il réapparaîtra, plus tard, ou jamais...

Accepter qu'un spectateur fait bien ce qu'il veut et peut des « images » qui lui sont proposées, c'est soutenir que l'émancipation du spectateur sera l'œuvre du spectateur lui-même. À charge pour l'artiste de s'émanciper, c'est-à-dire de rompre avec toute programmation des effets politiques, de cesser d'anticiper le spectateur, de se mettre dans sa tête – et à charge pour l'universitaire de stopper net avec la certitude de savoir ce qui se passe dans la tête et de l'artiste et dans celle du spectateur.

Mais proposer des œuvres émancipées du souci de convaincre, de révéler, de dessiller, soit arrachées à l'hégémonie « méthode de l'explication », n'implique pas, pour autant, que disparaisse toute politique. À moins de n'envisager la politique qu'à l'aune de son efficacité pédagogique ou propagandiste (dans un horizon, qui plus est, souvent statistique ou quantitatif), il est pour le moins mutilant de réduire les enjeux politiques d'un spectacle au seul programme de ses « impacts », espérés et réalisés. La relecture de certains travaux – je pense, entre autres, à ceux de l'École de Francfort – nous renseigne sur d'autres possibilités d'approches politiques des œuvres que le critère exclusif de leurs réceptions (sans nécessairement s'accorder à sa *Théorie esthétique*, il est intéressant de se souvenir de l'avertissement d'Adorno : « *C'est pourquoi on ne doit pas rechercher essentiellement le rapport de l'art à la société dans la sphère de la réception. Ce rapport est antérieur à celle-ci et se situe dans la production. L'intérêt que l'on porte au déchiffrement social de l'art doit se tourner vers cette production au lieu de se contenter d'enquêtes et*

Ce colloque international, qui aura lieu du 19 au 22 février 2014 à l'université Paris-Ouest Nanterre, est organisé par le réseau "Penser l'émancipation" et le laboratoire Sophiapol. Il fait suite à la première édition, à Lausanne en octobre 2012, d'une série de colloques et initiatives visant à développer, dans le monde francophone, un espace de réflexion et de discussion autour des élaborations théoriques et des pratiques sociales qui mettent en jeu l'émancipation humaine.

EN PARTENARIAT AVEC : 

EN COLLABORATION AVEC LES REVUES : 



L'ÉMANCIPATION

PENSER

2^E COLLOQUE INTERNATIONAL 19—22 FÉVRIER 2014 UNIVERSITÉ PARIS OUEST NANTERRE

RÉSEAU PENSER L'ÉMANCIPATION / LABORATOIRE SOPHIAPOL

WWW.PENSERLEMANCIPATION.NET

classifications d'impacts qui, le plus souvent pour des raisons sociales, divergent totalement des œuvres d'art et de leur contenu social objectif¹.»)

Perturber le partage autoritaire du monde

Enfin, j'aimerais aborder le célèbre slogan du Rancière du *Maître ignorant*, selon lequel l'émancipation part toujours du postulat de l'« égalité des intelligences ». Cette formule a une résonance toute particulière dans le contexte des arts du spectacle et de ce que les bourgeois appelleraient volontiers la « culture légitime ». Est-ce que cette formule ne permet pas en particulier de faire un bilan critique du discours encore largement hégémonique de la « culture pour tous », de la démocratisation culturelle, qu'on retrouve jusque dans certaines velléités militantes de rendre la culture « accessible » ? Comment articuler ce bilan critique à une vision du théâtre qui prendrait résolument ses distances avec tout élitisme « républicain » ?

C'est une question compliquée. Car l'échec – qu'il faudrait démontrer et étayer – de la « démocratisation culturelle » est devenu un lieu commun, propice à la destruction accrue du secteur artistique et culturel (c'est sous cet argument que Sarkozy a entamé sa politique culturelle). Il est évidemment nécessaire de se battre pour permettre à tous un accès à des pans de la culture et de l'art dont une part majeure de la population est exclue – pour des raisons diverses bien que souvent cumulées : intimidation sociale, temps de travail, coût, etc. Cela suppose un projet de société antagonique de celui qui triomphe aujourd'hui. Mais il y a, je crois, des façons de disposer les questions qui ne permettent plus de les rendre intelligibles et actives. C'est là, entre autres, où l'œuvre de Rancière est stimulante : elle vient, à être importée dans le champ artistique, désordonner la logique des « politiques des publics » qui se mènent ici et là. Elle le fait, non pas dans l'ignorance de la violence ou de l'existence de la domination comme un procès récurrent le lui reproche, mais dans le constat de l'improductivité de son ressassement et dans la méfiance pour ce que ce savoir peut contraindre, inhiber, évincer.

C'est, de façon déplacée, ce qui m'a intéressé dans une constellation de spectacles, par ailleurs très différents les uns des autres. Ils défient, à leur manière, la cartographie sociale avec ses frontières, ses places et ses quadrillages. Ils le font en postulant l'égalité des intelligences et des capacités de celles et ceux que le théâtre assemble. En quelque sorte, ils s'échinent à faire rater les déterminismes, à froisser et redéployer le bel ordonnancement des incapables et des capables par la suspension de toute adresse spécifique, l'ignorance volontariste des « lois sociales » et

la mise en crise ou en impasse des postures évaluatrices – qu'elle soit celle du plateau ou celle de la salle pour ce qui lui est représenté. Chacun devient « responsable » pour lui-même de ce qu'il joue, construit

L'émancipation du spectateur sera l'œuvre du spectateur lui-même. À charge pour l'artiste de s'émanciper, c'est-à-dire de rompre avec toute programmation des effets politiques.

et voit. Chacun est une exception. C'est de cela dont il est question : postuler l'égalité, c'est présupposer l'exception de tous et intervenir en conséquence.

Il faut, à ce propos, relever combien sont, bien souvent, tristement instrumentales les sollicitations du champ artistique tout autant, d'ailleurs, par le monde militant que par celui d'une certaine radicalité « académique ». Il est réduit, en quelque sorte, à la fonction de prestataire de service : qu'il rythme et décore les mots d'ordre, ou qu'ils viennent populariser, avec ses nez rouges et ses maquillages, les doctes recherches d'universitaires engagés. L'art n'est pas pensé dans sa capacité à venir interpeller, déstabiliser, déplacer la politique, il est conçu comme le porte-voix de discours et de réflexions qui le précèdent. Et pourtant, c'est bien à l'inverse qu'il faudrait penser : à partir de ce que la création – dans le large spectre qu'elle désigne – vient nourrir, complexifier, embarrasser, anticiper voire concrètement préfigurer de la pensée et des pratiques émancipatrices. C'est de cela dont témoignent quelques œuvres à cette heure.

Dans l'espace aujourd'hui sinistré de la radicalité, je ne vois pas beaucoup d'autres assises à nos persévérances, que l'étonnement réitéré devant le fait que, malgré tous ses pouvoirs idéologiques et répressifs, la domination rate – parfois de manière spectaculaire, d'autres fois de façon plus minime. Il n'y a pas d'en dehors de la société, c'est entendu. Cependant, des êtres, par accident ou par volonté, d'instinct ou de raison, enrayent la reproduction des rapports sociaux de domination existants. Des œuvres aujourd'hui en sont la trace, l'exercice ou la singulière occasion à produire, sans plus attendre, des « communautés d'égaux », à en intensifier l'expérience : chacun peut faire exception et venir ainsi perturber et dérégler le partage autoritaire du monde pour qui seuls quelques-uns sont aptes à la pensée, à la sensibilité, et, bien souvent, par voie de conséquence, à s'émanciper.

NOTES

1. T.W. Adorno, *Théorie esthétique* (1970), trad. de M. Jimenez, Paris, Kincksieck, 1995, p. 315-316.

LES JUIFS, ENTRE MINORITÉ ET HÉGÉMONIE

PAR JOËLLE MARELLI*

À PROPOS DE

Enzo Traverso, *La Fin de la modernité juive. Histoire d'un tournant conservateur*, Paris, La Découverte, 2013, 190 p., 19,50 €

et de Judith Butler, *Vers la cohabitation. Judéité et critique du sionisme*, trad. de G. Le Dem, Paris, Fayard, 2013, 360 p., 23 €.

Naguère « *foyer de la pensée critique du monde occidental* », les juifs sont-ils désormais passés « *du côté de la domination* », sont-ils devenus des auxiliaires du conservatisme ? C'est la thèse défendue par Enzo Traverso dans *La Fin de la modernité juive*. Si cette analyse a de quoi frapper, elle repose sans doute sur une idéalisation et une homogénéisation contestables de « l'identité juive », passée comme présente. Judith Butler aborde quant à elle la question différemment et tente, dans *Vers la cohabitation*, d'imaginer ce que cela pourrait signifier que de s'appuyer sur des « *sources juives* » pour justement critiquer le « devenir-hégémonique » de la judéité.

Ces deux livres très différents témoignent d'un souci convergent de prendre acte de ce que l'on pourrait désigner comme un progressif et déroutant « devenir-majoritaire » des Juifs après la Seconde Guerre mondiale, et plus particulièrement dans les dernières décennies. À partir de cette évolution – qui aurait sans doute paru très improbable en 1945 et encore en 1960 –, quantité de questions se posent à qui s'intéresse au potentiel de transformation des identités collectives minoritaires, et ceci non pas nécessairement pour fournir un modèle aux autres minorités – selon la tentation exprimée ou suggérée dans différentes modalités du discours politique public.

Pourquoi s'intéresser encore « aux juifs » dès lors qu'ils ne forment plus une minorité persécutée mais sont entrés dans une forme de normalité ? D'un point de vue non juif, peut-être parce que les transformations et les transferts de légitimité et d'illégitimité qui accompagnent leur passage dans cette sphère de normalité, voire d'exemplarité, permettent de penser les conditions auxquelles/dans lesquelles une minorité naguère opprimée est autorisée à accéder à une forme de citoyenneté et d'égalité. D'un point de vue « juif » (quant à savoir si cela désigne quelque chose qui a un/le sens commun, disons tout de suite que rien n'est moins sûr), s'interroger sur ce devenir suppose le sentiment d'avoir à reprendre possession (en anglais « *reclaim* », utilisé par Judith Butler, évoque moins l'appropriation – et est moins teinté de ressentiment que « revendiquer »), à *sauver* peut-être, tel ou tel aspect des identités, des mémoires, des héritages juifs captés par la pensée et la politique sionistes.

Les juifs, de la critique de la domination à sa légitimation ?

Traverso adopte une perspective sur le temps long à partir d'un concept historiographique, celui de « modernité juive » dont il emprunte la délimitation à l'historien Dan Diner¹ et qui correspond à un découpage temporel dont il faut dire qu'il est aussi un découpage axiologique. La « modernité juive » s'étend de 1750 à 1950 ; elle commence avec les débats sur l'« amélioration » et la « régénération » des juifs (p. 14)² et se termine après le génocide nazi. C'est le temps de la « confessionnalisation » qui a relégué la judéité dans la sphère privée, et des modalités variables de l'intégration dans les différents pays d'Europe. C'est aussi le temps des contradictions entre la « *structure diasporique des juifs* » et le « *lexique de la modernité politique, dominé par la triade État, nation, souveraineté* » (p. 18), d'où la « *sémantique ambiguë* » (heureuse formule de Dan Diner) de la notion de « peuple juif » entre ethnicité et religion, un « peuple juif » exclu par Hegel de l'histoire comme « *du statut de nation que [...] seule une existence étatique aurait pu lui octroyer* » (p. 18-19). Le sionisme, note justement Traverso, correspond à une tentative pour surmonter ces impasses « *en transformant le peuple du Livre en entité ethno-culturelle et son passé en épopée nationale, jusqu'à son couronnement étatique.* » Cette tendance au national, qui est l'une des manières dont les juifs européens s'efforcent, à partir du XIX^e siècle, de résoudre les tensions inhérentes à leur changement de statut dans des sociétés elles-mêmes en transformation et qui leur restent largement hostiles, n'entre pourtant pas

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



dans la composition de la « modernité juive » telle que la comprend Traverso. Cette modernité est au contraire faite du cosmopolitisme et du diasporisme qui définissent les juifs selon l'historien : « *Toute réflexion sur la modernité juive bute sur le cosmopolitisme, sa dimension centrale et fondatrice* » (p. 29). La mobilité cosmopolitique et diasporique impose aux juifs d'inventer des stratégies d'assimilation différenciées selon la configuration culturelle du pays où ils vivent. Ainsi, en Allemagne, la « *quête identitaire de type postnational* » (p. 42) conduira le cosmopolitisme juif à devenir un « *substrat de l'internationalisme* » (p. 43), ce que Rosa Luxemburg exprime passionnément depuis sa prison prussienne, en 1917 : « *Je me sens chez moi dans le vaste monde partout où il y a des nuages, des oiseaux et des larmes* » (p. 44). Une autre expression de ce cosmopolitisme sera la figure du « *juif non-juif* » (*non-Jewish Jew*) d'Isaac Deutscher, peut-être la formule la plus marquante, après-guerre, d'une judéité « *en rupture avec la religion et la culture héritée* » et qui maintient pourtant son affiliation, par une forme de loyauté envers les persécutés : « *La religion ? Je suis athée. Le nationalisme juif ? Je suis internationaliste. Par conséquent, je ne suis juif dans aucun de ces deux sens. Je suis juif, cependant, par suite de ma solidarité inconditionnelle avec les gens que l'on persécute et que l'on*

extermine. Je suis juif, parce que je ressens la tragédie juive comme ma propre tragédie ; parce que j'ai sous les doigts le pouls de l'histoire juive. » (Deutscher, cité p. 54). Pour Traverso, la figure du « *juif non-juif* » forme, avec celle de l'« *étranger* » de Georg Simmel et du « *paria* » de Hannah Arendt, une série de métaphores de la « *condition juive, entre le rejet volontaire du passé et le rejet subi des sociétés européennes en proie aux nationalismes.* » (p. 54) Le juif non-juif de Deutscher incarne, pour Traverso, « *la seule rencontre possible entre les juifs et la modernité* » (p. 54). La réaffirmation deutscherienne du « *postulat marxiste d'une dissolution du judaïsme dans une société émancipée, libérée de toute oppression religieuse ou raciale* » a peut-être été marquée, note Traverso, par l'influence des célèbres *Réflexions sur la question juive* (1946) de Sartre, qui voyait dans l'antisémitisme la cause profonde de la persistance des juifs dans l'histoire (p. 55). Ne pas voir cependant l'écart entre la judéité désidentifiée de Deutscher et l'approche sartrienne, c'est risquer de succomber à la fascination d'une figure désincarnée et idéale dans son abstraction, un peu à la manière du personnage de Gregory Peck, un journaliste qui se fait passer pour juif afin de constater la réalité de l'antisémitisme dans *Le Mur invisible* d'Elia Kazan (*Gentleman's Agreement*, 1947).



Traverso distingue plusieurs modèles de « modernité juive » : le modèle d'Europe orientale « *fait d'exclusion sociale et politique* », le modèle allemand « *fait d'intégration socio-économique, d'assimilation culturelle et d'exclusion politique, en dépit des lois émancipatrices* » et le modèle « occidental », qui accorde aux juifs la reconnaissance sociale et politique mais en entrave les fruits « *par la présence d'un antisémitisme vivace, notamment en France.* » (p. 58)

Il y a donc toujours des « parias » d'un côté et des « parvenus » de l'autre : des artistes, des poètes et des révolutionnaires, mais aussi des financiers, des juifs d'État ou des élites professorales. Traverso n'en caractérise pas moins la « modernité juive » par la créativité culturelle et l'anticonformisme politique des juifs entre 1750 et 1950 – mais aussi par « *l'épuisement d'une trajectoire* » : « *Après avoir été le principal foyer de la pensée critique du monde occidental – à l'époque où l'Europe en était le centre –, les juifs se trouvent aujourd'hui, par une sorte de renversement paradoxal, au cœur de ses dispositifs de domination. Les intellectuels sont rappelés à l'ordre. Si la première moitié du xx^e siècle a été l'âge de Franz Kafka, Sigmund Freud, Walter Benjamin, Rosa Luxemburg et Léon Trotski, la seconde a plutôt été celle de Raymond Aron, Leo Strauss, Henry Kissinger et Ariel Sharon.* » (p. 8)

La désillusion, pendant de l'idéalisation

Accablant constat, dont on se demande quel motif on pourrait avoir de le contester. D'abord parce que la suite de noms propres qu'il égrène semble effectivement résumer une transformation attestée, ensuite par le soupçon qui pèse immédiatement, du point de vue d'une conscience universaliste, sur le type d'engagement qui pourrait justifier de s'en distancier.

Son constat s'accompagne d'un regret perceptible. Une nostalgie mélancolique affleure dans le texte, contrebalancée par l'adoption d'une attitude raisonnablement positive, que l'on peut résumer ainsi : le devenir-majoritaire d'une minorité qui avait tiré de l'oppression une tradition de contestation de l'ordre établi est en lui-même une évolution positive, si l'on admet que la normalisation est le corollaire de la fin d'une singularisation liée à la persécution. Si l'on perd dans ce processus ce qu'il pouvait y avoir d'attachant et de profondément humain dans la position minoritaire et acosmique (la *Weltlosigkeit* de Hannah Arendt), ainsi que dans le caractère subversif intrinsèquement lié à l'existence dans les marges, et qui a donné lieu à la créativité et à l'anticonformisme juifs dans la modernité, on y gagne en revanche le fait que cette minorité n'est plus persécutée. D'autres le sont désormais, et l'ancienne minorité prend place parmi les privilégiés, c'est-à-dire potentiellement au moins

du côté des persécuteurs, ce qu'il faut évidemment regretter – mais ainsi vont les choses.

Ce résumé est schématique dans son fatalisme même, mais le constat l'est à peine moins. À l'évidence, il n'est pas entièrement faux, mais, comme thèse du livre sous diverses formulations (« *la modernité juive a épuisé sa trajectoire* »; « *Au sein du monde intellectuel, la fin de la modernité juive a pris la forme d'un tournant conservateur* »), il est régulièrement contredit, dans le texte même, par l'observation récurrente et longuement étayée du fait que des courants conformistes et identifiés au pouvoir ont toujours existé au sein de la minorité juive – banquiers, industriels, et ces fameux « juifs d'État » sous la III^e République : préfets, généraux, conseillers d'État, députés, sénateurs, ministres et savants (p. 58). Comme le rappelle Traverso, ce modèle vaut également pour l'Italie, où l'élite juive s'identifiait tellement au pouvoir qu'elle est devenue fasciste en 1922. Rien là de très contestataire ni de très flamboyant. Choses connues : la situation minoritaire prolongée pendant des siècles et assortie de l'impossibilité structurelle de toute intégration avant la fin du XVIII^e siècle avait évidemment suscité des stratégies de survie collective sociale et matérielle, avec différenciation de catégories « privilégiées » parmi les défavorisés. Financer les guerres et le train de vie des princes conférait aux « Juifs de cour » un statut et une influence qui leur permettait d'agir comme intercesseurs et protecteurs pour leurs communautés. Ces « parvenus » ont toujours existé et les communautés ont souvent compté sur leur influence pour échapper aux effets de la persécution³. Les juifs d'État, financiers, etc., ont pris leur suite en poursuivant une sorte de tradition en monde hostile. L'Émancipation a inauguré de nouvelles possibilités pour les juifs sécularisés, donnant naissance

à ce que Traverso appelle « modernité juive ». Mais l'historien succombe au risque inhérent à la méthode consistant à établir une sociologie politique de la judéité « moderne » en procédant par généralisations à partir de brochettes de juifs célèbres, avec quelques études de cas basées sur des écrits, des parcours biographiques individuels pendant la période qu'il isole, dont la définition est tout aussi normative.

La question se pose alors de l'enjeu d'un dispositif qui se réfute lui-même avec tant de constance et qui semble fait pour compenser une désillusion née d'une idéalisation antérieure. Comme si, décevant une idéalisation imméritée, « les juifs » étaient collectivement condamnés à *avoir été* modernes. La modernité est hypostasiée dans la mesure même où « les juifs » en sont une « métaphore ». La neutralisation savante de l'affect déçu est enclose dans le diagnostic du politiste désaffecté. Si l'on partage la tendresse de Traverso pour les figures de « parias juifs », on ne peut pas en revanche le suivre dans l'idéalisation rétrospective de ces figures et leur extrapolation à des « judéités » qui, pas plus qu'aucun autre groupe humain, ne se sont jamais composées d'une sorte de personnes seulement.

Quant à ce que Traverso appelle le « *tournant conservateur* », et qui correspondrait à la clôture de la « modernité juive », là encore, on est partagé entre, d'une part, la reconnaissance du fait intuitif qu'un grand nombre de juifs prêtent leurs voix, leurs plumes, leur argent et leurs votes aux courants les plus néo- ou autrement conservateurs, voire parfois franchement réactionnaires, et d'autre part la nécessité de se démarquer de l'hypothèse de représentativité associée à cette reconnaissance, une représentativité accordée ici avec une certaine complaisance par Traverso comme elle est revendiquée

EXTRAIT / LE « TOURNANT CONSERVATEUR » DES JUIFS

« En Europe, l'antisémitisme a cessé d'être la norme sociale et culturelle pour devenir une anomie déplorable, la mémoire de la Shoah étant désormais un des piliers éthiques de nos démocraties libérales. Par une métamorphose singulière, la condamnation des crimes nazis contre les juifs est devenue un parangon de moralité, de décence et de respectabilité, des qualités autrefois niées aux juifs en raison de leur simple naissance. Le stigmatisme dont souffrait Gershon Bleichröder, le banquier de Bismarck, et auquel Proust a donné une forme littéraire en brossant les portraits de Swann et Bloch dans la *Recherche*, s'est converti en signe de distinction. C'est pourquoi, a relevé Régis Debray avec un brin

d'ironie, « Levinas a remplacé Maurras dans les bonnes copies du futur fonctionnaire ».

Ce tournant de siècle semble donc épuiser un cycle historique – la trajectoire longue de l'antisémitisme – et modifier la place des juifs dans les sociétés européennes. Les acquis sont incontestables (la fin d'une exclusion séculaire); mais les pertes le sont aussi, bien qu'elles ne puissent être pesées sur la même balance. La fin du peuple paria clôt une longue étape de la modernité pendant laquelle les juifs ont été l'un des principaux foyers de la pensée critique au sein du monde occidental. »

« Si la première moitié du XX^e siècle a été l'âge de Franz Kafka, Sigmund Freud, Walter Benjamin, Rosa Luxemburg et

Léon Trotski, la seconde a plutôt été celle de Raymond Aron, Leo Strauss, Henry Kissinger et Ariel Sharon. Certes on pourrait tracer d'autres trajectoires, en rappelant, dans les domaines les plus divers, Claude Lévi-Strauss et Eric Hobsbawm, Emmanuel Levinas et Jacques Derrida, Noam Chomsky et Judith Butler, en montrant que la pensée critique demeure une tradition juive bien vivante, qui a été capable de se renouveler. Cela est incontestable (et réconfortant) mais ne suffit pas à modifier la tendance générale. »

Enzo Traverso, *La Fin de la modernité juive. Histoire d'un tournant conservateur*, Paris, La Découverte, 2013, p. 25 et p. 9.

explicitement par « ces juifs » eux-mêmes et, pour eux, par tout un ensemble d'agents bien- ou malveillants, qui concourent à en faire « les juifs ».

À travers tout l'argument, une question n'est pas posée: qui sont, aujourd'hui, « les juifs »? À cette question, une sociologie intuitive ne peut guère fournir de réponse. Partant, elle ne peut contribuer à la construction d'autres mondes communs par-delà les politiques de séparation⁴, ni d'autres alternatives « juives-non-juives » que celle de Deutscher, par exemple, qui révèle ses limites dans un contexte où ce modèle est idéalisé et érigé en exemple. Et quand Traverso écrit: « *Les juifs qui votent à gauche, par exemple, restent nombreux, tant en Europe qu'aux États-Unis, mais ce choix – qui tient souvent à une tradition, à une culture héritée – n'est pas surdéterminé par la position particulière qu'ils occupent dans le contexte social et politique.* En revanche, c'est lorsqu'ils ne votent pas comme de simples électeurs américains, français ou italiens, mais, tout d'abord en tant que juifs, qu'ils donnent plutôt leur préférence aux forces politiques de la droite. [...] *C'est en ce sens que ce livre s'interroge sur un tournant conservateur: son but n'est pas de condamner ou d'absoudre, mais de tirer le bilan d'une expérience achevée.* » (p.9) [souligné par moi], comment sait-il quand « les juifs » votent « d'abord en tant que juifs »? Comment sait-il que, lorsqu'ils votent à droite, c'est « d'abord en tant que juifs » tandis que, lorsqu'ils votent à gauche, c'est « comme de simples électeurs américains, français ou italiens »? Que peut bien vouloir dire l'affirmation que le choix de voter à gauche « *tient souvent à une tradition, à une culture héritée* », sinon qu'il n'est pas impossible que ces « juifs » interprètent leur propre judéité et les intérêts

de cette judéité de tout autre manière que ceux qui votent à droite? On le voit, cela n'est pas sérieux, et le projet de « *tirer le bilan d'une expérience achevée* » ne l'est pas davantage, pour la simple raison que tout nouveau grand récit de la modernité dont « les juifs » seraient les héros rétrospectifs ne peut être qu'une fiction et ne promet que des ornières.

La vision muséale de Traverso se manifeste dans la manière dont il conclut l'exposé de sa thèse centrale sur la fin de la « modernité juive »: « *Dans le Vieux Monde, la “question juive” s'est métamorphosée en un “lieu de mémoire”, si on y applique la définition de Pierre Nora: le catalogue d'un morceau d'histoire européenne qui ne possède plus de “milieux de mémoire” lui permettant de subsister comme une réalité vivante; un inventaire dont nous ressentons le besoin au moment où, notamment en Europe centrale et orientale, ses éléments constitutifs ont cessé d'exister. Dans une Europe pacifiée au bout d'une histoire millénaire de conflits et de guerres, Auschwitz constitue l'un des rares lieux de mémoire partagés, inscrits dans le passé de presque tous ses segments nationaux. Après son éclipse, la “question juive” est devenue une métaphore de l'histoire de l'Europe.* » (p. 28) La lecture de ces lignes suscite un profond malaise, tant est ambiguë la rhétorique raisonnable, le *se-faire-une-raison* que Traverso propose par-delà son diagnostic crépusculaire. L'appel à ce topos de la cohésion nationale (le « lieu de mémoire ») pour nommer le devenir métaphorique de l'existence juive dans l'Europe d'après la destruction des juifs fait de ceux-ci en quelque sorte le spectre de la modernité politique tout entière. Les questions qui se posent alors sont les suivantes: est-il acceptable de caractériser une

EXTRAIT / PEUT-ON REVENDIQUER SA JUDÉITÉ SANS ÊTRE SIONISTE?

Je suis toujours étonnée par ceux – ils sont nombreux – qui s'imaginent que revendiquer sa judéité signifie, nécessairement, se revendiquer comme sioniste, ou que toute personne qui fréquente la synagogue est nécessairement sioniste. Tout aussi préoccupant est le nombre de gens qui considèrent qu'ils doivent désavouer leur judéité dès lors qu'ils n'acceptent pas la politique de l'État d'Israël. Si le sionisme continue de déterminer le sens de la judéité, il ne peut y avoir aucune critique juive d'Israël ni aucune reconnaissance pour ceux, d'ascendance ou de formation juive, qui remettent en cause le droit de l'État d'Israël à parler au nom des valeurs juives, voire du peuple juif. Il est sans doute possible de tirer certains principes d'égalité, de justice, de cohabitation, des ressources juives au sens large. Mais comment le

faire sans constituer ces valeurs mêmes comme juives et ainsi effacer, ou dévaloriser, d'autres matrices de formations de ces valeurs, appartenant à d'autres traditions et pratiques religieuses et culturelles? [...]

L'égalité, la justice, la cohabitation, la critique de la violence d'État ne peuvent rester des valeurs juives qu'à condition de n'être pas des valeurs exclusivement juives. Ce qui signifie que la formulation de ces valeurs doit nier le primat et l'exclusivité du cadre de pensée juif, doit se soumettre à sa propre dispersion. En effet, comme j'espère le montrer, la dispersion est la condition de possibilité de toute pensée de la justice, une condition dont nous ferions bien de nous souvenir aujourd'hui. On pourrait dire: « Ah, la dispersion – une valeur juive ! Issue de la tradition messianique et autres figures théologiques de la diaspora ! Vous

vous efforcez de vous départir de la judéité, mais vous n'y parvenez pas ! » Si, toutefois, la question de la relation éthique au non-Juif en vient à devenir constitutive de ce qui est juif, alors on ne peut, dans cette relation, capturer ou consolider ce qui est juif. La relationnalité destitue l'ontologie et c'est, aussi, une bonne chose. La question n'est pas de stabiliser l'ontologie du Juif ou de la judéité, mais plutôt de comprendre les implications éthiques et politiques d'une relation à l'altérité qui est irréversible et constitutive, et sans laquelle nous ne pouvons pas donner un sens à des termes aussi fondamentaux qu'égalité ou justice.

Judith Butler, *Vers la cohabitation. Judéité et critique du sionisme*, trad. de Gildas Le Dem, Paris, Fayard, 2013, p. 10-13.

collectivité, quelle qu'elle soit (éclatée, ni idéale ni exemplaire, à maints égards non matériels *ruinée*, mais néanmoins composée de *vivants*), dans des termes aussi spectraux? Quelle est la prochaine question qui vaudra comme «métaphore» de l'Europe à nouveau et toujours en proie aux tourments de ce que Hannah Arendt appelait la pluralité, le fait de devoir habiter un monde où l'on ne choisit pas ses co-habitants (les choix sont multiples: les Arabes, les musulmans, les Noirs, les Roms)?

La vision mélancolique de Traverso semble reposer sur une croyance sincère en une Europe pacifiée, que tout contredit pourtant. L'État, la nation, la laïcité qui organisent les «lieux de mémoire» continuent de nous empoisonner en offrant toutes les variations figurales d'une homogénéité (politique, ethnique, culturelle, religieuse) idéalisée par rapport à laquelle tout écart est, de plus en plus, considéré comme une déviance. Le grand récit de l'Europe pacifiée qui se lit dans la «métaphore» de la modernité juive éteinte, c'est aussi le risque d'oublier l'autre «métaphore» de l'histoire de l'Europe: celle du colonialisme. Traverso, certes, ne l'oublie pas et clôt son livre sur l'idée que la critique postcoloniale naît au moment où s'épuise «*le cycle juif de la pensée critique en Europe*». Autre manière de rendre obsédante dans sa spectralité l'idée de la modernité juive éteinte, autre manière d'arraisonner la critique non européenne de l'eurocentrisme⁵. Edward Said, qui se disait «*le dernier intellectuel juif*» – affirmation où Traverso voit une confirmation de sa thèse – cherchait pourtant dans l'expérience juive et palestinienne de l'exil un lieu commun (tout le contraire d'un lieu de mémoire) et la promesse d'une alliance.

Des «ressources juives» contre l'hégémonie

Pour le comprendre, il faut lire le livre de Judith Butler, qui s'inscrit de manière très différente dans le passage d'un paradigme à un autre, parmi tous ceux qui peuvent gouverner, parfois simultanément, une identité collective minoritaire. Il s'agit pour Butler de mettre en jeu des «ressources» provenant de penseurs juifs, dans la pensée de qui la judéité a joué un rôle, et d'étudier le fonctionnement des catégories à partir desquelles on peut parler d'une judéité critique. La philosophe part d'une certaine manière d'une prémisse proche du constat de Traverso, qu'elle formule de manière à la fois plus abrupte et plus dynamique, parce qu'elle n'en reste pas là. Là où Traverso constate la «*fin de la modernité juive*» et le «*tournant conservateur*», la question d'une hégémonie juive est chez Butler ce dont il faut partir, dans tous les sens du terme, et d'abord au sens où il s'agit de ne pas y séjourner. Le sionisme est une forme d'hégémonie, et l'hégémonie juive sous toutes ses formes est ce qu'il importe de ne pas reconduire, et surtout pas

lorsqu'on se propose de puiser dans des «ressources juives» de quoi s'opposer à «*la violence d'État israélienne, faite d'assujettissement colonial, d'expulsions et de dépossession des populations palestiniennes*» et en outre de penser que la «*cohabitation du juif avec le non-juif*» est une valeur intrinsèque à la «*subs-*

Là où, chez Traverso, il y a appesantissement mélancolique sur une forme de déclin qualitatif, culturel et politique, chez Butler, il y a la conscience d'un risque hégémonique mais aussi du fait que l'hégémonie, n'est pas immunisée contre les effets contre-hégémoniques.

tance éthique de la judéité diasporique». Là où, chez Traverso, il y a appesantissement mélancolique sur une forme de déclin qualitatif, culturel et politique, lié à un accroissement quantitatif de puissance, chez Butler, il y a la conscience d'un risque hégémonique mais aussi du fait que l'hégémonie, là où elle existe (localement donc), n'est pas immunisée contre les effets contre-hégémoniques. Il y a «*l'effet sioniste*» (p.9), mais il y a aussi l'effet contre-hégémonique des «ressources juives» opposables à la violence de l'État «juif» comme à la confiscation de la judéité et de ses ressources⁶. L'hégémonie est donc d'abord un risque: «*Si les principes d'égalité et de justice qui animent la mobilisation contre le sionisme politique étaient exclusivement tirés de ce fonds juif, ils se révéleraient immédiatement insuffisants, voire contradictoires. En effet, la critique même du sionisme, si elle reste exclusivement juive, étend l'hégémonie juive pour penser la politique régionale et devient, en dépit d'elle-même, partie prenante de ce que l'on pourrait appeler l'effet sioniste. Toute démarche qui étend l'hégémonie juive dans la région concourt assurément à l'effet sioniste, que cette tentative se comprenne ou non elle-même comme sioniste ou antisioniste.*» (p.9-10)

Hybridation et cohabitation

D'où la nécessité affirmée par Butler de maintenir la tradition d'hybridation, ce propre non-propre de la judéité, jusque dans la composition d'un texte où la réflexion sur les «ressources juives» se nourrit de la pensée de deux Palestiniens (Edward Said et Mahmoud Darwich) qui se reconnaissent dans l'exil et dans la dispersion si longtemps caractéristiques de l'existence juive et désormais condition commune juive et palestinienne – malgré l'effort du sionisme pour mettre fin à l'exil juif aux dépens de l'enracinement



palestinien. On voit ici comment le cosmopolitisme et le diasporisme juifs peuvent devenir tout autre chose que des « lieux de mémoire » : des ressources activables aujourd'hui pour une critique de la souveraineté, de l'hégémonie et de la violence d'État au moyen des catégories contre-hégémoniques de l'exil et de la dispersion (Said, Darwich, lus avec Amnon Raz-Krakotzkin et Derrida), de l'exigence éthique et de la relationalité (Levinas lu « contre lui-même » avec Said et Winnicott), de la traduction et de la cristallisation du trauma (Primo Levi), de la tempête et de l'étincelle messianiques (Benjamin), de la pluralité et de la cohabitation (Hannah Arendt).

Tout autant qu'à la nécessité d'une critique juive non-hégémonique de politiques de souveraineté nécessairement violentes et de l'arraisonnement des « juifs » sous cette bannière, Butler ancre sa réflexion dans la notion de cohabitation, qui est une condition du binationalisme, à défendre avec celles et ceux qui y travaillent en Palestine/Israël⁷. Cette démarche d'hybridation de la réflexion – entre « ressources juives » et poésie palestinienne de l'exil – permet en retour de penser le commun comme une réalité non factice, un déjà-là à reconnaître et à activer, au prix d'une attention scrupuleuse aux vertus contre-hégémoniques de l'interruption, de la dispersion, de l'impureté et de la traduction.

L'actualité de cet enjeu et son intensité pour Butler sont peut-être ce qui fait de ce livre l'un des plus beaux qu'il nous ait été donné de lire sur ce thème – disons : de la politique et des juifs. L'engagement personnel de l'auteure est passé au crible d'une conscience aiguë de ce en quoi l'histoire personnelle détermine l'engagement politique et de ce que la pensée doit à sa propre formation. Cette notion de formation est mise en tension avec l'exigence d'universel, notamment à travers une réflexion sur la source des principes éthiques : que signifie tirer un ensemble de principes d'une tradition donnée, comment résoudre l'ambivalence de cette idée quant à l'appartenance (exclusive ou non) des principes éthiques à cette tradition ? Butler avance ainsi l'idée d'un « exil des principes », rapportant une notion habituellement relative aux personnes et aux ensembles humains à une réalité issue de l'esprit humain en tant que réalité collective, non souveraine, inassignable et relationnelle. Les principes, et notamment ceux de justice et d'égalité, sont essentiellement des réalités qui ressortissent à la transposabilité et à la traduction. L'exigence éthique, au sens que Levinas donne à cette expression, doit être traduite. En tant qu'elle nous arrive toujours d'un idiome non familier, l'exigence éthique constitue nécessairement une interruption qui désoriente le discours familial.

De Levinas, Butler fait une utilisation qui peut paraître surprenante à des lecteurs/lectrices français-e-s, pour qui le philosophe en est venu à représenter un passage obligé de toute discussion sur la pensée juive en France, et notamment sur «l'éthique juive»⁸. On peut reprocher à Levinas un certain essentialisme victimaire et d'insolubles contradictions entre «l'exigence éthique», dont il donne de saisissantes formulations, et ses positions quant à la politique israélienne d'occupation. Butler met ces contradictions en évidence tout en retenant son exigence éthique, dont elle suit de manière serrée et exigeante les implications pour l'établissement d'un lien conséquent entre éthique et politique.

Levinas a contribué avec d'autres à forger le contexte contemporain qui frappe d'invalidité voire d'infamie toute critique de la politique israélienne et des prémisses de la violence d'État, et particulièrement toute parole identifiant le sionisme (une fois laissées de côté ses composantes les moins coloniales, historiquement défaites avant même la création de l'État) comme une construction vouée à produire de la violence d'État à partir de la cristallisation du trauma. Dans ce contexte, Judith Butler fait quelque chose d'inédit. Au lieu de renvoyer au *topos* de la répétition du trauma, itérable depuis une position de surplomb et propre à maintenir l'impuissance en effaçant les différences entre nazisme et sionisme, elle entre pour ainsi dire dans ce qu'elle appelle, à la suite de Primo Levi, la cristallisation du trauma, pour décrire les procédés qui en font un atout privilégié de l'économie affective et politique du discours hégémonique. Dans un contexte où la parole est interdite, ne pas se contenter de dénoncer l'interdiction mais penser à partir de cette interdiction, la penser comme symptôme, dans une démarche qui doit quelque chose à l'analyse freudienne, et tient d'un exercice d'équilibre, d'où peut-être la grâce exceptionnelle de cette méditation en mouvement qui nous invite à l'impossible, thème sur lequel s'ouvre et se clôt le livre. Observer la situation où l'on se trouve, composée d'interdit, de cristallisation, d'identification et d'assignation offre une approche infiniment plus fine et originale que celle qui consiste à rejeter purement et simplement les identités particulières au nom d'une position universelle *a priori* et en tant que telle tour à tour suspicieuse et suspecte. Butler ne juge pas cette position, qui est une position *possible*; elle cherche la position *impossible*: celle qui fait reprendre, rappeler à soi, «réclamer» [*reclaim*] des «ressources juives» – en l'absence de tout geste revendicateur ou (ré)appropriateur, puisque cette «réclamation» ne saurait se faire au nom d'aucune souveraineté, politique ou subjective. C'est ainsi qu'elle navigue en territoire miné et décrit admirablement le paysage.

Là où Traverso conclut son adieu à la «modernité juive» en recourant au témoignage comme à charge de Said, Butler ouvre son livre avec Said (pour lire Levinas autrement) et le clôt avec Darwich lisant Said. Ce n'est pas toutefois pour voir dans le penseur et le poète palestiniens d'ultimes avatars de l'intellectuel juif critique ou dans les Palestiniens en général (penseurs, poètes ou autrement exilés et occupés) de nouvelles figures de juifs persécutés (comme s'il fallait être juif, littéralement ou métaphoriquement, pour être persécuté), mais pour poursuivre la réflexion entamée à partir de l'idée d'exil. Lisant le *Moïse* de Freud, une figure qui dit l'origine toujours déjà diasporique de la judéité, mais une figure aussi en laquelle se nouent pour lui «arabité» et «judéité», Said invite à penser l'alliance et le binationalisme non comme un «idéal à venir» mais comme un fait – un fait aujourd'hui malheureux [*wretched*] du fait de l'occupation de la Palestine, dont il convient de tirer un binationalisme fondé sur l'alliance et une pensée de la cohabitation pour laquelle Butler propose d'utiles jalons. À partir d'une lecture attentive d'un poème de Darwich écrit en hommage à Said, Butler conclut ainsi son beau livre: «*L'exil est le nom de la séparation, mais une alliance s'invente là précisément où il n'y a pas encore de lieu, dans un lieu qui a été et est, dans l'impossible lieu de ce qui n'est pas encore et pourtant vient, arrive maintenant*» (p. 352). On n'osera peut-être pas dire que c'est une aube, et pourtant c'est le contraire d'un crépuscule.

NOTES

1. Dan Diner, «Einführung», *Enzyklopädie Jüdischer Geschichte und Kultur*, Stuttgart, J.-B. Metzler, 2011, vol. I, p. 8-9.
2. Voir aussi Jonathan M. Hess, *Germans, Jews and the Claims of Modernity*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2002.
3. Cf. Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1955, 1961, 1981, Seuil, 1991, 2 vol. (t. 1. *L'Âge de la foi*; t. 2. *L'Âge de la science*).
4. La politique d'occupation territoriale est d'abord une politique de séparation des populations. Cf. Amnon Raz-Krakotzkin, *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, trad. de C. Neuve-Église, préf. de C. Ginzburg, Paris, La fabrique, 2007.
5. Les études postcoloniales dont Said est l'un des grands inspirateurs ont aussi donné naissance au courant des études *mizrahi*, consacrées entre autres choses à décrire la destruction des mondes juifs-arabes par le colonialisme européen, dont le sionisme est un aspect. Cf. Ella Shohat, *Le Sionisme du point de vue de ses victimes juives. Les juifs orientaux en Israël*, Paris, La fabrique, 2006.
6. Voir à ce sujet Judith Butler, «Who owns Kafka?», *London Review of Books*, 3 mars 2011 et sa traduction française, «Où réside Kafka?», tous deux accessibles en ligne.
7. Voir notamment les sites de l'association Tarabut ainsi que de Zochrot et de l'Alternative Information Center (AIC).
8. La récente parution du beau livre de Ron Naiweld, *Les Antiphilosophes. Pratiques de soi et rapport à la loi dans la littérature rabbinique classique* (Paris, Armand Colin, 2011) est de ce point de vue particulièrement bienvenue, en ce qu'elle rafraîchit notablement la réflexion sur l'«éthique juive» en France.

L'ANTHROPOCÈNE : ÂGE DE L'HOMME OU ÂGE DES LIMITES ?

PAR CHRISTOPHE BONNEUIL*

À PROPOS DE

Agnès Sinaï (dir.),
Penser la décroissance. Politiques de l'Anthropocène,
Paris, Les Presses de Sciences Po,
2013, 180 p., 14 €

Christian Schwägerl, *L'Âge de l'Homme. Construire le monde de demain à l'ère de l'Anthropocène,*
trad. de N. Vergnaud, Paris,
Manifesto, 2012, 320 p., 25 €.

Nous sommes entrés dans l'Anthropocène, une nouvelle ère géologique qui a succédé à l'Holocène : les êtres humains sont désormais une force tellurique, engendrant des dérèglements écologiques globaux et profonds qui les affectent (inégalement) en retour. Depuis que le néologisme a été introduit par le prix Nobel Paul Crutzen, en 2000, l'idée s'est largement imposée dans les esprits, sinon le terme lui-même. Ce qui reste en débat, cependant, ce sont les conséquences pratiques et politiques qu'il convient d'en tirer. Sommes-nous à la veille d'apprendre à « maîtriser la nature » comme jamais auparavant ? Ou ce qui nous est rudement rappelé aujourd'hui n'est-il pas précisément les limites de notre contrôle sur la nature, et notre dépendance vis-à-vis de ressources finies, dont, en dépit de toute notre ingéniosité technique, nous sommes bien incapables de nous émanciper ?

Une révolution géologique

Qu'il s'agisse de diminution de la biodiversité, de composition de l'atmosphère, de cycle de l'eau, de l'azote ou de bien d'autres paramètres, nous sommes sortis il y a maintenant deux siècles, depuis la révolution thermo-industrielle, et avec une accélération depuis 1945, de la zone de stabilité de 11 500 ans qu'a représenté l'Holocène, théâtre de la révolution néolithique et de la naissance de l'agriculture. Dans l'hypothèse (optimiste ?) de l'élévation moyenne des températures de 4° C en 2100, la Terre n'aura jamais été aussi chaude depuis 15 millions d'années. Quant à l'extinction des espèces vivantes, elle s'opère actuellement à une vitesse mille fois plus élevée que la moyenne géologique, de sorte que nous vivons la 6^e crise d'extinction depuis l'apparition de la vie sur Terre, la précédente ayant fait disparaître notamment les dinosaures, il y a 65 millions d'années. La temporalité longue de la Terre et la temporalité de l'histoire humaine se télescopent, créant une situation inédite et imprévisible qui remet en question nos façons de voir le monde et de l'habiter. Ce que nous vivons n'est pas une crise environnementale, c'est une révolution géologique d'origine humaine.

Il y a quelques décennies encore, on entendait par « environnement » ce qui nous entoure, le lieu où l'on va soit prélever des ressources, soit larguer des déchets, ou que l'on se doit de laisser « vierge » en certains points. Les économistes parlaient des dégradations environnementales comme d'« externalités ».

Le discours du « développement durable » affirmait s'efforcer de concilier l'économique, le social et l'environnement, conçus comme trois pôles bien identifiés. Bref, l'environnement était jugé « en crise » mais on l'estimait séparé de nous. Le concept d'Anthropocène met à bas cette séparation. Au lieu de l'« environnement », il y a désormais « le système Terre », une machinerie complexe, voire assimilable à un être vivant autorégulant ses composants, selon la représentation de la Terre comme « Gaïa », comme histoire et devenir. Les humains ont fait irruption dans le devenir géologique de la planète, tandis que les processus globaux et de longue durée de la Terre ont fait irruption sur la scène politique et dans notre vie quotidienne.

D'où un nouveau regard sur la nature de la crise écologique que nous vivons. Le problème n'est pas seulement que notre « environnement » se dégrade, que les « ressources » (catégorie qui attribue un caractère extérieur et statique aux éléments et processus de la Terre) s'épuisent, creusant les inégalités sociales et faisant peser la menace d'une nouvelle barbarie géopolitique¹. Il ne s'agit pas d'une crise passagère mais d'un dérèglement durable : la Terre s'engage vers des états qu'elle n'a pas connus depuis des millions d'années, et la sortie de l'Holocène est probablement irréversible. Même si nous parvenions à entrer dans une nouvelle civilisation de sobriété – si possible heureuse et équitable –, la Terre mettrait au minimum des dizaines de milliers d'années à

* **Christophe Bonneuil** est historien au CNRS. Il vient de publier, avec Jean-Baptiste Fressoz, *L'Évènement Anthropocène* (2013). Il est membre du collectif éditorial de la *RdL*.

retrouver le régime géo-bioclimatique de l'Holocène. Quant aux traces de notre âge urbain, industriel, consumériste, chimique et nucléaire, elles resteront pour des milliers, voire des millions d'années, dans les archives géologiques de la planète.

Ce constat d'un basculement de la Terre vers une nouvelle époque est partagé par deux ouvrages publiés respectivement en 2013 et 2012 : *Penser la décroissance*, dirigé par Agnès Sinaï, et *L'Âge de l'homme* de Christian Schwägerl. L'Anthropocène, c'est un monde plus chaud et lourd de risques et de catastrophes, avec un couvert glaciaire réduit, des mers plus hautes, des climats déréglés; c'est un tissu vivant appauvri et artificialisé.

Le « développement », impasse ou solution ?

Mais au-delà de ce constat partagé, les deux ouvrages adoptent des perspectives radicalement opposées.

Journaliste scientifique à l'hebdomadaire allemand *Der Spiegel*, Schwägerl croit au salut par la technologie, tandis que le collectif d'auteurs de l'institut Momentum, emmené par la journaliste Agnès Sinaï, investit politiquement l'Anthropocène pour pointer les impasses d'un modèle de développement qui s'est propagé à la surface du globe (avec le concours actif des sciences et des techniques), et ouvrir des perspectives pour une descente équitable vers la sobriété. Comme le mot de « décroissance », la notion de « descente », déjà mise en œuvre dans des « plans de descente énergétique » locaux, est un tabou – un « mot obus », selon la formule imagée de Serge Latouche –, tant il est paraît impossible de proposer à la société d'aller vers le « moins » de consommation matérielle et énergétique. Toutes les représentations profondes du monde et du temps en sont bouleversées.

EXTRAIT / CROISSANCE VERTE OU DÉCROISSANCE ?

Perte par dispersion (à la source), perte mécanique (la boîte de conserve, l'agrafe et le stylo partis en décharge), perte fonctionnelle (par recyclage inefficace), perte entropique (marginale) : tel est notre destin, le cercle vertueux du recyclage est percé de partout et, à chaque cycle de consommation, on perd de manière définitive une partie des ressources. On n'ira pas gratter la peinture anticorrosion à l'étain et au cuivre sur les vieux bateaux. On n'ira pas ramasser, sur le bitume des autoroutes, les particules de zinc (usure des pneus) ou de platine (faibles rejets des pots catalytiques). On ne sait pas récupérer tous les métaux présents sur une carte électronique. Et c'est bien d'abord la manière dont nous concevons et consommons les objets qui crée l'hémorragie. Car il s'agit bien d'une hémorragie : seuls 55 % du nickel en fin de vie sont réutilisés pour faire de l'acier inoxydable ou des alliages au nickel ; 15 % ont été perdus fonctionnellement, noyés dans l'acier carbone des fers à béton, et 30 % ont été égarés entre usages dispersifs, mise en décharge et incinération. 55 %, cela n'est pas si mal, surtout en comparaison de ces nombreux petits métaux de spécialité, qui ne sont pour ainsi dire pas recyclés, Mais 45 % perdus à chaque cycle, cela fait néanmoins un sacré taux d'érosion : sur 100 kg, il ne reste que 30 kg après deux cycles, et 17 kg après trois cycles. L'épuisement survient rapidement, disons en une génération, si le cycle ne fait qu'une dizaine d'années, comme c'est désormais le cas dans la filière automobile.

Pas grand-chose à espérer des « technologies vertes », en tout cas dans leur acception actuelle : elles sont en général basées sur

des métaux moins répandus et aggravent la complexité des produits. En étayant la lutte contre le changement climatique sur le tout technologique, on utilise par exemple des aciers alliés toujours plus précis dans les voitures – pour gagner un peu de poids et quelques grammes de CO₂ émis par kilomètre – ou plus d'électronique et des additifs métalliques dans les vitrages des bâtiments basse consommation. Les nouvelles technologies requièrent souvent des performances plus grandes pour des applications plus pointues, qui obligent à utiliser des métaux et des alliages de grande pureté, rendant inutilisables les métaux « mélangés » issus du recyclage, et même parfois une partie des réserves dont les minerais contiennent des traces de métaux indésirables. Pour réduire la consommation des ressources, la recherche s'oriente vers les nanotechnologies : les propriétés de la matière à cette échelle permettraient d'obtenir des fonctionnalités comparables tout en diminuant la quantité utilisée. Certes. Mais en rendant le recyclage d'autant plus difficile, voire impossible. Entre nanomatériaux et usages dispersifs, la limite est probablement ténue. L'enfer du développement durable est décidément pavé de bonnes (?) intentions.

Rien à attendre du système actuel donc, même repeint en vert : plus que jamais notre économie favorise le jetable, l'obsolescence, l'évènementiel, l'accélération, la « machinisation » des services (remplacement des métiers d'accueil et de service par des machines bourrée d'électronique, donc de métaux rares), le *high tech* à tout prix. Comme on nie le problème de l'énergie,

on occulte le sujet des ressources métalliques. Le cas de la voiture électrique ou hydrogène est emblématique. Outre le fait que ces technologies ne résolvent en rien la question énergétique, il n'y a de toute manière pas assez de lithium ou de cobalt sur terre pour équiper un parc de plusieurs centaines de millions de véhicules électriques, ni de platine pour des centaines de millions de véhicules à hydrogène. Se profilent alors deux scénarios tendancielles. Le premier vers l'effondrement (la question métallique ne venant ici que renforcer les autres facteurs : énergie, eau, pollution, biodiversité, etc.), où l'on peut imaginer que l'humanité résoudra alors la question des ressources, puisque la baisse brutale de la population permettra à nos descendants de puiser, tels des ferrailleurs cueilleurs, dans un énorme stock métallique encore en place dans les villes ou les zones industrielles désaffectées. Puis peut-être une sorte de retour à l'âge du fer (qui, lui, ne devrait pas manquer, puisqu'il compose la croûte terrestre à 5 %). Le deuxième, qui a notre préférence, vers une baisse drastique de la consommation « nette » de matières premières non renouvelables – la quantité que nous extrayons chaque année du sous-sol –, afin de préserver les générations futures d'une trop grande pénurie.

Philippe Bihoux, « Matérialité du productivisme », in *Penser la décroissance*, Agnès Sinaï (dir.), Paris, Les Presses de Sciences-Po, 2013, p. 107-109.

La contribution d'Yves Cochet à *Penser la décroissance* distingue ainsi trois modèles du monde : le « modèle productiviste » ou progressiste, définissant l'avenir comme une continuation indéfinie du passé en mieux ; le « modèle augustinien », où le déclin succède à la croissance ; et le « modèle discontinuiste »

Les « solutions » « high-tech » qui ont la faveur des administrations publiques comme de l'industrie semblent donc soumises, elles aussi, à la perspective de rendements décroissants.

des sciences de la complexité, fait de bifurcations, de catastrophes et de réarrangements. Selon cette catégorisation, Christian Schwägerl reste dans le premier modèle. Ce qu'il met en avant en invoquant l'Anthropocène, c'est la puissance de l'agir humain. S'il nous fait peur quelques instants en évoquant les changements géologiques qu'elle induit, c'est pour mieux bomber le torse ensuite : « l'ère de l'homme-créateur débute, une ère dans laquelle l'être humain crée le monde du vivant grâce au pouvoir de sa pensée » (p. 30-31). Certes, quelques pages sont consacrées au « vivre simplement », mais c'est la théologie scientifique et productiviste de Teilhard de Chardin (paléontologue chrétien, auteur du *Phénomène humain* (1955), qui resitue l'émergence de la spiritualité humaine au sein d'une théorie de l'évolution, et qui est élogieusement cité plusieurs fois dans le livre), actualisée par les bidouillages biotechnologiques et brevetés de Craig Venter, qui constitue la colonne vertébrale du livre. « L'Homme » domine le monde, nous répète-t-il. Et la responsabilité associée de « gérer rationnellement la planète » sert surtout de légitimation au projet cornucopien – la technologie étant supposée capable d'assurer indéfiniment l'« abondance » à l'humanité – et géocratique d'ingénierie technoscientifique de la planète entière, à la manière dont le « fardeau de l'Homme blanc » légitimait le colonialisme. Nous serions ainsi « une communauté de jardiniers de la planète » (p. 290), une planète dont « tous les êtres vivants sont vus comme les animaux domestiques de l'homme » (p. 288), un homme (toujours au masculin dans le livre) qui peut se réjouir de « l'élargissement massif du pouvoir de prévision » : grâce « à la transformation des réseaux informatiques en systèmes intelligents, à la fusion du savoir mondial et au recouvrement de la planète par un dense réseau de capteurs, il est de plus en plus facile de comprendre l'avenir » (p. 290-291). Aux yeux de Christian Schwägerl, qui multiplie les métaphores biologiques pour représenter le rôle de la science,

c'est dans les tubes à essais des laboratoires que germe cette humanité nouvelle : « une civilisation à la fois nouvelle et meilleure grandit dans des centaines de centres de recherche à travers le monde » (p. 245).

Son travail de repérage des diverses innovations émergentes qui promettent de résoudre les problèmes environnementaux est incontestablement remarquable, mais on reste sceptique devant son optimisme exclusivement technocentré. Non seulement les scientifiques trouveront les solutions techniques à nos problèmes, mais ils sont aussi, pour Christian Schwägerl, notre modèle moral, les héros de la civilisation du futur qui consommera (un peu) moins, et qui en saura beaucoup plus. L'éthique de la connaissance de Jacques Monod – qui pose la connaissance objective comme une valeur transcendante que « l'homme est invité à servir », plutôt que de « s'en servir » – complète, dans *L'Âge de l'Homme*, l'éthique baconienne de la maîtrise du monde par le savoir au service du bien-être de l'humanité.

À cette thèse, un démenti documenté est apporté par la contribution de l'ingénieur Philippe Bihoux dans *Penser la décroissance*. Il montre en effet que nous sommes en train d'extraire, en une génération, autant de métaux que depuis les débuts de l'humanité. Pire : toutes les matières premières essentielles aux technologies des énergies dites renouvelables (les aimants pour les génératrices éoliennes, le sélénium et d'autres métaux rares pour les panneaux photovoltaïques, etc...) sont en passe de devenir rares et chères. Qui plus est, les hydrocarbures conventionnels et les minerais les plus concentrés étant en voie de raréfaction, extraire de l'énergie et des métaux exige de plus en plus d'énergie. Se dessine ainsi un cercle vicieux : « Les métaux, toujours moins concentrés, requièrent de plus en plus d'énergie. Inversement, la production d'énergie, toujours moins accessible, requiert de plus en plus de métaux. Les énergies fossiles moins accessibles nécessitent plus de technologie et de ressources métalliques » (p. 103). On prend également conscience que la consommation matérielle et énergétique que supposent les technologies numériques sont bien plus importantes qu'on ne l'avait d'abord pensé. Les « solutions » « high-tech » qui ont la faveur des administrations publiques comme de l'industrie semblent donc soumises, elles aussi, à la perspective de rendements décroissants. Plutôt qu'une foi béate dans les nouvelles technologies prétendument vertes, on ne peut donc éluder la question de la nécessaire baisse de la consommation nette de matières premières non renouvelables, et du ralentissement des « innovations » qui reposent sur l'utilisation intensive de ressources non renouvelables, notamment dans les nouvelles technologies de l'information et de la communication.

Un problème politique, et non technique

Pour les auteurs de *Penser la décroissance*, l'avènement de l'Anthropocène est donc bien autre chose qu'un problème à résoudre par des innovations technologiques. Il questionne plus profondément le modèle de développement industrialiste, capitaliste et consumériste né en Occident, et qui s'est désormais imposé à toute la planète. Loin de mobiliser la rhétorique du salut par la science, il prolonge les réflexions de Hans Jonas (*Le Principe responsabilité*), Jean-Pierre Dupuy (*Pour un catastrophisme éclairé*) et Harald Welzer (*Les Guerres du climat*) en regardant en face l'imminence – et même la réalité actuelle – de catastrophes environnementales qui sont indissociablement des catastrophes sociales (on compte d'ores et déjà 32 millions de réfugiés climatiques par an).

La contribution de Luc Semal montre qu'envisager l'implosion du modèle de développement insoutenable actuel et définir des plans d'action territoriaux pour s'y préparer dans la résilience solidaire, loin d'être le vecteur d'un totalitarisme éco-technocratique (le «*technofascisme*» dénoncé par André Gorz dès 1977 dans *Écologie et liberté*), peut au contraire renouveler et renforcer la démocratie. C'est notamment le cas avec les initiatives de «*transition*» qu'il a étudiées de près en Grande-Bretagne et en France, de ces villes qui s'efforcent de préparer «*l'ère de l'après-pétrole*» en réduisant leur dépendance aux énergies fossiles.

Mathilde Szuba, elle, s'interroge sur l'intérêt de politiques de rationnement, en examinant les expériences passées et en réfléchissant à l'utilité qu'elles pourraient avoir aujourd'hui. Pour ce faire, elle présente les débats britanniques autour du projet de quota individuel de carbone – dans un contexte où la référence historique au rationnement est plus positive que négative, et où par conséquent la discussion est possible. Elle montre que le rationnement constitue un moment de reprise en main du marché par le politique et qu'il permet l'inscription des limites environnementales dans les politiques publiques, ce qui les rend à la fois plus égalitaires et plus efficaces, car elles agissent sur les quantités et non sur les prix. Son analyse n'est cependant pas unilatérale. Certes, la régulation par les prix exclut les moins aisés de l'accès aux ressources, et en cela les quotas lui sont préférables, mais le modèle de quotas individuels échangeables de carbone n'est pas non plus sans poser problème : il implique une individualisation du problème, alors qu'il est impossible ici de faire l'économie de politiques structurelles, et il induit un échange inégal dans la mesure où les riches seraient en mesure de racheter des crédits carbone aux pauvres.

La contribution d'Hugo Carton traite d'ailleurs de l'investissement par le néolibéralisme du concept en vogue de «*résilience*», qui permet notamment de faire porter sur les individus plutôt que sur l'État la responsabilité des problèmes environnementaux, tandis que celle d'Alice Le Roy (par ailleurs colla-

**Le «*mythe pacificateur*»
du développement durable permet
d'éviter de poser la question majeure
des conflits nécessairement liés
à la répartition des ressources.**

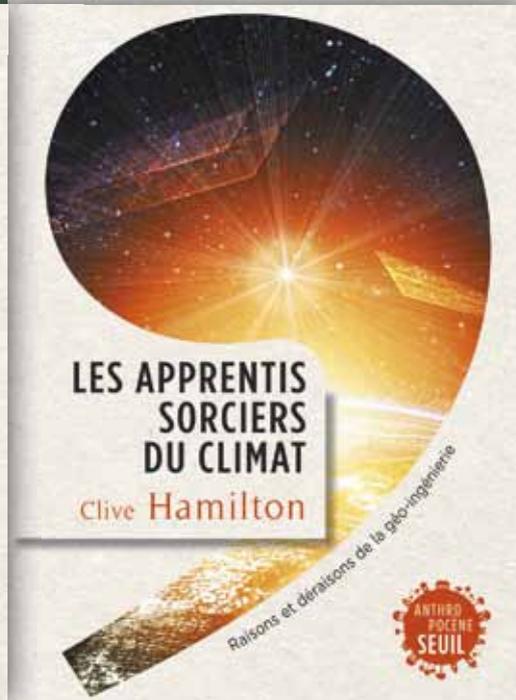
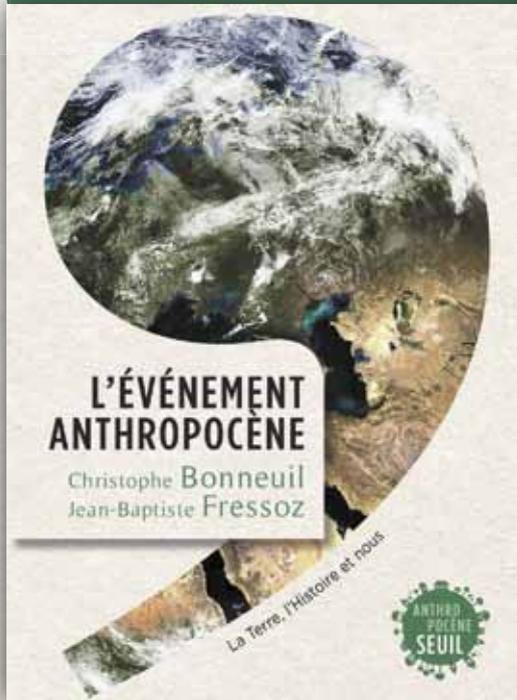
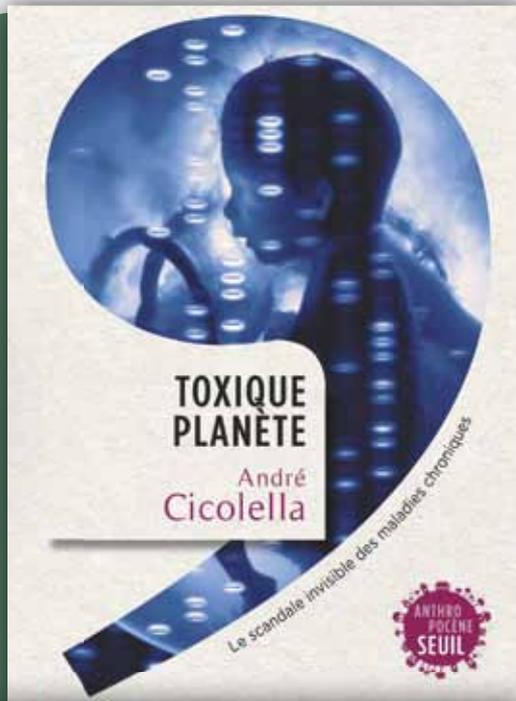
boratrice de la *RdL*) discute la notion de «*biens communs*» et les travaux d'Elinor Ostrom. À l'examen, cette notion s'avère à la fois plus pragmatique et plus politique que celle de «*développement durable*», en ce qu'elle reconnaît des divergences d'intérêts et les travaille par la combinaison de différents régimes de propriété (publique, privée, collective, à différentes échelles), alors que le «*mythe pacificateur*» du développement durable (selon l'expression de Pierre Lascoumes) permet d'éviter de poser la question majeure des conflits nécessairement liés à la répartition des ressources. Une analyse partagée par Dennis Meadows, co-auteur visionnaire du rapport au club de Rome «*The Limits to Growth*», en 1972, qui s'interroge sur la lecture qui a été faite de ce rapport et les effets qu'il a eu, pour comprendre «*pourquoi nous avons échoué*», et qui conclut à la «*faillite du développement durable*». Un livre essentiel.

NOTES

1. Harald Welzer, *Les Guerres du climat*, trad. de B. Lortholary, Paris, Gallimard, 2009.

ANTHROPOCÈNE

LA TERRE EN PARTAGE



UNE NOUVELLE COLLECTION AU SEUIL

SE LIBÉRER DU TRAVAIL OU LIBÉRER LE TRAVAIL ?

PAR ANTONELLA CORSANI*

À PROPOS DE

Bruno Trentin, *La Cité du travail*.

Le fordisme et la gauche,

trad. de J. Nicolas, préf. de J. Delors,

intro. d'A. Supiot, Paris, Fayard, 2012,

444 p., 25 €.

Le travail doit être mis au cœur d'un nouveau projet de gauche – tel est le message adressé par Bruno Trentin à la gauche syndicale et politique européenne. La réappropriation de la connaissance, la recomposition de ce que le capitalisme a séparé, soit le savoir et le faire, le sujet (le travailleur) et l'objet (le produit du travail), une séparation que l'organisation scientifique du travail a approfondie, constitue la condition première de la liberté. Il s'agit dès lors de concevoir les moyens d'action pour désaliéner le travail, bien plus que pour défendre l'emploi ou assurer une redistribution plus équitable.

Libérer le travail

Au sein du marxisme, deux perspectives antagonistes se sont développées : l'une, retenant de Marx essentiellement la loi de la valeur, donc la théorie de la plus-value et de l'exploitation, a fait de la conquête du pouvoir sa priorité ; tandis que la seconde, dénonçant l'aliénation qui, dans un système capitaliste, découle de la séparation du sujet producteur d'avec son travail, s'est donné pour visée première la liberté dans le travail. Bruno Trentin se situe clairement du côté de la critique de l'aliénation : la liberté avant tout¹.

Cependant, chez Marx, la question de l'aliénation ne relève pas seulement de la séparation du sujet du travail d'avec le produit de son travail. En effet, la théorie de l'aliénation chez Marx implique une analyse conjointe des formes de la production et de la richesse. Dans le système de production capitaliste, la forme spécifique du travail est le « travail abstrait », soit un travail « sans qualités » qui produit de la richesse elle-même abstraite : ce que Marx appelle la « valeur absolue ». Comme le remarquait Claudio Napoleoni², la valeur absolue est un concept marxien fondamental, sans lequel il est impossible de comprendre ce qu'est le capital. Le produit spécifique du mode de production capitaliste est la richesse dans sa forme abstraite, indépendante de toute valeur d'usage. La richesse abstraite est l'argent, dont l'accroissement est le but même du système capitaliste, en tant que mode de production historiquement situé. Ainsi, avec le mode de production capitaliste, il s'opère une inversion du rapport entre sujet et objet : non seulement le travailleur est séparé de son travail,

mais aussi, la chose (l'argent comme richesse abstraite) domine le sujet. C'est l'argent comme valeur absolue, comme richesse abstraite, qui fonde chez Marx le concept d'aliénation.

Depuis les années 1990, la question de l'aliénation a resurgi dans le débat théorique et politique, alimentée par les écrits de Moishe Postone³ et les réflexions développées par le groupe allemand réuni autour de l'expérience de la revue *Krisis*⁴. Ces travaux partagent avec ceux de Bruno Trentin une critique du marxisme traditionnel, jugé « *partie intégrante du monde capitaliste qu'il prétendait combattre* » pour reprendre la formule d'Anselm Jappe⁵, et dénoncent les dérives « *productivistes et redistributives qui ont dominé pendant plus d'un siècle la pensée démocratique et socialiste* » selon les termes de Bruno Trentin (p. 41). Mais tandis que les analyses de Postone, comme de la revue *Krisis*, théorisent la lutte « contre » le travail⁶, Bruno Trentin adopte une démarche tout à fait différente et théorise quant à lui la lutte « pour » le travail. Il ne s'agit pas pour lui d'« abolir la valeur », donc de penser un au-delà du capitalisme, ce qu'il considère comme « *une promesse trompeuse* », mais de fabriquer, « *ici et maintenant* », les moyens de l'émancipation du travail subordonné, hétérodirigé.

Deux conceptions de l'émancipation se sont historiquement affrontées : pour la première, le travail sous le capitalisme est irréductiblement hétéronome. Dès lors, la liberté ne peut être recherchée qu'en dehors du travail, par la réduction radicale du temps de travail. C'est notamment le projet élaboré

* Antonella Corsani est socio-économiste du travail, enseignante-chercheuse à l'université Paris-1. Elle travaille sur le capitalisme cognitif, le néolibéralisme et les mutations du travail et du rapport salarial. Elle a récemment dirigé, avec Marie-Christine Bureau, l'ouvrage collectif : *Un salariat au-delà du salariat ?* (2012).



par André Gorz⁷. Il s'agit, selon l'expression de Dominique Méda, de «*désenchanter*» le travail, «*d'en adopter un mode convaincant de partage*»⁸ à défaut de pouvoir le libérer. Dans la seconde perspective, qui part de l'inextricabilité des sphères de la production et de la reproduction, la liberté ne peut se concevoir qu'à partir du travail. Il ne s'agit donc pas de se libérer du travail mais de libérer le travail, de fabriquer de la liberté dans le travail.

Pour Bruno Trentin, faire reposer l'émancipation sur la réduction du temps de travail est une erreur politique majeure. D'une part, la réduction du temps de travail s'inscrit dans une logique qui relève d'un passé fordiste révolu, car, dans le postfordisme, le temps ne peut plus fonctionner comme mesure du travail étant donné que le travail n'est plus réductible à du travail abstrait. D'autre part, elle peut

produire tout au plus du «*bonheur hors du travail*» (p. 409) mais jamais la liberté dans le travail. En faisant sienne l'autre conception de l'émancipation, selon laquelle la liberté ne peut être conçue qu'à l'intérieur même du rapport de travail capitaliste, il envisage une attaque frontale de ce rapport par une révolution du droit. Ce ne sont en effet pas tant les rapports de propriété qui ont historiquement fait obstacle à l'émancipation, mais bien plutôt la nature «*privée*» «*extra moenia*» («à l'extérieur des murs de la cité») des rapports de travail (p. 395). Le citoyen, appelé à participer au gouvernement de la cité, est privé de l'essentiel de son droit individuel à participer aux décisions prises sur son travail; c'est «*un sujet de droit sans droits, au moins en ce qui concerne la détermination des conditions auxquelles son travail concret doit être effectué*» (p. 407).

TRAJECTOIRE POLITIQUE

Fils de résistants italiens réfugiés en France pendant le fascisme, lui-même résistant au fascisme, Bruno Trentin était un intellectuel, mais avant tout l'un des plus grands représentants du syndicalisme italien. Conseiller municipal de la ville de

Rome de 1962 à 1973 et député à l'Assemblée nationale pendant cette même période, il a dirigé la FIOM – le premier syndicat italien de la métallurgie – de 1962 à 1977, puis, de 1988 à 1994, il a été secrétaire national de la Confédération générale italienne du

travail (CGIL). Il termina sa carrière comme député européen, de 1999 à 2004, sur les listes des Démocrates de gauche (DS), un parti issu de l'ancien Parti communiste italien, auquel il avait adhéré en 1949.

Inscrire le rapport de travail dans la sphère de la *polis*, telle est la proposition fondamentale de Bruno Trentin : il y voit une condition nécessaire pour conquérir des espaces de liberté dans le travail subordonné.

Or la crise du système tayloriste-fordiste offre selon lui l'occasion de réaliser un tel projet. « *Le déclin du travailleur "abstrait" de Ford, de l'"ouvrier masse"*⁹ *des années 1960, est [...] confondu avec la fin du travail salarié, ou même avec la "fin du travail"* » (p. 65). Pourtant, nous n'assistons pas à la fin du travail, insiste Trentin, mais à sa profonde mutation. Et si le passage au postfordisme induit une augmentation de l'insécurité, les nouvelles configurations de l'organisation du travail sollicitent en même temps l'intelligence et l'autonomie, et préfigurent ainsi l'horizon d'une émancipation dans le travail. Dès lors, Bruno Trentin envisage positivement les mutations dans le postfordisme, y voyant un véritable défi et l'occasion pour la gauche d'inventer un nouveau projet, plutôt que négativement, comme perte des conquêtes de l'État-providence.

À l'origine de l'impasse de la gauche, sa soumission historique au modèle fordiste

Mais quelle gauche sera en mesure de relever ce défi ? *La Cité du Travail* propose pour y répondre une réélaboration critique de l'histoire de la gauche « hégémonique », dont l'auteur a lui-même été un acteur majeur.

Selon lui, la crise que traverse la gauche italienne et européenne ne découle pas de la prétendue disparition de la classe ouvrière ni de l'effondrement des régimes du socialisme réel : elle est intimement liée à la crise du système tayloriste-fordiste qui, pendant près d'un siècle, a déterminé l'organisation du travail industriel, et auquel la gauche a été profondément inféodée. La social-démocratie et la gauche radicale partagent en effet une vision progressiste du fordisme : le partage des gains de productivité obtenus grâce à la rationalisation de l'organisation d'un « *travail en miettes*¹⁰ » est censé permettre à la fois l'accroissement du bien-être et l'émancipation, grâce au temps libéré par l'intensification capitaliste du procès de travail. La crise de ce système et l'émergence d'un nouveau paradigme – le postfordisme – induit une véritable révolution du travail, mais la gauche syndicale et politique est incapable de le comprendre et de saisir les potentialités de ces mutations parce qu'elle s'est soumise à la culture managériale fordiste. D'où son impuissance, qui vient de ce qu'elle s'est enfermée dans l'alternative traditionnelle entre accompagnement social des politiques néolibérales et politique de conquête du pouvoir étatique, voire, plus banalement, d'accession au gouvernement du pays. D'un côté, la gauche syndicale reste sur des

positions défensives et, de l'autre, la gauche politique s'est coupée de la société civile et a perdu toute légitimité, comme s'efforce de le montrer Bruno Trentin tout au long de l'ouvrage. L'une et l'autre ont abandonné le terrain fondamental du travail. Toutes deux ont été incapables d'associer citoyenneté et travail. Cet échec est le fruit d'une histoire, et c'est cette histoire que Bruno Trentin retrace.

Dans les années 1960 avait émergé une « autre gauche », une gauche minoritaire, libertaire. À l'échelle du globe, des mouvements de masse contestaient toute forme d'autoritarisme et de « bureaucratization » de la société et de l'État. À l'Est, c'est la crise du stalinisme ; à l'Ouest, les luttes féministes et le mouvement noir américain ; au Sud, les luttes anticolonialistes. À la fin des années 1960, le conflit social exprime une culture nouvelle : il porte désormais sur le travail et les conditions de travail – c'est la démocratie des conseils contre le parti. Pour Bruno Trentin, la société civile s'est alors levée contre le paradigme productif tayloriste-fordiste et a exprimé une demande nouvelle excédant le simple conflit sur la répartition de la valeur ajoutée. Mais la gauche hégémonique n'a pas voulu l'entendre et, animée d'une foi aveugle dans le développement censément neutre des forces productives, elle a opté pour le compromis fordiste : des compensations salariales en échange de l'abrutissement et de la perte de soi dans le travail. La puissance des luttes de cette période aurait été ainsi canalisée, selon Bruno Trentin, « *dans le cadre rassurant d'un processus redistributif* » (p. 84). L'irruption du conflit social dans la politique, depuis les lieux de travail, aurait été endiguée par la restriction au cadre étroit des seules revendications salariales.

L'impuissance de la gauche aujourd'hui, son incapacité radicale à faire face à la crise du travail, serait donc ancrée dans ces moments de l'histoire sociale où elle s'est opposée à l'irruption du social dans le politique, où elle a voulu séparer l'économique et le politique, en affirmant « *l'autonomie du politique* » vis-à-vis du mouvement social de classe (soit, pour résumer, l'idée que les luttes économiques, intervenant dans le rapport de production capitaliste, ne peuvent pas devenir immédiatement politiques). Bruno Trentin entreprend alors une analyse de la gauche italienne dans les années 1960 et 1970, et notamment du courant marxiste opéraïste¹¹. Il reconstruit la trajectoire de l'opéraïsme qui, parti de la revendication du salaire social¹², en vient à la théorisation, dès les années 1970, par l'un de ses fondateurs, Mario Tronti, de « *l'autonomie du politique* ».

L'échec de la gauche italienne, marqué après vingt ans de luttes par la défaite des syndicats à la Fiat en 1980, serait alors la conséquence des erreurs de

l'opéraïsme et de cette folie que serait l'autonomie du politique.

Pourtant, au début des années 1960, Bruno Trentin s'était lui-même rapproché de l'opéraïsme. À cette époque, syndicalistes et communistes critiques vis-à-vis du Parti communiste s'étaient réunis autour de Mario Tronti, Raniero Panzieri et Romano Alquati. De cette rencontre était née l'expérience de la revue *Quaderni Rossi*. C'était là un moment important de rupture avec la gauche institutionnelle, comme Bruno Trentin en a lui-même témoigné dans un texte évoquant ces années. Il explique ainsi s'être rapproché des *Quaderni Rossi* car ils représentaient l'aboutissement d'une longue réflexion que Raniero Panzieri avait menée avec d'autres sur les transformations de l'organisation du travail dans la grande usine. Cette réflexion mettait en évidence un visage nouveau du conflit social : la lutte contre le pouvoir dans les lieux de travail. Tout cela suscitait l'intérêt d'une partie du syndicat, « *la problématique du pouvoir nous intéressait*¹³ ». C'est précisément au sein de l'opéraïsme que la critique de l'orthodoxie marxiste du développement des forces productives a été formulée avec le plus de précision et de radicalité, et ce à partir de l'usine et de l'organisation du travail. Encore aujourd'hui, c'est chez certains opéraïstes que l'on trouve les critiques les plus virulentes du compromis fordiste et de l'« *enchantement pacifiant* » dans lequel l'École de la régulation l'a inscrit¹⁴.

C'est en effet qu'il n'y a pas un opéraïsme, mais plusieurs. Ne confondons pas tout, écrivait ainsi en 2008 Ferruccio Gambino dans les pages du quotidien communiste *Liberazione*¹⁵. Il y a eu l'opéraïsme de ceux qui se battaient contre le travail salarié et contre un système d'accumulation « insensé », que Ferruccio Gambino nomme opéraïsme anti-accumulation ; puis l'opéraïsme de ceux qui essayaient d'introduire de nouvelles thématiques ouvrières dans les institutions

du mouvement ouvrier : l'opéraïsme institutionnel ; enfin, l'opéraïsme de ceux qui entendaient construire un parti armé d'inspiration bolchevique : l'opéraïsme de recrutement. Si l'on reprend les catégories proposées par Ferruccio Gambino, le livre de Steve Wright¹⁶ traite du premier – certainement le plus intéressant –, tandis que celui de Bruno Trentin traite essentiellement du deuxième. Mais surtout – et c'est là ce qu'on peut regretter –, il ne traite pas des analyses qui conduisirent Mario Tronti à théoriser l'autonomie du politique et à s'éloigner par là, avec Alberto Asor Rosa, des autres opéraïstes pour réintégrer pleinement le Parti communiste, ni des débats concernant le rapport entre mouvements et direction politique, où se manifestèrent des divergences majeures au sein de l'opéraïsme. Dans le livre de Mario Tronti *Nous opéraïstes*¹⁷, dont nous conseillons vivement la lecture, on pourra trouver une autre histoire de l'opéraïsme ainsi que les éléments pour une tout autre interprétation, certes elle aussi partielle mais néanmoins intéressante, de la défaite du mouvement ouvrier. Peut-être est-ce là une réponse implicite à Bruno Trentin.

Mais Bruno Trentin ne s'en tient pas à une critique de l'opéraïsme, il va rechercher les racines de l'échec et de l'impuissance de la gauche italienne, comme de la gauche européenne, encore plus loin, dans l'histoire longue du marxisme. Il retrace cette histoire dans la deuxième partie du livre, intitulée « Gramsci et la gauche européenne face au "fordisme" après la Première Guerre mondiale », en s'attachant particulièrement aux années 1920 et 1930. En définitive, selon lui, c'est la culture héritée d'un certain marxisme fondée, d'une part, sur la croyance dans le développement des forces productives et, d'autre part, sur le schéma des « *phases de transition* » (la conquête de l'État d'abord, puis la libération) qui est à la source de l'échec historique de la gauche.

EXTRAIT / L'ÉTAT, INSTANCE DE « GESTION TOTALE DE LA SOCIÉTÉ » OU LIEU DE « LÉGITIMATION DE L'AUTO-ORGANISATION SOCIALE » ?

Le déni de la question incontournable de la liberté et de la qualité du travail, au profit d'une conception issue des Lumières prônant l'intervention de l'État et l'autonomie de la politique à l'égard des transformations de la société civile, a coïncidé ainsi, comme par hasard, avec le déni, dans les traditions de la gauche occidentale, de l'objectif de promouvoir de nouveaux droits individuels en tant que références essentielles de l'action collective et facteur essentiel de solidarité.

On a observé à juste titre que c'est « une idée de l'État en tant que lieu où se détermine de manière plus ou moins autoritaire la gestion totale de la société »

qui a prévalu dans la gauche italienne (et pas seulement italienne), y compris dans les décennies qui viennent de s'écouler (et même après l'abandon du mythe cathartique de la propriété publique des moyens de production). Et que, en revanche, une conception de l'État comme « *légitimation de l'auto-organisation sociale* » est restée encore marginale. C'est en effet de là que procède l'éclipse progressive de la thématique des droits fondamentaux, individuels et collectifs, en tant que structure portante d'un nouveau projet de solidarité (au moment où le vieux compromis social est remis en question par les transformations

divergentes des économies et des marchés du travail) et le repli de la politique vers des ingénieries institutionnelles retranchées à l'intérieur de l'État. On a ainsi ignoré la nécessité impérieuse d'une véritable réforme institutionnelle de la société civile, de ses règles, de ses expressions associatives, de ses formes de représentation et de participation aux décisions d'une organisation décentralisée de l'État.

Bruno Trentin, *La Cité du travail. Le fordisme et la gauche*, trad. de J. Nicolas, Paris, Fayard, 2012, p. 415-416.

« L'autre gauche » : vers une réintégration du travail à la politique

Pour sortir de l'impasse dans laquelle la gauche s'est enfermée, Bruno Trentin va donc rechercher d'autres voies et s'intéresser à ce qu'il nomme « l'autre gauche », représentée au premier chef par Rosa Luxemburg. Ce qui intéresse Bruno Trentin chez elle, c'est son anti-étatisme, sa « *conception de la transformation sociale qui fait place à une initiative des masses et des individus à la fois libre et créative* » (p. 342). Pour lui, cependant, « *elle n'arriva jamais à dépasser, dans sa conception de la gestion de ce conflit [entre spontanéité et organisation], la vieille dichotomie entre la lutte sociale et la lutte politique, à laquelle devait correspondre la division "naturelle" du travail entre le parti et le syndicat* » (p. 343).

Simone Weil est une autre figure à laquelle Bruno Trentin consacre plusieurs pages car, d'une part, « *Simone Weil voit dans l'oppression sur le travail humain une contradiction déchirante des démocraties modernes et le "creuset" de l'État rationalisé et totalitaire moderne* » (p. 380), d'autre part, « *plus que beaucoup d'autres, Simone Weil a su mettre en relation l'aliénation dans le travail – en tant que résultat d'un rapport oppressif et déshumanisant – avec l'aliénation dans la société civile* » (p. 382). Le chapitre s'achève par ces mots : « *À cette époque déjà, comme c'est le cas aussi maintenant, il y avait une autre gauche possible* » (p. 391). Et c'est à cette autre gauche, de matrice à la fois chrétienne et libertaire, qu'il confie la construction de la cité du travail, dont il esquisse les traits dans le dernier chapitre, « Travail et citoyenneté ».

La cité du travail imaginée par Bruno Trentin dans ce chapitre est fondée sur l'élimination de la contradiction entre les droits formels reconnus au citoyen et le principe de subordination inhérent au contrat de travail. « *Non seulement le marché du travail, mais le droit du travail et le contrat de travail doivent pouvoir être fondés sur de nouvelles règles et sur l'affirmation de nouveaux droits* » (p. 433). Il ne s'agit pas d'abolir l'exploitation par la négation du droit de propriété, ou de garantir une redistribution plus équitable, mais de résoudre la contradiction sur laquelle a historiquement reposé le contrat de travail. Pour cela, il faut réinventer le droit social en abandonnant la défense atavique des règles de type fordiste qui encadraient la relation de travail mais aussi de l'État-providence, conçu sur le modèle fordiste du travail abstrait et sur le principe « assurantiel » qui fonde le système de protection sociale. Plus précisément – et c'est là que sa proposition devient concrète et s'avère irréductible à toute logique flexisécuritaire –, il s'agit de faire reconnaître comme des droits civils les droits des travailleurs subordonnés à co-déterminer la qualité, la quantité et les finalités de

leur prestation. Non seulement de tels droits auraient pour effet de déstabiliser toute forme d'autorité – dissolvant ainsi le pouvoir de commandement sur le travail et par conséquent l'hétéronomie du travailleur –, mais l'exercice effectif de ces droits impliquerait la réunification de tout ce que le capitalisme a séparé : le savoir et le faire, le travailleur et ses outils de travail, le travail et l'activité créative.

Selon Bruno Trentin, la réalisation d'un tel projet, qu'il qualifie de réforme institutionnelle de la société civile, exige une conception nouvelle de l'État comme « *légitimation de l'auto-organisation sociale* » (p. 416).

Avec ce dernier chapitre – le plus intéressant à notre avis –, Bruno Trentin ouvre une brèche dans le mur devant lequel se trouve aujourd'hui la gauche syndicale et politique en Italie et en France, comme dans toute l'Europe. On se prend à espérer qu'il puisse donner un nouveau souffle à une gauche triste et meurtrie, enfermée dans le souvenir nostalgique d'un passé révolu qui, au fond, n'a pas de quoi nous faire rêver.

Il faut lire le livre de Bruno Trentin. Et ce même si, à sa lecture, de nombreuses questions surgissent. Je n'en formulerai ici que deux. La première concerne le passage du fordisme au postfordisme : celui-ci constitue une donne, un point de départ dont les causes ne sont pas véritablement analysées par Bruno Trentin. Si l'on rejette toute hypothèse relevant du déterminisme technologique, qui ferait des nouvelles technologies de l'information une variable neutre et exogène, moteur du changement social et économique, il faut pourtant bien s'interroger sur l'origine de la crise du fordisme. S'agit-il d'une crise consubstantielle à la dynamique du capital (qui découle de l'épuisement des gains de productivité, du fait que le modèle de consommation de masse a atteint ses limites, etc.) ou bien, suivant l'approche opéraïste, résulte-t-elle de l'antagonisme ouvrier-capital et donc des luttes ouvrières qui impulsent le développement du capital ? Si la question mérite d'être posée, c'est que l'interprétation du post-fordisme, dans ses dimensions sociales, économiques et politiques, diverge nécessairement selon les réponses que l'on apporte à cette question.

La deuxième porte sur ce qui était au cœur des préoccupations de Bruno Trentin : l'aliénation. Peut-on maintenir dans le post-fordisme la conception de l'aliénation élaborée à partir du travail d'usine, du travail abstrait ? Le déclin du travail abstrait dont parle Bruno Trentin n'est pas la fin de l'aliénation : celle-ci prend plutôt des formes nouvelles¹⁸. Par ailleurs, si le lien de subordination s'affaiblit et là où il le fait, l'hétéronomie se présente sous des formes inédites¹⁹ qui transcendent le contrat de travail.

Enfin, est-il possible d'abolir le travail aliéné sans abolir la valeur, autrement dit la domination de l'argent ?

NOTES

1. *La libertà viene prima* est le titre d'un ouvrage de Bruno Trentin paru en 2005.
2. Claudio Napoleoni, *Discorso sull'economia politica*, Turin, Boringhieri, 1985.
3. Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, trad. d'O. Galtier et L. Mercier, Paris, Mille et une nuits, [1993] 2009.
4. Cf. www.krisis.org.
5. Anselm Jappe et Robert Kurtz, *Les Habits neufs de l'empire*, Paris, Lignes/Éditions Léo Scheer, 2003.
6. Cf. Anselm Jappe, « Avec Marx, contre le travail », accessible en ligne sur le site de *La Revue des Livres*.
7. Cf. André Gorz, *Les Chemins du paradis*, Paris, Galilée, 1983.
8. Dominique Méda, « La place du travail dans la société post-capitaliste », in T. Coutrot, D. Flacher et D. Méda (dir.), *Les Chemins de la transition*, Paris, Éditions Utopia, 2011.
9. L'expression « ouvrier masse » a été introduite par Romano Alquati à partir des enquêtes ouvrières menées dans les années 1960 à la Fiat de Turin et chez Olivetti à Ivrea. Pour l'opéraïsme italien, cet « ouvrier masse » incarnait le sujet d'une nouvelle et puissante conflictualité ouvrière.
10. Titre d'un ouvrage du sociologue Georges Friedmann, publié en 1956, qui constitue une référence majeure pour Bruno Trentin.
11. Ce courant, critique vis-à-vis du gramscisme, dominant dans la pensée marxiste, a élaboré une théorie de l'histoire qui voit dans la classe ouvrière son moteur. Cf. François Mathéron, « Opéraïsme », in *Dictionnaire critique du marxisme*, G. Labica et G. Bensussan (dir.), Paris, PUF, 1982 (et <http://multitudes.samizdat.net/Operaïsme>).
12. L'opéraïsme a théorisé la revendication du salaire comme variable indépendante de la productivité – ce qui implique que la force de travail ne peut plus être considérée comme une marchandise –, et il a conçu le salaire social garanti comme un mot d'ordre pour la recomposition politique des conflits.
13. Propos rapportés par A. Grandi in *La generazione degli anni perdenti. Storie di potere operaio*, Turin, Einaudi, 2003.
14. Cf. Ferruccio Gambino, « A Critique of the Fordism of the Regulation School », *Common Sense*, n° 19, juin 1996 (accessible en ligne).
15. Ferruccio Gambino, « Operaismo, non confondiamo tutto », *Liberazione*, 17 oct. 2008, accessible en ligne.
16. Steve Wright, *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism* (accessible en ligne).
17. Mario Tronti, *Nous opéraïstes. Le « roman de formation » des années soixante en Italie*, trad. de M. Valensi, Paris, Éditions d'En bas/Éditions de l'Éclat, 2008.
18. Andrea Fumagalli et Cristina Morini, « Alienazione e homo precarius nel capitalismo biocognitivo », *Millepiani*, n° 37/38, 2012, p. 33-53.
19. Antonella Corsani, « Autonomie et hétéronomie dans les marges du salariat. Les journalistes pigistes et les intermittents du spectacle porteurs de projets », *Sociologie du travail*, n° 54-4, 2012, p. 495-510.



RETOUR SUR L'AUTONOMIE OUVRIÈRE ITALIENNE

ENTRETIEN AVEC SERGIO BIANCHI

PROPOS RECUEILLIS PAR FÉLIX BOGGIO ÉWANJÉ-ÉPÉE,
STELLA MAGLIANI-BELKACEM ET GIANFRANCO REBUCINI*

Les éditions DeriveApprodi, une maison d'édition indépendante basée à Rome, réalisent depuis leur création en 1998 un important travail de collecte, d'archive et de publication de documents concernant l'Autonomie ouvrière italienne, ses précurseurs et sa postérité. Sergio Bianchi, qui y contribue, a été lui-même l'un des acteurs de cette histoire. Il nous la raconte ici, retraçant l'une des périodes les plus fascinantes et les plus débattues de l'histoire de la politique communiste et ouvrière dans l'Europe de la fin du xx^e siècle.

Pour une histoire de l'Autonomie

Peux-tu nous expliquer pourquoi vous avez décidé de mener un travail d'archivage de l'histoire de l'Autonomie italienne, et à quelles difficultés se heurte une telle démarche ?

Dans l'Italie des années 1970, le rôle de l'Autonomie a été majeur, non seulement sur la scène politique, mais aussi sur la scène culturelle. Pendant cette période, les Autonomes ont tissé des liens avec ceux et celles qui s'occupaient des transformations technologiques appliquées aux processus de production, avec le monde de l'édition, avec la production littéraire, avec le cinéma, la radio, les créateurs de bandes dessinées, le monde de la musique et même avec le marketing et la publicité. Les Autonomes, que l'histoire officielle décrit comme des « extrémistes » des « provocateurs », des « comploteurs », des « terroristes », « violents » et « despotiques », ont produit des centaines d'interventions écrites, des journaux, des revues, des brochures, des essais. Ils ont fondé des maisons d'édition, des librairies, ont monté des stations de radio et bien d'autres choses encore.

Depuis plusieurs années, la maison d'édition DeriveApprodi a entrepris d'archiver ces matériaux grâce à l'ensemble riche et varié de la production mémorielle des ex-militants du mouvement – qui ont été les protagonistes d'un remarquable cycle de luttes pendant deux décennies. Ce travail vise à mettre ces matériaux à la disposition d'une nouvelle génération d'historiens, afin qu'ils soient en mesure de comprendre cette histoire, qui jusqu'ici a fait l'objet d'une criminalisation et d'une diabolisation.

Alors que ces événements se sont déroulés il y a maintenant quarante ans, aucun des protagonistes de l'Autonomie ouvrière n'a voulu (ou n'a pu) raconter ce qu'a véritablement été ce mouvement, quelles ont été ses origines, ses fondements théoriques, ses lignes politiques et ses déclinaisons pratiques, en quoi il se distinguait des groupes extraparlimentaires et des groupes armés. Les « gagnants », les protagonistes du système des partis qui ont autrefois gouverné la prétendue « Première république » [fondée en 1946, à laquelle a succédé en 1994 la Deuxième république], n'ont évidemment aucun intérêt à promouvoir aujourd'hui une révision du verdict de l'histoire. Les « perdants », ceux qui n'ont pas été directement anéantis, ont pour la plupart choisi le silence pendant toute la dernière décennie, ayant sans doute intériorisé la défaite politique et même existentielle qu'ils ont subie.

Il faut dire aussi qu'il est difficile de rendre compte dans sa globalité d'une histoire complexe et contradictoire, qui a été – qu'on souhaite ou non le reconnaître – extrêmement riche. Cette histoire, on n'est pas parvenu à l'annihiler complètement. Elle a continué à vivre, à évoluer, à se rénover, la pratique de la discontinuité étant sa principale caractéristique depuis ses origines.

De jeunes ouvriers en rupture

Quelle a été ta formation et ta trajectoire politique au sein du mouvement de l'Autonomie ?

Mon parcours politique a commencé en 1973. J'avais alors quinze ans. J'habitais un village de la province

* Félix Boggio Éwanjé-Épée est doctorant à l'université Paris 13 et Stella Magliani-Belkacem travaille aux éditions La fabrique. Ils ont co-écrit *Les Féministes blanches et l'empire* (2012) et participent au comité éditorial de *Contretemps.eu*. Gianfranco Rebutini est chercheur en anthropologie du genre et des sexualités dans le monde islamique. Il est actuellement ATER à l'EHESS.

de Varese. Ma famille était ouvrière, je vivais donc pour une large part dans un milieu ouvrier. À cette période-là, il y a eu un grand mouvement d'adhésion aux syndicats dans le réseau des petites usines de ma région d'origine. À l'époque, s'intéresser à la politique, c'était suivre les luttes qui se développaient depuis 1968, dont seuls des échos me parvenaient. À la fin de l'année 1973, Berlinguer, le secrétaire général du Parti communiste, a élaboré la stratégie du « *compromis historique* » – c'est-à-dire une stratégie d'alliance avec la Démocratie chrétienne visant à permettre au PCI d'accéder au gouvernement, et qui passait notamment par la limitation volontaire des revendications du parti et des syndicats –, un événement qui m'a beaucoup marqué, car il a alors fait grand bruit, et suscité des débats passionnés. Voilà le contexte général dans lequel est né mon intérêt pour la politique.

Pour ce qui est de ma formation, je pense que c'est une chance pour moi que de ne pas être passé par l'expérience des groupes extraparlimentaires de gauche, qui étaient alors en voie de dissolution. Je n'ai jamais eu la moindre activité militante en leur sein. Dès que j'ai commencé à m'intéresser à la politique, j'ai tout de suite pris à bras le corps les questions théoriques de l'Autonomie ouvrière qui était en train de se constituer et qui, par plusieurs aspects, s'inscrivait dans la continuité de la tradition théorique opéraïste [*un mouvement marxiste initié dans les années 1960 par des intellectuels notamment issus du Parti socialiste et du Parti communiste italien, dont la démarche consistait à aller à la rencontre des ouvriers des grandes usines pour enquêter sur leurs nouvelles revendications et les nouvelles conditions de production*].

Je me suis rapidement approprié cette tradition, comme tout un réseau de personnes qui vivaient matériellement la « condition ouvrière », et qui se sont intéressés à cet appareil théorique, le plus capable de leur être utile dans leur engagement politique à l'usine. Ainsi, mon point de départ a été les textes

classiques de l'opéraïsme, et c'est à partir d'eux que j'ai commencé ma formation. Ça s'explique aussi sans doute si l'on prend en compte que, dans ma région d'origine, les seules alternatives qui m'étaient offertes étaient soit des petits groupes marxistes-léninistes à peu près insignifiants, soit l'engagement syndical, où à l'époque l'hégémonie du Parti communiste et des confédérations syndicales [CGIL-CISL-UIL] était incontestée, de sorte qu'ils souffraient des conséquences du principe de « compromis historique ». Ce sont ces dernières positions qui ont fait alors éclater le conflit dans les usines et dans le pays.

Mon milieu politique était constitué en très grande majorité par des jeunes voire très jeunes ouvriers qui refusaient les conditions de travail en usine, mais aussi l'identité ouvrière elle-même. Ils n'avaient donc aucune intention de suivre le parcours syndical classique, de mener des luttes ponctuelles pour obtenir des améliorations de tel ou tel aspect de leurs conditions de vie. Nous étions très influencés par les thématiques opéraïstes : un mot d'ordre comme « refus du travail » nous parlait directement, au sens où il manifestait notre refus de ces conditions de vie. Ce n'est que dans un deuxième temps que nous avons réalisé que ce slogan était aussi extrêmement étayé théoriquement. Là où on pouvait voir un gauchisme un peu confus, il y avait en fait le ferment de la construction d'une vraie conscience, en rupture radicale avec la tradition catholique, qui imprégnait encore largement la région.

Voilà le contexte de la genèse d'une histoire qui s'est déroulée à partir de la fin de l'année 1973 et jusqu'à la fin de l'année 1974, surtout autour du travail ouvrier. Parce que c'était bien là la préoccupation des « sujets » de cette histoire : ce qui les intéressait, c'était de mettre le boxon sur les lieux de travail, de contester les conditions du régime d'usine. Pendant les premières années, nous étions vraiment un groupe d'ouvriers, d'autodidactes. Même l'acquisition de savoir ne passait par aucune espèce de transmission de la part de personnes qui auraient

EXTRAIT / L'AUTONOMIE NÉCESSAIRE DU POUVOIR OUVRIER

Tel est le nouveau concept de *crise du capitalisme* qu'il faut introduire : non plus la crise économique, l'écroulement catastrophique, le *Zusammenbruch*, même purement temporaire, en raison d'une impossibilité objective pour le système de fonctionner ; mais la crise politique, dictée par les mouvements subjectifs des ouvriers organisés, à travers un enchaînement de phases critiques de la conjoncture provoquées délibérément avec pour seule stratégie : le *refus* ouvrier de résoudre les

contradictions du capitalisme [...]. Tel est le sens de l'hypothèse qui place, au stade le plus avancé de ce processus, les « *revendications* » du côté du capital et le *refus* du côté des ouvriers. Ce qui suppose que la force politique de la classe ouvrière se présente comme ayant atteint, par elle-même, une organisation et une croissance telles qu'elle forme un pouvoir de décision autonome par rapport à toute la société, une terre qui n'appartient à personne, où ne peut arriver l'ordre capitaliste, mais d'où peut

toujours partir une nouvelle barbarie prolétarienne. Ainsi le dernier acte de la révolution réclame qu'il y ait *déjà* l'État ouvrier à l'intérieur de la société capitaliste, un pouvoir des ouvriers exercé pour leur propre compte qui décide la fin du capital.

Mario Tronti, « La stratégie du refus », *Ouvriers et capital*, trad. de Y. Moulier, avec la collab. de G. Bezza, Paris, Christian Bourgois, 1977.



été tributaires d'une mémoire politique particulière. C'était un travail de bénédictin, de recherche patiente de textes. Nous les découvrons petit à petit, et nous les étudions systématiquement. Nous faisons un travail d'autoformation, d'étude passionnée par petits groupes, dans des séminaires du soir après le travail, dans un local qu'on avait loué au centre du village. La chose faisait d'ailleurs scandale et suscitait la réprobation non seulement chez les riches, mais aussi au sein de la gauche institutionnelle.

Contexte et genèse d'un mouvement

Quelle a été la genèse de l'Autonomie ouvrière? En quoi différait-elle des autres organisations de la gauche extra-parlementaire et surtout du Parti communiste?

On considère que le champ de l'autonomie ouvrière naît en mars 1973, à Bologne, à l'occasion de la première conférence nationale des assemblées et des organismes autonomes d'usine et de quartier. En réalité, certaines de ses racines les plus solides sont à chercher dans l'histoire de l'«opéraïsme italien», un courant original de pensée politique néo-marxienne qui débute en 1962 avec la publication de la revue *Quaderni rossi* par un groupe d'intellectuels parmi

lesquels on retiendra les noms de Raniero Panzieri, Mario Tronti, Alberto Asor Rosa ou encore Toni Negri. Des différends théoriques internes à la rédaction ont suscité une rupture qui a favorisé la naissance d'une autre revue : *Classe operaia*. Cette dernière a ensuite joué un rôle fondamental dans l'histoire de l'opéraïsme et est restée active jusqu'en 1967. Suite aux luttes étudiantes de 1968 et aux mobilisations ouvrières de l'année suivante, une partie de ceux qui avaient participé à ces deux premières expériences contribuèrent à la fondation, en 1969, du groupe extraparlamentaire Potere Operaio, qui fut dissous en 1973, justement dans la période où naissait la mouvance de l'Autonomie ouvrière.

Outre les gens qui venaient de l'opéraïsme, des gens issus de tendances marxistes-léninistes, libertaires, anarcho-syndicalistes et de l'ultra-gauche participèrent à la genèse du nouveau champ de l'Autonomie ouvrière. Dans les années qui suivirent, le mouvement de l'Autonomie s'est enrichi de sa rencontre avec d'autres courants de la contre-culture, du féminisme et de l'écologie naissante. Il s'est nourri aussi des réflexions sur la crise de la «forme-parti» comme organisation politique pensée et pratiquée par les groupes extraparlamentaires nés entre 1968 et 1969, notamment Lotta Continua. Le camp de l'Autonomie a ainsi bénéficié des désaffections à



l'égard de ces groupes. Mais bien que certains en son sein aient constamment travaillé dans ce sens, l'Autonomie de ces années-là n'est pas arrivée à se transformer en un processus d'organisation accompli, centralisé et formalisé.

1973 a été une année essentielle. Le coup d'État militaire au Chili, qui a mis fin dans le sang à l'expérience d'Unidad Popular, a servi de base à la théorisation du « compromis historique » de Enrico Berlinguer, secrétaire du Parti communiste italien. Alors que la violence dans le pays ne cesse de s'aggraver et que l'escalade autoritariste menace [*c'est ce qu'on a appelé la « stratégie de la tension », la classe dominante italienne favorisant (ou tolérant) des*

actions de violence aveugle menées par des groupes fascistes afin d'entretenir un climat de terreur, d'accuser et de faire arrêter des militants d'extrême gauche, d'empêcher la gauche institutionnelle d'arriver au pouvoir et in fine d'instaurer un État autoritaire], Berlinguer proposait de travailler à un accord entre les partis politiques des masses catholiques, socialistes, communistes, laïques et progressistes, afin de constituer un gouvernement capable de défendre les structures démocratiques constitutionnelles du pays et de le sortir de la crise économique. Il faut noter que la crise était alors intensifiée par la décision des pays producteurs de pétrole, dans un contexte de crise au Moyen Orient, d'augmenter leur prix et de

EXTRAIT / LE VISAGE DU POUVOIR OUVRIER

Mais revenons à 1973. [...]

Le 28 mars, une grève autonome de huit heures est décrétée et le 29, le blocage est total. Des drapeaux rouges flottent à toutes les portes de l'usine, employés et dirigeants sont repoussés par les piquets et les blocages commencent même à s'étendre dangereusement au-dehors de l'établissement, jusqu'aux carrefours voisins, où les

occupants demandent aux automobilistes un péage pour financer la caisse commune. [...]

Pour l'heure, des jeunes ouvriers, un bandana rouge sur le front, parcourent les ateliers en hurlant des sons que personne ne comprend. Ils hurlent des mots qui n'ont *apparemment* pas de sens. Même le langage traditionnel des luttes ouvrières est ainsi saboté, mis en pièces

et lancé contre le travail. [...] À la grille de l'usine, on accroche une pancarte: « Ici, c'est nous qui commandons ». Et si c'était cela, le fameux *pouvoir ouvrier*?

Marcello Tari, *Autonomie!*, trad. de É. Dobenesque, Paris, La fabrique, 2011, p. 23-24.

diminuer leur approvisionnement aux pays occidentaux, notamment européens.

Sur le terrain de la politique économique, dans les syndicats les plus liés au Parti, la proposition communiste s'était traduite sur les lieux de travail par un projet d'adoption de stratégies syndicales adaptées à la reprise du développement capitaliste. Il s'agissait de rompre avec les luttes ouvrières autonomes qui, avec le mot d'ordre « plus de salaire, moins de temps de travail », avaient réussi à arracher de vraies victoires. Dans ce cadre, le principe de faire du salaire une « variable indépendante de la productivité » avait ainsi commencé à être officiellement discuté.

Le projet de rétablir des stratégies compatibles avec le capital en échange de « réformes structurelles » et de la légitimité pour une candidature au gouvernement national du Parti communiste a suscité beaucoup d'intérêt chez les interlocuteurs du Parti, et elle a immédiatement occupé le centre du débat public, culturel et médiatique.

Cette stratégie singulière de la « voie italienne vers le socialisme » n'a pas manqué d'éveiller aussi l'intérêt de ceux qui étaient passés par l'expérience « opératoire » des années 1960, mais avaient refusé l'hypothèse minoritaire de fonder des organisations extraparlimentaires et qui avaient amarré ou réamarré sur les rives des partis de la gauche historique. Pendant ce passage délicat, il faut reconnaître qu'ils ont fait preuve d'intelligence.

Selon leur analyse, les luttes ouvrières autonomes, en sortant des structures de l'usine, avaient profondément transformé les rapports sociaux et initié un large processus de démocratisation, mais, précisément en raison de leur autonomie vis-à-vis des partis, ces luttes étaient en train de perdre leur force transformatrice. En d'autres termes, c'était précisément au moment où elle était le plus développée, où elle arrivait à faire entendre ses questions au-delà de l'enceinte des usines, que l'autonomie de la classe ouvrière en tant que telle ne suffisait plus à avoir un rôle de rupture politique révolutionnaire. À ce point de maturation du conflit, c'était à la politique de parti de jouer un rôle historique autonome dans la dynamique des luttes. C'était maintenant au tour du parti, extérieur à la classe en mouvement, d'endosser le primat stratégique.

C'est ainsi qu'était reformulée la théorie de l'« autonomie du politique », par Mario Tronti notamment, qui quitte l'opératoire pour revenir au PCI en 1967. De cette analyse découlait l'hypothèse qu'il fallait inventer une théorie et une pratique de l'action révolutionnaire qui irait au-delà des structures des partis et des syndicats du mouvement ouvrier officiel. Pour les opératoires qui ont réintégré le PCI, la théorisation de la nouvelle figure de l'ouvrier produite par cette crise – ce que le reste des opératoires a

par la suite appelé l'« ouvrier social » – était le résultat de l'isolement, de l'encerclement de la véritable autonomie ouvrière. Pour cette raison, le « parti de l'ouvrier social » ne pouvait être pour eux que le parti du ghetto et des marginaux.

Ces différends exprimaient des divergences d'analyse majeures, et ils donnaient lieu à un conflit politique, culturel et existentiel très dur.

Ces thématiques ont été par la suite amplement développées dans le livre d'Asor Rosa *Le due società [les deux sociétés]*. Pour les théoriciens de l'autonomie ouvrière, à l'inverse, les sujets de la « deuxième société », ceux qu'on a appelé les « non garantis », c'est-à-dire les précaires de toute sorte, étaient incontestablement plus exploités que les ouvriers « garantis ». Il y avait, selon eux, une dévaluation objective du coût de leur force de travail par rapport à celle des sujets « garantis ». Le Parti communiste et les organisations syndicales du mouvement ouvrier étaient accusés non seulement d'accepter cette division, mais de favoriser la concurrence entre masses ouvrières différemment situées sur le marché du travail. Évidemment, ces différends exprimaient des divergences d'analyse majeures, et ils donnaient lieu à un conflit politique, culturel et existentiel très dur.

Place de la lutte armée

Comment a été théorisée et pratiquée la lutte armée en Italie ? Quel rôle a joué l'Autonomie ouvrière dans cette histoire ?

Il est impossible de répondre ici à cette question d'une façon exhaustive. Je peux seulement esquisser quelques interrogations générales.

À partir de fin 1974, dans plusieurs petites et grandes villes italiennes, à l'occasion de manifestations de rue qui se déroulaient de façon hebdomadaire, les adhérents de l'Autonomie formaient des rangs qui partaient de la queue du cortège pour remonter pas à pas les positions. Cela impliquait bien sûr des bagarres fréquentes avec les services d'ordre des groupes extraparlimentaires, mais, en quelques années, elles sont parvenues à en prendre la tête.

En plus des prévisibles cocktails Molotov, on voit apparaître alors les premières armes à feu : revolvers et pistolets, dans certains cas des *lupare* [fusils à canon scié] et winchesters. Derrière leurs cagoules, foulards, écharpes, brandissant des manches de pioche, des haches, des piolets, des barres de fer,

des clés anglaises, et imitant d'un geste de la main, doigts tendus, un pistolet, les Autonomes – sombres, sinistres et menaçants – scandaient des slogans tels que : « Quelle est la voie ? L'autonomie ! » ; « Carabinier, putain de flic, la flamme sur ton béret,

« C'est pour ça que les Autonomes gagnent : non parce qu'ils portent des P38, mais parce qu'ils sont plus intelligents et plus cultivés, plus historiquement enracinés, parce qu'ils tranchent avec la pourriture sociale-démocrate ».

on va l'allumer ! » [le symbole du corps militaire des carabinieri est une petite flamme] ; « Et si un caramba [diminutif de carabinieri] tire, lupara lupara, si un policier tire, P38 [un pistolet semi-automatique] ».

Dès les premiers mois de 1976 et pendant les années suivantes, avec le soutien de militants toujours plus nombreux, notamment dans les grandes villes mais aussi en province, l'Autonomie est capable d'organiser ses propres manifestations, au cours desquelles les attaques – avec incendies, pillages, dévastations et fusillades – deviennent toujours plus fréquentes. Les cibles sont parfois institutionnelles, d'autres fois non : le siège des partis, notamment de la Démocratie chrétienne et du Mouvement social [parti fasciste], les préfetures, les casernes et les commissariats de police, les locaux des associations d'industriels, des journaux, des « repaires du travail au noir », les bars fréquentés par les militants et les sympathisants de droite, etc. Par ailleurs, des supermarchés et des magasins de luxe sont vidés, des agents de polices privées et des vigiles désarmés, des armureries dévalisées.

Ce qui restera dans l'histoire comme le « mouvement de 1977 » [grand mouvement étudiant associant manifestations massives et occupations d'universités, dans lequel les Autonomes ont joué un rôle majeur] a mûri rapidement, en quelques mois, entre les grandes villes et la province, entre le Nord et le Sud, entre le centre et la périphérie. Réunissant des dizaines de milliers de personnes, il a donné lieu à une série d'émeutes et d'affrontements qui connaissent leur apogée avec les journées du 11 et 12 mars à Bologne et du 12 mars à Rome, où la situation est quasi insurrectionnelle.

Lentement mais sûrement, les membres de l'Autonomie ouvrière organisée parviennent à devenir hégémoniques dans le mouvement, mais cette situation durera très peu, et s'achèvera définitivement au printemps 1978, avec l'enlèvement et le meurtre du président de la Démocratie chrétienne Aldo Moro

[qui était favorable au « compromis historique », donc à l'alliance avec le Parti communiste], par les Brigades rouges. Cet événement fracassant inaugure une phase historique dominée par les actions de groupes armés à travers tout le territoire, qui durera jusqu'à fin 1982.

Il faut bien comprendre une chose : l'utilisation de la violence dans le conflit politique révolutionnaire, dans la théorie mais surtout dans la pratique, n'était absolument pas l'apanage exclusif des Autonomes tant diabolisés. Tous les groupes extraparlimentaires de cette époque théorisaient et pratiquaient publiquement l'usage de la violence, tant dans le contexte des manifestations que dans la pratique politique quotidienne, dans tous les contextes de la vie sociale. Tous les groupes avaient leur « service d'ordre », une structure plus ou moins étendue qui singeait des comportements militaires et était armée de bâtons, de barres de fer, de clés anglaises, de lance-pierres ou de cocktails Molotov.

Si, pour les groupes extraparlimentaires, la pratique de la violence était habituelle, ils ne la théorisaient pas vraiment et se référaient dès lors, de façon très vague et avec gêne, aux textes classiques du léninisme, du trotskisme, du maoïsme, du guevarisme, etc. La question de la lutte armée dans le contexte de la situation politique italienne de ces années-là a été par contre abordée sérieusement, aussi bien du point de vue théorique que pratique, par certaines composantes externes qui polémiquaient avec les principales formations extraparlimentaires. Ce furent d'abord les Gruppi di Azione Partigiana [Groupes d'action partisane] (qui s'éteignirent en 1972 avec la mort de leur principal animateur, l'éditeur Giangiacomo Feltrinelli) et ensuite les Brigades Rouges et les Nuclei Armati Proletari [Cellules armées prolétariennes]. C'est avec ces expériences que les membres de l'Autonomie ont dès le début ouvert une discussion dialectique qui deviendra toujours plus rude, jusqu'à la rupture, après l'opération Moro. Jusque-là l'Autonomie, dans ses différentes composantes, même en soulignant ses réserves, avait toujours exprimé une solidarité inconditionnelle aux organisations armées. Il serait donc juste de dire que, jusqu'à l'enlèvement de Moro, la lutte armée a été la question qui séparait politiquement les groupes extraparlimentaires classiques d'un côté et, de l'autre, l'Autonomie ouvrière et les formations armées.

Qu'est-ce qu'un « Autonome » ?

Quelles différences y a-t-il entre l'Autonomie et le « gauchisme » (estremismo) ?

Je commencerai ma réponse par le passage suivant, issu de l'éditorial d'une revue de l'Autonomie en plein mouvement de 1977.



« C'est pour ça que les Autonomes gagnent: non parce qu'ils portent des P38, mais parce qu'ils sont plus intelligents et plus cultivés, plus historiquement enracinés, parce qu'ils tranchent avec la pourriture sociale-démocrate. Ils gagnent non parce qu'ils sont marginaux, mais parce qu'ils sont la pointe émergente de la nouvelle composition de la classe ouvrière et prolétarienne, les représentants – à la première personne – de tout le travail social exploité et non, comme le Parti communiste et les représentants des aristocraties ouvrières, de corporations d'employés, de mafias de boutiquiers. Les Autonomes sont la représentation du communisme du prolétariat international. C'est pour cela qu'ils sont arrogants et violents: parce qu'ils représentent, sont, interprètent la vérité de la lutte de classe de notre siècle. À cette fin, ils peuvent se permettre de lutter avec une rudesse croissante: car ils sont invincibles, comme l'est toujours la représentation d'une nouvelle base productive¹ ».

En résumé: les Autonomes sont arrogants et violents parce qu'ils sont plus intelligents et cultivés. Voilà ce que disaient d'eux-mêmes les Autonomes en 1977. L'un de ses principaux théoriciens s'est exprimé un peu différemment vingt ans plus tard: « Peut-être ne sommes-nous pas de bons politiques – de fait, nous avons été vaincus – mais nous sommes

de bons scientifiques: ce n'est pas rien ». Pour ajouter ensuite: « [n]ous avons tort de penser que le nouveau sujet pouvait rapidement mûrir politiquement, et avec une puissance telle qu'il puisse s'opposer, résister et dépasser la contre-attaque répressive que les forces du capital et les traîtres du mouvement ouvrier officiel avaient déclenchée. Pour le dire comme on le disait à l'époque: "nous avons surévalué nos forces". [...] Nous avons souvent aggravé cette erreur en nous montrant d'autant plus extrémistes que l'action du pouvoir contre nous se faisait plus aveugle et plus résolue. Cette escalade ne pouvait qu'accroître la violence de l'État. C'est ce qui se passa effectivement. Et nous avons été vaincus ».

Voilà pour ce qui concerne le passé. Mais si l'on parle du « gauchisme contemporain », se dire héritier de l'Autonomie, cela ne peut pas vouloir dire être anarchiste, ni « néo-primitiviste »: c'est être communiste. Les opéraïstes étaient communistes. Les post-opéraïstes sont communistes. C'est simple, non ?

NOTES

1. Rosso. *Giornale dentro il movimento*, n° 17-18, mars 1977.

NICOS POULANTZAS, LA GAUCHE ET L'ÉTAT

PAR JEAN MORISOT*

Qu'est-ce que l'État ? Dans la tradition marxiste, on a trop souvent eu tendance à réduire la sphère politique à un prolongement de la sphère économique, et à voir dans l'État le simple instrument de « la classe dominante ». C'est avec cet aveuglement à la réalité complexe de l'État – issu à la fois des tensions internes au « *bloc dominant* » et de compromis avec les revendications des dominés – que Nicos Poulantzas a voulu rompre. Une réflexion essentielle pour qui cherche à comprendre les conditions d'une transition de l'État vers le socialisme, et à sortir de l'alternative entre « réforme » et « révolution ».

Traduits en plusieurs langues, discutés en Europe et aux États-Unis, les travaux de Nicos Poulantzas ont été injustement oubliés en France¹, où il a pourtant écrit ses livres, devenus quasiment introuvables aujourd'hui. C'est dire le manque comblé par la réédition aux Prairies ordinaires de *L'État, le pouvoir, le socialisme*, ouvrage ultime et sans doute le plus abouti de l'auteur, et celui où ses convictions personnelles sont les plus saillantes.

Né en 1936 à Athènes, Poulantzas étudie la philosophie du droit pendant les années qui précèdent la dictature des Colonels. Militant communiste à une période où le parti est illégal, c'est en lisant Sartre qu'il découvre Lukacs, Lucien Goldmann et les classiques du marxisme². Il s'installe en France en 1960, obtient son doctorat en 1965 et publie en 1968 un premier ouvrage remarqué : *Pouvoir politique et classes sociales*. Durant ces premières années françaises, il abandonne progressivement l'existentialisme sartrien pour le marxisme d'Althusser. Cela n'aura cependant qu'un temps car sa détermination à poursuivre son propre cheminement théorique, résolument marxiste mais à distance de toute défense – fût-elle désabusée ou tactique – du stalinisme, ne s'accorde pas toujours avec le cadre de travail du « cercle d'Ulm », réuni autour de la figure charismatique de l'auteur de « Idéologie et appareils idéologiques d'État ». Dès lors, et jusqu'à sa disparition dramatique en 1979, Poulantzas s'attachera à penser la spécificité du politique, convaincu que « *le socialisme sera démocratique ou ne sera pas* », et que la voie qui y mène passe par la compréhension de ce qu'est l'État. Sa réflexion se nourrit de la lecture de Gramsci, de l'observation attentive des conjonctures et d'un débat ininterrompu avec les organisations politiques et syndicales grecques et françaises.

Aux origines de l'État capitaliste

Dans les premières lignes de *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Poulantzas parle de « l'urgence, à

l'origine de ce texte ». Ainsi mis en garde, le lecteur ne s'attardera donc pas sur l'écriture un peu précipitée ni sur la cadence parfois indigeste des points de vue discutés. Il se réjouira en revanche de la justesse avec laquelle Poulantzas évacue sans ambages les spéculations métaphysiques de ses contemporains philosophes. C'est que, pour lui, seule vaut la philosophie engagée dans le réel des pratiques politiques et sociales. Il écrit dans l'urgence, la même urgence qui animait Lénine écrivant *L'État et la révolution*, l'urgence d'ajuster la réflexion théorique aux coordonnées du débat politique. Nous sommes en 1978 et, pour lui, l'enjeu est clair : l'incapacité des gouvernements européens – pour la plupart conservateurs – à sortir du cycle de récession économique, la remise en question des compromis keynésiens, ainsi que l'expérience accumulée d'une décennie de luttes sociales mettent « à l'ordre du jour » la question de l'accession de la gauche au pouvoir, mais aussi celle d'une transition démocratique au socialisme, que Poulantzas appelle de ses vœux.

Position singulière qui, si elle est discutée au sein des courants eurocommunistes (auxquels Poulantzas participe), trouve en revanche peu d'échos dans le champ académique, où la question de l'État n'est investie pour ainsi dire que par des marxistes, jugés dès lors étatistes. De Deleuze aux déjà sinistres « nouveaux philosophes », tous lui préfèrent d'infinis débats sur le Pouvoir, puissance abstraite, à la fois sans fondement et omniprésente, qui s'incarne dans la figure tyrannique du « Maître ». De l'État et de son rôle dans la reproduction du capital et des rapports sociaux il n'est pas question, ou alors selon une vision économiste simpliste qui « déduit » mécaniquement la « superstructure » étatique de la « base » économique. Pour Poulantzas, de telles « explications » sont clairement indigentes : « *Ce n'est pas le passage du moulin à vent au moulin à vapeur qui explique le passage du féodalisme au capitalisme*³ ». Pas plus

* Jean Morisot a fait des études d'histoire et travaille aux éditions La fabrique.

qu'il n'y a de pouvoir en soi (en dehors des rapports sociaux), il ne saurait y avoir de théorie générale de l'État « en puissance » dans les textes de Marx ou Lénine. La critique vise aussi les conceptions, plus subtiles, du structuralisme et d'Althusser selon lesquelles l'économie, la politique, l'État, sont des instances invariantes et autonomes dont seul l'agencement changerait avec les sociétés et les modes de production. Poulantzas insiste au contraire sur les ruptures introduites par le capitalisme, ruptures dans lesquelles résident « les conditions de possibilité » de l'État moderne comme de toute théorie matérialiste qui voudrait le saisir.

Cette mise au point faite, Poulantzas s'efforce d'appréhender l'articulation nouvelle entre les espaces reconfigurés du *politique* et de l'économique qui prend forme avec la division du travail capitaliste. « *L'État incarne dans l'ensemble de ses appareils, c'est-à-dire pas seulement dans ses appareils idéologiques mais également dans ses appareils répressifs ou économiques, le travail intellectuel en tant que séparé du travail manuel*⁴. » Formule qu'il faut entendre non dans un sens technique, mais politique et idéologique. L'État capitaliste se constitue en captant et en cristallisant des savoirs/pouvoirs qui deviennent autonomes : c'est l'administration qui s'immisce dans la famille, l'armée de métier qui remplace le ban, la justice qui régit les contrats et les relations individuelles, etc. Autre conséquence de la division du travail capitaliste : au travailleur libre – affranchi des liens de dépendance personnels, mais dépossédé des moyens de production et de la maîtrise du procès de travail – correspond l'individu atomisé, le « citoyen », dont l'État organise l'unité dans le peuple-nation.

L'État capitaliste est donc un État national, relativement autonome et constitutif des rapports sociaux de production. C'est aussi un État de classe. Poulantzas ne fait pas mystère de ce point et réfute vigoureusement le mythe d'une institution neutre, purement technique, des fonctionnalistes et du technocratisme de gauche. Pour autant, il se garde

bien de reproduire les raccourcis du marxisme vulgaire qui ne voit dans l'État que l'« instrument » de la domination de classe. Dans cette perspective réductrice, on a tôt fait de penser que l'État parlementaire démocratique, tel qu'il s'est développé dans les pays du capitalisme avancé, est le régime politique idéal pour maintenir cette domination. Affirmation suspecte et téléologique⁵, qui ne résiste pas à l'examen précis du rapport historique entre État et domination bourgeoise.

L'État, condensation d'un rapport de force

Si l'État n'est pas un instrument, c'est que « *le pouvoir n'est pas une quantité ou une chose que l'on possède, ni une qualité liée à une essence de classe*⁶ ». C'est un rapport, une relation, qui s'établit entre des agents en fonction des places qu'ils occupent dans la société. On sait l'apport décisif des travaux de Michel Foucault sur ce point. Mais, aussi brillante soit-elle, son analyse « microphysique » du pouvoir éparpillé dans les disciplines le conduit, selon Poulantzas, à négliger la prééminence du pouvoir de classe, qui s'enracine dans l'exploitation et la division du travail. Si ce reproche n'est qu'en partie justifié⁷, il est vrai que Foucault ne se préoccupe pas du rôle joué par l'État, garant de l'unité globale de la domination de classe. Une autre critique fait mouche : ce n'est pas le pouvoir qui fonde en négatif les résistances et les rend possibles – comme Foucault peut le laisser penser –, mais les résistances à l'exploitation qui nécessitent appareils et dispositifs de pouvoir. Ou, pour le dire simplement : s'il y a l'État, c'est qu'il y a des luttes.

Poulantzas avance alors cette définition lumineuse, et centrale dans son propos : « *L'État est la condensation matérielle et spécifique d'un rapport de force, qui est un rapport de classe*⁸ ». C'est au sein de l'État que s'organise « *l'unité conflictuelle de l'alliance au pouvoir et l'équilibre instable des compromis parmi ses composantes*⁹ ». La bourgeoisie n'est pas une classe homogène qui se réunit chaque semaine en bureau politique. Elle est traversée de contradictions entre

EXTRAIT / L'ÉTAT, LIEU DE COMPROMIS ENTRE LES CLASSES DOMINANTES ET LES CLASSES DOMINÉES

Le rôle de l'État à l'égard des masses populaires, pas plus qu'il ne peut être réduit à un leurre, à une mystification idéologique pure et simple, ne peut être réduit à celui d'un État-Providence aux fonctions purement « sociales ». L'État organise et reproduit l'hégémonie de classe en fixant un champ variable de compromis entre les classes dominantes et les classes dominées, en imposant même souvent aux classes dominantes certains sacrifices matériels à court terme afin de permettre

la reproduction de leur domination à long terme. Cas classique, dans le premier stade du capitalisme, de la fameuse législation des fabriques (voir aussi l'abolition de l'esclavage) qui avait déjà retenu l'attention de Marx : intervention de l'État afin de préserver-reproduire une force de travail que le capital, contre son propre intérêt à long terme, était en train d'exterminer physiquement, et afin d'organiser, à côté du champ de la plus-value absolue, celui de la plus-value relative. Il ne faut jamais l'oublier : toute une

série de mesures économiques de l'État, tout particulièrement celles concernant la reproduction élargie de la force de travail, lui ont été imposées par la lutte des classes dominées autour de ce que l'on peut désigner sous la notion, socialement et historiquement déterminée, de « besoins » populaires.

Nicos Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris, Les prairies ordinaires, 2013, p. 263.

ses différentes fractions, dont les intérêts diffèrent et s'opposent. Seul un État relativement autonome peut incarner, au niveau politique, les intérêts à long terme du bloc au pouvoir, sous l'apparence de l'intérêt général – en termes gramsciens : il peut seul assurer une hégémonie. D'où il ressort par exemple que l'action économique – en cela toujours politique – de l'État est en décalage avec les intérêts immédiats du capital monopoliste. Et si l'État semble parfois naviguer à vue, c'est qu'il est également traversé par les luttes populaires indirectement et directement (on peut ainsi évoquer l'exemple des luttes dans l'appareil scolaire). Il est, dans ses fonctions répressives, idéologiques, normatives et économiques mêmes, la matérialisation des compromis provisoires entre le bloc au pouvoir et les classes dominées.

De l'abstrait au concret. Étatisme autoritaire et socialisme démocratique

Au-delà de leur puissance descriptive, les analyses qui précèdent permettent à Poulantzas d'expliquer les multiples formes d'État et leurs métamorphoses, à différents stades du capitalisme. Ce sont les luttes qui ont façonné l'État démocratique keynésien, de même que l'État fasciste correspond à une configuration spécifique des rapports de classes¹⁰. Le 4^e et dernier chapitre, qui est aussi le moins théorique, cherche de la même façon à caractériser « *l'étatisme autoritaire* » qui prend forme dans les pays dominants au tournant des années 1970 à travers l'« *accaparement accentué, par l'État, de l'ensemble des domaines de la vie économique-sociale, articulé au déclin décisif des institutions de la démocratie politique et à la restriction [...] des libertés formelles*¹¹ ». Une tendance qui s'est depuis confirmée à bien des égards, contrairement à ce qu'on peut entendre ici et là sur la fin de l'État-nation ou sa dissolution dans la gouvernabilité néolibérale. (Notons que même si la suspension des processus démocratiques passe aussi par le transfert au niveau supranational des instances décisionnelles, la pertinence de l'État national, comme cadre théorique et champ de lutte, ne s'en trouve pas affaiblie, puisque c'est à lui que s'arriment les dispositifs internationaux.) Mais si l'étatisme autoritaire désigne un renforcement de l'État et son intervention accrue dans l'économie pour permettre l'accumulation du capital et l'extraction de plus-value dans des conditions nouvelles, il manifeste en même temps son affaiblissement. Tirailé par ses propres contradictions, le bloc au pouvoir se fissure tandis que l'exigence de démocratie directe se fait plus grande dans les secteurs en lutte.

Pour Poulantzas, ces phénomènes nouveaux mettent en évidence l'inadéquation des stratégies du mouvement ouvrier héritées de la III^e Internationale. Il rejette notamment l'idée, formulée par Lénine,

d'une « *dualité des pouvoirs* », selon laquelle l'État bourgeois et le prolétariat organisé seraient deux termes distincts, le second devant s'emparer du premier pour le détruire (ou le faire « *dépérir* »). La charge de Poulantzas est sévère, et on objectera que Lénine ne fut pas le penseur d'une stratégie exclusive, mais plutôt celui de la conjoncture, ou encore que Gramsci, avec le concept d'« *État intégral* », cherche précisément à rendre compte de l'interpénétration de l'État et de la société civile¹². Il est cependant sans doute pertinent de pointer que les deux grands révolutionnaires éludent un problème essentiel, dans lequel le « *socialisme réel* » s'est noyé : Comment assurer la transition au socialisme et éviter un revirement bureaucratique et autoritaire ? C'est le sens de la conclusion en forme de programme de *L'État, le pouvoir, le socialisme*.

En conformité avec ses propositions théoriques, Poulantzas rompt avec un vieux paradigme de la gauche qui distingue deux voies radicalement opposées : la voie réformiste et la voie révolutionnaire. Ce clivage, aujourd'hui encore prépondérant dans la constitution des alliances politiques, conduit à une impasse dans le rapport de la gauche à l'État parce qu'il suppose l'existence de deux lignes de conduite antagoniques : soit investir l'État sans véritablement le transformer, soit travailler de l'extérieur à son renversement. Or, pour Poulantzas, aucune de ces deux politiques n'est viable, aucune n'exprime une juste compréhension des choses. Non qu'il n'existe pas pour lui de risque d'enfermement dans le réformisme, ni que la solution insurrectionnelle soit partout exclue. Mais l'État est toujours déjà présent dans les luttes et les rapports sociaux et il est vain de s'arc-bouter dans une position d'extériorité et de méfiance (position qui trahit d'ailleurs un certain fétichisme des institutions, curieux aboutissement des mises en garde de Lénine reprochant à Kautsky et Bernstein leur fétichisme respectueux de l'État et des ministères). Il faut au contraire envisager l'État comme « *un champ stratégique* », identifier et creuser les fissures qui traversent ses appareils, renverser le rapport de force partout où cela est possible, afin d'enclencher et de pérenniser une transformation radicale de l'État dans un sens socialiste. Voilà ce qui doit orienter le point de vue révolutionnaire, y compris dans la perspective de l'accession de la gauche au pouvoir. On aurait donc tort de ne voir dans les dernières lignes de *L'État, le pouvoir, le socialisme* qu'une justification malavisée du programme commun¹³. Poulantzas n'est pas dupe : le processus à engager est nécessairement long et éventuellement violent. Il consiste « *à déployer, renforcer, coordonner et diriger les centres de résistances diffus dont les masses disposent*¹⁴ », et ne saurait bien entendu se limiter aux procédures électorales – même s'il ne supporterait



pas la suspension pure et simple des institutions de la démocratie représentative. Quelles que furent les critiques et les désillusions auxquelles Poulantzas dut faire face à l'époque, il faut souligner l'actualité de ses analyses au regard des problèmes qu'affrontent aujourd'hui les gauches latino-américaines ainsi que les révolutions tunisienne et égyptienne.

Nicos Poulantzas s'est donné la mort en 1979. Lui qui avait cru en un avenir socialiste ne connaîtra pas « le grand cauchemar des années 1980 », inauguré en France par la victoire aux élections d'un candidat... de gauche. La grande contre-réforme libérale menée à l'échelle mondiale laisse les travailleurs désorientés et désarmés. Banni de l'Université, le marxisme ne semble plus en mesure d'aiguiller les organisations politiques progressistes. Pourtant, on se risquera à croire que ce n'est là qu'une parenthèse – très européenne – prête à se refermer. Et si l'idée du communisme devait à nouveau se faire *politique*, on se souviendra que c'est Poulantzas qui a jeté les bases d'une théorie marxiste de l'État à la mesure des enjeux actuels, ouvrant de manière décisive nos horizons stratégiques. Alors que l'on commémore les quarante ans du coup d'État de Pinochet, ce n'est pas le moindre de ses mérites que d'avoir rendu à la politique, aux rapports de force, en bref, à l'histoire, ce qui semblait presque relever de la fatalité.

NOTES

1. Il faut cependant signaler les efforts de Christine Buciu-Glucksmann, qui a notamment dirigé *La Gauche, le pouvoir, le socialisme, ouvrage collectif en hommage à Nicos Poulantzas*, Paris, PUF, 1983.
2. Cf. Nicos Poulantzas. *Répères. Textes sur l'État*, Paris, Maspero, 1980, p. 11-32.
3. Nicos Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris, Les prairies ordinaires, 2013 (1978), p. 61.
4. Nicos Poulantzas, *ibid.*, p. 97. Il reprend et développe ici une intuition de Marx et Engels, qui situent l'origine de « l'illusion qui fait de l'État une entité autonome en face de la vie privée » dans la séparation capitaliste du travail manuel et intellectuel (*L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 485).
5. On trouve, soit dit en passant, des conclusions semblables dans les théories du spectacle généralisé chez Debord, Baudrillard et leurs épigones, et plus près de nous dans certaines critiques du « pouvoir » médiatique.
6. Nicos Poulantzas, *ibid.*, p. 214.
7. Voir Bob Jessop, « Pouvoir et stratégies chez Poulantzas et Foucault », *Actuel Marx*, 2004/2 n° 36, p. 89-107.
8. Nicos Poulantzas, *ibid.*, p. 119.
9. Nicos Poulantzas, *ibid.*, p. 189.
10. Cf. *Fascisme et dictature*, Paris, Seuil, 1974.
11. Nicos Poulantzas, *ibid.*, p. 287.
12. Cf. Peter Thomas, « Voies démocratiques vers le socialisme. Le retour de la question stratégique », *Contretemps*, n° 8, déc. 2010, p. 109-120.
13. Programme de réforme, signé le 27 juin 1972 par le Parti socialiste, le Parti communiste et les radicaux de gauche.
14. Nicos Poulantzas, *ibid.*, p. 356.

POLITIQUES DE LA VISIBILITÉ

PAR MAXIME BOIDY*

À PROPOS DE

Andrea Mubi Brighenti, *Visibility in Social Theory and Social Research*, Basingstoke, Palgrave McMillan, 2010, 224 p., £ 61.

Des militants qui cultivent leur « invisibilité » et s'efforcent d'échapper à l'œil omniprésent de l'État et des médias pour accroître leur liberté d'action; d'autres qui revendiquent au contraire de « faire voir » leur invisibilisation, leur exclusion du champ du visible, en la mettant en scène pour les caméras – le concept de visibilité est indéniablement au cœur de la politique contemporaine. La synthèse proposée par le sociologue Andrea Mubi Brighenti, qui tente de faire le point sur les usages savants du terme comme sur ses mobilisations actuelles dans les domaines les plus divers, est donc particulièrement bienvenue, en dépit même de ses limites.

Les notions de visibilité et d'invisibilité jouissent depuis quelques années d'une importance croissante en théorie politique et en sciences sociales. Elles s'inscrivent dans le prolongement de réflexions majeures sur la construction visuelle des pratiques et des savoirs menées au cours du demi-siècle passé, dont les plus prolifiques et les plus débattues demeurent à ce jour celles de Michel Foucault sur l'histoire du regard médical ou sur l'avènement du pouvoir disciplinaire. Il est tentant d'interpréter ce regain d'intérêt comme l'un des signes tangibles d'un tournant « visuel » ou « iconique » dans les modes de connaissance, selon les thèses formulées par différents théoriciens anglo-saxons ou allemands¹ : à l'écriture ethnographique et au paradigme de la linguistique dans la pensée critique aurait succédé la primauté accordée à la représentation visuelle, dans le contexte d'une importance accrue de la visibilité dans le monde social. Pourtant, force est de constater que les usages faits aujourd'hui du terme de visibilité, et les significations qui lui sont attribuées, se caractérisent surtout par leur diversité, voire leur caractère contradictoire.

Des paradigmes antinomiques

Un tour d'horizon des publications françaises et étrangères de ces quinze dernières années ne révèle pas moins de trois grands ensembles de travaux, selon le sociologue Andrea Brighenti, qui explore quant à lui la visibilité en tant que « *dimension du social au sens large, sans restriction au domaine visuel* » (p.4), dans ses acceptions tant littérales que métaphoriques. L'ambition synthétique de *Visibility*

in *Social Theory and Social Research* prolonge celle du sociologue Olivier Voirol, qui avait esquissé un tour d'horizon comparable en 2005, il est vrai plus focalisé sur les formes spécifiques de « luttes pour la visibilité » que sur l'étude des antinomies que renferme cette catégorie plurielle².

En premier lieu, la visibilité s'est peu à peu imposée comme le dénominateur commun des discours sur les nouvelles logiques de précarité et d'aliénation. En ce sens métaphorique, ne pas être socialement « visible » signifie se voir refuser une forme de reconnaissance nécessaire à l'affirmation, à la valorisation et à la réalisation de soi. C'est subir un mépris « *dont la conséquence ultime est l'impossibilité de la participation à la vie publique* », comme l'affirme le philosophe Guillaume Le Blanc, à la suite du théoricien allemand Axel Honneth³. Sur ce plan, le concept de visibilité est parfois concurrencé par celui d'audibilité, et les invisibles décrits comme des sans-voix, sans qu'on sache trop ce qui prime, de l'une ou de l'autre catégorie.

La sociologie des médias a quant à elle consolidé de longue date une approche beaucoup plus littérale du terme, visant à rendre compte des divers effets de la visibilité médiatique sur la consécration sociale ou les trajectoires des élites, tout en décrivant l'émergence ordinaire de mises en scène de soi par le biais des nouvelles technologies. En France, la sociologue Nathalie Heinich a récemment prolongé cette ambition à travers une sociologie de la célébrité qui l'a amenée à avancer l'idée que la visibilité constituait un nouveau fait social total bousculant les formes établies de la renommée⁴.

* Maxime Boidy est doctorant en sociologie à l'université de Strasbourg. Ses travaux en cours portent sur la culture visuelle et l'iconographie politique du black bloc. Il a notamment traduit et édité (avec Stéphane Roth) *Iconologie. Image, texte, idéologie*, de W. J. T. Mitchell (2009).



Une troisième acception de la visibilité, pour partie héritière des recherches de Michel Foucault, côtoie divers avatars conceptuels du « panoptisme » [voir encadré] au sein du champ des *Surveillance Studies*, dans lequel criminologues et politistes décrivent notamment l'accroissement de la tolérance à l'égard de l'archivage des données et de la surveillance électronique. Avec le concept de « synoptisme », une ligne plus proche de la critique de l'industrie culturelle par les penseurs de l'École de Francfort tente d'articuler ces réflexions contemporaines sur la surveillance à une analyse des médias. Elle décrit une « société du regard » traversée par de multiples réciprocitys entre regardeurs et regardés⁵. Ces travaux ont tous en commun de mettre l'accent sur la dimension collective de l'observation et sur la participation active des populations. Ils opèrent ainsi un renversement du panoptisme théorisé au XVIII^e siècle par Jeremy Bentham, lequel était au contraire fondé sur le regard individuel du surveillant et sur la passivité des surveillés. Mais l'une et l'autre perspective n'en partagent pas moins la conclusion foucauldienne selon laquelle, dans de telles situations, « la visibilité est un piège⁶ », à l'opposé de la valeur positive attribuée à la notion dans les luttes pour la reconnaissance.

Régimes de visibilité

Selon cette typologie, la visibilité apparaît comme une catégorie finalement très éloignée des aspects

strictement optiques du regard et de la perception. En neuf chapitres succincts, *Visibility in Social Theory and Social Research* s'attache à saisir les tensions engendrées par cette pluralité dans des domaines aussi divers que l'urbanisme ou les nouveaux médias. L'ouvrage affirme en même temps que la catégorie a une certaine unité, en mettant en avant deux de ses dimensions. D'une part, la visibilité serait d'ordre « biopolitique » : elle conférerait du pouvoir par la reconnaissance, mais en soustrairait en accroissant le contrôle social. Elle comporterait d'autre part une dimension « socio-technique », faite « de relations et de médiations situées dans l'« entre-deux » où coexistent les idées et les forces matérielles » (p. 39-41).

Les deux facteurs s'articuleraient autour de « régimes » contribuant « à organiser et à définir le pouvoir, les représentations, l'opinion publique, les conflits et le contrôle social. Tandis que la possibilité de l'ambivalence est inhérente à tout effet de visibilité, les régimes effectifs concourent à spécifier et activer les déterminations contextuelles du visible. De fait, la sélection des effets de visibilité s'opère au moyen de l'agencement territorial dans lequel s'inscrivent les relations sociales » (p. 126). Il est vrai que ces effets trouvent parfois dans tel ou tel contexte une homogénéité que Brighenti n'est pas le seul à relever. En témoigne la réflexion menée sur le regard colonial par l'historien indien Homi Bhabha, qui ressaisit

l'ensemble du spectre sémantique de l'adjectif anglais «*over-looked*» pour lui associer un «*double sens de surveillance sociale et de déni psychique*⁷», conjuguant contrôle et mépris.

Théories savantes et stratégies militantes

Avec le concept de «*régime de visibilité*», il ne s'agit absolument pas de céder à la tentation d'une uniformisation théorique par le bas, qui passerait outre l'incompatibilité de ses usages sociaux. Néanmoins, parce qu'il se focalise sur les acceptions savantes de la visibilité, Andrea Brighenti omet d'évoquer les lignes de fracture suggérées par les nombreux usages sociaux et militants du terme, plus stratégiques et revendicatifs que descriptifs, qui en libèrent les significations politiques. Le potentiel antinomique de la reconnaissance, de la surveillance et de la médiatisation ne se révèle pleinement que lorsque leurs visibilités respectives sont convoquées non plus pour interpréter le réel, mais pour le transformer.

Un bref détour par l'histoire récente des luttes altermondialistes suffit à en rendre compte. Resté dans les mémoires comme le théâtre d'affrontements si violents qu'ils se soldèrent par des centaines de blessés et la mort par balles d'un jeune manifestant, le contre-sommet du G8 organisé dans la ville de Gênes en juillet 2001 a aussi vu s'affronter toutes les variables d'exposition évoquées, par l'intermédiaire des revendications et des modes opératoires propres aux différents groupes militants rassemblés.

Les «*combinaisons blanches*» (*tute bianca*), activistes ainsi nommés en raison de leur apparence uniforme, se définissaient entre eux «*comme [d]es travailleurs "invisibles", précaires, privés de sécurité et d'identité stable*⁸», leur vêtement donnant à voir cette «*invisibilité*». À l'instar de quantité d'autres pratiques militantes, leur tactique consista à «*envoyer des images et des signaux forts afin de ne laisser aucun doute sur [leurs] intentions*⁹», dans le but de gagner une large couverture médiatique et l'adhésion de l'opinion publique. Parallèlement,

des groupes hostiles aux médias affrontèrent les forces de police souvent loin de l'œil des caméras. Leur technique était déjà celle du «*black bloc*» et leur mot d'ordre était d'apparaître avant d'avoir été pressentis et de disparaître avant que la répression n'ait pu s'abattre. Publié en 2007 par le bien nommé «*Comité invisible*», le pamphlet philosophique et stratégique *L'Insurrection qui vient* en résume parfaitement l'esprit : «*Être visible, c'est être à découvert, c'est-à-dire avant tout vulnérable*¹⁰».

La logique du premier groupe, désireux de remédier à l'invisibilité sociale par l'exposition spectaculaire, est irréconciliable avec la seconde, qui rejette et va jusqu'à amalgamer les finalités et les moyens respectifs de la mise en scène médiatique et de la surveillance policière. Utilisé stratégiquement, le concept de visibilité devient pour les uns comme pour les autres une sorte de concept-valise.

Le culte voué à l'anonymat par les membres du black bloc s'inscrit également dans l'héritage du rejet par la situationnisme de la «*société du spectacle*», conçue comme le paradigme de la «*visibilité-piège*» propre à la modernité, où l'exercice du pouvoir passe par la mobilisation des industries culturelles et par les formes vides du capitalisme marchand. La réflexion sur les préjudices causés par l'exhibition constitue en fait une problématique à part entière, initiée par Michel Foucault et par la césure qu'il établit entre pouvoirs synoptiques et panoptiques : «*Notre société n'est pas celle du spectacle, mais de la surveillance. Sous la surface des images, on investit les corps en profondeur; derrière la grande abstraction de l'échange, se poursuit le dressage minutieux et concret des forces utiles*¹¹.» La critique se prolonge aujourd'hui au fil des réflexions savantes, mais aussi militantes.

Inversement, l'idée que l'invisibilité peut être destructrice n'a rien de nouveau. Le problème est au cœur du roman *Invisible Man*, écrit durant les années 1940 par l'écrivain noir américain Ralph Ellison, en pleine ségrégation raciale. La référence

SYNOPTISME ET PANOPTISME

Le concept de «*synoptisme*», théorisé par le sociologue norvégien Thomas Mathiesen, s'inscrit dans le prolongement de la réflexion de Michel Foucault sur la surveillance. *Surveiller et punir* (1975) décrit le panoptisme, apparu au début du XIX^e siècle, comme une rupture du couple voir/être vu : dans le Panopticon, la prison imaginée par Jeremy Bentham, le surveillant est en mesure de tout voir, sans pouvoir être observé en retour par les détenus. Mathiesen cherche à articuler l'émergence du

pouvoir disciplinaire à d'autres phénomènes apparus à la même période, et d'abord à l'essor des médias de masse. Le synoptisme désigne la mise en visibilité (littérale ou métaphorique) d'une minorité d'individus comme moyen de façonner une élite détentrice de capacités sociales et politiques spécifiques. «*On peut affirmer que notre société se caractérise non seulement par le panoptisme, mais également par le synoptisme, et que ces deux composantes ont jalonné la transition vers la modernité.*

Le concept se compose du préfixe grec syn, qui signifie "ensemble" ou "en même temps", et d'opticon, qui a trait à la vision. Il permet de décrire une situation dans laquelle un grand nombre d'individus se focalise sur une apparition restreinte; autrement dit, une situation opposée au regard panoptique. Nous vivons par conséquent dans une société du regard en un double sens.» (Thomas Mathiesen, «*The Viewer Society. Michel Foucault's Panopticon Revisited*», *Theoretical Criminology*, 1/2 (1997), p.219.)

est incontournable pour les théoriciens de la reconnaissance – qui, du reste, font peu de cas des « avantages de l'invisibilité » évoqués dans quelques sentences du livre dignes de *L'Insurrection qui vient* : « Aussi longtemps que vous demeurerez inconnu de la police, vous serez efficace¹² ». *Invisible Man* ne se contente pas d'illustrer une acception homogène de la visibilité. Le roman propose plutôt une interprétation subtile de la lutte qu'entretiennent les politiques de visibilité *entre elles*, lutte dont témoignent les analyses et les stratégies des acteurs politiques et sociaux.

De la visibilité à la « visualité »

D'une remarquable densité théorique et bibliographique, la synthèse proposée par Andrea Brighenti donne accès à l'ensemble des questionnements académiques suscités par la visibilité. Cependant, le débat est loin d'être clos, et d'abord parce que les usages sociaux de la catégorie cultivent sans cesse de nouvelles significations métaphoriques et de nouveaux antagonismes, réagencant les contradictions de la visibilité sans pour autant les dépasser.

Si le problème reste entier, c'est aussi parce que des notions concurrentes font leur apparition dans les débats savants, tel que le concept de « visualité », redécouvert depuis peu. Bien avant de désigner le « pendant culturel du sens de la vue » (p. 3) popularisé par la philosophie esthétique anglo-saxonne à partir des années 1980, la *visuality* était une capacité politique inventée dans l'Angleterre impériale victorienne, définie par l'essayiste Thomas Carlyle comme une autorité naturelle, une capacité de vision et d'imagination exclusivement détenue par quelques élus, dès lors chargés de gouverner les masses. Aujourd'hui réinvesti et historicisé, le concept de « visualité » voit son spectre élargi au point d'en faire le dénominateur commun des visibilités contraintes, depuis la surveillance exercée dans les plantations coloniales jusqu'à l'emploi contemporain des drones

télécommandés, en passant par l'emprise des médias de masse¹³. À ces visualités aliénantes, réunies sans pour autant aucun amalgame par leur tendance commune à saper les fondements de la démocratie, le théoricien britannique Nicholas Mirzoeff oppose de multiples manifestations de contre-visualité émancipatrice, des « droits de regard » incarnés dans des formes de reconnaissance collective, qu'il s'agisse d'insurrections d'esclaves à Haïti, de grèves ouvrières en Europe ou des récents soulèvements du Printemps arabe. Sans promettre de résoudre les antinomies du regard, jouer la visualité contre la visibilité ouvre ainsi de nouvelles perspectives quant à la compréhension des luttes pour l'exposition ou l'opacité.

NOTES

1. Gottfried Boehm et W.J.T. Mitchell, « Pictorial versus Iconic Turn: Two Letters », *Culture, Theory and Critique* 50/2-3 (2009), p. 103-121.
2. Voir le dossier coordonné par Olivier Voirol dans la revue *Réseaux* 129/130 (2005).
3. Guillaume Le Blanc, *L'Invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009, p. 1 ; Axel Honneth, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », dans *La Société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, éd. et trad. de O. Voirol, Paris, La Découverte, 2006, p. 225-243.
4. Nathalie Heinich, *De la visibilité. Excellence et singularité en régime médiatique*, Paris, Gallimard, 2012.
5. Thomas Mathiesen, « The Viewer Society. Michel Foucault's Panopticon Revisited », *Theoretical Criminology* 1/2 (1997), p. 215-234.
6. Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 234.
7. Homi K. Bhabha, *Les Lieux de la culture*, trad. de F. Bouillot, Paris, Payot, 2007 [1994], p. 358.
8. Michael Hardt et Antonio Negri, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, trad. de N. Guilhot, Paris, La Découverte, 2004 [2004], p. 306.
9. Témoignage cité dans Tim Jordan, *S'engager ! Les nouveaux militants, activistes, agitateurs...*, trad. de S. Saurat, Paris, Autrement, 2003 [2002], p. 68.
10. Comité invisible, *L'Insurrection qui vient*, Paris, La fabrique, 2007, p. 102.
11. Michel Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 252.
12. Ralph Ellison, *Homme invisible, pour qui chantes-tu?*, trad. de M. et R. Merle, Paris, Grasset, 1982 [1952], p. 314.
13. Nicholas Mirzoeff, *The Right to Look. A Counterhistory of Visuality*, Durham, Duke University Press, 2011.

EXTRAIT / VISIBILITÉ ET RECONNAISSANCE

« Rendre visible » une personne va au-delà de l'acte cognitif de l'identification individuelle par l'expression publique, à l'aide d'actions appropriées, de gestes ou d'expressions du visage, du fait que la personne est positivement remarquée conformément au rapport social en question ; c'est uniquement parce que nous possédons une connaissance commune de ces formes positives d'expression dans le cadre de notre seconde nature que nous pouvons voir dans leur absence une marque d'invisibilité et d'humiliation.

Si nous percevons à présent une forme élémentaire de « reconnaissance » dans le phénomène que j'ai décrit jusqu'ici comme un « devenir visible » au second sens – non visuel –, la distinction entre « connaître » (*Erkennen*) et « reconnaître » (*Anerkennen*) devient plus claire. Alors que par « connaissance » d'une personne nous entendons exprimer son identification en tant qu'individu – identification qui peut être graduellement améliorée –, par « reconnaissance » nous entendons un acte expressif par lequel cette connaissance est

octroyée avec le sens positif d'une affirmation. Contrairement à la connaissance, qui est un acte cognitif non public, la reconnaissance dépend de médiums qui expriment le fait que l'autre personne est censée posséder une « valeur » sociale.

Axel Honneth, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », *La Société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, éd. et trad. de O. Voirol, Paris, La Découverte, 2006, p. 230.



Iconographie :

Abandoned Rooms et Beirutopia de Randa Mirza

Randa Mirza a entamé en 2006 un travail photographique qu'elle décrit comme un « *retour sur les lieux du souvenir, chambres abandonnées de [sa] propre mémoire* ». Les ABANDONED ROOMS sont autant de blessures béantes pour contrarier l'amnésie, la volonté d'oubli collective qui s'est emparée du pays au lendemain de la guerre du Liban (1975-1990).

Longtemps surnommée la « Suisse du Moyen-Orient », Beyrouth est depuis le tournant des années 1990 le théâtre d'une frénésie immobilière destinée à revivifier le mythe d'une ville glamour. Les mises en abyme de BEIRUTOPIA (2010-2012) mettent en scène la collision du « réel » et du « virtuel » par un effet de cadrage qui redouble la facticité des trompe-l'œil publicitaires, rideaux de plastique géants tirés sur les trouées du capitalisme sauvage. Ce télescopage confère aux photographies une « inquiétante étrangeté » à l'image de la mutation en cours à Beyrouth.

Les légendes de cette seconde série – « *live up to your true nature* », « *a dream you call home* », « *designing inner beauty* », « *sexy has a new address* », « *something to look up to* », ou encore, comme pour conjurer l'évidence : « *real properties* » – sont une reprise des slogans qui accompagnent ces placards publicitaires. Leur répartition aléatoire souligne l'uniformité des valeurs véhiculées par le capitalisme immobilier et par son corollaire, le *lifestyle*.

L'iconographie de ce numéro est le résultat d'un croisement de ces deux séries – paradis perdu et cache-misère –, témoin de l'histoire d'un pays toujours entre-deux guerres.

Randa Mirza et Héléne Quiniou

© Randa Mirza
www.randamirza.com

Beirutopia

1^{er} de couverture : *we build on values* / **p. 3 :** Beyrouth revient dans toute sa splendeur / **p. 7 :** *a residence with soul made with passion* / **p. 9 :** *a sense of belonging* / **p. 15 :** *to new beginnings* / **p. 25 :** *sexy has a new address* / **p. 35 :** *a charming residential building* / **p. 47 :** *the essence of the mediterranean* / **p. 48 :** *the selective residence* / **p. 52 :** *designing inner beauty* / **p. 60 :** *Beirut is back and it is beautiful* / **p. 67 :** *a dream you call home* / **p. 71 :** *live up to your true nature* / **p. 75 :** *a new standard of luxury and services* / **p. 77 :** *designing a new art of living* / **p. 80 :** *something to look up to*.

Abandoned Rooms

2^e de couverture : *Room 001* / **p. 19 :** *Pink room* / **p. 40-41 :** *Sans-titre* / **p. 43 :** *reviving the soul of Beirut* / **p. 64 :** *Room 088* / **p. 68 :** *Black room*.

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

