Le bon, le juste et le beau

Pour en finir avec la critique critique

REVUE DU MAUSS N° 51
SEMESTRIELLE • PREMIER SEMESTRE 2018

La Découverte-MAUSS

Présentation

Alain Caillé, Philippe Chanial, François Gauthier

Cinquante numéros de la *Revue du Mauss semestrielle*, vingt-cinq ans de parution[1], ça n'est pas rien ! Il faut, avec ce numéro 51 (prélude à cinquante nouveaux numéros ?), célébrer dignement cette longévité inattendue et, pour cela, prendre tous les risques. Parce que le MAUSS critiquait, et critique toujours, ce qu'il appelle l'« axiomatique de l'intérêt » et, *a fortiori*, parce qu'il montre comment le rapport social trouve son origine dans le don (ou, plus précisément, dans ce que Marcel Mauss appelait la triple obligation de donner, recevoir et rendre), nos critiques ont souvent fait semblant de croire que nous affirmions que les actions humaines sont motivées par l'altruisme et que dans ces actions n'entrerait aucune part d'intérêt. Allégations bien évidemment paresseuses, pour ne pas dire mensongères, puisque nous passons notre temps à mettre en lumière l'ambivalence du don, sa multidimensionnalité, son caractère « hybride », comme disait Mauss.

Avec ce numéro 51, nos critiques pourront s'en donner à cœur joie. En mettant en exergue le bon, le juste et le beau, et en laissant entendre que nous ne pouvons pas nous passer d'y aspirer, nous savons bien en effet que nous nous opposons à toute la dynamique

1. Avec les vingt-cinq numéros du *Bulletin du MAUSS* et les seize de la *Revue du Mauss trimestrielle*, ce sont trente-cinq ans d'existence en tout. Ces bulletins et numéros trimestriels sont désormais disponibles en disques compacts (CD) (<www.revuedumauss.com.fr/Pages/BDM.html>, <www.revuedumauss.com.fr/Pages/LARTA93.html>). Voir également la page publicitaire à la fin de ce volume pour une commande (à prix sacrifiés !) de ces anciennes séries numérisées de notre revue.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

de la pensée moderne qui, selon des modalités et à des degrés divers, se caractérise par la critique et la déconstruction permanente qu'elle fait subir à toutes ces notions, dont elle semble avoir la tentation de se débarrasser radicalement *in fine*, au moins tendanciellement. Après Machiavel expliquant qu'il importe peu que le prince soit bon ou juste pourvu qu'il donne l'apparence de l'être, c'est Hobbes qui sonne le glas de tout ce à quoi les humains avaient cru jusque-là en affirmant l'inexistence et l'irréalité du « souverain bien » des Anciens. L'ordre social ne peut donc plus être fondé sur le bien ou le bon, notions toutes subjectives et dont la recherche est, selon l'auteur du *Léviathan*, facteur de guerres civiles, mais uniquement sur l'intérêt bien compris. Ou plutôt, Hobbes l'avait parfaitement compris, sur la quête ininterrompue et sans fin de la satisfaction d'intérêts fugaces. Dans ce sillage, toute la pensée moderne s'est déployée comme une pensée du soupçon. Avec les moralistes français, bien sûr, avec l'utilitarisme, avec l'économie politique anglaise, avec Marx, Nietzsche, Freud et avec, désormais, la posture constructiviste-déconstructionniste généralisée qui fait office de vulgate pour tous les jeunes chercheur(e)s en science sociale ou en philosophie.

Impossible, bien sûr, de ne pas accepter l'héritage de cette pensée critique. Mais il devient urgent de se demander si, devenue ritournelle quasi mécanique, elle n'a pas épuisé une part essentielle de sa fécondité. Ou si, pire encore, elle n'est pas devenue largement contre-productive. En effet, d'abord déployée à des fins d'émancipation – émancipation des illusions religieuses ou morales, émancipation de toutes les formes de domination, politique, économique ou symbolique –, on ne voit que trop les affinités électives qu'elle entretient désormais, fût-ce à son corps défendant, avec le néolibéralisme, *i. e.* avec le capitalisme rentier et spéculateur, extraordinaire machine à détruire toutes les formes de socialité instituées. Avec l'extension planétaire de son règne, Marx et Engels l'avaient déjà parfaitement exprimé dans le *Manifeste du Parti communiste*, tout – le bon, le juste, le beau – part en fumée et se dissout dans l'air. Dans l'air de la spéculation financière, parfait doublon de la spéculation conceptuelle critique critique, cette critique stérile et impuissante que dénonçaient Marx et Engels, dans *La Sainte Famille*, livre d'abord intitulé puis sous-titré, avec ironie, *Critique de la critique critique* (1845).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Bien sûr, répétons-le, toutes les réflexions critiques sur les idées mêmes de beau, de bon, de bien ou de juste doivent être connues, intégrées et assumées. Mais si nous voulons avoir une chance de proposer une alternative effective au néolibéralisme et au capitalisme rentier et spéculatif, alors il nous faut rompre une bonne fois, non avec la critique, toujours nécessaire, mais avec la posture criticiste systématique (plus « critique », plus « révolutionnaire », plus « radical », etc., que moi… tu meurs !) et accepter une certaine réalité du beau, du bon, du bien et du juste. Ou, à tout le moins, les conserver avec ferveur à titre d'idéaux régulateurs. Ou encore, si nous voulons nous donner une vraie chance de sauver le monde des périls qui l'assaillent, un monde si violemment menacé, alors il nous faut apprendre à nous réconcilier avec lui et à voir sa beauté. Pourquoi, à quoi bon entreprendre sinon pour le sauver ?

Quelque part, Pierre Bourdieu explique que, dans une ère précritique, on voit un prêtre et on se dit : Tiens ! Un prêtre ! Dans une ère critique, on ne voit plus le prêtre mais l'homme d'un appareil de pouvoir et de tromperie. Dans un troisième temps, enfin, qu'on pourrait qualifier de postcritique, on voit un prêtre malgré tout. Salutaire mise en garde contre un criticisme dévastateur, qui risque de tout emporter sur son passage. Apprenons donc à essayer de voir le beau, le bon, le bien, le vrai et le juste *malgré tout*.

Ombres et Lumières ou la dialectique de la critique

Avant de cheminer vers cette « postcritique », peut-être est-il utile de clarifier l'idée même de critique. Il n'est pas illégitime, comme le suggère Michael Walzer [1996], de considérer que la critique et, plus précisément, la critique sociale, est aussi vieille que l'histoire de l'humanité. Après tout, des prophètes de l'ancienne Israël à Socrate (et à ses adversaires, les sophistes), mais aussi aux satiristes romains, aux frères prêcheurs du Moyen Âge et aux humanistes de la Renaissance, légion sont ceux qui, selon la définition de Walzer du rôle spécifique du critique, ont proposé de « faire la description de ce qui ne va pas de manière à suggérer un remède » [*ibid*., p. 22].

Pour autant, le terme de critique n'émerge véritablement qu'au XVIII^e^ siècle, ce siècle du « règne de la critique » [Koselleck, 1979],

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

le siècle des Lumières. Et il importe de souligner que le premier foyer de la critique fut en premier lieu celui du monde l'art. *Le* critique qui, au siècle suivant, allait se professionnaliser avec le développement de la presse, était d'abord l'« arbitre des arts », l'*Aufklärer* du public, à la fois son pédagogue et son représentant. *La* critique pouvait ainsi incarner un jeu subtil entre ombres et lumière : éclairer le libre jugement profane pour le sortir de la pénombre des traditions, des institutions qui fixaient alors les codes et canons du beau[2]. Plus généralement, et au-delà du seul champ artistique, par la critique éclairée des dogmes tant religieux et moraux qu'esthétiques, mais aussi, au nom du principe de publicité, par la mise au jour des obscurs secrets d'État, la critique n'avait d'autre fin, comme y invitait Kant, que de faire sortir les hommes de l'état de minorité. Critique généreuse, serions-nous tentés de dire, comme si « rendre publique » quelque œuvre que ce soit relevait d'une obligation de *donner au public* et d'abonder au patrimoine commun du savoir et de la culture ; comme si « publier » signifiait, d'abord, participer au bien public par le moyen de la publication ; comme si, en quelque sorte, le travail de ce que l'on appellera, au sens très large, la « République des Lettres » constituait une sorte de « service public » spécifique [Merlin, 1994, p. 117]. Autrement dit, de la tradition humaniste aux Lumières, il n'est pas illégitime de lire le travail critique avant tout comme don, manifestation d'une amitié publique – sous des formes où le réquisitoire et la satire ne tarissent pas l'éloge.

Suggérer que cette lucidité, ces lumières de la critique, puisse aujourd'hui s'aveugler et *nous* aveugler invite à faire l'hypothèse qu'à l'instar de la raison et de sa dialectique[3], la critique, du moins sous certaines de ses formes, se serait en quelque sorte retournée en son contraire. De la lumière à l'ombre…

Le premier retournement – le plus apparent et le plus polémique – relève, disons-le brutalement, d'un retour au conformisme ou, pire, à l'esprit de censure. En effet, au vibrant plaidoyer des Lumières et des humanistes de la Renaissance pour la libre discussion, ne s'est-il

2. Comme le rappelait Habermas, « c'est au sein des institutions de la critique d'art, de la critique littéraire, théâtrale et musicale, que prend corps le jugement profane d'un public majeur ou en passe de le devenir » [Habermas, 1978, p. 51].

3. La fameuse *Dialektik der Aufklärung* (1944) des deux grand maîtres en théorie critique, Adorno et Horkheimer, qui s'ouvre ainsi : « La terre, entièrement "éclairée", resplendit sous le signe des calamités triomphant partout » [1993 (1944), p. 21].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

pas substitué — et pas seulement dans le monde académique — une véritable police du langage, des comportements individuels et collectifs, et la défense d'un nouvel ordre moral (voire également esthétique) avec ses maîtres-censeurs ? Ce qui est piquant, c'est qu'une telle police, un tel retour à l'ordre, ne sont pas sans évoquer les institutions et autorités politiques, religieuses, morales ou esthétiques que la critique des humanistes et des Lumières s'attachait justement à combattre[4]…

On pourrait rajouter que ce nouvel obscurantisme des « saintes familles » contemporaines est indissociable d'un langage passablement nébuleux. *For happy few only*. Majeurs et diplômés. Comme si s'était aussi perdue cette relation de don entre la critique et son public, si vivante encore au XIXe siècle, l'âge d'or de la critique sociale, et durant une bonne partie du siècle suivant. Critique de plus en plus spécialisée[5], académisée et docte (Bourdieu) ou méticuleusement ésotérique (Lacan) ; critique allergique aux « valeurs moyennes », telles que les défendait Camus, à nos intuitions morales les plus ordinaires, à notre *common decency*[6]. On comprend mieux alors les raisons pour lesquelles elle tend à devenir inaudible, tant elle ne se parle qu'à elle-même, se déconstruisant elle-même. Mais là n'est peut-être pas l'essentiel.

Que nous donne à voir la critique critique contemporaine ? Résolument matérialiste et réaliste, réfutant tout « essentialisme », elle s'acharne, inlassablement, à lever le voile de notre ignorance de la vérité du monde social, nous invite – ou nous enjoint – à soupçonner que tout ce qui est ne tient qu'à l'arbitraire des cultures et des rapports de pouvoir, au point de dépeindre le monde sous ses aspects les plus sombres. Or, s'il est une leçon à tirer de la « Critique de la critique critique » du pamphlet des jeunes Marx et Engels où ces deux complices ridiculisaient, le plus sérieusement du monde,

4. Certes, on pourrait nous rétorquer qu'à la différence d'hier, c'est pour la bonne cause, non plus celle des dominants mais des dominés au nom, nous le rappelions, de leur émancipation. Mais à quel prix, notamment pour l'éthique de la discussion, lorsque la bonne cause justifie anathèmes et attaques *ad hominem,* appelle à perturber, voire à boycotter ou même à interdire des colloques, etc.

5. À l'instar de la figure foucaldienne de l'« intellectuel spécifique ».

6. On songe ici notamment aux divers procès en sorcellerie faits à Jean-Claude Michéa, soumettant son populisme orwellien à la fameuse *reductio* sinon *ad hitlerum*, du moins *ad lepenum*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

les analyses éthérées et pédantes des maîtres autoproclamés de la subversion critique – ces jeunes hégéliens réunis autour des frères Bauer –, cette leçon est peut-être celle-ci : le réalisme n'est pas toujours là où l'on croit[7]. Non seulement la noirceur du monde ne saurait avoir le dernier mot, mais surtout, le matérialisme bien compris est celui qui, à l'instar du « parti pris des choses » du poète Francis Ponge, prend le parti du réel[8] et non celui qui le prend à partie, pour le dénoncer, voire le « rendre inacceptable » [Boltanski, 2008]. Prendre le parti du réel – sans en rendre pour autant son parti – suppose de reconnaître qu'il ouvre déjà, pour qui sait voir, un horizon normatif et critique ; qu'il manifeste des qualités morales ou esthétiques dignes, elles aussi, d'être dévoilées et ainsi approfondies et actualisées. En ce sens, l'aporie fondamentale de la critique critique ne réside-t-elle pas avant tout dans son refus de faire droit, sans irénisme, aux potentialités, à la générosité de ce qui est[9], dans son incapacité à rendre justice à ce qui se donne ?

Comment alors surmonter cette cécité ? Comment penser une critique généreuse et résolument anti-utilitariste ? Telle est la question centrale autour de laquelle, sans s'être donné le mot, gravitent les textes réunis dans ce numéro. Y répondre suppose tout d'abord que l'on puisse, selon la formule de Mauss, « s'opposer sans se massacrer », autrement dit restaurer les conditions d'un

7. Comme le souligne Hans Joas, « il y a de bonnes raisons pour trouver fort suspects tous les herméneutes du soupçon ; mais cela ne signifie pas qu'il n'y aurait rien à apprendre d'eux ». La question est davantage de pouvoir se défendre face à eux « du soupçon de manque de réalisme » [Joas, 2016, p. 203].

8. Ainsi, Marx et Engels soulignaient, dans la *Sainte Famille*, combien, pour cette critique critique, « tout ce qui est réel, tout ce qui est vivant [*i. e.* tout ce qui relève de l'expérience sensible, plus généralement de toute expérience réelle] est non critique et massif, par conséquent n'est "rien", et seules les créatures idéales, fantasmagoriques de la Critique critique sont "tout" ». D'où leur mépris pour la « masse », mais aussi, nous y reviendrons dans ce numéro, pour l'expérience amoureuse.

9. Et ainsi à appréhender en quoi ce qui est contient déjà, à titre de virtualité, ce qui doit être. Tel est, notamment, le sens de l'interprétation de la critique marxienne en termes de « reconstruction normative » que propose Axel Honneth dans ce numéro et dans son ouvrage *Les Institutions de la liberté*. C'est dans le même esprit que Hans Joas, dans une perspective pragmatiste, a proposé de développer, pour rendre compte de l'universalité des droits de l'homme et, plus généralement, de l'avènement des valeurs, une méthode tout à la fois antinaturaliste et antirelativiste, qu'il nomme « généalogie affirmative » et qui appelle à « s'ouvrir au sens incarné dans l'histoire » [Joas, 2016, chap. IV]. Ces deux démarches nous apparaissent plus fécondes que les hésitations de Luc Boltanski [2009] entre « sociologie critique » et « sociologie de la critique ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

débat qui ne retombe pas dans les ornières du soupçon et de la dénonciation systématiques, qui n'alimente pas les passions tristes et, finalement, l'impuissance. C'est dans cet esprit – agonistique sans être, espérons-le, vainement polémique – qu'il s'agira tout d'abord de prendre toute la mesure de l'épuisement d'un certain geste critique. Mais nous ne saurions en rester là. La critique – d'un point de vue anti-utilitariste, mais que pourrait-elle être, sinon ? – ne vaudrait, en effet, pas une heure de peine si elle ne nous invitait à appréhender, au-delà de tout soupçon, tout ce qui se joue « par-dessus le marché », indépendamment des seuls intérêts – et rapports de domination. En ce sens, le pari de ce numéro invite à renouer aujourd'hui avec ce qui nous semble constituer la face de lumière(s) de la critique : sa dimension donative. Car, tout bien considéré, juger du monde, des hommes, des œuvres – plus généralement, penser, décrire, expliquer, analyser, écrire –, n'est-ce pas donner d'abord à ses lecteurs, à ses pairs et, virtuellement, à l'humanité tout entière[10] ? Ou, plus subtilement encore, donner en retour à l'objet même de son analyse, quel qu'il soit, tout ce qu'il a donné[11] ? Tel pourrait être le principe élargi de charité – de générosité[12] – de la postcritique vers laquelle ce numéro entend cheminer.

La critique en phase critique ?

Commençons par notre diagnostic clinique. *Frédéric Vandenberghe* suggère de reprendre les choses à leur racine, en esquissant une généalogie de ce qu'il nomme le « Nouveau Consensus Orthodoxe ». Il rappelle comment ce syndrome de

10. Voir le précédent numéro de la *Revue du MAUS semestrielle*, « Quand dire, c'est donner. Parole, langage et don », n° 50, La Découverte, Paris, 2017 (2).

11. Ainsi La Bruyère, dans la préface de ses *Caractères*, écrivait : « Je rends au public ce qu'il m'a prêté ; j'ai emprunté de lui la matière de cet ouvrage ; il est juste que, l'ayant achevé […] je lui en fasse restitution » [cité *in* Merlin, 1994, p. 271]. L'œuvre d'Henri Raynal tout entière, nous y reviendrons, est marquée par cette même exigence de rendre en retour tout ce que le monde nous donne, faisant notamment du poète ou du peintre la figure de ce qu'il nomme l'« apostolat pur ».

12. Dans une digression, intitulée « Critique de mes critiques », à son important article sur « Les trois formes de l'erreur scolastique », Pierre Bourdieu [1997, p. 75] ne proposait-il pas (et pas seulement pour qu'il soit appliqué à sa seule œuvre), de renommer « principe de générosité » le fameux « principe de charité » ?

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

la critique critique contemporaine est apparu lorsque la *French Theory* (Derrida, Foucault, Lacan et quelques autres), en traversant l'Atlantique, a engendré ces multiples « post-ismes » philosophiques dominants dans les départements de littérature comparée, puis, sous le label « *Studies* », dans l'ensemble des départements de sciences humaines et sociales, et suscité pléthore d'investigations postdisciplinaires sur les connexions entre pouvoir, discours et pratique. C'est cette fascination pour les discours qui est ici épinglée et promue au rang de « philosophie décorative ». *Du texte et rien que du texte*. D'où l'impératif catégorique, au nom de cette (inter)textualité généralisée de déconstruire toute « réalité » qui ne serait que « réification du discours qui se présente comme nature » et dont il s'agit de dévoiler la violence qui s'y exprime et s'y dissimule à la fois[13]. Non seulement y perd-on parfois son latin mais, plus encore, du point de vue du réalisme critique défendu par l'auteur, toute possibilité de se référer à d'autres réalités que celles performées par ces discours. Or une telle obsession d'en finir avec les distinctions entre réalité et représentation, ontologie et épistémologie, discours et pouvoir, texte et contexte, ne nous désarme-t-elle pas face à la fin (bien réelle) de l'histoire (voire de l'humanité) à laquelle pourrait conduire le « capitalisme tardif » ? Ne fait-elle pas le lit du combat le plus avancé contre le dernier bastion du prétendu « essentialisme » occidental : celui que mène le posthumanisme (et son *big business*) contre la distinction entre humain et non-humain ?

Cette contribution, en définitive assez nuancée, peut être lue comme une invitation à une postcritique[14] tant elle souligne combien les « post- » semblent bien souvent « *ante* », comme si la critique critique était profondément nostalgique d'une époque en grande partie révolue. C'est un argument assez proche que l'on pourra lire dans les « Réflexions brutes sur le postcolonialisme » que nous livre ici *François Gauthier*. Rappelant tout ce que ce courant

13. Et c'est également à fleur de texte, souligne l'auteur, qu'« une fois le sous-texte du pouvoir dé/couvert, l'auteur laissera entendre d'autres voix qui attendent d'être libérées », celles des autres exclus, et pourtant présents, dans les « marges », dans les « fissures » mêmes du discours.

14. Mais aussi à une science sociale « postclassique », qui intégrerait pour en corriger leurs lacunes respectives, les *Studies*, la philosophie morale et politique ainsi que la théorie sociologique [Caillé et Vandenberghe, 2016].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

de la pensée critique doit à l'œuvre marquante d'Edward Saïd et à sa déconstruction de la construction occidentale de l'Orient (le fameux « orientalisme » qui a tant servi l'impérialisme et le colonialisme), l'auteur pointe quelques paradoxes bien instructifs. Fascinée par les logiques de domination, la critique postcoloniale n'essentialise-t-elle pas une certaine représentation – utilitariste et occidentale – de l'homme comme éternel maximisateur de son pouvoir et de ses intérêts ? Réduisant le social au « discursif », à l'instar de la galaxie des *Studies*, n'universalise-t-elle pas ce geste si caractéristique des cultures occidentales nées d'une religion du Livre ? Mais, surtout, à « s'opposer à une métaphysique de l'Un qui cacherait une tentation totalitaire et une gouvernementalité absolue des sujets, en premier lieu ceux qui ne partagent pas la culture occidentale », ne valorise-t-elle pas « une métaphysique du multiple, qui est précisément celle du marché et du (néo)libéralisme » ? Le postcolonialisme, pas si « post » que cela, ne mènerait-il pas alors un combat d'arrière-garde ?

En écho à ce texte, le sociologue des religions *James Spickard* s'interroge : « Sommes-nous confinés à n'avoir qu'une série de sociologies indigènes, occidentale inclue, chacune applicable uniquement dans sa sphère locale ? » Telle est, en effet, la conclusion de certains auteurs postcoloniaux. Ainsi censurent-ils le savoir occidental non seulement parce qu'il a servi le pouvoir colonial et contribué à ignorer les apports des autres peuples, mais aussi en raison d'un refus de principe que les idées issues d'une société soient utilisées pour en comprendre une autre. Tout en faisant droit à cette thèse du « colonialisme intellectuel » et à la nécessité de reconnaître les dons multiples et précieux des cultures non occidentales à notre commune humanité, comment, suggère l'auteur, surmonter cette tentation de l'isolement culturel sinon en menant une profonde réforme des sciences sociales dans une perspective résolument égalitaire et inclusive ?

C'est sur le terrain anthropologique que se poursuit notre enquête. Un débat important a récemment secoué cette discipline en profonde mutation[15], à la suite d'un article récent de *Sherry*

15. Notamment en raison de la disparition progressive de ses terrains « exotiques » et de la nécessité de mener le travail ethnographique « *at home* ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Ortner dans la revue *Hau*[16]. Pour cette célèbre anthropologue américaine, s'opérerait depuis les années 1980 un tournant vers ce qu'elle nomme la *dark anthropology*, une anthropologie, inspirée de Marx et surtout de Foucault, focalisée sur les dimensions les plus sombres de la vie sociale : le pouvoir, la domination, les inégalités et l'oppression. Néanmoins, remarque l'auteure, l'anthropologie ne se noie pas tout entière dans ces eaux glacées et, en réaction, se sont développées des approches alternatives, parmi lesquelles celles qu'elle nomme les « anthropologies du bien », inspirées notamment de Durkheim et attachées à décrire la morale ordinaire, les formes du « bien-vivre », la place de l'empathie, du don, etc. Comme le souligne *Émir Mahieddin* dans son excellente présentation de ce texte, l'idée d'une anthropologie du bien peut paraître naïve, tant elle invite à rompre avec « l'imaginaire de la figure publique de l'intellectuel critique qui doit mettre le doigt "là où ça fait mal" ». Pour autant, il n'est pas alors certain que cette anthropologie sombre – décrivant un monde qui « ne serait que violence et souffrance, surveillance en tout point » – soit si réaliste qu'elle le prétend, du moins au regard de sa cécité à voir, aussi, ce qu'il nomme la « banalité du bien ».

Un dernier coup de projecteur sur une autre face d'ombre de la critique critique méritait d'être jeté, celle portée par les nouvelles radicalités politiques. C'est ce que proposent ici *Frank Adloff* et *Marie Rotkopf* dans leur analyse, vue d'Allemagne, des récentes publications de l'un des groupes les plus marquants de l'ultragauche contemporaine, le fameux Comité invisible. Éloge de la « destitution » contre toute prétention à la « constitution » (l'établissement d'institutions), apologie de la fragmentation contre toute velléité de totalisation, primauté de l'« intersection » entre des singularités irréductibles contre leur subsomption dans une quelconque unité collective, le groupe réuni autour de Julien Coupat célèbre bel et bien les vertus de la déconstruction. Pour autant, en dignes héritiers du situationnisme, s'y lit aussi une profonde aspiration à la communauté et au partage, aux liens forts de l'amour et de l'amitié, et à la poésie, dans une inspiration radicalement

16. Sherry Ortner, « Dark anthropology and its others : theory since the eighties », *Hau : Journal of Ethnographic Theory*, vol. 6, n° 1, 2016, p. 47-73. Texte que nous a fait découvrir son traducteur bénévole, Simon Levesque, que nous remercions.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

anti-utilitariste, sous bien des aspects, proche du MAUSS. D'où cette tension entre une fétichisation de « la puissance de la liberté esthétique cherchant à faire sauter toute norme et ordre social » et « une théorie et une pratique de l'interdépendance ». Or cette tension semble se résoudre *in fine* dans une fascination antipolitique et toute esthétique pour la violence, « pour le cortège de tête, cet acteur poétique que l'on appelait autrefois *Black Bloc* »…

Que conclure, provisoirement, au vu des différents symptômes recueillis dans ces divers champs de la critique critique ? Sous la plume du philosophe *Dany-Robert Dufour*, le diagnostic est sans appel et explicitement clinique : notre monde postmoderne serait frappé d'un « délire », délire selon lequel « pour obtenir *tout*, il lui faut *tout détruire* » et, en premier lieu, les bases même de la pensée. Reformulant la dialectique de la raison d'Horkheimer et Adorno, il montre que ce délire vient de loin. « Après avoir détruit le *mythos* par le *logos*, nous voici maintenant, suggère-t-il, en train de détruire méthodiquement le *logos*. » La « doxa postmoderne » ne serait alors que l'aboutissement de l'héritage délétère de trois siècles de culture libérale, tant, désormais, le Bien peut procéder du Mal (Mandeville), le Juste de l'Injuste (utilitarisme), le Vrai de l'efficacité (pragmatisme), tandis que le Beau, après Duchamp, se voit livré au marché. Une véritable entreprise de « mise à mort » orchestrée par la nouvelle religion du Divin Marché et ses avatars (et sophismes) philosophiques…

Au-delà de tout soupçon, le bon et le bien ?

Faut-il pour autant, afin de sauver le Bien, le Juste et le Beau et les laver de tout soupçon, en revenir, comme semble y inviter *Dany-Robert Dufour*, à un platonisme, même bien tempéré[17] ? N'avons-nous d'autres alternatives face au nominalisme radical de la critique critique que d'en revenir à une conception essentialiste des valeurs ? Il était inévitable que ce numéro trouve sur son chemin

17. Et ainsi invoquer, comme y invite l'auteur : « Socrate (et non plus Lénine), réveille-toi, ils sont devenus fous ! »… pour paraphraser ce que de jeunes Tchèques écrivaient sur les murs lorsque les chars soviétiques et est-allemands du pacte de Varsovie pénétraient dans Prague – mettant fin à un printemps trop court dont nous fêtons aussi, cette année, le cinquantième anniversaire.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

ce vieux débat, qui retrouve aujourd'hui une belle acuité[18]. Mais, afin de ne pas nous perdre en route, les articles qui composent cette seconde section du numéro proposent quelques chemins de traverse originaux. Parcourons-les d'un pas rapide.

Nathalie Heinich nous invite à naviguer entre le « Charybde du réductionnisme critique », selon lequel les valeurs n'existent pas, ne sont qu'illusions ou dissimulations d'intérêts, et le « Sylla de la métaphysique apologétique » qui, à l'inverse, les conçoit comme des réalités transcendantes, s'imposant à tout un chacun. En nous libérant ainsi des « deux faces de la médaille normative », nous pourrions enfin appréhender le beau, le bien, le vrai et le juste non pas en majuscule, mais au regard ce que représentent concrètement ces valeurs pour les acteurs, au regard de ce qu'ils croient – ou ne croient pas. Et ainsi faire droit à leurs capacités critiques[19]. À l'évidence, un tel nominalisme apparaît bien plus réaliste que l'inlassable réductionnisme propre aux multiples expressions de la pensée du soupçon contemporaine. Mais ne conduit-il pas à proscrire, au nom notamment de la neutralité axiologique, toute appréhension des valeurs hors du discours des acteurs ? Or, comme le démontre *Jacques Lecomte*, de multiples recherches empiriques, menées en neurobiologie, en psychologie ou en économie expérimentale notamment, invitent à moins de modestie, du moins à un certain réalisme en matière de valeurs. Ces travaux montrent en effet de façon frappante qu'il existerait chez l'être humain une « propension naturelle à la bonté ». N'y a-t-il pas là un faisceau de preuves, toutes empiriques, que le bien et le bon « existent » bel et bien, qu'ils présentent une certaine solidité et résistent fort bien à leur déconstruction[20] ? Mais n'est-ce pas davantage encore

18. Voir notamment deux anciens numéros de la *Revue du MAUSS semestrielle* : n° 17, 2001, « Chasser le naturel … », et n° 19, 2002, « Y a-t-il des valeurs naturelles ? », La Découverte, Paris.

19. Où l'on retrouve un autre débat, plus contemporain que la querelle du nominalisme et du réalisme, celui qui oppose en France la sociologie critique, dans le sillage de Bourdieu, à la sociologie de la critique, la sociologie « pragmatique » initiée par Luc Boltanski et Laurent Thévenot.

20. Ces recherches appelleraient d'ailleurs à déconstruire la « norme sociale d'intérêt personnel », autrement dit la norme utilitariste elle-même… pour défaut de réalisme ! Et, plus encore, d'« optiréalisme », cette troisième voie que défend l'auteur entre le pessimisme anthropologique – postulant que l'être humain est naturellement égoïste et violent, et donc voué à la contrainte pour vivre en société –

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

dans la littérature que cette « présence » de la bonté et du bien peut être attestée avec sa plus grande force et évidence, comme le suggère *Michel Terestchenko* ? Une telle proposition peut susciter une perplexité bien légitime. La littérature, sauf à sombrer dans la sensiblerie des romans de gare, n'a-t-elle pas pour vertu première de dénoncer les oripeaux de la vertu ? Prenant le contre-pied du célèbre ouvrage de Georges Bataille, *La Littérature et le Mal*, l'auteur montre au contraire que « lorsque la littérature s'approche du bien, elle est formidablement intéressante ». Non pas en tant qu'œuvre d'édification morale, mais en tant qu'elle est, avec souvent plus de force que la philosophie ou les sciences humaines et sociales, « la vie manifestée en tant qu'elle nous apparaît, nous blesse et nous touche ». Le roman, en tant qu'« espace d'apparition », peut ainsi nous rendre sensible à différentes « figures-icônes » de la bonté humaine, comme autant d'incarnations du Bien, de sa manière d'être, de son geste, de sa présence réelle, qui « nous impliquent infiniment ».

S'il n'est donc en rien naïf ou illusoire d'attester de la présence et de la puissance du bon et du bien, comment alors expliquer la force de conviction de ceux que Paul Ricœur avait proposé de dénommer les « maîtres du soupçon » – Marx, Nietzsche et Freud – et de leurs héritiers contemporains ? Qu'est-ce qui fonde cette thèse – hier provocatrice, aujourd'hui lieu commun de la pensée critique – selon laquelle les motifs moraux dissimuleraient nécessairement des appétits amoraux ? C'est à répondre à ces questions redoutables que se consacrent les derniers textes de cette section. Le débat s'engage avec *Michael Polanyi*, philosophe et épistémologue austro-hongrois[21]. Nous publions ici, traduit et présenté par *Jean-Baptiste Lamarche*, un chapitre de son ouvrage

---

et l'optimisme anthropologique – fondé sur le postulat contraire de la bonté naturelle de l'homme et les effets corrupteurs des institutions sociales.

21. Très célèbre dans le monde anglo-saxon, bien moins connu en France que son frère Karl et, à la différence de son aîné, libéral convaincu, il fut le précurseur, avant Hayek, de la théorie de l'ordre spontané et, avec lui, membre fondateur de la Société du Mont Pèlerin. Mais son libéralisme n'est pas celui dénoncé ici par Dany-Robert Dufour dans la mesure où il repose sur la croyance en l'objectivité des valeurs. Au point de converger, partiellement et paradoxalement, avec sa thèse : la crise des sociétés libérales modernes serait notamment le résultat d'un scepticisme accordant valeur égale à la moralité et à l'immoralité, à la vérité et au mensonge, à la pitié et à la cruauté, etc., relativisme conduisant alors à la « route de la servitude ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Personal Knowledge (1964), sous-titré « Vers une philosophie *postcritique* ». Il y développe, avant tout au sujet du marxisme et du freudisme, sa subtile théorie de l'« inversion morale ». Résumée en quelques mots, elle consiste à montrer combien la pensée moderne est traversée par une contradiction fondamentale entre « passion morale » et « objectivisme », soit entre sa volonté de réaliser dans la vie sociale des valeurs morales et sa conception impersonnelle et mécanique des affaires humaines. Bref, comment, pour l'homme moderne, « se livrer à ses passions morales dans des termes qui satisfont également sa passion pour une impitoyable objectivité ». Comme l'illustrent le marxisme et, différemment, la psychanalyse freudienne (mais aussi l'utilitarisme), une solution se serait imposée, consistant à déguiser ses passions en énoncés scientifiques. Or, s'interroge Polanyi, un tel subterfuge ne conduit-il pas alors à nier que les exigences morales puissent constituer les motivations fondamentales de l'homme – à les « refouler » en quelque sorte et à les « sublimer » dans une vérité scientifique indiscutable ? Mais alors le risque est grand, comme en témoignent les totalitarismes du XX^e^ siècle, que ce « déguisement scientifique » de la morale vienne justifier… la moralité de l'immoralité et la violence politique !

Cette précieuse analyse de l'inversion morale doit être lue comme une invitation non seulement à nous réconcilier avec nos motivations morales les plus ordinaires, mais, plus encore, à les libérer de ces formes de répressions idéologiques pathologiques qui les musellent. Faut-il pour autant en finir avec *toute* pensée du soupçon ? Ce n'est pas si sûr. *Fabien Robertson* suggère davantage une *via media*, profondément maussienne. Tout en reconnaissant que le travail de la pensée a besoin d'une « dose de soupçon », tant elle se nourrit et se vivifie de « ce refus d'admettre les choses telles qu'elles nous apparaissent », il souligne qu'elle ne saurait se limiter à faire tomber les masques. En effet, à tant travailler à (se) désillusionner, ne perd-on pas quelque chose de la réalité, notamment sa vivacité, son imprévisibilité, sa créativité, si fondamentale dans le « jeu social » ? C'est la raison pour laquelle il propose d'opposer (et d'associer) à cette « pensée qui *prend* » – à son « geste d'emprise et de pénétration » –, une « pensée qui *donne* » – qui *rend* raison et justice à ce qui se donne à elle, qui accueille et soutient ce qui est, au lieu de prétendre se l'approprier ou le percer définitivement à jour.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Reconnaître la générosité de ce qui est ou l'anti-utilitarisme comme anti-critique (critique)

Voilà dégagé, progressivement, l'espace d'une critique résolument anti-utilitariste, ouverte à la générosité de ce qui est, attentive à la générativité de ce qui se donne. Comme il est apparu en chemin, la critique ne saurait en effet, sauf à détruire son objet, s'épuiser à jouer les Cassandre en adoptant le point de vue de Sirius et dénoncer sans répit ce monde immonde, ce monde qui nous ment – comme nous ne cesserions d'ailleurs de nous mentir à nous-mêmes. Au mieux pourrions-nous célébrer, selon cette formule fameuse – et fort ambivalente – de Bourdieu pour définir l'efficace du don, « cette hypocrisie collective en vertu de laquelle la société rend hommage à son rêve de vertu et de désintéressement » [Bourdieu, 1997, p. 239]. Bref, sur le modèle de l'inversion morale, il ne nous resterait plus qu'une poignée d'illusions nécessaires. Or ne faudrait-il pas plutôt renverser cette inversion ? En effet, cette « hypocrisie collective » ne suppose-t-elle pas justement « ce rêve de vertu » ou, pour paraphraser Marx, que le monde possède *déjà* le « rêve d'une chose[22] ». Donc que ce rêve est bien réel ou, plus largement, que les valeurs et les idéaux ne constituent ni des illusions ni des implants transcendantaux. Ils sont dans le monde. Du moins pour qui sait voir. Dès lors, le travail de la critique et, plus généralement, de la pensée exige moins de déchaîner que de contenir, au double sens du terme, ce moment légitime du soupçon, afin de rendre justice à (tout) ce qui est. Sauf à reconnaître aussi la beauté, la bonté et la justice de ce qui se donne à voir – plutôt que de déconstruire inlassablement toute valeur –, comment pourrait-elle, comme y invitait Marx, « cueillir la fleur vivante » ?

Se révèle ainsi une éthique de la pensée et de la critique dont il nous faut maintenant approfondir la dimension esthétique, tant elle engage une certaine sensibilité (*aisthesis*), une certaine qualité du regard. C'est ce à quoi s'attachent les deux contributions suivantes, dans le champ de la philosophie et de l'art pour le premier, dans

22. « On verra alors que depuis longtemps, le monde possédait le rêve d'une chose dont il suffirait de prendre conscience pour le posséder réellement […]. La critique a saccagé les fleurs imaginaires qui ornent la chaîne, non pour que l'homme porte une chaîne sans rêve ni consolation, mais pour qu'il cueille la fleur vivante », écrit Marx dans sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

celui de la science sociale pour le second. Désenchantement, enténèbrement, démembrement, dénégation, relégation, amputation du réel, pour le poète *Henri Raynal* la philosophie contemporaine – à moins qu'il ne s'agisse, selon le terme de Gilles Deleuze, d'une nécessaire « misosophie » – nous a désappris à voir. La « coalition de fait des épistémologies déréalisantes », fascinée par l'indifférencié, l'« irrelié », le « grouillement confus » et le chaos sur lequel s'élèvent les êtres et les choses est si attachée à dévoiler les coulisses qu'elle nous prive du spectacle du monde. Afin de percer cette bulle qui nous isole – du monde et de nous-mêmes –, l'auteur nous invite à fonder la réflexion non sur le *cogito* mais sur un *video* : « Je vois qu'*il y a* » ; « qu'il y a le Dehors, l'Altérité… qui me fondent ». Sous ce regard, nous pourrions alors reconnaître non seulement que « nous habitons le somptueux », mais aussi que « le faste qui nous est dispensé appelle une générosité de notre part ». Comme si, contre toute arrogance à l'égard de son objet, la pensée devait se faire don (en retour) à l'autre de la pensée pour ainsi s'engager avec lui dans une « concrète complicité ». En hommage à l'œuvre d'Henri Raynal et de sa cosmophilie, *Philippe Chanial* se propose de frayer la voie d'une sociologie résolument « sociophilique », attentive au côté lumineux de la force du social. Si souvent attirée par son côté obscur, la sociologie critique n'est-elle pas en effet frappée d'une « sociophobie » qui la rend incapable de témoigner d'un « merveilleux objectif » (Raynal) à l'œuvre, aussi, dans le monde social ? En compagnie de Charles Cooley, John Dewey, Georg Simmel et Marcel Mauss, il invite à rendre justice à la délicate essence, à la fois morale, épiphanique et esthétique, du social afin de mettre en lumière ces petits miracles quotidiens par lesquels – sur fond d'ombre, celui de la violence – se nouent les liens sociaux, « ces purs moments de société où le social apparaît en pleine lumière ». En résulte une conception ouverte, mais aussi généreuse, du monde social dont il s'agit de donner la meilleure description, « celle qui fait droit aux possibilités idéales données dans le monde et nous offre les moyens propres à les actualiser pour en cueillir les fleurs vivantes ».

Mais à célébrer ainsi ce qui est et ce qui se donne, ne sortons-nous pas du champ de la critique ? Un détour par l'histoire littéraire peut nous permettre de surmonter cette apparente contradiction. Comme le rappelle *Julie Anselmini*, le XIX^e^ siècle a été le théâtre

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

d'une violente mise en cause de la montée en puissance de la critique (professionnelle) par les artistes eux-mêmes. Les manifestations de cette « anti-critique » furent très diverses, qu'il s'agisse de stigmatiser la « cruauté de l'impuissance » des critiques (Baudelaire) ou d'inviter à « abandonner la petite et facile critique des *défauts* pour la grande et difficile critique des *beautés* » (Chateaubriand). Privilégiant l'un des hérauts de cette offensive, Théophile Gautier, l'auteure souligne combien l'un de ses enjeux est de refuser de « subordonner l'art à des buts qui lui sont extérieurs ». D'où sa dénonciation des censeurs, son procès de la bien-pensance, mais aussi de ceux qu'il nomme les « critiques utilitaires », pour mieux défendre la gratuité du Beau. On aurait tort d'y lire une esthétique formaliste coupée de toute considération sociale et politique. Bien au contraire, l'« anti-critique » créatrice de Gautier puise son anti-utilitarisme et son culte du Beau dans une analyse critique des relations de l'art avec la société qui, luttant contre toute annexion de l'art à la religion de l'Utile, vise à protéger les droits inaliénables de la beauté, de la gratuité et de la jouissance (esthétique). Défendre ainsi la positivité du beau n'a donc rien d'irénique, mais vient déplacer en quelque sorte l'exigence critique sur ce qui en menace le libre épanouissement[23].

Tel est aussi le pari de *Paul Audi* dans un texte qui vient, quant à lui, soutenir la « positivité absolue de l'amour ». Ce thème pourrait sembler incongru dans la perspective de ce numéro. Il n'en est rien. Car l'amour, comme l'art ou l'éthique, ne cesse-t-il pas d'être déconstruit, moqué comme objet de sensiblerie ou frappé d'un regard cynique au regard de son impossibilité de principe [voir Audi, 2016] ? Pour autant, sa « valeur absolue » ne saurait être identifiée à sa « pureté » – ce qui vaut tout autant pour le Bien ou le Beau. Non, précise l'auteur, l'amour n'est pas aussi désintéressé qu'on le dit. Sa « réalité » – la logique de cet événement qu'est l'amour – renvoie bien à un « intérêt » : « L'amour est intéressé : foncièrement intéressé à l'altérité de l'autre, concerné par l'autre en tant qu'autre. » Dans la considération amoureuse, cet « Être-autre », nous le voulons « pour notre bien », « en proportion même de notre

23. Voir le n° 48 de la *Revue du MAUSS semestrielle*, « S'émanciper, oui mais de quoi ? », La Découverte, Paris, 2016, notamment l'article de Philippe Chanial : « Rendre justice à ce qui est ou l'émancipation comme parturition. »

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

incapacité à être autrement que le “soi” que nous sommes chaque fois du seul fait que nous sommes ». En ce sens, l'amour – comme la création esthétique chez Mallarmé, ce « mouvement (personnel) rendu à l'infini », à l'infini des possibilités humaines – suppose cette même passion de surmonter notre finitude originelle. Tel est ce que nous donne l'amour et fonde sa positivité : sa générosité et sa générativité. Ne nous donne-t-il pas, comme l'art et l'éthique, cet excédent de vie, cette intensification de la vie subjective qui nous humanise. Quel meilleur rempart alors contre le nihilisme et le réalisme contemporains !

Cette conception généreuse de la vie n'est-elle pas au cœur de la sociologie vitaliste de Jean-Marie Guyau ? C'est ce que nous rappellent ici *Laurent Muller et Jordi Riba* pour mieux en pointer toute l'actualité et la pertinence en science sociale, notamment au regard de sa célébration de la créativité de l'agir humain qui permet d'en mieux saisir la dimension tout à la fois éthique et esthétique – esth/éthique, dirait Paul Audi [2010].

Nous achevons ce dossier sur les quelques lignes consacrées par *Bruno Viard* aux « Beautés du Coran », évoquant notamment la fameuse sourate LV, « Le miséricordieux », celle dont le prophète a dit : « Chaque chose a sa fiancée et la fiancée (ou l'épousée) du Coran, c'est la sourate ar-Rahmân. » Dans le contexte du moment, cette référence au Coran n'a rien d'innocent. Mais elle vient aussi rappeler combien cet éloge de la générosité – ici des multiples dons et bienfaits divins – marque toutes les cultures humaines. Ou, à l'inverse, qu'aucune d'entre elles ne s'est jamais instituée de ce discrédit infligé au monde, si puissant, on l'a vu, dans certaines des formes de la pensée contemporaine.

Si l'on doit à la « raison critique », héritière des catastrophes du XX^{e} siècle, de nous avoir déniaisés de certains « grands récits » et appris à manier, avec les précautions nécessaires, le soupçon nécessaire face à la folie humaine, reste que ce monde que nous habitons – voire le monde en tant que tel, en tant qu'il est cette totalité des possibles à partir duquel le réel se manifeste – nous ne saurions ne le créditer plus de rien et lui retirer toute confiance. Comme le suggère Paul Audi [2010, p. 55], « cette profonde déchirure dans le tissu de notre croyance en la réalité du monde […] constitue, tout bien considéré, le “fait moderne” par excellence ». Espérons que les réflexions réunies dans ce numéro auront, sinon

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

la vertu de tracer les chemins possibles d'une réconciliation, du moins celle d'en avoir souligné l'ardente nécessité.

Libre revue

Notre libre revue s'ouvre avec un dossier qui aurait parfaitement pu trouver sa place dans la partie thématique de ce numéro du MAUSS. Réuni et introduit par *Gaël Curty*, ce dossier invite à découvrir, à travers trois entretiens avec de grandes figures de la théorie sociale contemporaine, Immanuel Wallerstein, Nancy Fraser et Axel Honneth, un mouvement profond de reformulation de la critique du capitalisme.

Il est en effet frappant d'y lire, comme le souligne *Gaël Curty*, combien cette critique se refuse d'occuper une position de surplomb afin de dégager, dans la définition même du capitalisme, des points d'appui normatifs internes qui permettent ainsi d'accorder toute leur place aux capacités critiques des acteurs. Ainsi, ces théories critiques échappent-elles tant à la rhétorique de la dénonciation énoncée sous les oripeaux de l'objectivisme scientiste et/ou de l'économicisme qu'au relativisme éthique, pour mieux (ré) ouvrir le champ des possibles à partir de nos idéaux normatifs partagés d'égalité et de liberté. C'est dans cet esprit qu'*Immanuel Wallerstein* articule subtilement son diagnostic fonctionnaliste de la crise structurelle de l'« économie-monde » capitaliste à une critique éthico-morale qui donne tout son sens à l'« esprit de Porto Alegre » contre l'« esprit de Davos ». *Nancy Fraser*, quant à elle, analyse la convergence des crises – économique, sociale, politique, écologique – du capitalisme afin de mieux clarifier, à partir de l'exigence de parité de participation, les conditions d'une existence individuelle et collective émancipée des formes de domination induites par l'hégémonie du marché.

On lira également avec grand intérêt l'entretien donné par *Axel Honneth*, cet autre héritier, avec Nancy Fraser, de la théorie critique francfortoise. Il y développe une forme de critique immanente et « idéaliste » en un sens hégélien, qui suppose de partir des promesses normatives des différentes « institutions de la reconnaissance » des sociétés modernes que constituent les sphères des relations interpersonnelles, de la formation démocratique

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

de la volonté politique et de celle du marché. Il déplace ainsi la critique du capitalisme en montrant, à partir des luttes sociales pour l'actualisation de ces promesses normatives – qu'il résume sous le concept de « liberté sociale » –, en quoi une « société de marché capitaliste » non seulement « ne permet pas une satisfaction pacifiée, non contrainte et entière des besoins à travers l'échange mutuel au sein d'un marché », mais aussi tend à coloniser les autres sphères. Dès lors, dans une perspective inspirée tant du pragmatisme de John Dewey que de l'œuvre de Karl Polanyi, l'auteur souligne toute la nécessité de lutter contre le « désencastrement du marché » et d'inventer de nouvelles formes de régulation de celui-ci « de sorte qu'il nous laisse, par exemple, suffisamment de temps, de motivation et de créativité pour rester des amis dignes de ce nom, des amants actifs et d'assez bons membres de familles ».

Deux derniers textes viennent clore ce numéro. *Dominique Girardot* poursuit ici et approfondit sa critique de la norme du mérite utilitariste en prenant appui, outre Hannah Arendt et Mauss, sur Georges Bataille. Si ce qui fait le mérite proprement humain c'est de faire, donner ou dépenser quelque chose « en plus » de ce qui est attendu, alors prétendre objectiver et mesurer le mérite ne peut aboutir qu'à détruire ce qui fait son essence. L'idéal du mérite utilitariste est autoréfutant. Dans un commentaire d'une prise de position de Jean-Pierre Terrail sur l'enseignement de la philosophie, sur le site Web Démocratie scolaire, *Stéphane Bornhausen* entre en consonance avec le propos de Dominique Girardot : « En France, écrit-il, on vit dans une méritocratie. On impose un élitisme de fait. Je ne vois pas comment on peut promouvoir la démocratisation sans combattre la méritocratie. » Mais, au-delà, bouclant en quelque sorte ce numéro, il observe que s'est imposée « l'idée que la philosophie était juste une discipline critique. Pire, que la vocation de l'enseignement de la philosophie, c'était de propager l'esprit critique. Cet hypercriticisme conduit inévitablement à un hyperscepticisme qui se retourne contre l'enseignement de la philosophie et qui affecte la discipline tout entière ». Philosophes, encore un effort pour prendre pleinement au sérieux la philosophie !

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Références bibliographiques

Adorno Theodor, Horkheimer Max, 1993 (1944), *La Dialectique de la raison*, Gallimard, « Tel », Paris.

Audi Paul, 2016, *Le Pas gagné de l'amour*, Galilée, Paris.

— 1994 (rééd. 2010), *Créer. Introduction à l'esth/éthique*, Verdier, Paris.

Boltanski Luc, 2009, *De la critique*, Gallimard, Paris.

Bourdieu Pierre, 1997, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris.

Caillé Alain, Vandenberghe Frédéric, 2016, *Pour une nouvelle sociologie classique*, Le Bord de l'eau, Lormont.

Habermas Jürgen, 1978 (rééd. 1988), *L'Espace public*, Payot, Paris.

Joas Hans, 2016, *Comment la personne est devenue sacrée*, Labor et Fides, Paris.

Koselleck Reinhart, 1979, *Le Règne de la critique*, Minuit, Paris.

Marx Karl, Engels Friedrich, 1969, *La Sainte Famille* ou *Critique de la critique critique*, Éditions sociales, Paris.

Merlin Hélène, 1994, *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, Les Belles Lettres, Paris.

Walzer Michael, 1996, *La Critique sociale au XX^e siècle*, Métaillé, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Réflexions brutes sur le postcolonialisme

François Gauthier

> « Depuis des années, ce rituel de la critique de la raison occidentale m'agace. J'y décèle une lucidité biaisée sur soi aussi, même si cela reste un grand devoir de mémoire. L'Occident n'est ni juste ni injuste à mes yeux. Du coup, le discours sur la demande d'excuses, de repentance ou la critique radicale ne suffit pas. À vrai dire, cela m'importe peu. Ce que je veux, c'est une critique de la raison de tous : au Sud comme au Nord. […] L'Occident est-il innocent ? Que non ! Mais nous non plus. »
>
> Kamel Daoud, « Le postcolonial m'étouffe[1] »

Kamel Daoud me fait du bien. À la question « Est-ce que les subalternes peuvent parler ? », de Gayatri Chakravorty Spivak, l'écrivain Daoud répond positivement par son œuvre. Que celle-ci soit abondante dans le futur, si les islamistes ne le tuent pas avant son heure. Avec *Meursault, contre-enquête*, Goncourt du premier roman 2015, Daoud l'Algérien donne la parole au frère de l'« Arabe » tué sur la plage par le « héros » de Camus dans *L'Étranger*. Et il le fait en français. Pourquoi en français ? Parce que le français recèle un potentiel d'expression du désir et de critique[2]. Parce que c'est en s'appropriant la langue de l'ancien colonisateur que Daoud peut trouver une parole libre. Daoud est tout sauf une victime du

1. *Le Point*, <www.lepoint.fr/editos-du-point/sebastien-le-fol/kamel-daoud-le-postcolonial-m-etouffe-19-10-2017-2165644_1913.php>, 19 octobre 2017.

2. Écouter son passionnant entretien à la Radio-Télévision Suisse : <www.rts.ch/play/radio/le-12h30/audio/kamel-daoud-un-recueil-pour-affirmer-son-droit-a-la-liberte-de-parole?id=8561782>.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

mimétisme ou du syndrome de Stockholm. C'est en français qu'il s'affranchit, qu'il écrit ses « indépendances », pour reprendre le titre du recueil de ses chroniques publiées dans un journal d'Oran. Et c'est à nouveau en français qu'il peut, dans son dernier roman, *Sabor*, en appeler à la désacralisation du « Texte » – métaphore du Coran – pour le redonner à la pluralité du sens. Pour le redonner à la littérature et le soustraire à la vérité.

Il écrit en français et non en arabe, comme Spivak en anglais avec les concepts de la pensée occidentale – y compris ceux de Hegel, le plus « délirant[3] » des philosophes modernes. Non pas parce que ceux-ci auraient une valeur universelle. Mais bien parce que ces concepts peuvent tendre vers l'*universalisable*, c'est-à-dire le partageable, à condition de ne pas en faire de nouvelles vérités. Un nouveau Texte.

Kamel Daoud écrit que le postcolonialisme l'« étouffe ». Le postcolonialisme dont il parle est avant tout la tendance à tout rabattre sur la faute au colonialisme et à l'Occident, ce qui légitime tous les abus et toutes les paresses dans son pays natal, comme ailleurs dans les « pays arabes ». Daoud insiste : les réfugiés et autres « migrants » continuent d'affluer aujourd'hui vers l'Europe. Non seulement pour des raisons matérielles, mais pour d'autres choses encore, comme la liberté et la sécurité d'un État de droit. L'Arabie saoudite est beaucoup plus riche, et musulmane en plus. Pourtant, ce n'est pas là que les réfugiés et les migrants souhaitent vivre. Cela fait-il de Daoud un apologiste de cette chimère qu'est l'« Occident » ? Pas du tout. Au contraire.

*
* *

Avec sa critique du postcolonialisme, Kamel Daoud interpelle aussi les sciences sociales, qui sont les dépositaires de cette tradition européenne de la pensée rationnelle critique. Il *m*'interpelle. Les études dites « postcoloniales », qui ont essaimé depuis les années

3. Hentsch [2005] ; voir aussi Hentsch [2002]. Pour Hentsch, la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel constitue le faîte de la prétention occidentale moderne à la pleine connaissance d'elle-même et à la croyance d'être à la pointe de l'évolution et du progrès. C'est en tant qu'il est un représentant de cette névrose collective qu'il est « délirant ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

1980, sont encore peu développées en France, au moins de manière explicite. Elles forment pourtant un courant incontournable dans le monde académique anglophone, c'est-à-dire à peu près tout le reste du monde. En Suisse et en Allemagne comme dans les pays du nord de l'Europe, en tout cas, les études de premier cycle universitaire font une large place aux *Post-Colonial Studies*, qui se revendiquent de l'héritage de *L'Orientalisme*, ouvrage majeur d'Edward Saïd, publié en 1978 [Saïd, 2003].

L'Orientalisme de Saïd dénonce l'essentialisation de la différence entre Orient et Occident mise au service de la domination du second sur le premier, et impliquant un rapport marqué par l'hostilité. Apparu dans toute sa force à la fin du XVIII^e^ siècle, l'orientalisme est un mécanisme important par lequel la culture européenne (puis américaine) a gagné en puissance et affermi son identité (supérieure) contre un Autre oriental déprécié et refoulé. Pour Saïd, les sciences humaines et sociales se sont rendues coupables d'avoir participé à l'élaboration, la diffusion et la transmission de cette image dépréciée de l'Orient et, par là, de « consentement » à l'hégémonie, pour reprendre les termes de Gramsci mobilisés par Saïd. Pour ne présenter qu'un exemple, Saïd cite la division disciplinaire entre la sociologie et l'anthropologie qui a institutionnalisé une différence fondamentale entre « nous » – les sociétés dites complexes et développées, autrement dit occidentales, objets de la sociologie – et « eux » – les sociétés dites sous-développées ou « en voie de développement », en majorité d'anciennes colonies.

Pour l'essentiel, ce courant critique de la pensée critique repose sur une réduction à la domination et au « discursif ». Saïd a cherché à montrer comment cette construction de l'Orient et de cette division entre « eux » et « nous » a servi l'impérialisme et le colonialisme occidentaux. Ce « savoir » sur l'Orient, produit au sein des humanités et des sciences sociales naissantes a donc les « mains sales ». Les études postcoloniales font le procès de cette culpabilité et accusent les sciences sociales contemporaines de poursuivre la légitimation de l'impérialisme occidental sur l'« Orient », à savoir le reste du monde, par l'imposition de ses concepts et de ses vérités. L'ouvrage de Saïd et son projet sont essentiels, nulle intention ici de les délégitimer. Mais certaines tendances au sein des *Post-Colonial Studies* méritent quelques remarques critiques. Une critique de la

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

critique de la critique qui vise à renouer avec les nobles ambitions de la première pensée critique.

*
* *

En rabattant les dynamiques sociales sur la domination, la critique postcoloniale délégitime la pensée critique en en reproduisant une des tares. Car, sous la domination, c'est bien l'anthropologie de Hobbes, celle de la guerre de tous contre tous, qui est tenue pour vraie en dernière instance. L'être humain, essentiellement utilitariste, ne cherche qu'à maximiser son pouvoir – et les biens que cela procure – sur les autres. Et lorsqu'il est sous-entendu que l'Orient, lui, ne correspondrait pas à cette anthropologie « sombre », que ce ne serait pourtant que le propre de l'Occident, le postcolonialisme devient une caricature qui réactualise l'opposition entre Occident et Orient qu'il veut combattre.

*
* *

Il n'y a rien de plus occidental que de réduire le social au « discursif ». Il n'y a qu'une culture née d'une religion du Livre qui pouvait en arriver à voir la totalité des faits sociaux comme des « discours ». Cette proposition n'aurait jamais pu émerger en Asie, en Afrique ou dans les Amériques. Hors Occident, c'est plutôt le discours que l'on aurait cherché à voir comme un geste, une action, à l'instar de Mauss appréhendant la prière comme un rituel social. Coupler le discursif et la domination comme le fait le postcolonialisme, loin de permettre d'éviter l'ethnocentrisme, est en fait éminemment ethnocentrique.

*
* *

Des rapports imaginaires que l'Occident entretien avec l'Orient, Saïd n'a conservé que l'aspect négatif, dépréciateur. Dans *L'Orient imaginaire*, Thierry Hentsch [1988] a montré que ce rapport est foncièrement ambivalent, fait de fantasmes, de convoitises et d'admiration tout autant que de jugements négatifs, de mépris et de condescendance. L'identité se constitue toujours par rapport

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

à une altérité et cette frontière est toujours faite d'ambivalences. L'Occident n'a pas le monopole de cette loi anthropologique.

*
* *

En prétextant que la division Orient/Occident est constitutive de l'identité occidentale, à la suite de Saïd[4], les études postcoloniales procèdent à une réification et légitiment ce qu'elles dénoncent. Hentsch, à nouveau, en remontant jusqu'à l'Antiquité, a bien montré comment la conscience de soi de l'Occident et son opposition à l'Orient a été tardive, et que la valeur des termes a beaucoup changé avec le temps. Ce n'est que vers la fin du XVIIIe siècle, et au XIXe siècle surtout, que la signification que lui donne Saïd a véritablement pris la forme et l'effectivité que l'on sait. Alexandre est parti conquérir à l'est, pas vers l'« Europe ». Et Constantinople, l'actuelle Istanbul, était le réel centre de l'Empire romain, et non Rome.

*
* *

Un certain courant au sein des études postcoloniales dénonce toute crédibilité accordée à la littérature produite sur l'Orient durant la période classique de l'orientalisme, aux XIXe et XXe siècles. Or il est possible de suivre Éric Hobsbawm lorsqu'il écrit, de manière plus nuancée :

> En fait, en dépit de la critique postcoloniale, le savoir occidental [sur l'Orient] ne peut être simplement renvoyé à n'être qu'une dépréciation dédaigneuse des cultures non européennes. À tout le moins, le meilleur de ce savoir a pris ces dernières au sérieux, comme quelque chose à respecter et duquel s'inspirer [1994, p. 81, ma traduction].

Les sciences sociales ont à leur disposition tout l'attirail méthodologique et épistémologique nécessaire pour neutraliser les effets normatifs inhérents à ces productions savantes.

*
* *

4. Qui suggère de la faire remonter aux Croisades et, beaucoup plus loin encore, à Homère.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Les études postcoloniales, à l'instar d'une tendance qui les dépassent, répondent aux problèmes qu'elles perçoivent en préconisant la contextualisation. « *Add context and stir* » (ajoutez du contexte et remuez), comme l'écrit Jan Niederveen Pieterse [2014] de l'université de Californie à Santa-Barbara. Ce qui signifie abandonner tout concept général – que ce soit capitalisme, modernité, mais aussi politique, État, religion, droit, etc. – pour leur préférer des variantes « situées », comme « capitalisme chinois » ou « indien ». En refusant de définir le concept général de « capitalisme », cette posture prétend éviter une série de problèmes dont, surtout, l'enracinement fatal dans un contexte géographique occidental dominateur et impérialiste, et la portée idéologique qui en découle. Une série de remarques s'impose.

*
* *

Le « capitalisme chinois », comme de multiples autres réalités non occidentales, ne s'est pas développé en vase clos, sans modèle, mais bien en interaction avec l'Occident et ailleurs, et en reprenant des notions et façons de faire qui n'ont rien d'indigènes. Pol Pot n'a pas non plus trouvé l'inspiration pour ses projets de modernisation radicale sur des gravures d'Angkor. Pour ne prendre qu'un exemple, Peter Van der Veer a montré comment des notions comme « nation », « religion » et « race » se sont constituées conjointement en Grande-Bretagne et en Inde [2001]. Les relations coloniales étaient à double sens. Leur comptabilité est plus complexe que la seule domination, même si, évidemment, domination – parfois impitoyable – il y avait. La colonisation a changé le colonisateur et le colonisé. Prétendre que l'on doit, pour éviter de nier la différence de l'autre, en faire un isolat, c'est essentialiser la différence et appauvrir plutôt que de respecter son vécu.

*
* *

En cherchant à éviter les essentialismes, le postcolonialisme essentialise la différence et fige les cultures locales dans leur ipséité sociohistorique. Quand tout est singulier, il n'y a plus de généralisation possible et, de ce fait, plus de critique possible – à

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

part celle qui est entendue et que l'on rejoue à chaque coup : celle de l'impérialisme des États-nations occidentaux. En refusant de définir le capitalisme, mais en parlant de variétés chinoises et indiennes, on fait l'impasse sur les définitions implicites qui sont inévitablement charriées.

*
* *

Pour faire fonctionner cet attirail théorique qui se veut non essentialiste, le postcolonialisme a besoin de points d'appui. L'impérialisme occidental – ou l'« Empire » chez Hardt et Negri – est un de ceux-là. Or l'impérialisme est lui-même essentialisé. Si on historicise et contextualise la notion d'impérialisme, on doit rendre compte du fait que le terme n'apparaît qu'autour de 1890 et qu'il s'applique avant tout à cette période historique et ses suites immédiates au XX^e^ siècle. Parler d'« impérialisme » sans discontinuité jusqu'à nous est commettre précisément le genre de crime d'essentialisation idéologique que l'on pourfend. En pensant pouvoir penser sans essentialiser, le postcolonialisme se rend coupable de la même arrogance que celle qui est reprochée aux classiques des sciences sociales. Tout travail herméneutique est en partie essentialiste. La scientificité des sciences sociales ne réside pas dans l'évacuation totale des « essences » ni dans l'adéquation à un « réel » par ailleurs introuvable, mais dans la capacité à rendre compte du lieu d'où elles parlent et des limites de l'intelligibilité qu'elles produisent.

*
* *

La différence entre l'impérialisme de la fin du XIX^e^ siècle et l'époque à laquelle nous vivons est patente. Il y a plus d'un siècle, la supériorité militaire et technologique de l'Occident était incontestable et la domination s'accompagnait de la conquête et de l'administration d'une portion inouïe de la planète par une poignée de « grandes puissances ». Les État-nations étaient en phase accélérée de construction. Les classes moyennes et supérieures étaient porteuses de cette idéologie, trempée de nationalisme. Les classes inférieures, paysannes et ouvrières, étaient l'objet d'une

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

propagande impérialiste qui concourait à préserver l'ordre établi des dangers de révolution. Pour tous, le progrès était une évidence, comme il était évident que l'Occident se trouvait à la pointe de l'évolution [Hobsbawm, 1988].

Aujourd'hui, la croyance au progrès est émaillée, l'« Occident » ne fait plus frémir des pays comme la Chine. Les empires britanniques et français se sont mués en des dizaines de pays indépendants. Les dépendances qui se poursuivent sont le fait des conglomérats économiques plus que des anciens États colonisateurs. Comment peut-on nier le fait de la décolonisation et faire comme si cela ne changeait rien à l'impérialisme occidental ? Nul sentiment de toute-puissance et d'assurance, d'ailleurs, chez nos concitoyens occidentaux de tous les pays, mais plutôt l'impression d'un déclin plus ou moins avancé. Ce n'est pas tant l'impérialisme que les conséquences du *sentiment de la perte de l'empire* qui secouent l'Occident. N'est-ce pas là une des causes de la montée des extrêmes populistes et des reflux nationalistes ? Trump, avec son slogan « *Make America Great Again* », ne parle qu'à ce sentiment de perte ; comme, du reste, Macron l'a fait avec sa volonté de renouer avec la grandeur de la France. Même chose pour les Britanniques qui, avec le Brexit, ont pour la première fois de l'histoire moderne opté pour le protectionnisme et le repli sur soi.

Non qu'il n'y ait pas persistance de quelque chose comme un impérialisme et un orientalisme aujourd'hui. Il y a évidemment des Bernard Lewis et l'adaptation d'Aladdin par Disney qui, tous deux, suintent l'orientalisme. Et l'aventure folle des États-Unis de George W. Bush au Proche-Orient était une entreprise pénétrée d'orientalisme et d'impérialisme. Or on en connaît les suites tragiques. Cet orientalisme et cet impérialisme-là ne parviennent plus à modeler la réalité comme il y a un siècle. Même le très orientaliste *Choc des civilisations* de Samuel Huntington sonne infiniment plus inquiet que conquérant.

*
* *

L'islamophobie partage quelque chose avec l'orientalisme. Ou plutôt : l'orientalisme peut aider à comprendre l'islamophobie. L'islamophobie est elle aussi une réification de l'altérité, mais sur un mode purement dépréciateur. Il y a toutefois des différences

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

fondamentales qui font qu'on ne peut faire de l'islamophobie un nouvel avatar de l'orientalisme. L'orientalisme était le pendant d'une assurance occidentale. L'islamophobie est la réaction à cette perte d'assurance, à la *perte de l'empire*. Elle est le produit d'une mouvance essentiellement conservatrice et inquiète, ce que n'était pas l'orientalisme. L'islamophobie travaille en creux une partie de la gauche, qui réagit aux stéréotypes négatifs associés aux musulmans en leur substituant des stéréotypes « bisounours » tout aussi dénués de nuance et de fondement. L'islamophobie traduit l'ambivalence de l'orientalisme par un clivage accentué entre jugement positif ou négatif. D'un côté comme de l'autre, l'islamophobie révèle une profonde inquiétude provoquée par la critique radicale dont font l'objet les idéaux des Lumières. D'où l'opposition hypocrite à l'islam de l'extrême droite conservatrice et patriarcale au nom de l'égalité hommes-femmes.

*
* *

Nous ne pouvons pas entièrement sortir de l'ethnocentrisme que dénonce le postcolonialisme. Se borner à contextualiser, à faire la collection d'adjectifs, ne permet pas d'y échapper. Comme l'écrit à nouveau Hentsch :

> L'ethnocentrisme n'est pas une tare dont on puisse simplement se délester ni un péché dont il faille se laver en battant sa coulpe. *C'est la condition même de notre regard sur l'autre* [1988, p. 13].

Je ne pourrai jamais penser comme un Chinois, et un Chinois ne pourra jamais penser comme moi. Mais cela ne doit pas m'empêcher d'essayer de comprendre, pour prendre un exemple, l'effet qu'a pu avoir la libéralisation économique sur le paysage religieux en Chine.

*
* *

Au plus profond, ce que honnit cette posture, c'est le positivisme du XIX[e] siècle et une conception de la science que résume l'image du « point d'Archimède[5] », c'est-à-dire d'un point fixe à partir duquel

5. Voir la discussion de Hannah Arendt sur cette question du point d'Archimède dans le dernier chapitre de *La Condition de l'homme moderne*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

saisir l'entièreté des réalités sociales. Il s'agit donc de s'opposer à une métaphysique de l'Un qui cacherait une tentation totalitaire et une gouvernementalité absolue des sujets, en premier lieu ceux qui ne partagent pas la culture occidentale, réduits à une pure instrumentalité. Or ce que la posture inverse, qui met systématiquement l'accent sur la diversité, la multiplicité et la singularité, semble ne pas voir, c'est qu'une métaphysique symétrique la travaille : une métaphysique du multiple, qui est précisément celle du marché et du (néo)libéralisme[6]. Ainsi, le postcolonialisme se trompe sur l'époque et mène un combat d'arrière-garde : c'est depuis belle lurette déjà, au moins quarante ans, que l'État a cédé aux forces du marché. La « critique » postcoloniale s'empêche de critiquer l'hégémonie actuelle, celle du libéralisme économique et du marché, mené par des organes de régulation supra-étatique non démocratiques, au service des intérêts des méga-groupes financiers et industriels. Le postcolonialisme mène en réalité un combat d'arrière-garde. Il se trompe d'ennemi.

*
* *

Ce combat d'arrière-garde est également patent au sein même des sciences sociales : cela fait très longtemps que nous n'en sommes plus là. L'ère du positivisme tout-puissant et des modèles pour tous est révolue. Ce sont précisément les outils critiques des sciences sociales qui ont permis d'injecter une bonne dose d'humilité dans nos pratiques. Sauf en économie. Et c'est cette discipline, qui n'a pas fait sa révolution épistémologique et méthodologique, mais qui en impose aux autres sciences sociales et aux politiques, que le postcolonialisme se refuse de prendre pour cible en poursuivant des chimères.

*
* *

Le postcolonialisme accuse les classiques de n'avoir su prendre en compte leur situation sociohistorique et ses soubassements normatifs. Or ces penseurs ne sont pas conscients qu'ils ne rendent eux-mêmes pas compte de leur propre situation sociohistorique, c'est-à-dire l'ère de la mondialisation économique et de la toute-puissance de l'idéologie libérale, qui favorise la parcellisation

6. Voir les excellents travaux de Dany-Robert Dufour.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

plus que la composition, la surspécialisation plus que la montée en généralité. En préconisant la « diversité », la « différence » et le « local », le postcolonialisme ne critique pas le monde d'aujourd'hui, il en est la marionnette inconsciente, mais efficace.

*
* *

Le postcolonialisme est profondément nostalgique. Il est nostalgique de l'impérialisme, de l'État-nation, du capitalisme industriel, du totalitarisme et du positivisme. Il est en effet plus facile d'avoir des « ennemis » bien assignables, des cibles que l'on connaît bien. En s'accrochant à un monde qui n'est plus – en partie au moins –, l'analyse postcoloniale refuse les exigences du présent et s'enferme dans le confort de la critique littéraire. En somme, le postcolonialisme est tout sauf « post » colonial.

Références bibliographiques

Hentsch Thierry, 2005, *Le Temps aboli. L'Occident et ses grands récits*, Presses de l'université de Montréal, Montréal.

— 1988, *L'Orient imaginaire*, Minuit, Paris.

— 2002, *Raconter et Mourir. Aux sources narratives de l'imaginaire occidental*, Presses de l'université de Montréal, Montréal.

Hobsbawm Eric, 1994, *The Age of Empire, 1875-1914*, Abacus, Londres.

Pieterse Jan Niederveen, 2014, « Rethinking modernity and capitalism. Add context and stir », sociopedia.isa.

Saïd Edward W., 2003, *Orientalism*, Penguin, Londres.

Van der Veer Peter, 2001, *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton University Press, Princeton.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Sommes-nous en train de piller les marbres d'Elgin ? Les défis de la contestation de l'hégémonie intellectuelle occidentale

James V. Spickard

La sociologie s'est développée en Occident aux XIX^e^ et XX^e^ siècles et les chercheurs ont récemment commencé à reconnaître à quel point les concepts de la discipline sont imprégnés de cet héritage[1]. Une réponse habituelle, face à cette situation, a été d'étendre le canon sociologique de manière à inclure des voix non occidentales[2]. Une partie de ces entreprises se résument à ce que Charlotte Bunch a appelé, en référence à l'inclusion féministe, « ajouter des femmes et remuer » [1990, p. 494] ; autrement dit que rien n'a vraiment changé en substance, à part l'inclusion de voix auparavant ignorées. Une transformation de la discipline requiert plus que cela. Nous devons nous rendre sensibles à des aspects de la vie sociale auxquels nos manières occidentales de penser sont aveugles.

Voilà qui était mon intention dans mon ouvrage *Alternative Sociologies of Religion : Through Non-Western Eyes* [Spickard, 2017]. Je pose la question de savoir quelles intuitions nous pouvons trouver dans les travaux du confucianisme classique, dans les écrits d'Ibn Khaldūn ou dans le cérémonialisme traditionnel navajo pour l'étude de la religion. J'y montre comment chacune de ces perspectives éclaire des aspects de la religion contemporaine que

1. Akiwowo [1988] ; Park [1988] ; Connel [2007] ; Vásquez [2013].
2. Par exemple, Reed [2006] ; Lemert [2016] ; Alatas et Sinha [2017].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

de la sociologie standard, avec son emphase sur les croyances religieuses et les institutions, faillit à voir. J'y soutiens qu'un sociologue confucéen demanderait *qui* maintient les relations sacrées dont dépend la vie religieuse, parce que le devoir religieux principal, dans cette tradition, consiste au maintien des relations sacrées au sein de la famille, du clan et de l'État. La réponse, au moins en ce qui concerne les congrégations religieuses américaines, désigne les femmes : ce sont elles qui préparent les repas paroissiaux, rendent visite aux malades et aux personnes isolées, enseignent aux enfants, prennent soin de la communauté religieuse. Une sociologie confucéenne mettrait l'accent sur la centralité des femmes dans la vie religieuse plutôt que de les ignorer, comme le fait la sociologie standard. Un sociologue khaldūnien verrait pour sa part la religion comme une forme de solidarité centripète : Khaldūn écrivait que l'*aṣabiyyah* (« sentiment de communauté[3] ») religieux relie les personnes de la même manière que l'*aṣabiyyah* ethnique crée des tribus. Quand les sociologues occidentaux rangent la « religion » et l'« ethnicité » dans des compartiments conceptuels séparés – par exemple, ils étiquettent des événements, telles les apparitions mariales à Medjugorje (en Bosnie-Herzégovine), comme étant « religieuses », et la guerre civile qui eut lieu après d'« ethnique » –, un sociologue khaldūnien les classerait dans la même catégorie et s'appliquerait à chercher des connexions entre les deux ; et il les trouverait. Finalement, un sociologue imprégné de la religion traditionnelle navajo comprendrait mieux le rôle de l'expérience dans les contextes religieux. Cette religion consiste en rituels de guérison longs de cinq à neuf jours et centrés sur la transformation de l'expérience de la personne à guérir plutôt que sur les croyances ou l'organisation religieuse. Prendre part à ces cérémonies restaure la perfection originelle du monde dans l'expérience des participants. Ainsi, sur la base de plusieurs années de terrain, je montre comment les messes d'une communauté catholique radicale, à Los Angeles, restaurent le sentiment missionnaire et l'espoir des participants d'une manière similaire, en modelant leur expérience dans le temps du rituel. La sociologie des religions standard ne prend pas de telles expériences phénoménales très au sérieux, mais ce serait le cas d'une sociologie des religions navajo.

3. En anglais : « *group-feeling* ». (*N.d.T.*)

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

L'ensemble revient à beaucoup plus qu'« ajouter des Non-Occidentaux et remuer ». Cela soulève toutefois des questions propres à toute tentative d'utiliser des ressources culturelles non occidentales pour améliorer une discipline qui a contribué à la domination de l'ordre mondial par les sociétés occidentales. Comme plusieurs chercheurs l'ont écrit, la science sociale n'est pas seulement fondée dans la pensée occidentale ; elle a aussi été utilisée pour appuyer la domination occidentale[4]. Le colonialisme a formé le monde d'aujourd'hui et nous ne pouvons en ignorer ses effets. Nous ne pouvons pas seulement railler les premiers sociologues de n'avoir pas perçu les conséquences intellectuelles de leur position dans l'histoire en ignorant les conséquences intellectuelles de la nôtre ; nous devons faire entrer dans la conversation notre propre situation historico-culturelle.

Je vais m'appliquer ici à traiter deux de ces enjeux historico-culturels. Le premier concerne la question de l'appropriation culturelle. De quel droit des personnes qui sont en position de pouvoir peuvent-elles accumuler les ressources, les artefacts et les idées de celles qui le sont moins, et en les appliquant de telle manière qu'elles ignorent les créateurs de ces idées, biens et artefacts ?

Le second consiste à savoir si un ensemble d'idées peut s'appliquer en dehors de son contexte historico-culturel d'origine. Une sociologie universelle est-elle possible, comme le prétendaient les fondateurs de la sociologie[5] ? Ou sommes-nous condamnés à ne produire qu'une série de sociologies indigènes, occidentale inclue, chacune applicable uniquement dans son aire locale ? Ce sont là de véritables problèmes sur lesquels le canon occidental doit de se pencher lorsqu'il cherche à s'étendre.

L'appropriation culturelle

Qu'est-ce exactement que l'« appropriation culturelle » ? C'est la confiscation ou le vol par une personne ou un groupe

4. Saïd [1978] ; Wolf [1982] ; Latham [2000].

5. Voici en effet une question bien maussienne, traitée notamment dans la *Revue du MAUSS* numéro 24 : « Une théorie sociologique générale est-elle pensable ? De la science sociale » (2004). *(N.d.T.)*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

puissant d'une ressource culturelle produite par des personnes qui le sont moins. L'« achat » de sculptures du Parthénon par Thomas Bruce, septième comte d'Elgin, au début du XIXe siècle, est un cas exemplaire. Composés d'une frise et d'un ensemble de statues ornementales situées originellement dans le temple d'Athéna à Athènes, les « marbres d'Elgin » sont désormais exposés à Londres, dans une galerie spéciale du British Museum. En 1800, le comte d'Elgin était ambassadeur auprès de l'Empire ottoman, qui régnait sur la Grèce depuis 1458. Elgin admirait les sculptures antiques mais le Parthénon gisait en ruines après avoir subi des tirs de mortier durant le siège des Vénitiens en 1687. Le toit disparu, du marbre étalé partout : plus de la moitié des sculptures originales était manquante. Elgin avait peur que le reste soit perdu pour la postérité, alors il s'arrangea pour retirer les pièces et les envoyer à Londres. Il n'était pas le premier à tenter de le faire. Le commandeur des Vénitiens lors du siège avait pillé le Temple, détruisant dans l'entreprise certaines des statues les plus importantes. Elgin était en train de réaliser la même chose, seulement de manière plus pacifique, et avec la coopération des Ottomans.

Les Grecs étaient mécontents mais, à l'époque, ils n'y pouvaient pas grand-chose. Deux décennies plus tard, ils gagnèrent leur indépendance et, depuis, plusieurs gouvernements grecs ont essayé de rapatrier les sculptures. Les Britanniques ont refusé : comme l'écrivent les autorités muséales, les sculptures sont « une partie de l'héritage mondial qui transcende les frontières politiques ». Ainsi, le musée fait remarquer que près de la moitié des sculptures du Parthénon existantes se trouve encore en Grèce :

> « Les Dépositaires sont convaincus que la division actuelle permet que des histoires différentes et complémentaires puissent être racontées, ce qui souligne leur signification pour la culture mondiale et affirme le legs de la Grèce ancienne au patrimoine universel » [British Museum, s.d.].

En bref, ils appartiennent au monde, et pas seulement à la Grèce. Plus de gens peuvent les voir à Londres, c'est pourquoi les « Dépositaires » disent qu'ils appartiennent à ces gens-là.

Elgin disait avoir obtenu la permission des Ottomans pour le prélèvement des sculptures, et il a dû bénéficier de coopération au niveau local. L'Acropole était un fort, et il n'est pas possible d'entrer d'un pas léger dans un camp militaire puis d'en sortir avec

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

des brouettes emplies d'œuvres d'art. De plus, les excavations eurent lieu sur une période de onze ans, de 1801 à 1812. De toute évidence, les officiels, sur place, savaient ce qui se passait. En revanche, quand Elgin témoigna devant la Chambre des Communes au sujet de ses droits de propriété, il n'avait pas les autorisations écrites avec lui, et le gouvernement britannique fut près de refuser de lui acheter les sculptures. Mais l'apparition *in extremis* d'une traduction en italien du document manquant les convainquit du contraire et, depuis, les marbres sont exposés au public. Les Grecs ne s'en laissent pas conter pour autant. Le gouvernement grec a soutenu ainsi que les Ottomans, en tant que puissance occupante, n'avaient aucun droit de vendre un morceau de l'héritage grec ; les Britanniques n'avaient donc aucunement le droit de l'acheter. Pour faire court, les Grecs accusent Elgin d'avoir soudoyé les officiels turcs et les Britanniques d'avoir reçu un butin volé. Ils veulent le retour de leurs sculptures.

Cette histoire est plus longue et plus complexe, mais ces éléments de base suffisent à sa compréhension : les Grecs y voient un vol, une appropriation de leur héritage, tandis que, pour le British Museum, les marbres appartiennent au monde entier. Le pouvoir impérial a donc permis leur transfert, même si c'est ce même pouvoir impérial britannique qui a donné à la Grèce son indépendance (lors de la bataille de Navarino). Le nœud du problème se situe là, dans le pouvoir. Nous ne vivons pas dans un monde égalitaire. L'époque coloniale, depuis peu révolue, a placé les pays occidentaux au-dessus de la mêlée, et plusieurs d'entre eux (pas tous) ont pillé sans vergogne les trésors de leurs colonies. Ils ont imposé aussi leurs langues, leurs systèmes gouvernementaux et leurs philosophies. Nul besoin d'affirmer que les pays subalternes n'ont rien reçu en échange pour reconnaître qu'ils y ont moins gagné que les pays maîtres. Le fait que les sculptures résident à Londres et non à Athènes rappelle plutôt le pouvoir relatif de leurs pays respectifs.

Des artefacts n'ont pas besoin d'être monumentaux pour être appropriés : c'est ce que démontrent plusieurs cas récents aux États-Unis. Des compagnies d'enregistrement dirigées par des Blancs ont depuis longtemps copié et vendu des styles de musique noire à un auditoire blanc tout en excluant les musiciens noirs du marché [Decurtis, 2001]. De riches Blancs « découvrent » aujourd'hui

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

des pratiques traditionnelles comme les gaines postaccouchement (« *belly-binding* ») et les écharpes porte-bébé (« *baby wrap* »), qu'ils vendent à des Blancs comme étant les leurs, tandis que ceux qui ont inventé ces techniques sont parfois arrêtés pour « mauvais traitement » envers leurs enfants du fait d'en avoir fait usage [Shakur, 2014]. Des entrepreneurs blancs entraînent d'autres Blancs dans des « voyages chamaniques » et des « retraites pour guerrier spirituel » onéreux et reposant vaguement sur les pratiques spirituelles des Indiens des Plaines, tandis que les vrais Indiens sont congédiés pour avoir failli à des tests antidrogues du fait d'avoir consommé du peyotl sous forme de sacrement au sein de la Native American Church [Taliman, 2009]. Dans tous ces cas, ceux dont c'est la culture ne sont pas ceux qui en profitent, et ceux qui sont suffisamment puissants pour se l'approprier le font.

Tout emprunt, cependant, ne consiste pas en une appropriation culturelle. Il n'y a par exemple rien de mal à aimer les *burritos*, à manger des plats dits de « fusion Asiatique » ou à assister à une représentation de *La Traviata*. Les Euro-Américains, en portant la cravate, ne s'approprient pas non plus la « culture » militaire croate du XVI^e^ siècle. On ne se plaindra pas non plus de l'appropriation, par le gouvernement ghanéen, d'un jour férié caribéen, le Jour de l'Émancipation, en en faisant la promotion auprès de touristes de la diaspora africaine sous les traits d'un retour à la « mère patrie » (« *homeland* ») pour célébrer leurs racines ethniques [Hasty, 2002]. Bien que tous ces cas aient lieu dans des contextes mettant en scène des différences de pouvoir nationaux, ethniques, de classe, de genre ou autres, aucun ne met en cause l'appropriation, par une minorité puissante, de la propriété culturelle d'un groupe moins puissant. Comme l'exprime l'écrivain nigérien-américain Jarune :

> « Les Occidentaux sont habitués à imposer aux autres leur propre culture et à prendre en retour ce qu'ils veulent. Nous avons l'habitude de penser à cela en termes d'échange culturel quand, en réalité, il s'agit moins d'un échange que de pousser son voisin à adopter ses propres idéaux tout en lui dérobant ses bijoux de famille. […] L'appropriation culturelle est une vraie question parce qu'elle dévoile les déséquilibres persistants de pouvoir entre les cultures qui ont été colonisées et leurs ex-colonisateurs » [Uwujaren, 2013].

Prélever les ressources, les pratiques et la propriété culturelle des autres peuples, ce n'est pas un *échange*, à moins que ces peuples

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

soient également libres de prélever les nôtres et à la condition que ces prélèvements n'impliquent pas de traiter l'autre parti comme un inférieur. La question qui se pose est donc la suivante. Est-ce qu'étendre le canon sociologique de manière à ce qu'il inclue des idées non occidentales consiste en une telle prise inégalitaire ? Est-ce qu'appliquer des idées chinoises, musulmanes et navajos en dehors de leurs contextes culturels représente une appropriation indue ? Est-ce qu'élargir le canon sociologique équivaut à s'approprier les idées de peuples plus faibles afin de les utiliser pour ses propres desseins ? Ou bien est-ce accueillir favorablement la traduction que ces idées permettent, précisément parce que cela nivelle les rapports de pouvoir ?

Ces questions recèlent des considérations éthiques importantes, tout particulièrement pour une civilisation (occidentale) qui est fière de son soutien aux valeurs de *liberté*, d'*égalité* et de *fraternité*[6].

Théorie postcoloniale

Tournons-nous à présent vers une question liée à la précédente : la prétention que les idées occidentales sont plus pénétrantes, plus scientifiques et plus universellement applicables que celles qui ont cours dans d'autres parties du monde.

L'« orientalisme » est un courant qui a de telles prétentions : une approche condescendante répandue à l'égard des sociétés proche-orientales, asiatiques et nord-africaines et qui les dépeint comme étant statiques, bornées par la tradition (« *tradition-bound* ») et sous-développées. L'Occident, au contraire, y est dépeint comme étant dynamique, souple et capable de harnacher (« *harness* ») des savoirs universels en vue de contribuer à l'amélioration de la vie sociale. Edward Saïd [1978] a montré comment cette perspective a justifié le colonialisme en plaçant des personnes dynamiques, savantes et cultivées (« *knowledgeable* ») en position de pouvoir face à des personnes statiques et figées dans la tradition. De plus, les savants « orientalistes » ont produit des connaissances qui ont aidé l'administration coloniale. Ce pouvoir, en retour, a produit des sociétés orientales plus statiques qu'elles ne l'auraient été autrement,

6. En français dans le texte. *(N.d.T.)*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

précisément parce que leurs maîtres coloniaux ont résisté à tout changement populaire. Saïd a montré comment les savants, les artistes et les figures littéraires ont produit et perpétué l'inégalité mondiale.

L'orientalisme a produit des réactions compréhensibles, les plus intéressantes étant à classer sous la bannière de la « théorie postcoloniale ». Cette dernière est, dans son essence, une tentative de la part d'écrivains et d'intellectuels des anciennes colonies européennes de se réapproprier leur identité culturelle, de la célébrer même, tout en critiquant l'impérialisme intellectuel de leurs anciens conquérants. Des auteurs comme Saïd, Franz Fanon [1967], Albert Memmi [1967], Homi Bhabha [1994], Aimé Césaire [1972], Gayatri Spivak [1999] et Minh-ha Trinh [1989] ont exploré la manière dont le colonialisme a modelé à la fois le colonisé et le colonisateur. Ils ont déconstruit les manières dont la science et la littérature ont été utilisées pour justifier l'hégémonie euroaméricaine en dressant le portrait des peuples colonisés comme étant intellectuellement, moralement et spirituellement inférieurs. Ils ont également montré comment le savoir des colonisateurs – incluant le savoir des sciences sociales – a servi les intérêts impériaux, et ce, longtemps après la fin du pouvoir colonial formel. Pour prendre un des exemples littéraires de Saïd :

> « La rencontre de Flaubert avec une courtisane égyptienne a produit un modèle très influent de la femme orientale ; elle ne parlait jamais d'elle-même, elle ne montrait jamais ses émotions, ni sa présence, ni son histoire. Il parlait pour elle et la représentait. Il était étranger, riche en comparaison, mâle, et c'étaient ces faits historiques de la domination qui lui permirent non seulement de posséder physiquement Kuchuk Hanem, mais également de parler pour elle et de dire à ses lecteurs en quoi elle était "typiquement orientale" » [Saïd, 1978, p. 6].

Saïd indique ici une double domination : non seulement les Européens dominaient le Proche-Orient et l'Asie (et ailleurs) politiquement et économiquement, mais leurs produits intellectuels dominaient la manière dont ces régions étaient représentées tant par les colonisateurs que par les colonisés eux-mêmes. Les premiers contrôlaient les termes du débat tandis que les autres étaient forcés de s'exprimer dans des termes européens ou de demeurer silencieux. Le titre du célèbre article de Gayatri Spivak [1988], « *Can the Subaltern Speak ?* », interrogeait au-delà de savoir si les peuples colonisés ont le droit de *parler* de leur condition. Il

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

questionnait les concepts que ces derniers étaient obligés d'utiliser s'ils voulaient être traités comme des partenaires légitimes du dialogue. Il montrait qu'avoir à utiliser les idées des colonisateurs limite ce que le colonisé peut dire à propos de sa propre situation. Les concepts mettent en forme ce qui peut être exprimé. Devoir s'exprimer dans les idiomes (tant linguistiques que philosophiques) du colonisateur équivaut à subir un colonialisme intellectuel qui maintient les relations de pouvoir existantes.

Pour dire les choses en termes de privilège académique : à présent, « nous » (Occidentaux) pouvons « les » étudier (tous les autres) en utilisant nos concepts, ancrés dans notre culture, mais « ils » ne peuvent pas « nous » étudier en utilisant leurs propres concepts en retour. Pour citer Joanne Sharp [2009, p. 110], l'enjeu est de

> « comprendre la position de pouvoir qu'implique la persistance de la domination des modes de connaissance occidentaux. En raison des réseaux de pouvoir à travers lesquels les formes occidentales de représentation du monde circulaient, […] les modèles occidentaux de connaissance – que ce soit la science, la philosophie, la littérature ou même les films hollywoodiens – se sont universalisés au point où ils sont souvent perçus comme étant les seules manières de connaître. Les autres formes de compréhension et d'expression sont dès lors marginalisées et perçues comme des superstitions, du folklore ou de la mythologie. »

Cette situation signifie que les intellectuels des colonies et des anciennes colonies sont forcés de rejeter leurs propres modes d'appréhension du monde. D'un domaine à un autre, les formes de connaissance chinoises, indiennes, africaines, arabes, amérindiennes et autres sont traitées comme des formes inférieures, moins pénétrantes et avant tout « non scientifiques ». Et ce n'est pas qu'en sociologie. Pour prendre un autre domaine que je connais assez bien, les cours d'historiographie, dans les universités américaines, font lire à leurs étudiants, précisément : Thucydide et non Siam Qian, Tacite et non Ban Gu, Eusèbe et non Kalhana ou al-Tabari, Bede et non Gulbaban Begam, Thomas Macaulay et non Romesh Dutt, Frederick Jackson Turner et non Euclide de Cunha [Spickard *et al.*, 1998]. Les auteurs occidentaux sont supposés capables de nous apprendre comment on écrit l'histoire ; ceux d'ailleurs, non. Les théoriciens postcoloniaux disent qu'il s'agit de colonialisme intellectuel. Et ils ont raison.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

L'anti-universalisme

Mais il y a autre chose encore. Certains auteurs postcoloniaux censurent le savoir occidental non seulement parce que ce dernier a servi le pouvoir colonial et qu'il a contribué à ignorer les apports des peuples d'autres parties du monde. Ils s'opposent aussi à ce que des idées issues d'une société soient utilisées pour en comprendre une autre. Ils soutiennent qu'il n'y a pas d'universalisme, qu'aucune « caractéristique de la vie et de l'expérience humaine n'existe de manière irréductible au-delà des effets constitutifs des conditions culturelles locales ». Citons le résumé qu'Ashcroft *et al*. font de cette approche :

> « L'universalisme offre une vision hégémonique de l'existence par lesquelles les expériences, les valeurs et les attentes d'une culture dominante sont tenues pour vraies pour toute l'humanité. Pour cette raison, il s'agit d'une caractéristique cruciale de l'hégémonie impériale, parce que ses suppositions (ou affirmations) quant à une commune humanité – son incapacité à reconnaître ou valoriser la différence culturelle – sous-tend la promulgation d'un discours impérial pour l'"avancement" ou l'"amélioration" du colonisé, objectifs qui masquent les multiples facettes de l'exploitation extensive de la colonie » [Ashcroft *et al*., 1998, p. 235].

Oui, les cibles visées ici sont ces disciplines académiques qui présentent les idées occidentales comme des universaux et les idées non occidentales comme limitées (« *parochial* »). Or cet argument va plus loin. Il rejette toute tentative d'appliquer des idées par-delà des frontières culturelles. Il rejette l'universalisme en soi. Logiquement, la critique postcoloniale considère comme étant inacceptable tout effort cherchant à appliquer des idées, même non occidentales, à d'autres contextes culturels. Pour ne prendre qu'un exemple, le regretté Peter Park, lors d'un symposium de l'International Sociological Association sur l'« indigénation de la sociologie », s'est livré à une attaque frontale contre l'universalisme sociologique. Il écrivait alors :

> « La sociologie conçue et pratiquée comme une science universaliste dans la tradition positiviste transforme les personnes en objets passifs susceptibles d'être manipulés par des appareils bureaucratiques centralisés. Une sociologie pleinement indigène, par contraste, cherche à les restaurer dans un rôle de créateurs de connaissances et d'agents du changement social. Cette conception de la sociologie redonne la science

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

> aux personnes concernées et leur vient en aide afin qu'elles puissent faire advenir un monde nouveau, aussi différent de l'Europe de l'après-Renaissance que cette dernière l'était par rapport au Moyen Âge » [Park, 1988, p. 161].

Park écrivait que le développement de la science universaliste a historiquement impliqué deux paris intellectuels. Le premier consiste à « formuler des principes d'un point de vue abstrait et général » ; une fois formulés, de tels principes sont censés pouvoir s'appliquer à de multiples cas spécifiques. Ceci implique toutefois un deuxième processus plus problématique. La science moderne n'est possible, écrivait-il, qu'en vertu d'un « exorcisme pratiqué à l'égard des forces animistes qui peuplent l'univers… car le monde aristotélicien qui a existé jusqu'alors était rempli d'objets et d'esprits possédant intentions, sentiments et vitalité » [*ibid*.].

Par exemple, Aristote pensait que les poids tombaient et que l'air chaud montait car ils cherchaient leurs niveaux respectifs. La science newtonienne a remplacé cette « quête » animée par le concept de gravité : une force externe au lieu d'une pulsion interne. Nier l'animisme a permis à la physique de s'ouvrir aux prédictions mathématiques. Depuis lors, les prédictions sont au cœur de l'entreprise scientifique universaliste occidentale. Park relevait que si les sciences naturelles ne semblent pas être dévoyées par ce pari intellectuel, les sciences humaines ne peuvent exorciser cette part d'animisme sans risquer de nuire sérieusement à la compréhension de leur objet :

> « Une science sociale universaliste ne pourrait réussir qu'au prix d'un exorcisme similaire vidant le monde social de son *anima*, c'est-à-dire en traitant les formations et les relations sociales ainsi que les êtres humains comme des objets dénués […] d'histoire, de téléologie, d'autoréflexion ou de conscience » [*ibid*.].

Or les sociétés humaines sont définies par leur histoire, leur téléologie, leur autoréflexion et leur conscience. Éliminer ces aspects de la vie sociale fait qu'il devient impossible de comprendre ces êtres humains. Pour Park, cela signifie que toute sociologie universaliste est profondément idéologique. Elle traite les personnes comme des comptoirs amovibles, prêts à être manipulés. Cette idéologie rend la domination coloniale plus facile. La sociologie universaliste

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

> « fournit des solutions techniques dérivées à partir de lois universalistes formulées de manière abstraite et qui peuvent être appliquées par les administrateurs des politiques sociales envers des "publics cibles", sans la participation de ces derniers aux processus d'élaboration des politiques. […] Cette vision du monde social justifie la régimentation, l'administration et la mise en forme – en bref, la domination des personnes et des peuples ["*people*"] » [*ibid*., p. 167].

« Indigéniser » la sociologie, au contraire, « restitue la science aux personnes et aux peuples à partir desquelles elle a été produite ». L'objectif de Park était la création de sociologies locales au service de ceux qu'elles tentent de comprendre. Il n'était pas intéressé par une montée en généralité, mais plutôt par ce qu'il appelait une « sociologie émancipatrice[7] ». Sa vision était celle d'une sociologie au ras du sol qui évite la théorisation abstraite au profit de la résolution des problèmes concrets de ceux qu'elle étudie.

La préconisation par Park de sociologies produites [et appliquées] localement est entièrement compatible avec mon souhait d'utiliser ces sociologies pour comprendre des aspects de la religion que la sociologie occidentale a ignorés jusqu'ici. Je suis toutefois en désaccord avec son idée selon laquelle l'utilisation de concepts issus d'une société pour comprendre des aspects d'une autre société contribue inévitablement à appuyer une domination coloniale. Le fait de réduire les personnes à n'être que des automates manipulables n'est pas caractéristique d'une sociologie qui cherche à traverser les frontières culturelles mais d'une sociologie pauvrement élaborée qui méconnaît les êtres humains sur lesquels elle enquête. Selon moi, le problème n'est pas l'universalisme en soi, mais un faux universalisme qui prétend que les idées issues de la situation historico-culturelle d'une société sont « scientifiques » tandis que les idées issues d'autres sociétés et de leur situation historico-culturelle ne le sont pas. L'applicabilité ou la non-applicabilité d'idées par-delà les frontières culturelles est une question empirique. Je ne m'attends pas à ce que des concepts confucéens ou navajos puissent tout expliquer, pas plus que je ne l'attends des concepts occidentaux. En fait, explorer l'applicabilité d'idées par-delà les frontières culturelles permet de révéler des

7. Voir le numéro 48 de la *Revue du MAUSS* : « S'émanciper, oui, mais de quoi ? » *(N.d.T.)*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

motifs de la vie sociale que les idées indigènes à elles seules – occidentales ou autres – ignorent trop souvent.

En d'autres termes, l'actuelle hégémonie des outils conceptuels occidentaux en sociologie reste un problème, mais un problème corrigible. Comme toutes les sciences, les sciences sociales fonctionnent en identifiant les manières dont ses concepts dominants échouent à saisir la réalité et en trouvant de nouveaux concepts qui font un meilleur travail. Pour que l'anti-universalisme de Park puisse tenir, il devrait démontrer que toutes les tentatives d'appliquer des idées sociologiques à travers les frontières culturelles produisent une connaissance inférieure à celle produite par des idées indigènes. Le fait que certaines variétés de sociologie « universelle » ont à la fois méconnu leur objet et servi d'appui à l'empire ne veut pas dire que toute sociologie transculturelle en fait nécessairement autant.

En réalité, ni Ashcroft *et al*. ni Park n'attaquent vraiment l'universalisme. Observons de plus près le langage qu'ils utilisent : s'ils visent bien l'« universalisme », ils attaquent plutôt la tendance des chercheurs occidentaux à considérer la culture occidentale comme étant supérieure aux autres. Ashcroft *et al*. écrivent que « l'universalisme offre une perspective hégémonique sur l'existence par laquelle les expériences, les valeurs et les attentes de la culture dominante sont tenues pour vraies pour l'humanité entière » [*ibid*., p. 235]. Park, quant à lui, s'opposait à la sociologie positiviste qui traite « les formations et les relations sociales ainsi que les êtres humains comme des objets dénués […] d'histoire, de téléologie, d'autoréflexion, ou de conscience » [*ibid*., p. 261]. Chacun de ces énoncés critique l'« universalisme » en raison de l'imposition à tous d'idées spécifiquement occidentales. Chaque énoncé implique que ces idées saisissent mal les réalités non occidentales.

Je suis d'accord sur ce point de vue, mais j'irai plus loin en disant que la sociologie occidentale standard ne méconnaît pas seulement les personnes (« *people* ») non occidentales ; elle se méprend également au sujet des Occidentaux. Mon livre, *Alternative Sociologies of Religion*, identifie ainsi plusieurs aspects de la religion que les idées non occidentales perçoivent plus clairement que les occidentales. Son propos est précisément que l'histoire et la culture influent ce que l'on voit. Accepter cela ne veut pas dire que la connaissance sociologique ne peut pas traverser les frontières historico-culturelles. Cela signifie plutôt qu'elle le doit, si elle veut

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

connaître le monde de manière un tant soit peu exhaustive. De plus, elle doit s'étendre dans des directions multiples : les idées d'une ou de deux sociétés ne peuvent prétendre saisir le tout de la vie sociale. Pour faire court, les arguments anti-universalistes de Park sonnent comme un appel à bannir les concombres parce que quelqu'un, un jour, a utilisé un concombre comme arme blanche. Son projet postcolonial tire notamment sa force de l'idée des Lumières selon laquelle toutes les personnes et toutes les sociétés sont égales (au moins du point de vue métaphysique) ; ainsi, tous sont égaux et en droit de revendiquer leur place au soleil intellectuel. Je suis d'accord, mais cette égalité devrait nous encourager à corriger la myopie passée de la sociologie, elle ne devrait pas nous amener à abandonner purement et simplement le projet d'une sociologie universelle.

Penser à partir de notre propre situation historico-culturelle

Il est temps de revenir aux enjeux soulevés au début de cet article. Mon utilisation de concepts non occidentaux en vue d'améliorer la compréhension qu'a la sociologie de notre monde équivaut-elle à une appropriation culturelle injuste, par laquelle moi, un chercheur occidental blanc, hétérosexuel, mâle et relativement puissant fait son shopping parmi les biens intellectuels de ce monde, en ramenant à la maison ceux qui, je crois, décoreront au mieux mes murs ? Suis-je un orientaliste dernière mouture, qui prétend connaître les philosophies indigènes mieux qu'ils ne la connaissent eux-mêmes – et qui engendre ce faisant une connaissance « universelle » réduisant au silence les voix de ces mêmes indigènes ?

Un deuxième point est plus important. Il découle du fait que nos vies intellectuelles sont influencées par nos situations historico-culturelles et que cette situation a elle-même changé avec le temps. J'ai grandi à une époque où il était pratiquement impossible d'imaginer que l'Occident n'était pas spécial et que le reste du monde ne nécessitait pas autre chose que notre charité et notre gouverne. Toutefois, ce n'est plus la seule option. Les efforts occidentaux pour améliorer le monde ont eu de toute évidence des effets inégaux : aide à certains endroits, désastre ailleurs.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Pour toute Révolution verte[8], il y a une guerre du Viêt Nam. Pour chaque campagne antivérole, il y a une invasion de l'Irak. Nous, les Américains en particulier, avons de la peine à reconnaître la complicité de notre pays sur de tels sujets, mais une proportion significative de notre population reconnaît désormais le problème.

Ce n'est toutefois pas le cas de tout le monde. Certaines personnes ont plus de facilité à ignorer les inégalités que d'autres. Dans notre monde, seuls les hommes ont le privilège d'imaginer qu'ils n'ont pas de genre. Seuls les Blancs ont le privilège d'imaginer qu'ils n'ont pas de race. Seuls les hétérosexuels ont le privilège d'ignorer la variété et la complexité des sexualités. Seuls ceux qui vivent au cœur de l'Empire peuvent s'imaginer que l'Empire n'existe pas. Le monde est en fait genré, racialisé, sexué et inégalitaire. Les opportunités ne sont pas offertes à tous. Le pouvoir nous divise, quelle que soit la direction où l'on se tourne. Or cela montre aussi l'importance du contexte historico-culturel dans la manière dont on appréhende le monde. Les personnes en marge ne peuvent pas ignorer ces inégalités, mais ceux qui les écoutent peuvent eux aussi apprendre à les voir. Certains apprentissages se font plus facilement pour ceux dont la position sociale est plus éloignée du centre. Comme l'a écrit Bell Hooks sur le fait d'avoir grandi dans le Kentucky rural, du mauvais côté des rails :

> « Vivre comme nous vivions – en marge –, nous […] fixions notre attention sur le centre autant que sur les marges et nous comprenions l'un comme l'autre. […] Notre survie dépendait d'une conscience héritée et partagée de la séparation entre la marge et le centre et d'une reconnaissance intérieure que nous étions une partie vitale du tout » [Hooks, 2004, p. 156].

Je n'ai pas grandi du mauvais côté des rails, mais tout près. Nous vivons aujourd'hui dans un monde dans lequel il est beaucoup plus facile de voir de l'autre côté de la frontière que ce n'était le cas auparavant ; et beaucoup plus facile de comprendre comment d'autres personnes vivent. Si nous leur portons attention, si nous les écoutons, elles ont beaucoup à nous apprendre.

8. C'est-à-dire écologique, et non islamique. *(N.d.T.)*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Références bibliographiques

AKIWOWO Akinsola A., 1999, « Indigenous sociologies : extending the scope of the argument », *International Sociology*, 14 (2), p. 115-38.

— 1988, « Universalism and indigenisation in sociological theory », *International Sociology*, 3 (2), p. 155-60.

ALATAS Syed Farid, SINHA Vineeta, 2017, *Sociological Theory Beyond the Canon*, Palgrave Macmillan, Londres.

ASHCROFT Bill, GRIFFITHS Gareth, TIFFIN Helen, 1998, *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, Routledge, Londres.

BHABHA Homi K., 1994, *The Location of Culture*, Routledge, Londres.

BRITISH MUSEUM, n.d., « The Parthenon Sculptures », Trustees of the British Museum, <www.britishmuseum.org/about_us/news_and_press/statements/parthenon_sculptures.aspx>.

BUNCH Charlotte, 1990, « Women's rights as human rights : toward a re-vision of human rights », *Human Rights Quarterly* 12 (4), p. 486-98.

CÉSAIRE Aimé, 1972, *Discourse on Colonialism*, traduit par J. Pinkham, Monthly Review Press, New York.

CONNELL Raewyn, 2007, *Southern Theory : The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*, Polity, Cambridge.

DECURTIS Anthony, 2001, « Is Rock'N Roll a White Man's Game ? », <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,135845,00.html>, 24 juin.

FANON Frantz, 1967, *Black Skin, White Masks*, traduit par C. L. Markmann, Grove Press, Inc., New York.

HASTY Jennifer, 2002, « Rites of passage, routes of redemption : emancipation tourism and the wealth of culture », *Africa Today*, 49 (3), p. 47-76.

HOOKS Bell, 2004, « Choosing the Margin as a Space of Radical Openness », *in* HARDING S. G., *The Feminist Standpoint Theory Reader : Intellectual and Political Controversies*, Routledge, New York, p. 153-160.

LATHAM Michael E., 2000, *Modernization as Ideology : American Social Science and « Nation-Building » in the Kennedy Era*, UNC Press, Chapel Hill.

LEMERT Charles (dir.), 2016, *Social Theory : The Multicultural, Global, and Classic Readings*, Westview, Boulder.

MEMMI Albert, 1967, *The Colonizer and the Colonized*, traduit par H. Greenfield, Beacon Press, Boston.

PARK Peter, 1988, « Toward an emancipatory sociology : abandoning universalism for true indigenisation », *International Sociology*, 3 (2), p. 161-70.

REED Kate, 2006, *New Directions in Social Theory : Race, Gender, and the Canon*, Sage, Londres.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

SAÏD Edward W., 1978, *Orientalism*, Pantheon, New York.

SHAKUR Aaminah, 2014, « Not Your Idea : Cultural Appropriation in the Birthing Community », *The Toast*, <http://the-toast.net/2014/11/17/cultural-appropriation-birthing-community/>.

SHARP Joanne, 2009, *Geographies of Postcolonialism*, Sage Publications, Londres.

SPICKARD James V., 2017, *Alternative Sociologies of Religion : Through Non-Western Eyes*, NYU Press, New York.

SPICKARD Paul R., SPICKARD James V., CRAGG Kevin M. (dir.), 1998, *World History by the World's Historians*, McGraw-Hill, Boston.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, 1999, *A Critique of Postcolonial Reason : Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

— 1988, « Can the Subaltern Speak ? », *in* NELSON C., GROSSBERG L., *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Champaign, p. 271-316.

TALIMAN Valérie, 2009, « Selling the Sacred », *Indian Country Today*, <https ://indiancountrymedianetwork.com/news/opinions/selling-the-sacred>, 15 octobre.

TRINH T. Minh-ha, 1989, *Woman, Native, Other : Writing Poscoloniality and Feminism*, Indiana University Press, Bloomington.

UWUJAREN Jarune, 2013, « The difference between cultural exchange and cultural appropriation », *Everyday Feminism*, <http://everydayfeminism.com/2013/09/cultural-exchange-and-cultural-appropriation>.

VÁSQUEZ Manuel A., 2013, « Grappling with the Legacy of Modernity : Implications for the Sociology of Religion », *in* BENDER C. *et al*., *Religion on the Edge : De-Centering and Re-Centering the Sociology of Religion*, Oxford Univ Press, New York, p. 23-42.

WOLF Eric R., 1982, *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

La banalité du bien.
Sherry Ortner et le côté obscur de l'anthropologie

Émir Mahieddin

Le texte qui suit est la traduction d'un article de Sherry Ortner, « Dark anthropology and its others », originellement publié dans le volume 6, n° 1, de la revue *Hau : Journal of Ehtnographic Theory*. Il s'agit d'une synthèse de pans entiers de l'anthropologie contemporaine qui peut valoir pour introduction aux préoccupations de la discipline aujourd'hui. Il marque un temps de retrait qui permet d'apercevoir le vaste ensemble disciplinaire, de même qu'une réflexion sur la direction à suivre. En cela, il ne manquera pas d'être un outil précieux pour les chercheurs comme pour les étudiants en anthropologie, et c'est la raison pour laquelle cet article méritait d'être traduit vers le français. Il a en outre donné lieu à une discussion scientifique, plusieurs anthropologues de premier plan ayant tenu à réagir aux propositions d'Ortner. Ce court article a pour modeste ambition de rendre compte de cette discussion et de remettre l'*anthropologie sombre* en perspective dans l'œuvre de son auteure.

Sherry Ortner : figure intellectuelle et militante

Sherry Ortner est peu connue des lecteurs français. Auteure prolifique, elle est pourtant l'une des figures les plus en respectées de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

l'anthropologie américaine[1], à laquelle elle a apporté de nombreuses contributions, notamment sur le genre. Sa célébrité vient de son article théorique « Is female to male as nature is to culture ? » [1974], qui en a fait l'une des pionnières de l'anthropologie féministe aux États-Unis. Croisant les lectures de Lévi-Strauss et de Simone de Beauvoir, elle y dépeignait les femmes non pas comme des figures associées à la Nature, mais comme des médiatrices entre Nature et Culture. En tant qu'éducatrices chargées de socialiser les nouveau-nés, elles seraient garantes de l'entrée dans le monde de la culture. Elle y voyait l'origine de ce qu'elle dénonçait comme un « patriarcat universel » : si elles contrôlaient ce processus fondamental de la production d'humains qu'est l'enculturation, les hommes devaient les contrôler à leur tour[2].

Mais, contrairement à l'image qui peut lui être associée, celle d'auteure d'essais théoriques avant tout, Sherry Ortner est une véritable anthropologue de terrain, et non des moins escarpés. Inspirée par l'image de la jeune fille intrépide au magnétophone popularisée par Margaret Mead, elle raconte avoir cherché à s'extirper du milieu de la classe moyenne privilégiée dans lequel elle a grandi [Levine, 1996]. Elle a ainsi gagné ses galons d'intellectuelle tout en démontrant ses talents d'alpinistes. Ayant obtenu son doctorat sous la direction de Clifford Geertz à l'université de Chicago, en 1970, elle a fait ses armes dans l'Himalaya auprès des Sherpas du Népal, en tant qu'anthropologue du religieux[3], dans un village situé à dix jours de marche de Katmandou. On retrouve ses observations ethnographiques et analyses sur ces terrains dans trois ouvrages : *Sherpas through their Rituals* [1978], *High Religion* [1989] et *Life and Death on Mount Everest* [1999].

1. Elle a par exemple droit aux recensions laudatives dans la presse à grand tirage. Voir Lee [2003].

2. Ortner a écrit une suite à cet article [1996] dans lequel elle remettait en question son postulat universaliste de 1974. Elle maintient néanmoins qu'il convient d'être vigilant et attentif aux formes du pouvoir « patriarcal » [Ortner, 2014], terminologie souvent laissée de côté aujourd'hui. Voir aussi Ortner et Whitehead [1981].

3. Le genre ne faisait ainsi pas partie de ses préoccupations à l'époque de son doctorat et c'est presque par accident, admet-elle dans un entretien, qu'elle est devenue l'une des fondatrices de l'anthropologie féministe [Lopez, Rodriguez, Ortner, 2006, chap. I-II].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

C'est dans les années 1990 qu'elle s'est tournée vers le terrain « *at home* », aux États-Unis, dans l'idée de contribuer à la réflexion critique sur sa propre société. Marquée par le radicalisme politique des années 1960 alors qu'elle était étudiante et militante dans le mouvement des droits civiques [Levine, 1996], elle puise ses inspirations à la fois dans le féminisme et le marxisme. Elle est partisane d'une « théorie de la pratique » (*practice theory*), savante synthèse de description dense geertzienne [Geertz, 1998] et de vue politisée de la culture, concentrée sur la relation entre les subjectivités et les structures économiques globales qui organisent les vies individuelles – y compris la pensée des anthropologues, comme l'illustre son analyse dans l'article ici traduit. Dans ses travaux, elle se focalise souvent sur les asymétries de pouvoir dans les espaces de contact et cherche à savoir comment les petites pratiques individuelles (travailler, consommer, etc.) contribuent à perpétuer ou à changer l'ordre social dominant. Ainsi, lors de ses terrains aux États-Unis, après avoir interrogé des parcours individuels en regard des appartenances de classes sociales en transformant pour l'occasion ses anciens camarades de lycée[4] en interlocuteurs d'enquête [Ortner, 2003], elle a travaillé sur l'industrie culturelle et la production de films américains indépendants, en tant que centre de synthétisation, de production et de diffusion de représentations collectives. Elle a constaté qu'il ressortait de cette production cinématographique un imaginaire assez sombre de la société américaine, qui y était systématiquement dépeinte de manière négative [Ortner, 2013].

Cet imaginaire négatif, elle en retrouve la trace dans l'histoire récente de l'anthropologie. C'est ce thème qui fait l'objet de l'article traduit par Simon Levesque, « Dark anthropology and its others : theory since the eighties » [Ortner, 2016]. Elle y fait ainsi le lien entre ses dernières observations ethnographiques et sa réflexion générale sur l'histoire de la théorie anthropologique, pour laquelle elle est réputée.

4. Il s'agit de la promotion 1958 d'un lycée du New Jersey, où Ortner a grandi. Le corpus de ses camarades compte l'écrivain non moins célèbre Philip Roth.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Économie politique de la théorie anthropologique

Dans « La face sombre de l'anthropologie et ses autres », tout en se prêtant à un exercice d'inscription de l'anthropologie dans une économie politique, Ortner essaye de saisir les orientations générales de la discipline au moment où elles se produisent, se faisant historienne de l'anthropologie du temps présent. Depuis longtemps déjà, ses qualités de synthèse et de formulation des problématiques sont unanimement saluées comme des outils précieux pour la critique interne à la discipline. David Graeber écrit ainsi qu'elle est « l'anthropologue des anthropologues » [2016]. C'est souvent, en effet, qu'elle fait mouche et qu'elle énonce et impose les termes du débat intellectuel aux États-Unis. Sherry Ortner n'en est pas là à son galop d'essai puisqu'elle a publié plusieurs réflexions sur l'histoire de l'anthropologie, dont la plus connue est probablement son article « Theory in anthropology since the sixties » [Ortner, 1984], dont elle fait mention au début de son propos, plaçant « Dark anthropology and its others » dans son prolongement. La comparaison des deux permet de voir sur la longue durée la manière dont l'anthropologie et son rapport au monde ont changé au fil des transformations sociales. Dans son article de 1984, Ortner voyait la citadelle anthropologique comme traversée par une ligne structurante opposant thèses « matérialistes » (fonctionnalisme, marxisme) et thèses « idéalistes » (culturalisme, structuralisme, anthropologie interprétative). Dans la conclusion de cet article, elle croyait repérer l'émergence d'une approche orientée vers les pratiques, entendues comme des condensés indissolubles d'idéel et de matériel et des médiums de reproduction, ou de transformation, de ces derniers. On peut voir « Dark anthropology » comme une application de sa théorie pratique à l'analyse de l'histoire de l'anthropologie.

Sherry Ortner s'intéresse ici aux tendances ethnographiques et théoriques qui ont émergé en anthropologie face à la montée du « néolibéralisme », accompagnant la politisation du champ culturel depuis les années 1980[5]. Elle isole ainsi trois courants

5. Notons que cet article s'inscrit aussi dans la suite d'une réflexion entamée sur le néolibéralisme comme méta-récit dans les ethnographies, menée par Ortner à l'occasion de la publication d'une recension critique de deux ouvrages, respectivement signés par Naomi Klein et David Harvey [Ortner, 2011].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

critiques coexistant au sein de l'arène disciplinaire, se construisant parfois les uns en réaction aux autres, tous trois étant, selon elle, à la fois des questionnements théoriques et des critiques politiques et morales du néolibéralisme. Elle identifie ce qu'elle appelle une « *dark anthropology* », une face sombre de l'anthropologie, qui se concentre sur les dimensions les plus négatives et les plus rudes de la vie sociale. Les préoccupations récurrentes y ont ainsi trait à la critique de la violence, de la domination, des inégalités ou de l'exclusion. En cherchant à donner la parole aux sans-voix, aux victimes de la brutalité économique du monde contemporain, les ethnographes mettent ainsi en avant la détresse et le désespoir dans des sociétés éminemment déstabilisées par l'accélération du temps social et la marchandisation tous azimuts. Face à ce côté obscur de l'anthropologie répondent, selon Ortner, deux types d'« anthropologies positives », qui valorisent au contraire des récits de solidarité, de résilience et de charité : 1*)* des anthropologies du bien qui mettent en avant le bonheur et les conceptions de la bonne vie (*good life*), dans le prolongement de l'anthropologie morale qui prend forme depuis les début des années 2000 ; 2*)* des ethnographies des formes de militantisme et de résistance dans lesquelles les anthropologues n'hésitent plus à s'engager eux-mêmes. Ces études mettent au centre les espoirs et les aspirations, étant entendu que, tout comme le désespoir et la souffrance, ces dernières sont mues par des logiques culturelles et façonnées par des rapports sociaux historiquement situés. Elles contestent en cela l'idée d'une universalité des conceptions de la « bonne vie », de la justice ou de la liberté, trop souvent étalonnée sur un modèle « euro-américain ».

Évidemment, le regard synthétique jeté par Ortner sur la discipline est partiel. De son propre aveu, elle omet délibérément d'inclure dans sa synthèse des pans entiers de l'anthropologie contemporaine : le tournant ontologique qui fait tant débat est par exemple absent. Cela dit, on pourrait aussi interpréter ce tournant à l'aune d'une analyse économique et politique des changements scientifiques telle que proposée par Sherry Ortner. On sait notamment que le tournant ontologique n'est pas sans rapport avec la crise écologique engendrée par les systèmes de production capitalistes (au pluriel ici, car l'auteure invite à repenser l'apparence monolithique de la catégorie de capitalisme [Ortner, 2016, p. 65]) et leurs excès.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

En plus de cela, elle l'admet aussi, son histoire de l'anthropologie est très centrée sur l'anthropologie nord-américaine. Malgré ces limites, et comme plusieurs des écrits de Sherry Ortner auparavant, l'article « Dark anthropology and its others » a été bien accueilli par la communauté anthropologique. La revue *Hau* y a ainsi consacré une section entière dans le numéro suivant sa parution (vol. 6, n° 2). L'accueil de ses collègues est dithyrambique, et les critiques plutôt nuancées, à l'exception peut-être de celle de James Laidlaw.

La réception de la « face sombre de l'anthropologie »

David Graeber [2016] salue l'effort d'objectivation du champ académique, que l'on ne saurait considérer comme une bulle conceptuelle protégée et séparée de l'économie politique. Il se demande d'ailleurs si Ortner n'aurait pas pu appliquer cette lecture sociohistorique de la théorie anthropologique à son premier article de 1984, en cherchant à comprendre comment l'opposition entre idéalisme et matérialisme était articulée, éventuellement, au contexte général de la guerre froide entre un bloc capitaliste et un bloc communiste. Il propose d'ailleurs de pousser encore plus loin la réflexivité au-delà de la politique du terrain, du malaise de l'écriture ethnographique ou de l'engagement militant, en interrogeant l'influence des conditions matérielles de production et de distribution des ouvrages et revues scientifiques. Sa réaction rejoint ainsi les préoccupations de Danilyn Rutherford, dans son commentaire de « Dark anthropology » [2016], qui souligne l'argument initial d'Ortner : le néolibéralisme n'a pas fait qu'influencer les vies des acteurs que nous étudions, il a aussi bouleversé l'économie de la recherche et la distribution des savoirs. L'anthropologie a ainsi dû trouver de nouvelles manières de « se vendre » et a été poussée à construire de nouvelles coopérations interdisciplinaires. Graeber comme Rutherford évoquent ainsi la série de questions qui naissent de l'article d'Ortner : qu'en a-t-il été du côté obscur de l'anthropologie dans les autres temps de crise économique et politique ? Les sciences sociales affichaient-elles dans les années 1930 une triste mine, similaire à la face sombre décrite ici ? De quelle manière le marché éditorial et les réformes universitaires influencent-ils nos options théoriques ? Quels sont les mouvements

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

sociaux qui attirent la faveur des anthropologues militants, et selon quels critères ? Tous les anthropologues ne devraient-ils pas être encore plus explicites sur les valeurs qui les animent ? Le projet anthropologique de compréhension des différences sociales et culturelles renvoie-t-il en lui-même à un engagement moral et politique déterminé ? En d'autres termes, en tant que pratique scientifique, l'anthropologie est-elle portée logiquement à prendre la défense politique de l'opprimé ? L'anthropologie est-elle intrinsèquement « populiste » ? Quelle est la raison d'être de l'anthropologie ?

D'autres commentateurs de l'article, Arjun Appadurai et James Laidlaw, interrogent l'usage de la notion de « néolibéralisme », cette « forme plus brutale de capitalisme » [Ortner, 2016, p. 48], sur laquelle se fonde l'auteure pour analyser les évolutions de l'anthropologie des trente dernières années. Dans ce texte, en effet, le néolibéralisme a un statut ambivalent et apparaît à la fois comme un objet d'étude et un cadre d'analyse [Greenhouse, 2016]. Catégorie galvaudée qui a pu perdre son caractère tranchant dans l'inflation sémantique qu'elle a connue ces dernières années, étant utilisée pour penser des phénomènes aussi variés que la surveillance accrue et la dérégulation institutionnelle, la privatisation et la financiarisation des secteurs marchand et non marchand, la transformation du rapport des sujets à eux-mêmes, etc., il convient, disent les commentateurs, de repenser de manière critique l'apparente unité du néolibéralisme [Appadurai, 2016 ; Laidlaw, 2016].

Le commentaire de James Laidlaw, figure du tournant éthique (*Ethical Turn*[6]), ne laisse guère de doute quant au fait que l'anthropologie du bien est une réaction à la face sombre de l'anthropologie, ainsi que le suppose Ortner[7]. Si les inégalités économiques se sont bel et bien creusées, Laidlaw reproche à cette anthropologie obscure, aussi bien qu'à Ortner elle-même, de dépeindre les changements sociaux globaux des quatre dernières

6. C'est notamment son article de 2002, « For an anthropology of ethics and freedom », qui apparaît comme fondateur pour le tournant éthique [Laidlaw, 2002].

7. Précisons que James Laidlaw se défend de cette idée selon laquelle les anthropologies de la morale, du bien et du bonheur sont des contrepoints ou de simples « compléments » à l'anthropologie obscure. Pour lui, l'anthropologie sombre ne prend pas en compte l'ensemble du pouvoir en mettant de côté la morale et la liberté du sujet. Les deux ne vont pas l'un sans l'autre.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

décennies de manière caricaturale, omettant de voir que, dans la même période, des tyrans sont tombés, des minorités (raciales, sexuelles, religieuses, etc.) ont partout gagné des droits, l'espérance de vie a augmenté de par le monde, l'alphabétisation a gagné du terrain, la malnutrition a reculé, etc. [Laidlaw, 2016, p. 18]. Il accuse cette anthropologie obscure de donner une description partiale et trop négative des évolutions du monde et regrette le fait que Sherry Ortner ne soit pas plus critique et fasse de l'avènement du néolibéralisme le phénomène majeur des dernières décennies en lui attribuant une force explicative décisive, quasi exclusive, dans le façonnement de la pensée contemporaine. Là encore, revient le spectre de la guerre froide. Laidlaw s'interroge sur le fait qu'Ortner ne fait aucune mention d'un événement qui, à ses yeux, est bien plus significatif dans la deuxième moitié du XX^e^ siècle que l'avènement du néolibéralisme : l'effondrement de l'Union soviétique et l'abandon de projets économiques de type marxiste des derniers géants du communisme (Chine et Viêt Nam). Il se demande aussi comment la chute des régimes dits communistes s'articule avec la popularité croissante des lectures marxistes en anthropologie dans les années 1980, question qu'il reproche à l'auteure de ne pas poser. Critique le plus véhément, Laidlaw estime par ailleurs que la lecture de l'histoire récente par Ortner est bien trop simpliste. La notion de néolibéralisme masquerait en effet la complexité, l'hétérogénéité et la variété des tendances qui caractérisent notre époque, allant parfois dans des sens contradictoires, pour finalement désigner moins des idées ou des politiques spécifiques que « tout ce que l'auteur n'aime pas » dans la société[8] [Laidlaw, 2016, p. 20].

Passons sur le fait que la critique sévère de Laidlaw semble motivée par des critères extra-scientifiques. Sa réaction éclaire un point crucial : entre l'anthropologie sombre et l'anthropologie du bien, ce sont deux lectures qui s'affrontent d'un même auteur, Michel Foucault, dont Ortner déclare l'entrée au panthéon des figures ancestrales de la discipline à côté de Marx, Durkheim et Weber. Elle y voit l'un des ancêtres du glissement vers le côté

8. La critique ne s'applique pas vraiment à Sherry Ortner, pour qui les violences des rapports sociaux de race, de sexe, la montée des extrémismes religieux, etc., n'ont pas forcément trait au néolibéralisme. En revanche, on peut donner raison à Laidlaw sur de nombreux autres usages de la notion.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

obscur de l'anthropologie. À suivre Laidlaw, l'auteur le plus influent des sciences sociales de notre époque est en fait en mesure de jouer contre lui-même : on en fait usage pour critiquer le pouvoir néolibéral et, en même temps, pour critiquer ses conceptions totalisantes du pouvoir. Au premier Foucault, on oppose le second : l'auteur de *Surveiller et Punir* débat contre celui d'*Histoire de la sexualité*, l'un parle du pouvoir oppresseur quand l'autre parle de la liberté morale du sujet. À la lecture marxisante de Foucault s'oppose ainsi une lecture d'inspiration plus wébérienne. La prétention des thuriféraires de cette dernière lecture est de sortir de l'utilitarisme des analyses héritières de l'épistémologie marxiste – qui lisent les comportements en termes d'intérêt de classes, d'idéologie et d'économie des pratiques –, en mettant l'accent sur la dimension morale de la socialité humaine. Les tenants d'une lecture et les tenants de l'autre se renvoient mutuellement l'accusation de distorsion de l'œuvre foucaldienne, qui résulterait de leur biais idéologique. Les uns comme les autres proclament détenir la seule interprétation juste et fidèle à la cohérence de l'ensemble de la pensée du maître Foucault.

Dans sa réponse aux critiques, Sherry Ortner [2016b] semble même suggérer que cette opposition entre anthropologie obscure et anthropologie du bien pourrait, dans une certaine mesure, être lue comme une actualisation de la vieille opposition entre théories matérialistes et thèses idéalistes. Elle souligne de manière intéressante le travail d'une autre frontière structurante au cœur de ce débat : l'opposition entre approche *emic* et approche *etic*, entre concepts « proches de l'expérience » et « éloignés de l'expérience ». Peut-être, en effet, l'anthropologie critique est-elle plus prompte à faire usage de concepts éloignés de l'expérience pour dénoncer les structures économiques dont les effets se produiraient à l'insu des acteurs.

L'usage en double de Foucault souligne aussi l'ambivalence de toute œuvre, mise en avant par Danilyn Rutherford dans son commentaire de l'article d'Ortner. Rutherford [2016] suggère que le tri opéré par l'auteure de « Dark anthropology », aussi heuristique soit-il, se fait au prix d'un lissage des aspérités de chaque pensée qui, elles, permettraient plutôt de faire des liens entre des œuvres souvent jugées incompatibles : si l'on est attentif, Marx, Durkheim, Weber et Foucault peuvent faire écho l'un à l'autre par des voies

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

inattendues. La tripartition d'Ortner, de même que sa dichotomie entre côté obscur et côté lumineux de l'anthropologie, ne permet pas de classer de nombreux travaux qui, n'étant ni vraiment optimistes ni totalement pessimistes, se situeraient dans une « zone grise » de la discipline.

*
* *

L'intérêt de cet article d'Ortner tient à l'importance accordée au rôle critique de l'anthropologie dans la cité, une réflexion dont plus aucun anthropologue sérieux ne saurait faire l'économie aujourd'hui. Les lecteurs français sont d'ailleurs peut-être plus familiers de la face sombre de la discipline. L'idée d'une anthropologie du bien semble en revanche peut-être plus exotique et naïve, rompant avec l'imaginaire de la figure publique de l'intellectuel critique qui doit mettre le doigt « là où ça fait mal ». Mais les tenants de la « tradition maussienne », mettant le don au cœur de la socialité humaine, ne pourront que se réjouir du développement des anthropologies du bien, dans lesquels ils me semblent prendre place. Les anthropologies du bien peuvent être critiquées ou même moquées pour être « naïves », ne serait-ce que dans l'énoncé de leur projet : mettre en avant le bien et le bonheur. On se doit néanmoins de les prendre au sérieux pour au moins deux raisons. L'une est scientifique, l'autre est politique. Premièrement, imaginons à quoi ressemblerait un monde reconstitué à partir des textes produits par l'anthropologie critique du néolibéralisme : il ne serait que violence et souffrance, surveillance en tout point. On se demanderait devant le spectacle de ce monde apocalyptique comment les humains peuvent même y survivre. Or, tout aussi cauchemardesque soit-il par de nombreux aspects, ce monde est bel et bien vivable et il demeure vécu. En tant que science qui vise à reconstituer le vécu des sociétés, l'anthropologie ne peut que se réjouir qu'une de ses branches s'attache à rééquilibrer la description pour la rendre plus fidèle à l'empirie. Deuxièmement, et Ortner le souligne avec force dans sa conclusion : il en va du rôle politique de l'anthropologie que de ne pas laisser les acteurs démunis d'outils constructifs pour fonder des alternatives. La critique doit nécessairement être accompagnée par la proposition, sous peine de faire du désenchantement du monde

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

non pas un outil d'émancipation mais un facteur de démobilisation. Peut-être est-ce là l'ambition même du mouvement maussien : pour maintenir la possibilité de l'aspiration à un futur meilleur, il convient d'associer à la dénonciation de la quotidienneté du mal l'évocation constante de la banalité du bien.

Références bibliographiques

Appadurai Arjun, 2016, « Moodswings in the anthropology of the emerging future », *Hau*, vol. 6, n° 2, p. 1-4.

Fassin Didier, 2017, *L'Ombre du monde. Une anthropologie de la condition carcérale*, Seuil, Paris.

— 2011, *La Force de l'ordre. Une anthropologie de la police des quartiers*, Seuil, Paris.

Geertz Clifford, 1998, « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture », *Enquête*, vol. 6, <http://journals.openedition.org/enquete/1443>.

Graeber David, 2016, « Reflections on reflections », *Hau*, vol. 6, n° 2, p. 5-9.

Greenhouse Carol, 2016, « Dialectical dreams », *Hau*, vol. 6, n° 2, p. 11-16.

Laidlaw James, 2016, « Through a glass, darkly », *Hau*, vol. 6, n° 2, p. 47-73.

— 2002, « For an anthropology of ethics and freedom », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, n° 2, juin, p. 311-332.

Lee Felicia, 2003, « Newark to Nepal and back », *The New York Times*, <www.nytimes.com/2003/08/16/books/newark-to-nepal-and-back.html>, 16 août.

Levine Joe, 1996, « The long way home », *The University of Chicago Magazine*, vol. 88, n° 3, <http://magazine.uchicago.edu/9602/9602Ortner.html>.

Lopez Sergio Daniel, Rodriguez Lydia, 2006, « Interview with Sherry Ortner », *AIBR*, *Revista de Antropología Iberoamerican*a, vol 1, n° 1, <www.aibr.org/antropologia/01v01/entrevistas/010106b.pdf>.

Ortner Sherry, 2016a, « Dark anthropology and its others : theory since the eighties », *Hau*, vol. 6, n° 1, <www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau6.1.004>.

— 2016b, « Historical context, internal debates, and ethical practices », *Hau*, vol. 6, n° 2, p. 29-39.

— 2014, « Too soon for post-feminism : the ongoing life of patriarchy in neoliberal America », *History and Anthropology*, vol. 25, n° 4, p. 530-549.

— 2013, *Not Hollywood. Independent Film at the Twilight of the American Dream*, Duke University Press, Durham.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

— 2011, « On neoliberalism », *Anthropology of this Century*, n° 1, <http://aotcpress.com/articles/neoliberalism/>.

— 2003, *New Jersey Dreaming : Capital, Culture, and the Class of '58*, Duke University Press, Durham.

— 1999, *Life and Death on Mount Everest : Sherpas and Himalayan Mountaineering*, Princeton University Press, Princeton.

— 1996, *Making Gender : the Politics and Erotics of Culture*, Beacon Press, Boston.

— 1989, *High Religion. A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*, Princeton University Press, Princeton.

— 1984, « Theory in anthropology since the sixties », *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1), p. 126-166.

— 1978, *Sherpas through their Rituals*, Cambridge University Press, Cambridge.

— 1974, « Is female to male as nature is to culture ? », *in* ROSALDO M. Z., LAMPHERE L. (dir.), *Woman, Culture, and Society*, Stanford University Press, Stanford, p. 67 -87.

ORTNER Sherry, WHITEHEAD Harriet (dir.), 1981, *Sexual Meanings : the Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge.

RUTHERFORD Danilyn, 2016, « The grey zone », *Hau*, vol. 6 , n° 2, p. 25-28.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

La face sombre de l'anthropologie[1]

Sherry B. Ortner

Le travail académique, en sciences sociales à tout le moins, ne saurait être détaché des conditions du monde réel dans lequel il prend place. Les cadres théoriques que nous utilisons et les phénomènes que nous choisissons d'explorer sont affectés de bien des manières par les circonstances politiques, économiques et culturelles dans lesquelles est conduite notre recherche, même lorsque cette recherche porte sur un lointain passé et des lieux éloignés[2].

L'objet de cet article est la transformation de l'anthropologie contemporaine examinée en relation avec, entre autres choses, la mise en œuvre de l'ordre social économique et politique appelé « néolibéralisme ». Je définirai ce terme de manière plus précise plus loin, mais il me faut tout de même en dire quelques mots dès maintenant. Au cours de la période considérée — qui débute vers le milieu des années 1980 et se poursuit jusqu'au milieu des années 2010 —, le néolibéralisme, en tant que forme nouvelle et brutale du capitalisme, s'est rapidement répandu sur l'ensemble de la planète.

---

1. Traduction de l'anglais (États-Unis) par Simon Levesque. Publication originale : « Dark anthropology and its others : theory since the eighties », *Hau : Journal of Ethnographic Theory*, vol. 6, n° 1, 2016, p. 47-73. Avec l'autorisation de l'auteure et de l'éditeur.

2. Depuis des décennies, les *Science Studies* ne font-elles pas valoir que même les recherches portant sur des objets physiques et des forces sans rapport direct avec les affaires humaines sont conditionnées par les circonstances historiques entourant la recherche ?

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Au cours des années 1980, l'économie états-unienne a amorcé ce que l'historien Robert Brenner [2006] a appelé « le long déclin » (*the long downturn*), déclin culminant dans le quasi-effondrement des marchés boursiers en 2008, suivi d'une longue récession. Les banques, que l'on pensait « trop grosses pour échouer », ont été rachetées après la crise grâce à l'argent des contribuables pour mieux se récompenser en accordant des primes démesurées à leurs hauts dirigeants. Au cours de cette même période, l'écart entre les riches et les pauvres en Amérique n'a cessé de s'accentuer, jusqu'à dépasser celui de l'époque de la Grande Dépression des années 1930 — et les économistes sont de plus en plus pessimistes quant à la possibilité d'une inversion de cette tendance [Piketty, 2014]. Pendant ce temps, le Fonds monétaire international (FMI) et la Banque mondiale ont poursuivi des politiques économiques néolibérales qui ont essentiellement eu pour effet de détruire les économies de certaines nations parmi les plus pauvres au monde [Ferguson, 1999 ; Duménil et Lévy, 2004 ; Harvey, 2005 ; Kein, 2007 ; Ortner, 2011].

Ce texte est donc écrit du point de vue des États-Unis, où la situation a été des plus extrêmes, notamment en ce qui a trait aux transferts de richesses vers les plus fortunés et à l'accroissement des inégalités. Bien entendu, les cas varient grandement, tant sur le plan national que local. Comme y invite Aihwa Ong, le néolibéralisme ne saurait être appréhendé « comme un raz-de-marée […] s'étendant depuis les pays dominants vers les plus petits d'entre eux » [Ong, 2006, p. 12]. Il s'agit davantage d'examiner les « assemblages » [Ong et Collier, 2005] complexes, qui varient en fonction du temps et du lieu, et dont le néolibéralisme est une composante. En outre, la situation évolue constamment dans différentes parties du monde au moment même où j'écris ces lignes. Les anthropologues commencent à documenter les adaptations créatives du néolibéralisme ainsi que les mouvements de résistance qu'il suscite – et, en tout état de cause, il est clair que certains pays se portent mieux que d'autres. Les questions soulevées dans cet article ne reposent donc pas sur la présomption d'un développement uniforme du néolibéralisme à l'échelle planétaire, mais sont abordées avec, pour toile de fond, le cas états-unien au cours de cette période « sombre ».

Cet article ne suggère pas davantage que le néolibéralisme serait à la source de tous les « malheurs » du monde. Les problèmes

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

de racialisation et de genre, tout comme la violence religieuse et ethnique, ont leurs histoires locales et leurs dynamiques internes propres. Toutefois, là où ces problèmes apparaissent, ils ne manquent pas d'être liés aux formes néolibérales d'économie et de gouvernance.

Enfin, cet article ne prétend pas couvrir tous les développements en anthropologie au cours de la période circonscrite. Nombre d'entre eux ne seront pas abordés, notamment le « tournant ontologique » [Costa et Fausto, 2010 ; Graeber, 2015 ; Salmond, 2015 ; Tsing, 2015], le « tournant affectif » [Mankekar, 2015 ; Mazzarella, 2016] et le « tournant ethnographique » [Da Col et Graeber, 2011].

Cet article se concentre plutôt sur un ensemble de trois domaines étroitement liés dont l'émergence m'apparaît corrélée au conséquences problématiques du néolibéralisme : 1*)* ce que j'appelle l'« anthropologie sombre », qui inclut un versant théorique et un versant ethnographique ; 2*)* en relation dialectique avec celle-ci, les « anthropologies "du bien" » ; et 3*)* la réémergence des études portant sur la « résistance », terme parapluie auquel se rattachent un certain nombre de travaux ethnographiques et théoriques récents de nature critique.

Le triomphe de l'anthropologie sombre

Dans un essai précédent [Ortner, 1984], j'ai montré qu'au cours des décennies 1960 et 1970 l'anthropologie états-unienne était divisée en deux pôles dominants : d'une part, un pôle « culturaliste » mené par Clifford Geertz [1973] et ses étudiants et, d'autre part, un pôle marxiste ou matérialiste, mené par Eric Wolf [1982] et ses collègues [voir Hymes, 1972]. Inspirés principalement par Max Weber, Geertz et ses disciples s'intéressaient aux nouvelles manières de penser la culture : à savoir comment la culture fournit un sens à la vie des gens et comment les anthropologues peuvent parvenir à saisir ces significations. Wolf et consorts, quant à eux, s'inspiraient principalement de Marx et s'intéressaient aux manières dont la vie des gens est déterminée moins par la culture que par les forces économiques et politiques en jeu, tant au niveau local que mondial. Du point de vue des culturalistes, les travaux des chercheurs en économie politique étaient réductionnistes :

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

les motifs individuels étaient réduits à de simplistes « intérêts » et la vie sociale semblait dirigée par des forces mécaniques. Du point de vue des matérialistes, les travaux des culturalistes étaient profondément aporétiques : en traitant les cultures comme des textes littéraires, ils ignoraient les dures réalités du pouvoir aux commandes de l'histoire humaine.

La perspective culturaliste a prévalu pour la plus grande part des années 1960-1970, au moins aux États-Unis. Au même moment, et de manière partiellement concomitante à l'approche marxiste, de nouvelles critiques insistant elles aussi sur l'importance des questions liées au pouvoir, aux inégalités, à la domination et à l'exploitation prenaient forme. La montée largement transdisciplinaire des théories postcoloniales revêt une importance particulière à cet égard. L'ouvrage collectif dirigé par Talal Asad [1973], *Anthropology and the Colonial Encounter*, figure parmi les premières publications d'importance sur la question en anthropologie[3]. Le début des années 1970 a aussi été témoin de la montée des études féministes, là encore de façon transdisciplinaire[4]. Bien que la question raciale n'ait été traitée qu'un peu plus tard [voir néanmoins Szwed, 1972], les études critiques du colonialisme et du postcolonialisme contenaient déjà une importante critique sur ces questions.

Les protagonistes de ces nouvelles approches n'étaient pas nécessairement en accord les uns avec les autres : en économie politique, on tendait à ignorer le genre (sinon l'identité raciale) ; en études coloniales, l'économie politique posait souvent problème ; enfin, les chercheurs en études de genre ne s'entendaient pas nécessairement avec les autres. En revanche, tous s'entendaient, au moins implicitement, sur le fait que l'anthropologie devait accorder davantage d'attention aux problématiques du pouvoir et de l'inégalité. Au cours des années 1980, leur position commune a fini par prévaloir. Les questions liées au pouvoir et aux inégalités en sont venues à dominer le paysage théorique, tant en ce qui a trait

3. Cinq ans après, Edward Saïd publie *Orientalism* [1978], considéré à l'époque comme une œuvre d'une grande originalité, bien que Saïd y défende des arguments pratiquement identiques à ceux avancés par Asad avant lui.

4. Les ouvrages majeurs introduisant cette perspective en anthropologie sont : *Woman, Culture and Society*, de Michelle Rosaldo et Louise Lamphere [1974], et *Toward an Anthropology of Women*, de Rayna (Rapp) Reiter [1975].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

aux « ancêtres » théoriques (Marx, Weber, etc.) qu'au regard des sujets dominants dans la recherche contemporaine (colonialisme, néolibéralisme, patriarcat, inégalités raciales, etc.). C'est ce que je propose de nommer l'émergence de l'« anthropologie sombre », c'est-à-dire d'une anthropologie qui met l'accent sur les dimensions les plus âpres, douloureuses et brutales de l'expérience humaine, ainsi que sur les conditions structurelles et historiques qui les produisent. Ce glissement vers l'anthropologie sombre (qui inclut à la fois la « théorie sombre » et l'« ethnographie sombre ») est au moins en partie une réponse aux critiques internes précédemment évoquées, mais aussi une réponse – il me semble – aux conditions de plus en plus problématiques du monde réel sous le néolibéralisme[5].

Examinons d'abord le glissement survenu du côté des ancêtres théoriques. En 1971, Anthony Giddens publiait l'un des plus grands *best-sellers* en sciences sociales, *Capitalism and Modern Social Theory*. Dans cet ouvrage, Giddens défend l'idée selon laquelle la théorie sociale moderne est entièrement tributaire des travaux de Karl Marx, ainsi que de ceux d'Émile Durkheim et de Max Weber, répondant en partie à ceux de Marx. Cette idée représentait une rupture importante par rapport aux conventions établies dans les sciences sociales à l'époque des deux côtés de l'Atlantique. En effet, pour diverses raisons, jusque-là les travaux de Marx étaient restés en grande partie hors du canon de la théorie. La trilogie Marx-Durkheim-Weber est probablement encore enseignée dans la plupart des cursus universitaires de premier cycle. Toutefois, il me semble que le rôle que jouent ces trois auteurs dans la définition des problématiques clés au sein du champ a considérablement évolué. Dans la mesure où Durkheim était d'abord associé à une perspective fonctionnaliste statique, et dans la mesure où il a montré relativement peu d'intérêt pour le pouvoir et les inégalités, son influence s'est beaucoup étiolée — bien qu'il existe un certain courant néodurkheimien émergent, sur lequel je reviendrai plus tard. Dans la mesure

5. Il y a, bien sûr, plusieurs autres facteurs derrière ce glissement à ce moment de l'histoire. Il faudrait notamment examiner de plus près certaines autres tensions au sein du champ, en particulier celles entourant la publication de *Writing Culture* [Clifford et Marcus, 1986]. Je dois à Johnny Parry d'avoir soulevé ce questionnement, mais il n'est malheureusement pas possible d'y fournir une réponse dans les limites de cet article.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

où les travaux de Weber en sont venus à être principalement identifiés aux questions liées à la culture et, plus exactement, au concept de culture largement apolitique de Clifford Geertz, l'influence de Weber a elle aussi décliné, même si ses recherches sur les origines culturelles du capitalisme et les formes de la domination lui permettent de conserver un rôle relativement important. Au cours de la même période, l'influence de Marx s'est fortement développée. Son modèle général de la modernité capitaliste, mettant l'accent sur l'exploitation économique et les inégalités entre les classes, est très largement accepté, voire hégémonique, bien qu'il ait été décortiqué et complexifié en une myriade de formes de néo- et de postmarxismes. De plus, le concept d'hégémonie, dérivé du concept marxiste d'idéologie, tient souvent lieu aujourd'hui de définition du concept de culture en anthropologie [Williams, 1977]. En outre, au cours de la même période, l'influence de Foucault, pratiquement inexistante en anthropologie de langue anglaise dans les années 1970, s'est affirmée avec force. Foucault a développé un cadre théorique et fourni un nouveau vocabulaire pour aborder le langage du pouvoir, qu'il s'agisse de la « gouvernementalité », de la « biopolitique », de la « subjectivation », et d'autres termes encore qui visent à saisir les multiples voies par lesquelles le pouvoir est à la fois grossièrement et subtilement déployé dans le monde moderne [Foucault, 1977, 1980, 2008 ; voir aussi Burchell, Gordon et Miller, 1991].

Les travaux de Marx et de Foucault, chacun à leur manière, définissent et représentent ce glissement vers la « théorie sombre ». Cette théorie nous invite à ne voir le monde qu'en termes de pouvoir, d'exploitation et d'inégalités. Certains des travaux de Foucault constituent des exemples presque parfaits d'une théorie totalisante du monde dans laquelle le pouvoir se trouve dans chaque fissure de la vie, et dans laquelle rien n'existe en dehors de lui (*La Volonté de savoir*, 1976). Si sa pensée a évolué au fil de son œuvre – et quelques-uns de ses travaux ultérieurs prennent leurs distances avec la problématique inexorable du pouvoir (voir en particulier *Technologies of the Self* [Martin, Gutman et Hutton 1988]), c'est le Foucault sombre – le Foucault du panoptique de *Surveiller et punir*, du pouvoir capillaire et des multiples formes de gouvernementalité – qui a eu la plus grande influence sur la

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

théorie socioculturelle en anthropologie. Le même argument peut être avancé pour Marx. Bien que la théorie marxiste présente certaines facettes plus optimistes, c'est principalement le Marx le plus sombre que la théorie anthropologique mobilise aujourd'hui, soit le Marx qui insiste sur l'enrichissement des riches et des puissants aux dépens des pauvres, ainsi que sur l'expansion incessante du capitalisme mondial en tant que formation sociale et économique brutale et déshumanisante.

Si le tableau des ancêtres théoriques a glissé vers la « théorie sombre », nombre des sujets et objets de la recherche ethnographique ont eux aussi suivi cette tendance et sont devenus plus sombres. Le tournant généralisé vers l'étude du néolibéralisme et de ses effets en constitue l'expression la plus manifeste. Mais avant d'aborder cet exemple, il importe de souligner l'explosion du nombre d'études liées au colonialisme sous toutes ses coutures.

Il est difficile d'exagérer l'impact qu'a eu le cadre théorique colonial sur la manière dont l'anthropologie appréhende le monde aujourd'hui. D'aussi loin que je me souvienne, au cours de ma formation de premier cycle en anthropologie, le mot « colonialisme » n'a quasiment jamais été mentionné. Les anthropologues intéressés par le colonialisme à cette époque, tel Bernard Cohn [1996], étaient considérés comme des personnages étranges et marginaux. Mais, dans la foulée des travaux de Talal Asad, d'Edward Saïd et de plusieurs autres après eux, le champ dans son ensemble s'est totalement transformé. Il est devenu possible de porter son regard vers le prétendu tiers-monde sans pour autant le comprendre comme une part de l'histoire du développement colonial (et, pour les marxistes, de l'impérialisme capitaliste). La division du monde entre des nations riches et des nations pauvres qui est la nôtre aujourd'hui est devenue intelligible notamment en raison d'un passé caractérisé par l'explication de la richesse des colonies. Plusieurs des configurations culturelles et sociales qui semblaient « intemporelles » dans les travaux anthropologiques antérieurs sont apparues sous un éclairage différent lorsqu'elles ont été examinées en regard de l'histoire coloniale [Mamdani, 1996, sur les conflits ethniques ; Dirks, 2011, sur les castes]. Les historiographies minutieuses de l'époque coloniale [Comaroff et Comaroff, 1991, 1997, en Afrique ; Merry, 2000, à Hawaï] racontent les incessants travaux de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

conditionnement des peuples et des cultures par la pénétration et la domination occidentales (administrative et religieuse). Ces éléments n'étaient tout simplement pas au programme à l'époque où j'étais inscrite en anthropologie. Ils représentent l'une des nombreuses transformations sombres du champ décrites ici.

En dernier lieu, les cadres théoriques postcolonial et néolibéral en viennent à converger – tout comme la plupart des ex-colonies, à travers un mécanisme ou un autre, se sont « néolibéralisées ». Ainsi, dois-je à présent me tourner vers le phénomène du néolibéralisme.

Le néolibéralisme dans le monde et en anthropologie

Si le néolibéralisme (entre autres choses) gît dans l'ombre de la montée de la théorie sombre, il n'est pas illégitime d'affirmer qu'il se trouve éclairé par celle-ci. Le néolibéralisme et ses effets sont devenus aussi bien des objets d'étude que des cadres théoriques pour comprendre d'autres objets, comme le montre toute une panoplie de travaux anthropologiques [Greenhouse, 2010 ; Gusterson et Besteman, 2010]. À l'instar du colonialisme, il est difficile d'exagérer l'importance de ces problématiques dans le champ. Je me concentrerai ici sur deux des plus importants corpus d'études construits autour de ce sujet depuis les années 1980. Le premier conçoit le néolibéralisme comme un système économique d'un type particulier et tâche de décrire l'impact des politiques économiques néolibérales, tant dans l'hémisphère nord que dans l'hémisphère sud. Le second conçoit le néolibéralisme comme une forme particulière de gouvernementalité et propose de décrire la variété de ses formes dans différents contextes. J'examinerai ces deux corpus séparément, mais je tiens à préciser qu'aucune distinction stricte ne les départage et qu'il existe de nombreux recoupements entre les travaux s'inscrivant dans chacun d'eux. Je précise également que mon objectif n'est pas de produire une analyse exhaustive du néolibéralisme en tant que tel, mais de classer quelques-uns des types de travaux parmi les plus importants produits par les anthropologues sur le sujet.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Économie : l'accumulation par la dépossession

David Harvey amorce sa brève et précieuse histoire du néolibéralisme avec la définition liminaire suivante : « Le néolibéralisme est la première théorie des pratiques d'économie politique à suggérer que la libéralisation des droits et compétences entrepreneuriales individuelles représente la meilleure voie d'avancement du bien-être humain. Cette libéralisation est cependant subordonnée à un cadre institutionnel caractérisé par un droit de propriété privée fort, le libre-marché et le libre-échange. Le rôle de l'État est de créer et de préserver un cadre institutionnel approprié à de telles pratiques » [Harvey, 2005, p. 2].

Ce cadre institutionnel inclut notamment le retrait des régulations gouvernementales sur les entreprises et les affaires ; la réduction de la capacité des travailleurs à effectuer des revendications et de la main-d'œuvre elle-même ; la privatisation de nombreux biens publics et institutions ; la diminution massive des programmes d'assistance sociale destinés aux plus pauvres. La mise en œuvre de toutes ces mesures a conduit à l'accroissement d'inégalités extrêmes, tant à l'intérieur des nations qu'entre les nations. Une poignée de riches individus s'enrichissent considérablement tandis que la masse des plus pauvres s'appauvrit et que la classe moyenne s'accroche tant bien que mal – là où elle le peut –, et seulement au prix d'un travail acharné et d'auto-exploitation. Harvey emploie l'expression d'« accumulation par dépossession » [*ibid*., p. 159] pour décrire ce phénomène de redistribution de la richesse vers le haut dans les économies capitalistes et entre elles.

[…]

Au début des années 1990, les anthropologues ont commencé à raconter le déroulement de ce processus, à la fois chez eux et à l'étranger, au regard non seulement des effets économiques négatifs, mais aussi de l'émergence de nouvelles « structures de sentiment » [Williams, 1977] douloureuses. En 1993, Pierre Bourdieu [Bourdieu *et al*., 1993] et ses collègues ont publié un ouvrage important intitulé *La Misère du monde*. S'appuyant sur des entretiens menés auprès de Français natifs et d'immigrés de la classe ouvrière, l'ouvrage présente des comptes rendus à la

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

première personne et des réflexions savantes sur les misères de la vie dans le cadre de cette nouvelle économie. Je choisis un exemple parmi plus de six cents pages d'entretiens pour la plupart très saisissantes. Bourdieu cite un délégué syndical s'exprimant sur les conséquences du chômage : « Il y a beaucoup de douleur, beaucoup de souffrance, mentale et physique, les gens souffrent et souffrent […] Le chômage nous divise, il fait ressortir le pire en nous, l'individualisme, la jalousie, l'envie […] » [*ibid*., 1993, p. 318]. En 1999, James Ferguson a publié un compte rendu décrivant comment la Zambie – qui semblait l'un des lieux les plus prometteurs en Afrique, l'un de ceux ayant le mieux réussi sa modernisation et son développement – a été désindustrialisée et « néolibéralisée », et comment le sentiment persistant de défaite contrastait alors avec l'optimisme qui avait cours auparavant. Il décrit le sentiment partagé par plusieurs Zambiens en termes de honte « d'être rejeté [et] rabaissé » [Ferguson, 1999, p. 236] et d'exclusion, du fait d'être « déconnecté » du système mondial. La Zambie était alors un lieu où – entre autres choses – les principales compagnies aériennes ne s'arrêtaient plus. En 2013, Anne Allison a publié une étude approfondie de ce qu'elle appelle le « Japon précaire ». L'ouvrage décrit les nombreuses manières dont les Japonais de tous âges souffrent des nouvelles conditions d'insécurité économique et sociale. Dans le chapitre où elle traite de ce qu'elle appelle « la condition de réfugié ordinaire » (*ordinary refugeeism*), elle discute de l'augmentation du taux de suicide et des formes de retrait du monde social, incluant la situation d'itinérance volontaire des « réfugiés des cybercafés » et le phénomène bien connu appelé *hikikomori*, le choix de certains jeunes de se retirer dans leur chambre, dans la maison de leurs parents, et qui refusent d'en sortir pendant des années.

Aux États-Unis, les anthropologues ont commencé à examiner les conséquences de la désindustrialisation de l'économie dans les années 1980. Alors que des manufactures et d'autres installations industrielles (notamment les mines) fermaient, plusieurs milliers de travailleurs ont été privés de travail, et la classe ouvrière états-unienne s'est pratiquement effondrée, économiquement et politiquement. Plusieurs études ethnographiques ont documenté l'impact de la fermeture des usines sur les travailleurs et sur les

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

communautés ouvrières. Kathryn Dudley [1994] a conduit une étude de l'impact à long terme de la fermeture de l'usine automobile Chrysler de Kenosha, dans le Wisconsin. Le sous-titre de son livre est un jeu de mots sur la fermeture de l'usine automobile et la fin de l'espoir : « La fin de la ligne » (*The End of the Line*). Christine Walley [2013] a pour sa part écrit une ethnographie personnelle au sujet de la fermeture des installations de la Wisconsin Steel Works dans le sud-est de Chicago, dont elle décrit son impact sur sa famille ainsi que sur le reste de la communauté. Elle raconte, entre autres choses, la dépression croissante de son père face à sa situation de chômeur et son refus éventuel de se raser, de changer ses vêtements et de quitter la maison [*ibid*., p. 128][6].

Les fermetures d'usines des années 1980 étaient présentées comme le résultat inévitable de la mondialisation et de certaines avancées dans les technologies de la communication et des transports permettant un accès à des marchés ouvriers moins dispendieux[7]. L'industrie états-unienne se représentait comme ayant besoin d'externaliser la production pour demeurer compétitive sur le marché mondial. Toutefois, si le néolibéralisme semble adopter une attitude de mépris envers la classe ouvrière et les classes moins fortunées, cette attitude ne peut être imputée à la seule nécessité du profit. Celle-ci s'incarne de différentes manières dans différentes parties de la société, mais elle s'observe de manière générale dans la réduction de la taille de l'État et dans la mort à petit feu des dispositifs d'aide sociale. Ainsi, au-delà de la désindustrialisation, une guerre active envers les pauvres est observable, et elle aussi documentée ethnographiquement en de nombreux lieux et contextes. Par exemple, Jane Collins [2010] a examiné comment Wal-Mart détruit des communautés entières et appauvrit ses travailleurs sur place comme à l'étranger. Elle avance que cette destruction n'est pas un corollaire accidentel d'un plan d'affaires rationnel, mais qu'il existe plutôt « une relation

6. Le documentaire de Michael Moore, *Roger and Me* [1989] traite d'un cas similaire, soit l'anéantissement de sa ville natale de Flint, dans le Michigan, à la suite de la fermeture de l'usine automobile de General Motors qui y était implantée.

7. Ces « marchés ouvriers moins dispendieux » ont aussi été étudiés par des anthropologues, à commencer par Ong [1987], et certains travaux examinent les conditions des travailleurs au long de la frontière entre les États-Unis et le Mexique [Fernández-Kelly, 1983 ; Sklair, 1993 ; Wright, 2001].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

intégrale, intentionnelle et à multiples facettes entre Wal-Mart et la pauvreté » [*ibid*. p. 99]. Brett Williams a documenté la croissance d'une industrie de prêteurs sur gage hautement profitable qui opère principalement dans les quartiers pauvres. Il décrit une « industrie de recouvrement agressive et abusive » qui poursuit les emprunteurs lorsqu'ils ne peuvent pas payer leurs dettes, et conclut : « Avec un mauvais crédit, vous perdez votre statut d'être humain » [Williams, 2010, p. 230 ; voir aussi Wacquant, 2009, sur le fait de « punir les pauvres »].

Pour une étude approfondie du néolibéralisme à l'œuvre dans une communauté anéantie par une catastrophe, on peut se tourner vers l'ouvrage de Vincanne Adams. Celle-ci compare les situations avant et après le passage de l'ouragan Katrina en Nouvelle-Orléans en 2005. Les inondations qui ont détruit plusieurs quartiers pauvres n'ont pas été causées par l'ouragan lui-même, mais par la rupture des digues qui protégeaient la ville. En toile de fond du désastre, la négligence dans l'entretien des digues et leur détérioration semblent avoir joué un rôle crucial. Adams démontre l'influence croissante des sous-traitants privés tels Haliburton et Blackwater sur le gouvernement fédéral en décrivant le rôle majeur qu'ils ont joué dans le détournement des fonds et de l'attention, portée vers des secteurs de travail plus profitables, laissant ainsi les digues hautement vulnérables. D'autre part, après l'ouragan et les importantes inondations, une alerte nationale fut déclarée. Or l'Autorité fédérale en matière de gestion des alertes fédérales (FEMA) était elle aussi acoquinée avec ces mêmes sous-traitants (et d'autres encore), ce qui a permis à ces derniers d'obtenir des contrats pour mener des opérations d'urgence, et ce, bien qu'elles n'aient aucune expérience dans la gestion de telles situations. La phase de reconstruction est qualifiée par Adams de « désastre de deuxième ordre » [2013, p. 1] au cours duquel à peu près personne n'a reçu l'aide qui lui avait été promise ; les vies humaines et les quartiers d'habitation ont été abandonnés alors que tout était encore en ruines.

En somme, dans les cas les plus graves, c'est-à-dire ceux survenant parmi les populations les plus pauvres, on observe un accroissement de la pauvreté, une détérioration des conditions de vie et une augmentation du désespoir et des dépressions. Or,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

même au sein des classes moyennes, une impression de déclin des fortunes [Newman, 1993], une perte d'optimisme et un important sentiment d'insécurité eu égard au présent et au futur se font sentir.

Ces humeurs sombres n'ont pas manqué de marquer la culture publique – les films, les productions télévisuelles, la publicité et la presse –, laquelle doit être incluse dans toute définition large de l'ethnographie. Ainsi est-il pertinent de noter que le concept de « réfugiés ordinaires » d'Anne Allison mentionné précédemment est inspiré d'un film documentaire appelé (dans sa traduction anglaise) *Net Café Refugees. The Drifting Poor* [Mizushima, 2007]. L'impact de ce film fut très important lors de sa sortie au Japon. Mon ouvrage récent, *Not Hollywood* [Ortner, 2013a], raconte le développement du cinéma indépendant aux États-Unis au cours des décennies 1980 et 1990. À l'époque, des cinéastes indépendants s'enorgueillissaient de leur engagement envers une forme de réalisme âpre, s'opposant ainsi à ce qu'ils percevaient comme le faux clinquant caractéristique de Hollywood. Dans de nombreux films indépendants, la violence émotionnelle domine les relations sociales, l'humeur est sombre et dépressive et les *happy ends* sont à peu près inexistants. Dans *Cruel Optimism,* Lauren Berlant s'inspire elle aussi de la culture publique pour proposer une réflexion brillante sur « l'effritement des fantasmes » de « mobilité sociale, de sécurité d'emploi, d'égalité politique et sociale et de relations interpersonnelles vives et durables » à l'ère néolibérale, ainsi que les conséquences affectives de la détérioration de ces aspects de la vie bonne [Berlant, 2011, p. 3]. Le trope central de ce livre tient dans son titre, « optimisme cruel », qui caractérise une relation « survenant lorsqu'un objet désiré constitue en fait un obstacle à l'épanouissement » [*ibid*., p. 1]. L'expression réfère au fait que certaines personnes ne cessent de s'accrocher aux piliers d'un ordre passé, malgré leur obsolescence dans le monde qui est désormais le nôtre.

Il importe de mentionner que beaucoup de ces travaux ne se concluent pas sur une note entièrement négative. La plupart d'entre eux fournissent un aperçu de certaines formes de critique et de résistance locales au nouvel ordre. Par exemple, *Precarious Japan* d'Allison nous présente Yuasa Makoto, cofondateur du Reverse Poverty Network (Réseau pour renverser la pauvreté) et codirecteur de Moyai, un centre d'assistance sans rendez-vous qui vient en

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

aide aux sans-abri. Dans *Not Hollywood*, un chapitre est dédié aux documentaristes politiquement engagés. Leurs films montrent, certes, nombre des côtés sombres du néolibéralisme décrits ici, mais aussi des individus et des groupes qui s'efforcent de combattre ces tendances. Je discuterai plus en détail de résistance et d'activisme dans la dernière partie de cet article.

Gouvernementalité : la république de la peur[8]

Le concept de gouvernementalité de Foucault a été particulièrement prolifique et a inauguré de nombreux axes de recherche en anthropologie. L'un de ces axes découle des arguments de Foucault sur la production du sujet libéral – l'individu libre de choisir – comme forme hégémonique de gouvernementalité dans le monde néolibéral [Rose, 1996 ; Brown, 2003]. Dans ce contexte, les anthropologues se sont moins intéressés à l'impact du néolibéralisme en tant que politique économique, comme nous l'avons vu précédemment, qu'aux façons par lesquelles la société s'est « néolibéralisée », c'est-à-dire transformée pour opérer selon les principes néolibéraux d'efficacité du marché, en phase avec la production de sujets néolibéraux entrepreneurs d'eux-mêmes [Ong, 2006 ; Foucault, 2008 ; Urciuoli, 2010]. Un autre axe de recherche, qui découle assez directement de Foucault lui aussi, s'attache à retracer les liens entre la gouvernementalité et la régulation des populations. Ainsi, Aihwa Ong explore les formes de gouvernementalité mises en œuvre par les États et d'autres agences afin de réguler la mobilité volontaire et involontaire des « sujets mobiles », qu'il s'agisse des élites d'affaires chinoises ou des « esclaves virtuels », tels les employés domestiques dans le Sud-Est asiatique [Ong, 1999, 2006 ; voir aussi Gregory, 2007]. Akhil Gupta [2012] a examiné la « violence structurelle » mise en œuvre contre les pauvres à travers les mécanismes gouvernementaux de la bureaucratie en Inde.

L'anthropologie s'intéresse aussi à la gouvernementalité définie de manière large dans une autre perspective à laquelle une moindre attention a été accordée. Il s'agit de ce que Roger Lancaster a

8. L'expression est tirée du titre d'un ouvrage de Lancaster [2010].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

appelé la « gouvernance punitive » [2010, p. 74], ou la prolifération des formes de violence d'État dirigées contre les citoyens. Le rapport entre le néolibéralisme et la prolifération de la violence d'État, incluant, sans s'y limiter, la guerre, a été exploré en détail par Naomi Klein [2007]. L'argument central de *La Stratégie du choc* [Klein, 2008] est que les incidents d'une extrême violence, qu'il s'agisse de désastres naturels ou de coups d'État, ont partout fait partie d'une stratégie visant à modifier les politiques afin d'imposer des mesures économiques néolibérales, et ce, tant à l'échelle municipale, comme ce fut le cas à la Nouvelle-Orléans, qu'à l'échelle de pays entiers, comme au Chili ou en Pologne. Klein observe une importante corrélation entre l'imposition de mesures économiques néolibérales et l'usage de la torture, aux États-Unis et ailleurs. Elle cite l'écrivain uruguayen Eduardo Galeano, qui écrit : « Comment préserver cette inégalité autrement que par des décharges électriques ? » [*ibid*., p. 7].

Aux États-Unis, ce genre de violence infligée par l'État à ses propres citoyens est particulièrement visible, notamment à travers la prolifération des prisons. Roger Lancaster, reprenant une phrase de Foucault, a suggéré de concevoir les États-Unis comme un « État carcéral ». À l'appui de cette idée, il avance que « la gouvernance punitive est la vraie logique culturelle du néolibéralisme » [2010, p. 63, 74]. Lancaster mobilise des statistiques qui montrent que « les États-Unis se classent désormais au premier rang mondial eu égard au taux d'incarcération (un adulte résident sur quatre-vingt-dix-neuf est derrière les barreaux) aussi bien qu'au nombre absolu de personnes incarcérées (2,26 millions) » [*ibid*., p. 64]. Une grande proportion de ces prisonniers est d'identité afro-américaine et souffre doublement de la pauvreté et du racisme. Mais un État carcéral n'est pas seulement un État qui a beaucoup de prisonniers ; c'est aussi un pays où « un système carcéral débridé détermine les normes de gouvernance en général » [*ibid*., p. 63]. Telle est l'autre face de la médaille de la gouvernementalité néolibérale : si, d'une part, le schéma foucaldien classique suggère que la gouvernementalité néolibérale fonctionne grâce au consentement de sujets apparemment libres, d'autre part, l'un des moyens qu'emprunte l'État pour défendre cette liberté est l'emprisonnement et, dans certains contextes, l'assassinat de ceux qui, supposément, la menacent — non plus seulement des criminels, mais aussi,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

depuis l'après 11-Septembre, tous ceux qui sont identifiés comme « terroristes ».

Si, comme l'avance Lancaster, l'État carcéral « fournit les normes de gouvernance en général », il fournit aussi une sorte de modèle inversé et pervers pour la vie sociale ordinaire. Dans son histoire sociale de Los Angeles, Mike Davis [1992] a consacré un chapitre à l'architecture intitulé « La forteresse L. A. » (*Fortress L. A.*). Dans ce chapitre, il montre qu'une esthétique carcérale a pris la ville d'assaut. À l'aide d'illustrations, il décrit comment immeubles et maisons ressemblent de plus en plus à des prisons, tandis que celles-ci sont « naturalisées architecturalement » [*ibid*., p. 256]. La couverture du livre est d'ailleurs illustrée par une photographie du Metropolitan Detention Center, situé au centre-ville de Los Angeles, que Davis appelle la Bastille postmoderne [*ibid*., p. 257]. De nombreuses études ethnographiques portant sur les communautés fermées (*gated communities*) étayent ces analyses. Setha Low [2010] a étudié l'émergence de telles communautés aux États-Unis. Elle nous apprend qu'un nombre croissant de personnes emménage dans des communautés fermées afin de se sentir mieux protégées du « crime ». Pourtant, à l'aide de méthodes ethnographiques, Low montre que ces personnes en viennent à se sentir moins en sécurité qu'auparavant : « Vivre derrière des portails renforce la perception selon laquelle les personnes vivant à l'extérieur sont dangereuses ou mauvaises. Cette division sociale a toujours existé, mais les murs et les portails exacerbent les distinctions sociales » [*ibid*., p. 35]. Teresa Caldeira [2001] a entrepris une étude portant sur des communautés fermées à Saõ Paulo, au Brésil. Elle appelle Saõ Paulo la « ville aux murs » et, comme Mike Davis, elle décrit et illustre à l'aide de photographies une « esthétique de la sécurité » qui s'étend à travers la ville [*ibid*., p. 291].

Quelle logique connecte entre elles, d'une part, la prolifération des prisons et des modèles de développement urbain inspirés du système carcéral et, de l'autre, la théorie économique néolibérale ? Comme pour tout ce qui concerne le néolibéralisme, il existe une logique descendante et une logique ascendante. Du point de vue de l'État et d'autres institutions de gouvernance, la prolifération des prisons fait partie intégrante de la guerre faite aux pauvres et aux personnes racisées : à travers une logique qui blâme les

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

victimes, celles-ci sont stéréotypées en tant que sujets néolibéraux irresponsables (s'ils étaient responsables, ils ne seraient pas pauvres) et emprisonnés au moindre méfait et parfois même sans avoir commis aucun méfait. D'autre part, d'un point de vue ascendant – c'est-à-dire du point de vue autochtone –, cette logique se développe en raison de l'atmosphère d'insécurité nourrie par la précarité des emplois et la culture de la précarité qui lui est associée. La précarité de la vie en régime néolibéral est conçue et propagée idéologiquement comme une menace provenant des pauvres et de l'altérité racisée. Comme certains chercheurs l'ont fait remarquer [Caldeira, 2001 ; Ortner, 2013a], l'émergence historique des communautés fermées ne correspond pas à une hausse du taux de criminalité – en effet, la fréquence des crimes violents a décliné pendant cette période –, mais à la mise en place de l'économie néolibérale[9]. En outre, il faut bien remarquer que les prisons elles-mêmes n'échappent pas à la néolibéralisation ; plusieurs prisons aux États-Unis ont été privatisées et sont maintenant dirigées comme des entreprises à but lucratif[10].

Finalement, la gouvernance punitive peut aider à mieux comprendre le raisonnement économique décrit dans la section précédente, et celui-ci peut aussi s'observer ethnographiquement. Bien que, d'un point de vue économique, la réduction de la main-d'œuvre aux États-Unis ait été représentée comme un mal nécessaire face à la compétition mondiale, dans les faits il semble bien qu'elle ait parfois été soutenue par des motivations plus irrationnelles, voire cruelles, que j'ai décrites à l'aide de divers exemples reliés à la guerre faite aux pauvres. Mais les irrationalités punitives liées à la réduction de la main-d'œuvre sont aussi observables à des niveaux

9. L'accroissement du nombre de communauté fermées peut aussi être interprété en relation avec une demande d'accroissement de la « privatisation », elle-même conséquente par rapport à la logique économique néolibérale. Toutefois, en contexte économique, le terme « privatisation » ne désigne normalement pas la vie « privée », mais la vente de biens publics à des entreprises privées. Pourtant, en un sens, les résultats sont les mêmes : que la propriété publique soit vendue ou que des gens se retirent dans des communautés fermées privées, la sphère publique s'affaiblit d'autant.

10. Il s'agit en soi d'une sale histoire, mais elle a été portée à de nouveaux sommets dans le cadre d'une affaire de pots-de-vin désormais fameuse survenue en Pennsylvanie : deux juges étaient de mèche avec les propriétaires d'un centre privé de détention pour adolescents et y ont envoyé des milliers d'enfants afin que les propriétaires-geôliers puissent collecter les gains *per capita*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

bien plus élevés du monde du travail, comme le montre l'ouvrage de Karen Ho [2009] sur les banquiers de Wall Street. Ho dresse un portrait des banques d'investissement de Wall Street engagées dans des cycles d'embauches et de licenciements qui ne sont que partiellement reliées aux fluctuations du marché. Ainsi, non seulement l'insécurité d'emploi est-elle profondément normalisée, mais elle est même valorisée par les firmes qui l'utilisent comme un moyen de dégager une image de dynamisme et de flexibilité.

En effet, à travers l'ensemble de la nouvelle économie, les travailleurs ont été forcés de s'adapter à une vie dans laquelle les emplois sont précaires, le chômage fréquent et au cours de laquelle passer de longues périodes à titre de « travailleur indépendant » est normal. C'est ce que Richard Sennett [1998] a appelé la logique « sans long terme » : aucun emploi aujourd'hui n'offre de garantie et il peut disparaître à tout moment. Et, à l'instar de l'entreprenariat de soi et de l'esthétique carcérale, ce phénomène s'est généralisé à l'échelle de la culture dans sa totalité. Ainsi David Harvey entame-t-il sa brève histoire du néolibéralisme avec une citation de Jean-François Lyotard [1984] sur la condition postmoderne, qualifiant le néolibéralisme de régime « où "les contrats temporaires" supplantent "les institutions permanentes dans les domaines professionnel, émotionnel, sexuel, culturel, familial et international, tout comme dans les affaires politiques" » [Harvey, 2005, p. 4].

Les anthropologies du bien

J'ai fourni un aperçu de ce que j'appelle le tournant vers l'« anthropologie sombre » – vers les théories de l'ubiquité du pouvoir et de l'inégalité, et vers les études ethnographiques portant sur l'insécurité économique (dans les meilleurs cas) et sur la gouvernementalité punitive. Mais le tournant vers l'anthropologie sombre ne s'est pas effectué sans contestation. En effet, celui-ci a provoqué des réactions très fortes dans certains milieux. Ainsi, remarquant l'« accroissement marqué du nombre de travaux anthropologiques portant sur des expériences de violence et de cruauté », Tobias Kelly s'interroge sur « la limite à partir de laquelle une ethnographie de la souffrance peut être considérée comme du

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

voyeurisme quasi pornographique » [Kelly, 2013, p. 213]. Plusieurs sortes de travaux peuvent être considérées comme une sorte de résistance au tournant sombre ; je les recenserai brièvement ici.

Dans un article influent intitulé *Beyond the Suffering Subject : Towards an Anthropology of the Good*, Joel Robbins avance que « le sujet souffrant […] vivant dans la douleur, dans la pauvreté et dans des conditions de violence et d'oppression constitue désormais, le plus souvent, le cœur du travail anthropologique » [2013, p. 448]. À l'encontre de cette tendance, Robbins cherche à établir « une anthropologie du bien […] se concentrant sur des thèmes tels que la valeur, la moralité, le bien-être (*well-being*), l'imagination, l'empathie, l'attention, le don, le temps et le changement » [*ibid*.].

Parmi ces thèmes, le « bien-être » (le bien-vivre ?) est devenu un foyer majeur de la recherche. Par exemple, l'ouvrage d'Edward F. Fischer [2014], *The Good Life : Aspiration, Dignity, and the Anthropology of Wellbeing*, propose une étude des conceptions du bien-être exprimées par des producteurs de café allemands et guatémaltèques issus de la classe moyenne. Comme dans le cas de l'« anthropologie du bien » de Robbins, Fischer conçoit son livre comme faisant partie de, et contribuant à, ce qu'il appelle l'« anthropologie positive » [*ibid*., p. 17]. L'idée de « bonheur » est rattachée de près à celle de bien-être. L'année suivante, la revue *Hau* a publié un numéro spécial intitulé « Happiness : Horizons of purpose » (vol. 5, n° 3). Celui-ci est constitué d'une série d'articles portant sur le « bonheur » qui s'appuient sur un large éventail de cas ethnographiques. Dans leur introduction au numéro, les coordinateurs se réfèrent au « "tournant du bonheur" récent en sciences sociales » [Walker et Kavedžija 2015, p. 2] et invitent les anthropologues à contribuer davantage à cette tendance. Questionnant les raisons de l'absence relative de l'anthropologie dans ce domaine de recherche, ils suggèrent que, pour les anthropologues, « il existe une certaine suspicion du bonheur, lequel serait perçu comme une préoccupation essentiellement bourgeoise et serait de plus en plus associé au programme néolibéral, ce qui le placerait en position de conflit potentiel avec les politiques émancipatrices » [*ibid*., p. 4]. Ils écrivent encore : « La discipline a souvent gravité vers les formes les plus "négatives" de l'expérience humaine, telles que la souffrance, la douleur ou la pauvreté » [*ibid*.]. Ainsi appellent-ils de leurs vœux une anthropologie plus

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

positive. Les arguments déployés dans les différents articles du numéro montrent cependant que le phénomène du bonheur s'avère beaucoup plus complexe et ambigu que le mot lui-même ne le laisse entendre, à tout le moins dans la langue anglo-américaine.

Ces corpus d'études sont à la fois intéressants et importants, et je considère également, pour ma part, qu'il est essentiel d'examiner précisément « ce qui donne le sentiment aux gens que leur vie a un sens et un but, ou comment ceux-ci cherchent quelle est la meilleure manière de mener leur vie – même dans des circonstances sinistres et hostiles » [*ibid*., p. 17]. Il me semble également que le « bonheur » constitue une perspective importante sur la question. En outre, les anthropologues m'apparaissent probablement les mieux à même de poser de telles questions et de proposer d'éventuelles réponses bien plus pertinentes que celles des sondeurs, qui contrôlent la plus grande part de la recherche de nos jours. Toutefois, je confesse être quelque peu effrayée par ce « tournant du bonheur » qui survient au milieu de toute la noirceur décrite dans la section précédente de cet article. À bien y réfléchir, ce tournant est néanmoins cohérent s'il est compris comme une réaction aux travaux plus sombres.

L'autre domaine d'études répondant, au moins en partie, au tournant sombre est constitué des travaux portant sur la moralité et l'éthique. L'ouvrage collectif *Ordinary Ethics*, dirigé par Michael Lambek, s'ouvre sur cette considération :

« Lorsque des ethnographes interrogent des gens, ils remarquent généralement que celles-ci s'efforcent d'accomplir ce qu'ils considèrent comme bien et bon, qu'ils sont évalués en fonction de critères fondés sur ce qui est bien et bon et qu'ils prennent part à des débats sur ce qui constitue le bien humain. Pourtant, la théorie anthropologique tend à négliger ces considérations en faveur d'analyses mettant l'accent sur la structure, le pouvoir et l'intérêt » [2010a, p. 1].

Lambek présente ensuite une liste de thèmes abordés dans l'ouvrage collectif, laquelle a peut-être servi d'inspiration à Robbins, que nous évoquions précédemment, dans l'établissement de sa liste des questions ouvertes par l'anthropologie du bien : « La liberté, le jugement, la responsabilité, la dignité, l'autodétermination, l'attention, l'empathie, le caractère, la vertu, la vérité, le raisonnement, la justice et la vie bonne pour l'humanité » [*ibid*., p. 6].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

L'anthropologie de la moralité et de l'éthique constitue aujourd'hui un champ de recherche et de théorisation bien développé et en plein essor, bien qu'il soit quelque peu controversé. Il comprend un versant plus social, issu en partie des travaux de Durkheim, et un versant plus individuel, développé en grande partie en opposition au paradigme durkheimien. Comme je l'ai rappelé, l'influence de Durkheim parmi les théoriciens classiques s'est largement dégradée, notamment avec le déclin du fonctionnalisme et de la vision holistique qui avait dominé en anthropologie du début jusqu'au milieu du XX^e^ siècle. Elle a aussi régressé face à la montée des théories du pouvoir, de la domination et de l'exploitation, sur lesquelles il avait peu à dire. Pour autant, en tant que théoricien de la société comme univers moral, il a gagné une nouvelle pertinence, qui a ses avantages et ses inconvénients, au sein de ce corpus d'études [Lambek, 2010b ; Yan, 2011 ; Fassin, 2014].

Ce mouvement moral et éthique comporte une autre composante complémentaire au tournant sombre. L'attention portée aux efforts d'acteurs réels faisant face à des dilemmes moraux et s'attachant à prendre des décisions éthiques constitue un contrepoint positif et humain à la noirceur des travaux portant sur l'oppression néolibérale et les contraintes gouvernementales. De même, l'accent mis sur des thèmes comme le *care*, l'amour, l'empathie, la responsabilité et sur l'effort mis à bien agir – quitte à échouer – constitue un contrepoint rafraîchissant et roboratif au cadre foucaldien habituel (dans sa première mouture), dans lequel aucun acte bienveillant ne reste impuni et où toute intention positive ne fait que renforcer les réseaux du pouvoir.

Mon seul souci en regard de tous ces travaux (dont la valeur n'est pas à remettre en cause) – que ce soit dans la perspective psychologique-médicale, qui met l'accent sur la poursuite du bonheur et du bien-être, ou dans la perspective morale-éthique, qui met l'accent sur la poursuite de la vertu et du bien –, tient à la ligne très tranchée que l'on trace parfois entre ceux-ci et les travaux sur le pouvoir, l'inégalité et la violence décrits précédemment. Plutôt que de postuler une relation d'opposition, il sera plus utile d'examiner des travaux qui tâchent d'intégrer ces deux dimensions. L'essai de Veena Das [2010], *Engaging the Life of the Other : Love and Everyday Life*, publié dans l'ouvrage collectif dirigé par Lambek, constitue un bon point de départ. L'article traite du

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

mariage d'un homme hindou et d'une femme musulmane dans un quartier pauvre de Delhi. Il décrit la façon dont ce mariage parvient à s'imposer dans l'ombre d'une longue histoire continue de violence et d'inimitié entre les communautés hindoues et musulmanes. Tout au long de l'article, Das effectue des allers-retours entre, d'une part, la construction de relations quotidiennes entre la mariée, le marié et leurs familles respectives et, d'autre part, les implications politiques plus générales et les possibilités de violence entourant les mariages entre des individus appartenant à des castes ou à des religions différentes. Das nous invite à « porter attention à la manière dont la quête de moralité se manifeste dans les activités de *care* quotidiennes, même dans les contextes où un antagonisme mutuel définit la relation » [*ibid*., p. 398-399].

Didier Fassin a lui aussi consacré d'importants travaux à l'exploration des complexités éthiques en contexte d'inégalité et de violence politiques. Dans son essai *Troubled Waters : At the Confluence of Ethics and Politics* [Fassin, 2015], par exemple, il examine trois cas s'inscrivant à différents niveaux d'une même échelle : les interventions militaires européenne et états-unienne en Libye, menées d'après le principe de « responsabilité de protection » des Nations unies ; la réponse nationale française aux attaques terroristes visant *Charlie Hebdo* et un supermarché casher à Paris ; et la façon dont la police traite la jeunesse dans les lieux majoritairement peuplés d'immigrés et de populations minoritaires de la banlieue parisienne. Explorant « la différenciation heuristique entre l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité » de Weber, il avance que ces cas « doivent être examinés dans leurs contextes historiques et politiques respectifs, en considérant de manière plus précise les relations et les jeux de pouvoir dans lesquels ils s'insèrent » [*ibid*., p. 195].

En somme, je reconnais, avec les tenants de la bonne vie, que l'étude du pouvoir, des inégalités et de leurs conséquences ne peut constituer le tout de l'anthropologie. Je m'accorde aussi avec les anthropologues de la morale et de l'éthique lorsqu'ils défendent l'importance d'examiner les dimensions éthiques et la puissance du *care* au cœur de la vie quotidienne. En effet, à quoi bon s'opposer au néolibéralisme si nous ne pouvons imaginer de meilleures manières de vivre et de meilleures voies d'avenir ? Comment être à la fois réaliste face à la laideur des réalités du monde d'aujourd'hui

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

et optimiste quant aux possibilités de les transformer ? Dans la dernière section de cet article, je propose de considérer un genre différent d'anthropologie du bien : l'anthropologie de la critique, de la résistance et de l'activisme.

Retour de la résistance

J'emploie le terme « résistance » ici afin de couvrir un éventail de modes d'engagement (anthropologiques) en rapport avec des problématiques politiques : débats théoriques critiques ; études ethnographiques critiques ; études de mouvements politiques en tous genres ; anthropologie activiste, etc. Dans cette section, je classifierai quelques-unes de ces pratiques et prendrai acte du large éventail de travaux d'importance dans ce domaine au cours de cette même période où l'« anthropologie sombre » a connu son essor.

L'anthropologie de la résistance – sous une forme ou une autre – a connu des hauts et des bas. Elle a connu une importante vague d'intérêt théorique et ethnographique dans les années 1980 [Comaroff, 1985 ; Ong, 1987 ; Scott, 1990]. Toutefois, avant que je ne publie un article sur le sujet au milieu des années 1990, le concept, sinon le terme, était déjà vivement contesté [Ortner, 1995]. Dimitrios Theodossopoulos [2014, p. 415] suggérait que la résistance avait été « pathologisée » et « exotisée » et qu'ainsi elle avait perdu sa légitimité en tant qu'objet d'étude. Les raisons qui ont fait émerger cette « résistance à la résistance » ne sont pas très claires et varient sans doute selon les contextes de recherche. Peut-être le concept désignait-il un objet trop large – Rabinowitz parle de « laxisme théorique » [2014, p. 476] – et son emploi a pu être excessif. Pour autant, j'aimerais soulever un autre ensemble de facteurs. Alors que les promesses des mouvements sociaux des années 1960 et 1970 s'étiolaient et que les jeunes, nés au cours des mêmes décennies 1990, commençaient à vivre le début de la fin du « rêve américain » [Ortner, 1998 ; 2013a], le monde était en train de s'assombrir. Dès lors, la « résistance » constituait sans doute une perspective de moins en moins réaliste, voire absurde, tandis que la « gouvernementalité », la myriade des manières dont les individus et les populations sont modelés et régulés, gagnait en prégnance au regard des conditions de vie du monde réel. Que les

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

théories de la « postmodernité » – notamment l'idée de « fin des grands récits », tels ceux motivés par la Résistance et la Révolution [Jameson, 1984 ; Lyotard, 1984] – aient vu le jour à la même époque n'est sans doute pas un hasard. Sans spéculer plus avant sur les rapports entre le monde et la théorie, il semble néanmoins clair que nous assistons aujourd'hui à un retour de l'anthropologie de la résistance, cette fois encore sous une variété de formes.

Commençons par la distinction proposée par Charles Hale [2006] entre la « recherche activiste » et la « culture critique ». Par recherche activiste, il entend la recherche conduite dans une perspective d'engagement personnel de l'ethnographe dans la lutte politique étudiée ; par culture critique, il désigne les travaux d'ethnographes qui professent leur solidarité politique avec la cause étudiée, sans pour autant s'y impliquer personnellement. Hale exprime son « refus catégorique » d'accepter que la culture critique puisse être « une zone de confort pour la recherche et l'écriture anthropologiques » [*ibid*., p. 97]. Comme nous le verrons toutefois, ces deux types de travaux sont florissants dans le champ anthropologique contemporain, et je préfère les voir tous deux – et d'autres également – comme partie prenante d'un ensemble élargi de travaux anthropologiques critiques dans lequel différents éléments se soutiennent et s'enrichissent mutuellement.

Je distingue au moins trois grands domaines dans lesquels d'importants travaux sont en cours : 1*)* la « culture critique » (*pace* Hale), qui inclut les écrits ethnographiques critiques sur les conditions de l'inégalité, du pouvoir et de la violence en divers endroits du monde ; 2*)* un éventail de travaux majoritairement théoriques dédiés à repenser le capitalisme en tant que système ; et finalement 3*)* un corpus de travaux sur les mouvements sociaux qui ont pris forme au cours de la période néolibérale. Je dirai quelques mots sur chacun d'eux.

Sous la rubrique de la « culture critique », j'attire d'abord l'attention sur les études empiriques recensées dans la première partie de cet article, incluant à la fois les études ethnohistoriques, dans le cas du colonialisme, et les études plus strictement ethnographiques […]. J'inclurai aussi dans ce groupe un ensemble de travaux critique menés dans le vaste domaine de l'anthropologie des médias. À titre d'exemple, l'important ouvrage collectif dirigé par Faye D. Ginsburg, Lila Lughod et Brian Larkin, *Media*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Worlds : Anthroplogy on New Terrain [2002], inclut des essais sur des sujets allant de l'usage des médias dans certaines pratiques politiques autochtones à celui des États dans le cadre de projets idéologiques et culturels d'envergure, en passant par la circulation concrète des technologies de l'information au sein de certaines diasporas. J'intégrerai aussi ici ma propre étude du monde du cinéma indépendant, qui mobilise explicitement le concept de culture critique afin d'analyser comment le cinéma fournit aux cinéastes indépendants des États-Unis et d'ailleurs une prise sur les nouvelles conditions de vie au sein de l'ordre néolibéral [Ortner, 2013a].

Ensuite, sous la rubrique « repenser le capitalisme », existe tout d'abord un corpus de travaux théoriques récents étrangers à l'anthropologie, notamment *Empire*, du théoricien de la littérature Michel Hardt et du philosophe Antonio Negri [2000] ; *Le Nouvel Esprit du capitalisme* des sociologues Luc Boltanski et Ève Chiapello [1999] ; enfin, *Rethinking Capitalist Development : Primitive Accumulation, Governmentality and Post-Colonial Capitalism*, de l'économiste Kalyan Sanyal [2007]. Les anthropologues « repensent le capitalisme » eux aussi, et plus généralement les « économies » dans le monde contemporain. Parmi les travaux s'inscrivant dans ce corpus, on compte un important ouvrage collectif dirigé par Keith Hart, Jean-Louis Laville et Antonio David Cattani, *The Human Economy* (2010) qui se consacre à la pluralité des activités économiques concrètement à l'œuvre plutôt qu'au « capitalisme » envisagé comme une entité monolithique. cet ensemble de recherches inclut aussi de nombreux articles portant entre autres sur l'« économie à visage humain » et la « politique morale ». Une ligne de pensée similaire se trouve dans les travaux du groupe « *Generating Capitalism* » (*Produire le capitalisme*) [Bear *et al*. 2015]. Ce groupe a produit « un manifeste féministe pour l'étude du capitalisme » qui souligne combien le capitalisme ne se rapporte pas seulement à l'« économie », mais à tous les lieux de production de valeur. Ils cherchent à prolonger « la critique féministe de Marx, qui défend l'idée selon laquelle la parenté, la personnalité, la famille et la reproduction sociale sont fermement ancrés dans les modes capitalistes de production de valeur » [*ibid*.]. Des études ethnographiques inspirées par ces nouvelles perspectives ont commencé à paraître, notamment *Give*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

a Man a Fish : Reflections on the New Politics of Distribution de Jamie Cross [2015], et *Dream Zones : Anticipating Capitalism and Development in India* [2014]. Ces ouvrages, et d'autres encore, cherchent à élargir et à briser la conception monolithique du capitalisme de sorte à laisser place à un éventail plus diversifié des projets politiques.

Il faut enfin mentionner l'anthropologie de la résistance dans sa forme classique, c'est-à-dire vers l'étude des mouvements sociaux[11]. En conclusion d'un article précédent portant sur la situation de l'anthropologie [Ortner, 1984], je défendais l'idée selon laquelle les travaux théoriques de Bourdieu, parmi d'autres, constituent une rupture majeure par rapport aux précédentes théories de la vie sociale fondées sur la contrainte, car elles proposent que la société et la culture sont produites et reproduites à travers la pratique humaine. Bien que Bourdieu ait généralement mis l'accent sur les façons dont les pratiques sociales tendent à reproduire le monde plutôt qu'à le transformer [voir cependant Gorski, 2013 ; Ortner, 2013a sur Bourdieu et l'histoire], les possibilités transformatrices de ce que j'appelais alors la « théorie de la pratique » m'apparaissaient évidentes. En un mot, si nous faisons le monde à travers la pratique sociale, nous pouvons aussi le défaire et le refaire à travers la pratique sociale. Autrement dit, comme David Graeber l'a écrit par la suite, « l'ultime vérité cachée sur le monde est que celui-ci est une chose que nous faisons et que nous pourrions tout aussi facilement faire différemment » [2009, p. 514]. Je ne suis pas convaincue par la partie où il suggère que cela pourrait être fait « aussi facilement », mais, dans tous les cas, les travaux de Bourdieu et la théorie de la pratique en général [Sahlins, 1981] doivent être considérés comme fondamentaux au regard des travaux sur, et prenant part à, la résistance.

Inutile de dire qu'il existe toutes sortes de mouvements sociaux, pour et contre toutes sortes de choses : féminisme(s), mouvements environnementaux, mouvements contre les injustices liées au racisme, pour les droits des populations autochtones, des

11. Pierre Bourdieu a pris part au mouvement d'opposition à la mondialisation et au néolibéralisme et le petit livre *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market* [1998] figure parmi les premières publications d'un anthropologue activiste. Bien que Pierre Bourdieu soit avant tout reconnu comme sociologue, son influence a été majeure en anthropologie.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

handicapés, et bien d'autres encore. En me limitant aux thématiques générales de cet article, je me concentrerai sur la prolifération de travaux portant spécifiquement sur les mouvements contre la mondialisation et le néolibéralisme. Les travaux en ce domaine ont commencé à prospérer au cours de la première décennie du XXIe siècle [Kurik, 2016]. De nombreux ouvrages collectifs ont paru, incluant *Engaging Contradictions : Theory, Politics and Methods of Activist Scholarship* dirigé par Charles Hayes [2008], *Insurgent Encounters : Transnational Activism, Ethnography, and the Political* dirigé par Jeffrey Juris et Alex Khasnabish [2013], et *Rethinking Resistance in the 21st Century : History and Anthropology*, dirigé par Dimitrios Theodosospoulos [2014]. Tous ces ouvrages contiennent plusieurs essais sur les mouvements de résistance en de nombreuses parties du monde, et ceux-ci ont été écrits tant par de jeunes universitaires que par des chercheurs plus installés. Ils procurent un bon aperçu de l'intérêt croissant envers de tels sujets, de la diversité des problématiques liées à la pratique des mouvements contemporains et de l'étendue des problèmes qui se rapportent à la recherche ethnographique dans ces contextes.

À cela s'ajoute un petit nombre d'études ethnographiques sur plusieurs mouvements sociaux dont la particularité est d'avoir été écrites du point de vue d'une participation active de l'anthropologue à ces mouvements. *Networking Futures : The Movements Against Corporate Globalization* de Jeffey Juris [2008] offre une analyse sur un large réseau d'activistes basé à Barcelone qui agit en de multiples lieux à travers le monde, incluant le grand succès de la mobilisation entourant le sommet de l'Organisation mondiale du commerce à Seattle en 1999. *Direct Action : An Ethnography* de David Graeber [2009] décrit le travail d'un groupe basé à New York appelé Direct Action Network, au moment où ses membres développent et mettent en œuvre une campagne d'action directe visant le Sommet des Amériques à Québec en 2001. Enfin, plusieurs essais d'Arjun Appadurai [2013] portent sur son travail à Mumbai, en Inde, auprès d'une organisation appelée Shack/Slum Dweller International, qui œuvre à régler certains problèmes de logements pour les pauvres.

L'apport novateur de nombre de ces études tient au tournant vers l'« anthropologie activiste » qui les caractérise : les anthropologues ne mènent plus simplement leur recherche, ils sont directement

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

impliqués dans les mouvements. Les anthropologues qui étudiaient des mouvements sociaux dans le passé ont souvent fini par être impliqués à un niveau ou un autre, mais dans bien des cas aujourd'hui l'anthropologue est un participant à part entière, en plus d'être un observateur. Cette nouvelle donne a produit une littérature vive et fascinante, traitant des nombreuses contradictions et conflits vécus sur le terrain, mais elle a aussi laissé place à des réflexions beaucoup plus larges sur ce que cette résistance permet d'espérer de façon réaliste. Afin d'illustrer cette idée, il est intéressant d'examiner la réponse de l'anthropologie au mouvement Occupy Wall Street de 2011. Les événements de New York ont donné lieu à une série de publications anthropologiques, à commencer par le numéro de mai 2012 de la revue *American Ethnologist*. La revue présentait une photo des manifestants du mouvement Occupy sur sa couverture en plus de deux articles et d'un commentaire sur les événements [Juris, 2012 ; Razsa et Kurnik, 2012]. Dans une autre revue, Hannah Appel a publié des notes de terrain de l'occupation [2012] et, en 2014, elle a publié un article, *Occupy Wall Street and the Economic Imagination*. Dans ce dernier cas (et dans plusieurs autres mentionnés précédemment), l'ethnographe observatrice-participante ne se contente pas de fournir une description dense des manifestations, elle ouvre aussi des perspectives réflexives et théoriques beaucoup plus larges : sur la nature de la démocratie et la participation politique en général et, dans ce cas-ci, sur ce qu'Appel nomme l'« imaginaire économique ».

Afin de fournir un autre exemple, revenons à Arjun Appadurai et à son travail auprès d'un groupe local d'Indiens faisant partie du réseau transnational Shack/Slum Dwellers International. Les gens qui s'y impliquent sont extrêmement pauvres. Kalyan Sanyal dit d'eux que non seulement ils appartiennent à la couche inférieure du capitalisme mais qu'ils sont également constamment rejetés « hors » du capitalisme. Appadurai décrit un certain nombre de foyers d'action dans lesquels le groupe a été impliqué, ainsi qu'une initiative qu'il a développée en collaboration avec le groupe et pour laquelle une formation de base en méthodologie de la recherche lui a été dispensée, suivant le slogan « Documentation is Intervention » (*Documenter, c'est intervenir*) [2013, p. 280]. Appadurai utilise les données produites par le groupe pour réfléchir de manière plus large à l'importance de l'activisme, tant pour les personnes impliquées

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

que pour l'anthropologie contemporaine. Abordant frontalement la noirceur du long moment contemporain, il établit un contraste entre ce qu'il appelle, d'une part, l'éthique de la probabilité et, de l'autre, l'éthique de la possibilité. L'éthique de la probabilité mise sur ce qu'on a appelé la face sombre du monde et de l'anthropologie (Appadurai se réfère explicitement aux travaux de Naomi Klein sur le « capitalisme du désastre »), tandis que l'éthique de la possibilité est ancrée dans « ces manières de penser, de sentir et d'agir qui élargissent l'horizon de l'espérance » [*ibid*., p. 295]. Appadurai invite les anthropologues à « être des médiateurs, des facilitateurs et des promoteurs de l'éthique de la possibilité […], qui peut offrir une plateforme plus inclusive afin d'améliorer la qualité de vie planétaire et d'accommoder une pluralité de visions de la vie bonne » [*ibid*., p. 299].

Brève conclusion

Avant que je n'avance de conclusions à proprement parler, il importe de répéter mes remarques préliminaires soulignant que cet article ne prétend pas être écrit depuis une quelconque autre perspective qu'états-unienne, autant en regard des cas traités que du néolibéralisme et de l'anthropologie. D'autres verront les choses différemment, soit parce que les choses sont véritablement différentes ailleurs ou, plus simplement, parce que les points de vue peuvent toujours diverger. Je n'ai pas non plus voulu suggérer que le néolibéralisme est la cause de tous les malheurs du monde ; il y a toutes sortes d'autres logiques d'inégalité, de conflits et de violence – genres, racisation, ethnicité, religion – qui ont leurs dynamiques propres, même lorsqu'ils s'articulent à un ordre néolibéral particulièrement agressif.

Cet article a débuté avec le tournant vers l'« anthropologie sombre » et l'idée selon laquelle, depuis les années 1980 environ, l'émergence du capitalisme néolibéral avait eu un effet profond sur l'anthropologie, tant sur le plan de la théorie que de l'ethnographie. Marx (et divers post- et néomarxismes) et Foucault, avec leurs théories mettant l'accent sur l'exploitation, l'inégalité et les formes du pouvoir, en sont venus à dominer le champ sur le plan théorique. De plus, un nombre important d'études ethnographiques examinant

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

l'impact du néolibéralisme (comme système économique et forme de gouvernementalité) ont été publiées. Tout comme la théorie, l'ethnographie est souvent très sombre elle aussi ; elle insiste sur la nature rude, violente et punitive du néolibéralisme et sur la dépression et le désespoir qu'expriment souvent les gens qui se trouvent dans de tels régimes néolibéraux.

J'ai ensuite examiné des travaux s'inscrivant dans l'« anthropologie du bien », où l'idée du « bien » signifie à la fois le bien-être (la « vie bonne », le « bonheur »), la moralité et l'éthique. Ce second corpus constitue un important contrepoint aux anthropologies sombres discutées, mais leurs relations sont parfois problématiques. Dans certains cas, des auteurs conçoivent les travaux sur le bien en opposition à ceux consacrés à l'oppression et à l'inégalité (rejetés au titre de « pornographie de la misère »), tandis que, dans d'autres cas, ils ignorent tout simplement le contexte élargi du pouvoir et des inégalités en jeu. En réponse à cela, j'ai tâché de montrer l'importance de maintenir ces deux types de travaux, ou, plus généralement, ces deux perspectives, dans un rapport d'interaction mutuelle plutôt que de les opposer. Car la violence du pouvoir et des inégalités ne correspond pas seulement à une force physique ou de privation ; elle agit toujours aussi par des moyens qui limitent et déforment les projets « de tous les jours » (d'après la formule de Veena Das), à savoir : des projets de soin et d'amour, de bonheur et de vie bonne.

Dans la dernière section de cet article, j'ai examiné l'émergence d'un nouveau corpus de travaux sur la résistance et l'activisme. J'ai utilisé le terme « résistance » de façon à y inclure plusieurs sortes de recherches différentes : des ethnographies critiques, incluant des ethnographies critiques des médias, chapeautées par la « culture critique » ; de nouveaux travaux théoriques et ethnographiques qui essaient de repenser les catégories apparemment monolithiques du « capitalisme » et qui ouvrent la voie à de nouvelles visions en matière d'économie politique ; et, finalement, des ethnographies de mouvements sociaux, qui incluent un large sous-ensemble de travaux dans lesquels l'anthropologue est un participant actif. Ces comptes rendus ethnographiques détaillés de la résistance sont importants non seulement pour comprendre l'extraordinaire diversité de voies créatives par lesquelles des formes de contestation de l'ordre existant peuvent être construites, mais aussi pour

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

comprendre quelles visions d'un autre futur possible sont ancrées dans de tels mouvements.

Je souhaite conclure en soulignant que l'anthropologie de la résistance, du moins telle que je l'ai définie ici, inclut à la fois la « culture critique » – c'est-à-dire l'étude critique de l'ordre existant – et les études qui réfléchissent à des futurs politiques et économiques différents (qui « repensent le capitalisme » et les mouvements sociaux). La culture critique a tendance à se déployer sur la face sombre ; elle insiste sur ce qu'Arjun Appadurai appelle l'« éthique de la probabilité ». Le second genre de travaux, quant à lui, est au moins partiellement orienté de manière à pouvoir imaginer des possibilités positives ; il incarne ce qu'Appadurai appelle l'« éthique de la possibilité ». L'anthropologie aura sans doute toujours besoin des deux. Il n'est donc pas illégitime de conclure avec la fameuse formule d'Antonio Gramsci : « Il faut allier le pessimisme de la raison à l'optimisme de la volonté. »

*
* *

Remerciements

Mes remerciements les plus sincères à Timothy D. Taylor pour ses lectures multiples de cet essai et pour ses commentaires toujours pénétrants. Pour ses excellents commentaires et retours, je transmets aussi mes remerciements à mon hôte, à l'université de Lucerne et en d'autres lieux en Suisse, Angelica Wehrli ; mes hôtes à la London School of Economics, Rita Astuti et Charles Stafford ; mes étudiants dans mon séminaire sur le néolibéralisme à la University of California, Los Angeles ; et à mes camarades dans l'indispensable groupe d'intérêt « Culture/Power/Social Change » (CPSC) à UCLA.

Pour leurs très bons commentaires qui m'ont beaucoup aidée, je remercie également les collègues, amis et lecteurs suivants : Hannah Appel, Rogers Brubaker, Kames Laidlaw, Michael Lambek, Jonathan Parry, Danilyn Rutherford et Jason Throop. Finalement, merci à Justin Dyer pour son travail de révision attentionné et réfléchi ainsi qu'à Giovanni Da Col pour sa perspicacité, son

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

énergie, son enthousiasme et son aide généreuse à titre d'éditeur. Toutes leurs rétroactions incroyablement brillantes, pertinentes et érudites ont largement contribué à rehausser la qualité de cet article.

L'auteure remercie les donateurs de la Skomp lecture et du département d'anthropologie de l'université d'Indiana, où une version préliminaire de ce texte fut présentée, pour leur générosité.

Références bibliographiques

ADAMS Vincanne, 2013, *Markets of Sorrow, Labors of Faith : New Orleans in the Wake of Katrina*, Duke University Press, Durham.

ALLISON Anne, 2013, *Precarious Japan*, Duke University Press, Durham.

AMERICAN ETHNOLOGIST, 2012, « Occupy movements : AE forum », 39 (2), p. 238-279.

APPADURAI Arjun, 2013, *The Future as Cultural Fact : Essays on the Global Condition*, Verso, London and New York.

APPEL Hannah, 2012, « Dispatches from an occupation : Ethnographic notes from occupied Wall Street », *Social Text Online Journal*, <www.social-textjournal.org/blog/topics/dispatches-from-an-occupation/>.

— 2014, « Occupy Wall Street and the economic imagination », *Cultural Anthropology,* 29 (4), p. 602-625, <www.culanth.org/articles/753-occupy-wall-street-and-the-economic-imagination>.

ASAD Talal (dir.), 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ.

BEAR Laura, HO Karen, TSING Anna, YANAGISAKO Sylvia, 2015, « Generating capitalism » et « Gens : A feminist manifesto for the study of capitalism », Fieldsights : Theorizing the contemporary, *Cultural Anthropology Online*, <www.culanth.org/fieldsights/652-gens-a-feminist-manifesto-for-the-study-of-capitalism>, 30 mars.

BERLANT Lauren, 2011, *Cruel Optimism*, Duke University Press, Durham.

BOLTANSKI Luc, CHIAPELLO Ève, 2005, *The New Spirit of Capitalism*, trad. par G. Elliott, Verso, Londres et New York. Publication française : 1999, *Le Nouvel Esprit du capitalism*e, Gallimard, Paris.

BOURDIEU Pierre, 1998, *Acts of Resistance : Against the Tyranny of the Market*, trad par R. Nice, The New Press, New York.

BOURDIEU Pierre *et al*, 1993, *The Weight of the World : Social Suffering in Contemporary Society*, trad. par P. P. Ferguson *et al*., Stanford University Press, Stanford. Publication française : 1993, *La Misère du monde*. Seuil, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Brenner Robert, 2006, *The Economics of Global Turbulence : The Advanced Capitalist Economies from Long Boom to Long Downturn, 1945-2005*, Verso, Londres et New York.

Brown Wendy, 2003, « Neo-liberalism and the end of liberal democracy », *Theory and Event*, 7 (1).

Burchell Graham, Gordon Colin, Miller Peter (dir.), 1991, *The Foucault Effect : Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Chicago.

Caldeira Teresa P. R., 2001, *City of Walls : Crime, Segregation, and Citizenship in São Paulo*, University of California Press, Berkeley.

Clifford James, Marcus George E. (dir.), 1986, *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.

Cohn Bernard S., 1996, *Colonialism and its Forms of Knowledge : The British in India*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Collins Jane, 2010, « The age of Wal-Mart », *in* Gusterson H., Besteman C. (dir), *The Insecure American : How we Got Here and what we Should Do about it*, University of California Press, Berkeley, p. 97-112.

Comaroff Jean, 1985, *Body of Power, Spirit of Resistance : The Culture and History of a South African People*, University of Chicago Press, Chicago.

Comaroff Jean, Comaroff John, 1991, *Of Revelation and Revolution. I. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa* ? University of Chicago Press, Chicago.

— 1997, *Of Revelation and Revolution. II. The Dialectics of Modernity on a South African frontier*, University of Chicago Press, Chicago.

Costa Luiz, Fausto Carlos, 2010, « The return of the animists : Recent studies of Amazonian ontologies », *Religion and Society : Advances in Research*, 1, p. 89-109.

Cross Jamie, 2014, *Dream Zones : Anticipating Capitalism and Development in India*, Pluto Press, Londres.

Da Col Giovanni, Graeber David, 2011, « Foreword : The return of ethnographic theory », *Hau : Journal of Ethnographic Theory*, 1 (1), p. VI-XXXV.

Das Veena, 2010, « Engaging the Life of the Other : Love and Everyday Life », *in* Lambek M. (dir.), *Ordinary Ethics : Anthropology, Language, and Action*, Fordham University Press, New York, p. 376-399.

Davis Mike, 1992, *City of Quartz : Excavating the Future in Los Angeles*, Vintage Books, New York.

Dirks Nicholas B., 2001, *Castes of Mind : Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Dudley Kathryn Marie, 1994, *The End of the Line : Lost Jobs, Lives in Postindustrial America*, University of Chicago Press Chicago.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

DUMÉNIL Gérard, LÉVY Dominique, 2004, *Capital Resurgent : Roots of the Neoliberal Revolution*, trad. par D. Jeffers, Harvard University Press, Cambridge.

ECENBARGER William, 2012, *Kids for Cash : Two Judges, Thousands of Children and A $2,8 millions Kickback Scheme*, The New Press, New York.

FASSIN Didier, 2014, « The ethical turn in anthropology : Promises and uncertainties », *Hau : Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1), p. 429-435.

— 2015, « Troubled Waters : At the Confluence of Ethics and Politics », *in Four lectures on ethics : Anthropological perspectives*, Hau Books, Chicago, p. 175-210.

FERGUSON James, 1999, *Expectations of Modernity : Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, University of California Press, Berkeley.

— 2015, *Give a Man a Fish : Reflections on the New Politics of Distribution*, Duke University Press, Durham.

FERNÁNDEZ-KELLY María Patricia, 1983, *For We are Sold, I and my People : Women and Industry in Mexico's Frontier*, State University of New York Press, Albany, NY.

FISCHER Edward F, 2014, *The Good Life : Aspiration, Dignity, and the Anthropology of Wellbeing*, Stanford University Press, Stanford.

FOUCAULT Michel, 1977, *Discipline and Punish : The Birth of the Prison*, trad. par A. Sheridan, Vintage Books, New York. Publication française : 1975, *Surveiller et Punir*, Gallimard, Paris.

— 1980, *The History of Sexuality. I. An Introduction*, trad. par R. Hurley, Vintage Books, New York. Publication française : 1976, *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité, vol. I*, Gallimard, Paris.

— 2008, *The Birth of Biopolitics : Lectures at the Collège de France, 1978-1979*, trad. par G. Burchell, Palgrave Macmillan, Houndmills, UK. Publication française : 2004, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris.

GEERTZ Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.

GIDDENS Anthony, 1971, *Capitalism and Modern Social Theory : An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge University Press, Cambridge.

GINSBURG Faye D., ABU-LUGHOD Lila, LARKIN Brian (dir.), 2002, *Media Worlds : Anthropology on New Terrain*, University of California Press, Berkeley.

GORSKI Philip S. (dir.), 2013, *Bourdieu and Historical Analysis*, Duke University Press, Durham.

GRAEBER David, 2009, *Direct Action : An Ethnograph*, AK Pressy, Oakland.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

— 2015, « Radical alterity is just another way of saying "reality" : A reply to Eduardo Viveiros de Castro », *Hau : Journal of Ethnographic Theory*, 5 (2), p. 1-41.

Greenhouse Carol J, (dir.), 2010, *Ethnographies of Neoliberalism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Gregory Steven, 2007, *The Devil Behind the Mirror : Globalization and Politics in the Dominican Republic*, University of California Press*c*, Berkeley.

Gupta Akhil, 2012, *Red Tape : Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India*, Duke University Press, Durham.

Gusterson Hugh, Besteman Catherine (dir.), 2010, *The Insecure American : How We Got Here and What We Should Do About It*, University of California Press, Berkeley.

Hale Charles R. 2006, « Activist research, cultural critique : Indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology », *Cultural Anthropology*, 21 (1), p. 96-120.

— (dir.), 2008, *Engaging Contradictions : Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*, University of California Press, Berkeley.

Hardt Michael, Negri Antonio, 2000, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge. Publication française : 2000, *Empire*, Exils, Paris.

Hart Keith, Laville Jean-Louis, Cattani Antonio David (dir.), 2010, *The Human Economy*, Polity Press, Cambridge.

Harvey David, 2005, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, New York et Oxford.

Ho Karen, 2009, *Liquidated : An Ethnography of Wall Street*, Duke University Press, Durham.

Hymes Dell (dir.), 1972, *Reinventing Anthropology*, Pantheon Books, New York.

Jameson Fredric, 1984, « Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism », *New Left Review*, 146, juil.-août, p. 53-92.

Juris Jeffrey S, 2008, *Networking Futures : The Movements Against Corporate Globalization*, Duke University Press, Durham.

— 2012, « Reflections on #Occupy Everywhere : Social media, public space, and emerging logics of aggregation », *American Ethnologist*, 39 (2), p. 259-279.

Juris Jeffrey S., Khasnabish Alex (dir.), 2013, *Insurgent Encounters : Transnational Activism, Ethnography, and the Political*, Duke University Press, Durham.

Kelly Tobias, 2013, « A life less miserable ? », *Hau : Journal of Ethnographic Theory*, 3 (1), p. 213-216.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

KLEIN Naomi, 2007, *The Shock Doctrine : The Rise of Disaster Capitalism*, Henry Holt and Company, New York. Publication française : 2008, *La Stratégie du choc : la montée d'un capitalisme du désastre*, trad. par L. Saint-Martin et P. Gagné, Leméac, Montréal/Actes Sud, Arles.

KURIK Bob, 2016, « Emerging Subjectivities in Protest », *in* VALLAS S., COURPASSON D. (dir.), *The Sage handbook of resistance*, Sage Publications, Thousand Oaks.

LAMBEK Michael, 2010a, « Introduction », *in* LAMBEK M. (dir.), *Ordinary Ethics : Anthropology, Language and Action*, Fordham University Press, New York, p. 1-36.

— (dir.), 2010b, *Ordinary Ethics : Anthropology, Language and Action*, Fordham University Press, New York.

LANCASTER Roger, 2010, « Republic of Fear : The Rise of Punitive Governance in America », *in* GUSTERSON H., BESTEMAN C. (dir.), *The Insecure American : How We Got Here and What We Should Do About It*, University of California Press, Berkeley, p. 63-76.

LOW Setha, 2010, « A Nation of Gated Communities », *in* GUSTERSON H., BESTEMAN C. (dir.), *The Insecure American : How We Got Here and What We Should Do About It*, University of California Press, Berkeley, p. 27-44.

LYOTARD Jean-François, 1984, *The Postmodern Condition*, trad. par G. Bennington et B. Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis. Publication française : 1979, *La Condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Minuit, Paris.

MAMDANI Mahmood, 1996, *Citizen and Subject : Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton University Press, Princeton, NJ. Publication française : 2004, *Citoyen et Sujet : l'Afrique contemporaine et l'héritage du colonialisme tardif*, trad. par J. Copans avec la collab. de M. Copan, Karthalas, Paris/Sophis, Amsterdam.

MANKEKAR Purnima, 2015, *Unsettling India : Affect, Temporality, Transnationality*, Duke University Press, Durham.

MARTIN Luther H., GUTMAN Huck, HUTTON Patrick H. (dir.), 1988, *Technologies of the Self : A Seminar with Michel Foucault*, The University of Massachusetts Press, Amherst.

MAZZARELLA William, 2009, « Affect : What is it Good For ? », *in* DUBE S. (dir.), *Enchantments of Modernity : Empire, Nation, Globalization*, Routledge, Londres, p. 291-309.

MERRY Sally Engle, 2000, *Colonizing Hawai'i : The Cultural Power of Law*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

MIZUSHIMA Hiroaki, 2007, *Net Café Refugees and Poverty in Japan*, Film documentaire, Nihon terebi hoso kabushiki kaisha, Tokyo.

MOORE Michael (réal.), 1989, *Roger and Me,* Film documentaire, produit par Michael Moore.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

— 2009, *Capitalism : A Love Story*, Film documentaire, produit par Anne Moore, Michael Moore.

Newman Katherine S, 1993, *Declining Fortunes : The Withering of the American Dream*, Basic Books, New York.

Ong Aihwa, 1987, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline : Factory Women in Malaysia*, State Univerity of New York Press, Albany, NY.

— 1999, *Flexible Citizenship : The Cultural Logics of Transnationality*, Duke University Press, Durham.

— 2006, *Neoliberalism as Exception : Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Duke University Press, Durham.

Ong Aihwa, Collier Stephen J. (dir.), 2005, *Global Assemblages : Technology, Politics and Ethics as Anthropological problems*, Blackwell Publishing, Malden.

Ortner Sherry B., 1984, « Theory in anthropology since the sixties », *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1), p. 126-166.

— 1995, « Resistance and the problem of ethnographic refusal », *Comparative Studies in Society and History*, 37 (1), p. 173-193.

— 1998, « Generation X : Anthropology in a media-saturated world », *Cultural Anthropology*, 13 (3), p. 414-140.

— 2006, *New Jersey Dreaming : Capital, Culture and the Class of '58*, Duke University Press, Durham.

— 2011, « On neoliberalism », *Anthropology of this Century*, 1, <http://aotc-press.com/articles/neoliberalism/>, mai.

— 2013a, *Not Hollywood : Independent film at the Twilight of the American Dream*, Duke University Press, Durham.

— 2013b, « Bourdieu and "history" », *Anthropology of this Century*, 8, <http://aotcpress.com/articles/bourdieu-history/>, octobre.

Piketty Thomas, 2014, *Capital in the Twenty-First Century*, trad. par A. Goldhammer, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge. Publication française : 2013, *Le Capital au xxi^e siècle*, Seuil, Paris.

Rabinowitz Dan, 2014, « Resistance and the city », *History and Anthropology*, 25 (4), p. 472-487.

Razsa Maple, Kurnik Andrej, 2012, « The Occupy Movement in Zizek's hometown : Direct democracy and the politics of becoming », *American Ethnologist*, 39 (2), p. 238-258.

Reiter Rayna R, (dir.), 1975, *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York.

Robbins Joel, 2013, « Beyond the suffering subject : Toward an anthropology of the good », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19 (3), p. 447-462.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

ROSALDO Michelle Z., LAMPHERE Louise (dir.), 1974, *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford.

ROSE Nikolas, 1996, « Governing "Advanced" Liberal Democracies », *in* BARRY A., OSBORNE T., ROSE N. (dir.), *Foucault and Political Reason*, University of Chicago Press, Chicago, p. 37-64.

RUTHERFORD Danilyn, 2016, « Affect theory and the empirical », *Annual Review of Anthropology*, 45, p. 285-300.

SAHLINS Marshall, 1981, *Historical metaphors and mythical realities : Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, University of Michigan Press, Ann Arbor, MI.

SAÏD Edward W, 1978, *Orientalism*, Vintage Books, New York, Publication française : 1980, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. par C. Malamoud, Seuil, Paris.

SALMOND Amira, 2014, « Transforming translations (part. II) : Addressing ontological alterity », *Hau : Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1), p. 155-187.

SANYAL Kalyan, 2007, *Rethinking Capitalist Development : Primitive Accumulation, Governmentality and Post-Colonial Capitalism*, Routledge, Londres et New York.

SCOTT James C., 1985, *Weapons of the Weak : Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, CT.

— 1990, *Domination and the Arts of Resistance : Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven, CT. Publication française : 2008, *La Domination et les arts de la résistance : fragments du discours subalterne*, trad. par O. Ruchet, Éd, Amsterdam, Paris.

SENNETT Richard, 1998, *The Corrosion of Character : The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Norton & Company, New York, W.W.

SKLAIR Leslie, 1993, *Assembling for Development : The Maquila Industry in Mexico and the United States*, Center for U.S.-Mexico Studies, San Diego.

SZWED John F., 1972, « An American Anthropological Dilemma : The Politics of Afro-American Culture », *in* HYMES D. (dir.), *Reinventing Anthropology*, Vintage Books, New York, p. 153-181.

THEODOSSOPOULOS Dimitrios, 2014, « On de-pathologizing resistance », *History and Anthropology*, 25 (4), p. 415-430.

— (dir.), 2014, « Rethinking resistance in the 21st century », *History and Anthropology*, 25 (4).

TSING Anna Lowenhaupt, 2015, *The Mushroom at the End of the World : On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Urciuoli Bonnie, 2010, « Neoliberal Education », *in* Greenhouse C. J. (dir.), *Ethnographies of Neoliberalism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, p. 162-176.

Wacquant Loïc, 2009, *Punishing the Poor : The Neoliberal Government of Social Insecurity*, Duke University Press, Durham. Publication française : 2004, *Punir les pauvres : le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*, Agone, Marseille.

Walker Harry, Kavedžija Iza, 2015, « Introduction : Values of happiness », *Hau : Journal of Ethnographic Theory*, 5 (3), p. 1-23.

Walley Christine J., 2013, *Exit Zero : Family and Class in postIndustrial Chicago*, University of Chicago Press, Chicago.

Williams Brett, 2010, « Body and Soul : Profits from Poverty », *in* Gusterson H., Besteman C. (dir), *The Insecure American : How We Got Here and What We Should Do About It*, University of California Press, Berkeley, p. 224-237.

Williams Raymond, 1977, *Marxism and Literature*, Oxford University Press, New York & Oxford.

Wolf Eric, 1982, *Europe and the People Without History*, University of California Press Berkeley.

Wright Melissa W, 2001, « The Dialectics of Still Life : Murder, Women and Maquiladoras », *in* Comaroff Jean, Comaroff John L. (dir.), *Millenial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Duke University Press, Durham, p. 125-146.

Yan Yunxiang, 2011, « How far can we move away from Durkheim ? : Reflections on the new anthropology of morality », *Anthropology of this Century*, 2, <http://aotcpress.com/articles/move-durkheim-reflections-anthropology-morality/>, octobre.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Ingouvernables ?
Puissance poétique et/ou l'impossible réception du Comité invisible en Allemagne[1]

Frank Adloff et Marie Rotkopf

En 2010, lorsque le texte *L'insurrection qui vient* rédigé par un collectif d'auteurs se nommant le « Comité invisible » [2007[2]] parut en Allemagne, il ne fut pas l'objet d'un rejet systématique au sein des diverses rubriques culturelles allemandes. Le tenant en grand respect, le magazine *Der Spiegel* du 22 novembre 2010 en parla comme d'un « manifeste de la marginalité militante », diagnostiqua à cette occasion l'« abandon des stratégies de protestations jusque-là utilisées » et imprima même certains passages du livre en feuillet détaché. Nils Minkmar prophétisa, dans le journal *Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung*, que ce livre pourrait être le plus important de tous les livres de théorie de gauche de notre temps. Les réactions furent toutefois généralement négatives. La rhétorique de l'insurrection, les thématiques de la violence et du sabotage étaient au cœur des discussions et marquèrent le Comité au fer rouge. On identifia des références à Carl Schmitt et, donc, à la droite de la droite, et on reprocha au texte, paru en France trois ans auparavant, naïveté et romantisme politique.

1. *Unregierbar sein* a été publié dans la revue *Mittelweg 36*, Hamburger Institut für Sozialforschung, Heft 6, décembre 2017-janvier 2018.

2. Désormais noté CI, 2007.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

L'insurrection qui vient, suivi, quatre ans plus tard, de *À nos amis* [Comité invisible, 2014[3]], réaction au « Printemps arabe » et à d'autres mouvements de démocratie radicale, déployèrent une sorte de force insoupçonnée. Celle-ci est d'ailleurs encore palpable alors que débute à peine une discussion avec les lecteurs touchés par la forme et le contenu de ces livres. Une puissance absolument subversive : pas forcément par l'exaltation de la rébellion et de l'insurrection, mais plutôt par la remise en question des habitudes de pensées politiques et académiques ancrées si profondément en nous. Bien entendu, ces ouvrages ne sont pas lus par les émeutiers des banlieues de Paris ou d'autres grandes villes européennes. En vérité, ils sont bien trop foncièrement *bourgeois* et s'adressent à une gauche ayant un faible pour les théories de l'anarchie et la poésie (sans oublier le romantisme). Que la gauche allemande ait du mal avec l'anarchie et la poésie (sans parler d'un tel romantisme) n'a pas forcément à être souligné ici.

Le Comité invisible est maintenant de retour. *Jetzt* vient de paraître chez Nautilus, maison d'édition de Hambourg, six mois après l'original en français, *Maintenant*, paru en avril 2017 aux éditions La Fabrique [Comité invisible, 2017[4]]. Le titre *Maintenant* se réfère à la citation d'Auguste Blanqui, révolutionnaire socialiste du XIX^e^ siècle : « Maintenant, il faut des armes. » Ce n'est pas un hasard si la citation est tronquée. Le *Maintenant* semble désormais plus important que les armes. Des mots et l'instant, la présence d'une transition, sont désormais les armes. Et les armes sont surtout des gestes.

Maintenant a été publié en France le 21 avril 2017, entre les deux tours de l'élection présidentielle, geste conscient et référence certaine. Celle-ci traverse d'ailleurs tout le premier chapitre du livre, « Demain est annulé ». Il y a quinze ans, le 21 avril 2002, l'on se souvient du choc que fut la conclusion du premier tour des présidentielles : Jacques Chirac face à Jean-Marie Le Pen. Depuis, le 21 avril est le symbole du « vote utile ». Le Pen récolte plus de voix que Lionel Jospin et c'est ainsi qu'une très large majorité de la gauche appela à voter pour Chirac au deuxième tour afin d'éviter le pire, à savoir l'élection de Le Pen.

3. Désormais noté CI, 2014.
4. Désormais noté CI, 2017.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Cet été 2017, le Comité réapparut dans quelques commentaires déclinant des prises de position sur la violence lors du sommet du G20 à Hambourg. Ijoma Mangold[5] croit reconnaître dans le best-seller *L'insurrection qui vient* la copie parfaite des événements de Hambourg, tandis qu'Albrecht von Lucke, dans les *Blättern für deutsche und internationale Politik* (août 2017, p. 8), fait figurer au procès-verbal combien il est dangereux pour l'État de droit que le monopole de la violence légitime de l'État soit contesté et que « l'insurrection qui vient » devienne fantasme. *Maintenant* marque-t-il la prochaine offensive, ouvre-t-il un nouveau chapitre pour une nouvelle vague de violence ? Et quand bien même, n'est-il que cela ?

À y regarder de plus près, *L'insurrection qui vient* et *À nos amis* tournent autour de bien d'autres questions que celles des manifestations, du sabotage et de la violence. La vie dans les communautés est aussi un sujet parmi d'autres. Bien plus, ce dont il s'agit, avec le Comité invisible, paraît être une nouvelle orientation de la théorie politique et de l'action des gauchistes d'un point de vue intellectuel, que les discussions poststructuralistes et déconstructivistes bien connues en France nourrissent et dépassent au sens hégélien. Il s'agit, d'une part, d'une théorie postdiscursive et posthumaniste devant se matérialiser et, de l'autre, d'une volonté de vie émancipatrice (et pas seulement en politique). En même temps, cette *théorie de la vie et de la politique* se représente comme une théorie esthétique, singularisée par la quête de la liberté esthétique et de sa *puissance* [Menke, 2013], qui voudrait faire exploser – et le peut – toutes les entraves de l'ordre conventionnel.

Dans *Maintenant*, on peut distinguer des décalages de contenus qui semblent nouveaux. Il n'est plus question de révolution, en tout cas pas de manière offensive, et le livre s'entend comme une tentative d'aperception. En conséquence, le communisme n'est pas seulement une question de rapport à la propriété :

> Il n'y a aucun sens à partager des choses si l'on ne commence pas par communiser l'aptitude à voir. Sans cela, vivre le communisme s'apparente à une danse furieuse dans le noir absolu : on se heurte, on se blesse, on se flanque des bleus à l'âme et au corps, sans même le vouloir et sans même savoir à qui, au juste, en vouloir. S'ajouter la capacité à voir des uns et des autres en tout domaine, composer de

5. *Die Zeit*, 13 juillet 2017.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

> nouvelles perceptions et les raffiner à l'infini, voilà l'objet central de toute élaboration communiste, l'accroissement de puissance immédiat qu'elle détermine [CI, 2017, p. 148].

Le communisme est donc une pratique et une école de l'aperception, un affinement des sens, une initiative de l'esthésie.

Interdépendances et sentiments

Le sociologue postmarxiste Erik Olin Wright a distingué dans son livre *Utopies réelles* [2017] trois voies de transformation du capitalisme en une société postcapitaliste : réformes par l'État (la social-démocratie), rupture par la révolution (le socialisme révolutionnaire) et métamorphoses sociales à travers la création d'espaces autonomes (l'anarchie). Alors que les deux premiers livres du Comité invisible s'affairent encore à lier la création d'espaces libres avec l'avénement de la Révolution, *Maintenant* cible la voie de la métamorphose. Des communautés communistes fortes, à créer, doivent transformer les comportements et les rapports sociaux. Le dépassement de l'ordre social existant ne peut réussir, selon le Comité, que s'il existe de nouvelles formes de pratiques, dans lesquelles les transformations des manières sociales et les changements individuels ne font qu'un. Aucune séparation entre le dedans et le dehors, entre soi-même et la société, nature et culture, ne saurait exister. Le Comité défend une ontologie du social qui prône la victoire sur les dualismes de la vieille Europe occidentale.

Pour le Comité, l'individualisme « *I am what I am* » et l'apparition d'un vide intérieur vont de pair. De là leur tentative de déployer une théorie et une pratique de l'interdépendance dans la vie, qui insistent sur le degré auquel nous sommes liés « de toutes parts à des lieux, des souffrances, des ancêtres, des amis, des amours, des événements, des langues, des souvenirs, à toutes sortes de choses qui, de toute évidence, *ne sont pas moi* » [CI, 2007, p. 15]. La fétichisation de l'individualité – et son aveu – repose sur une existence à l'intérieur de laquelle les relations entre êtres humains et non-humains seraient devenues invisibles et auraient été bannies. Les dualismes et la dichotomie sont jugés pour leur *Vouloir-être-séparé* et mènent à un « ennui pur, sans passion et bien ordonné, espace vide, glacé, où ne transitent plus que des corps immatriculés, des molécules

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

automobiles et des marchandises idéales » [*ibid*., p. 17]. Ce vide est alors comparé aux nouvelles formes de partage et d'échanges qu'expérimentent les communautés à travers une affectivité collective et sans conditions. L'idée d'un monde, d'un environnement qui nous entourerait sans faire partie de nous, sans nous constituer, comme séparé, est également rejetée. Cette dissociation, presque un arrachement, conduit selon le collectif à une perte du présent : « La crise n'est pas économique, écologique ou politique, *la crise est avant tout celle de la présence* » [CI, 2014, p. 31]. Un tel manque de présence influence aussi la pratique scientifique et culturelle, qui travaille au moyen d'observations distancées, de chaînes de causalité et de valeurs moyennes statistiques sans faire confiance à la perception sensible propre. Nous ne considérons plus la terre en tant que ses habitants, associés à son sort et mêlés à elle de manière existentielle, mais comme de lointains observateurs venus de l'espace. Dans des passages qui rappellent le livre *Face à Gaïa* de Bruno Latour [2015], le Comité met en avant le devoir de la gauche d'apprendre des peuples indigènes d'Amérique latine, de ne pas mettre l'humanité au centre de tout, mais bien l'inverse, la Terre elle-même [CI, 2014, p. 34]. Il n'y aurait d'ailleurs pas d'humanité, seulement des habitants de la Terre (Latour parle de Terrestres) et ses ennemis de l'autre bord, justement ceux occupés à la destruction du système écologique. En dépassant la dichotomie entre nature et société, il revient aux collectifs humains et aux êtres non humains de construire une nouvelle « oïkologie ». En effet, le mode de vie occidental est *la* catastrophe. La vision d'une *Weltanschauung* nourrie du naturalisme doit être vaincue – soit celle de l'anthropologue français Philippe Descola –, cette croyance qui fait de l'Homme le maître et le propriétaire de la Nature. Cette position est défendue entre-temps dans certains débats, on peut penser à l'éco-féminisme ou au posthumanisme, comme à Donna Haraway [2016] ou à Rosi Braidotti [2014][6].

Mais comment pourrait-on dépasser le naturalisme ? Les mots-clés sont : entrer en contact, faire l'expérience de la continuité et non de la rupture. Ne plus être spectateur mais s'impliquer dans un discernement précis des choses. De ce discernement commun

6. À noter : il n'est jamais question de féminisme dans *Maintenant,* en revanche un rejet de l'idéologie politique du féminisme est explicite [CI, 2017, p. 64].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

découlera également la possibilité de s'organiser autrement et de manière nouvelle.

> Cette continuité entre fragments, c'est ce qui se ressent comme « communauté ». Un *agencement* se produit. C'est ce dont nous faisons l'expérience dans toute rencontre véritable. Toute rencontre découpe en nous un domaine propre où se mêlent indistinctement des éléments du monde, de l'autre et de soi. L'amour ne met pas en rapport des individus, il opère plutôt une coupe en chacun d'eux, comme s'ils étaient soudain traversés par un plan spécial où ils se retrouvent à cheminer ensemble à même un certain feuilletage du monde [CI, 2017, p. 138].

Cela est notoire, la question cruciale de la gauche fut et reste celle du « sujet révolutionnaire » et du « porteur » ou porte-parole des actions de la transformation sociale collective. Alors que dans *À nos amis,* on cherche encore une « perception partagée de la situation » [CI, 2014, p. 17] par laquelle aurait dû naître ensuite une mobilisation commune, le passé tout récent offre au Comité invisible une autre leçon. Certes, Occupy Wall Street ou Nuit debout ont montré le désir profond, parmi les plus jeunes, de vivre une autre vie, non pas une vie isolée, mais une vie commune. Les auteurs critiquent cependant dans le Mouvement des places un fétichisme de l'assemblée plénière.

Des milliers de personnes se sont rassemblées, à vrai dire sans pratique partagée, et cela déboucha sur des prises de paroles en série ; mais aucune ne trouve grâce aux yeux du Comité.

En ce qui concerne la capacité d'action-mobilisation commune, aucune illusion n'est permise dans *Maintenant*. Le texte décrit de manière prosaïque jusqu'au pessimisme combien les groupes, untel et une telle sont *fragmentés, parcellés* par chaque intérêt particulier. Contrairement aux habitudes de la gauche, pourtant, le déclin de la conception du bien commun et de l'idée d'un collectif d'intérêts partagés ne sont ici aucunement déplorés. On peut lire, par contre, que l'« unité » des classes, des nations, de la personne, etc., ont toujours été des fictions, d'autant plus dangereuses qu'elles vont généralement de concert avec des procédures de discipline sociale. D'où la conclusion du Comité : la gauche ne doit surtout pas chercher les unités. Les unités sont toujours accompagnées d'administration et de hiérarchie, ce à quoi aspirent les mouvements de droite populiste. Et, selon eux, à l'évidence, pas uniquement le populisme de droite, comme le montre l'« exemple Mélenchon » en

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

France. Les singularités se laissent toutefois « collectiviser » en la figure du porte-parole politique lorsqu'elles sont prêtes à fusionner leurs hétérogénéités, ce qui signifie agir ensemble ponctuellement et engager des actions sans subir de clivages.

Les manifestations contre la loi « travail » en 2016 sont citées à titre d'exemple dans *Maintenant*. Elles furent réussies parce que des groupes différents (syndicats, étudiants, « autonomes ») se sont assemblés et ne se sont pas laissés diviser face à la violence policière. La fragmentation peut donc être surmontée à travers l'expérience du conflit, et cette expérience justement permet d'être de nouveau capable d'action. La fragmentation peut, mais pas impérativement, être un frein à la politique de gauche :

> Subi, le processus de fragmentation du monde peut acculer à la misère, à l'isolement, à la schizophrénie. Il peut s'éprouver, dans la vie des êtres, comme une pure perte. La nostalgie nous envahit alors. L'appartenance est tout ce qu'il reste à ceux qui n'ont plus rien. Au prix d'admettre la fragmentation comme point de départ, elle peut aussi bien donner lieu à une intensification et une pluralisation *des liens qui nous font*. Fragmentation ne signifie pas alors séparation, mais chatoiement du monde [CI, 2017, p. 41].

Le communisme consiste pour le Comité invisible en la relation entre les singularités, dans les intersections, les proximités et les distances – pas dans leur abolition, pas dans la subsomption des particuliers sous une unité collective. La fragmentation ne devient un problème – comme actuellement sous l'égide de Google, Amazon, Facebook et Apple – que lorsque les fragments restent sans contacts réels malgré une communication apparente.

Sortir du pouvoir constituant

Du point de vue du Comité invisible, Nuit debout fut aussi polluée par une autre problématique, celle du mythe de la souveraineté. On imagine à tort les débats comme autant d'échiquiers de décisions, comme si les réunions et les discussions allaient pouvoir former une unité qui dessinerait un souverain. Mais personne, selon le Comité, n'incarne un centre décisionnaire souverain : ni soi-même ni un collectif. D'ailleurs, une telle illusion s'appuie sur le concept problématique de la souveraineté monarchique qui, de plus, nourrit

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

une conception de la politique devenant un espace absolument indépendant, autonome, détaché du quotidien et de ses mondes :

> « Politique » n'aurait jamais dû devenir un nom. Ça aurait dû rester un adjectif. Un attribut, et non une substance. Il y a des conflits, il y a des rencontres, il y a des actions, il y a des prises de paroles qui sont « politiques », parce qu'ils se dressent décisivement dans une situation donnée contre quelque chose, parce qu'ils portent une affirmation quant au monde qu'ils désirent. Politique est ce qui surgit, ce qui fait événement, ce qui fait brèche dans le cours réglé du désastre. Ce qui suscite polarisation, partage, prise de parti [CI, 2017, p. 59].

À la lumière d'une telle interprétation du politique, *Maintenant* souligne – ce qui représente une réelle nouveauté par rapport aux deux premiers livres – que la gauche ne doit pas viser le pouvoir constituant, qui aspire à la constitution et à l'établissement d'institutions, mais bien la destitution.

> Là où la logique constituante vient s'écraser sur l'appareil du pouvoir dont elle entend prendre le contrôle, une puissance destituante se préoccupe plutôt de lui échapper, de lui retirer toute prise sur elle, à mesure qu'elle gagne en prise sur le monde qu'à l'écart elle forme. Son geste propre est *la sortie*, tout autant que le geste constituant est typiquement la prise d'assaut. Dans une logique destituante, la lutte contre l'État et le capital vaut d'abord pour la sortie de la normalité capitaliste qui s'y vit, pour la désertion des rapports merdiques à soi, aux autres et au monde qui s'y expérimente. Ainsi donc, là où les constituants se placent dans un rapport dialectique de lutte avec ce qui règne pour s'en emparer, la logique destituante obéit à la nécessité vitale de *s'en dégager* [*ibid*., p. 76].

Pour le dire clairement : pour les gauchistes situationnistes français, l'émancipation de la gauche, c'est vouloir être ingouvernable. Il en résultera une dissolution de la hiérarchie entre la fin et le moyen. Au lieu de combattre en vue d'un communisme du futur, et donc d'entreprendre une série d'efforts qui serviront un but politique constituant, il faut *déjà* lutter pour l'expérience d'un communisme anticipé. Le moyen n'est plus le sursis de la fin. Bien plus, l'action directe anarchiste ose et devance l'utopie à réaliser : autant vivre déjà comme on veut vivre. Il est question du présent du communisme dans toutes ses formes de vie et non de promesses lointaines en direction d'un horizon insaisissable à venir.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Point d'armes à la Blanqui comme instrument de pouvoir d'un constitutionnalisme révolutionnaire, plutôt les stratégies de la destitution *maintenant* – mais sans oublier la violence.

> Je considère – fait également savoir Giorgio Agamben presque mot à mot dans une interview pour le journal *Die Zeit*[7] donnée en septembre 2015 – le temps venu où nous devons abandonner ce modèle dépassé, afin de diriger notre pensée vers ce qu'on pourrait appeler la « puissance destituante » ou encore « abrogative », ce qui signifie se diriger vers une puissance qui pourrait ne pas prendre la forme d'une violence constituante. La violence constituante équivaut aux révolutions, aux émeutes et à de nouvelles constitutions, elle est une violence qui impose un nouveau droit. La puissance destituante doit inventer toutes autres sortes de stratégies, dont une disposition plus directe fera la politique à venir. Si le pouvoir en vient à être renversé seulement par une violence constituante, alors il reviendra fatalement sous une autre forme, passant de la dialectique incessante et sans issue à la violence législative constituante et conservatrice de ce droit.

Manifestement, des échanges intellectuels ont été opérés entre les auteurs de *Maintenant* et le philosophe italien. En Allemagne, on supposera qu'ils sont de bonnes connaissances ou bien même que Giorgio Agamben est une partie constituante du collectif. En France, le partenariat entre le Comité invisible et Giorgio Agamben est connu de longue date à qui prend la peine de chercher un peu. Dans la revue *Tiqqun* (revue néosituationniste du Comité invisible, entre les années 1999 à 2001, lorsqu'ils s'appelaient le Parti imaginaire), la coopération est lisible. C'est d'ailleurs Agamben qui s'occupa de trouver une imprimerie pour la publication [Meyronnis, 2012]. Agamben fut donc tout simplement le *spiritus rector* du groupe. Et, bien qu'il ne soit pas une seule fois cité dans *Maintenant*, son influence n'a jamais été autant visible.

Une politique de la puissance destituante lie le Comité invisible avec la violence, celle-là même, d'ailleurs, qui tente de rompre le cercle du système de la violence, celle de l'instauration, de la transgression et de l'actualisation des droits. Quelque chose de sublime doit forcer l'Histoire, ce qui n'est pas sans rappeler le texte de 1921 de Walter Benjamin, *Critique de la violence*. Une pareille violence ne peut être que divine, selon Benjamin. Et ce

7. <www.zeit.de/2015/35/giorgio-agamben-philosoph-europa-oekonomie-kapitalismus-ausstieg>.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

motif messianique apparaît dans l'entendement du Comité invisible tout aussi proche de la mythologie de la violence de Georges Sorel dont l'ouvrage, *Réflexions sur la violence* (1908), reste une source d'inspiration pour les apologistes de la violence de gauche comme de droite. D'après Sorel, il émane de l'idée de grève générale (violente) une puissance bien particulière, une puissance mobilisatrice.

Le Comité célèbre aussi la violence en tant qu'expérience spécifique de la mobilisation et de la communauté. La violence doit enthousiasmer ses acteurs, créer de nouvelles valeurs collectives et dissoudre les frontières identitaires existantes. S'agissant de sortir de la banalité quotidienne *via* la violence et ses vertus libératrices, une telle rhétorique appartient au cœur de l'histoire intellectuelle du début du XX^e^ siècle, comme les études de Hans Joas [2000] l'ont montré de manière impressionnante.

Cela vaut pour les mouvements communistes et fascistes et, tout autant, pour les forces libératrices de la violence anticoloniale de Frantz Fanon, qui entreront plus tard en jeu. Dans ces contextes historiques, la violence ne doit en aucun cas être comprise comme seulement instrumentale, c'est-à-dire comme un moyen éprouvé du combat politique, mais comme un outil assurant l'estime de soi, comme le fondement de la collectivité, dans laquelle une limite absolue sera tracée entre le collectif violent et ses ennemis – donc entre la police et le Comité invisible, Black Bloc ou cortège de tête.

Il n'est pas seulement recommandé de se retirer du domaine de la constitution du pouvoir politique. Cette stratégie doit s'élargir au champ de l'économie. Très loin de propager la mise en place d'une « autre économie », le Comité vote pour quitter l'économie :

> Selon le degré de proximité entre les êtres, il y a communauté des biens, partage de certaines choses, échange à réciprocité équilibrée, échange marchand, absence totale d'échange. Et chaque forme de vie a son langage et ses conceptions pour dire cette multiplicité de régimes. Faire payer les connards est de bonne guerre. Qui aime ne compte pas [CI, 2017, p. 105].

Mesure, calcul, argent, tout cela fait partie du monde ennemi dont on doit se détourner. Les auteurs font remarquer à bon escient que la spécificité du capitalisme contemporain ne réside pas tant dans ses méthodes de création de plus-value dans la production (à la Marx) :

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

> Le capitalisme ne consiste pas tant à vendre ce qui est produit qu'à *rendre comptabilisable ce qui ne l'est pas encore*, à rendre évaluable ce qui la veille encore semblait absolument inappréciable, à créer de nouveaux marchés : là est sa réserve océanique d'accumulation. Le capitalisme, c'est l'extension universelle de la *mesure* [*ibid*., p. 94].

Le Comité n'a pas d'alliés dans le combat contre ce capitalisme-là. Il polémique contre toutes les perspectives concrètes et existantes de gauche et leurs propositions. Le Comité ne se situe pas aux côtés de Mélenchon, de Frédéric Lordon ou de Nuit debout en France, ni de Syriza en Grèce, ni de Pablo Iglesias ou de Iñigo Errejón en Espagne, pas davantage de celui de Chantal Mouffe, qui essaie de penser de manière nouvelle le populisme – tout ce monde est refusé. Seul le cortège de tête a la bénédiction du Comité. Le cortège de tête, cet acteur poétique que l'on appelait autrefois Black Bloc.

Depuis l'état d'urgence décrété en France, cette avant-garde a réagi avec son propre état d'urgence. La société civile est également considérée comme un produit parfait du néolibéralisme. Il est vrai que des collectifs de toutes sortes représentent le futur sociétal, et pourtant, en tous lieux, l'engagement orienté pour le « bien commun » n'est qu'une variante de plus et un masque de la politique néolibérale. Ainsi doit se comprendre la polémique du Comité contre la *Sharing Economy* et son éloge des projets de communauté ; comme la critique acerbe à l'encontre des GAFA et son instrumentalisation néolibérale.

Lire *Maintenant* en Allemagne à la lumière du situationnisme

Afin de mieux saisir le Comité invisible, le lectorat allemand doit se souvenir de l'Internationale situationniste (IS). Même si l'histoire de l'IS est connue *via* de petits chapitres épars dans l'ancienne République fédérale, elle y est malgré tout peu familière, alors qu'il est évident pour tous les intéressés en France que Julien Coupat est *membre* du Comité invisible. Il a vécu dans une commune à Tarnac, dont il était le chef de l'épicerie. En 2008, il est mis en examen avec neuf autres personnes pour sabotage et terrorisme. Neuf ans après,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

en janvier 2017, la justice écarte définitivement la qualification d'acte terroriste dans l'« affaire de Tarnac ».

Coupat et les autres auteurs du Comité
sont tous des fils de Guy Debord

Ne travaillez jamais (1954, inscrit à la craie sur un mur à Paris, peut-être par Guy Debord), s'opposer au pouvoir centraliste tout en faisant de l'art (se réapproprier le réel) contre le système, telles sont les devises essentielles du situationnisme. L'Internationale situationniste se comprend comme un mouvement révolutionnaire qui veut dépasser et surpasser dès 1957 toutes les avant-gardes existantes (dadaïsme, surréalisme, lettrisme), notamment par un renversement des pratiques quotidiennes traditionnelles. L'IS est proche du marxisme théoriquement, plus près encore des hérétiques du groupe Socialisme ou Barbarie (Cornelius Castoriadis et Claude Lefort) ainsi que du philosophe Henri Lefebvre. Les « situs » sont ennemis du Capital et de la société de consommation, amis de la violence comme moyen de lutte, qu'ils développent aussi par affinité esthétique. Ils ont également joué un rôle important pendant les événements de Mai 68, notamment lors de la grève générale du 16 mai, et participé à de nombreuses occupations.

Il y a deux grands principes situationnistes. La pratique du *détournement*, le renversement de sens au propre comme au figuré, jusqu'au troisième degré d'humour – que la culture allemande ne maîtrise pas –, au moyen de calembours, jeux de mots et de formes dans l'art et la politique. L'autre particularité, qui découle de la première, est la *critique permanente*, et la critique interne, adressée aux autres situationnistes. Celle-ci va jusqu'à l'*art d'exclure*, comme l'avait déjà fait André Breton : Guy Debord et son épouse Michèle Bernstein passeront une bonne partie de leur temps à exclure d'autres membres de l'IS. En 1962, tous les *artistes* du groupe sont renvoyés au profit des *révolutionnaires*. Ce n'est pas nouveau au sein des mouvements artistiques et politiques ; cela prend des airs de secte. Puis, Guy Debord publie *La Société du spectacle*, en 1967. Pourrait-on dire la Bible des situationnistes ? En 1971, suivra l'écrit visionnaire *La Planète malade* mais, un an plus tard, en 1972, l'Internationale situationniste s'autodissout. Guy Debord s'exclut de la vie en 1994.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Faire de la vie un champ des possibles poétiques illimité, la conduire au-delà des règles du monde social, voilà l'impératif catégorique que l'IS a tenté de formuler en tant qu'avant-garde esthétique et politique. Les situationnistes font *maintenant* partie de la culture française classique. Ils sont une ressource dont les traces, les pistes se donnent partout à voir : dans la publicité, l'art contemporain, la littérature, la manière de jouer avec le langage, dans les mots d'esprit comme dans l'humour quotidien.

Si l'on ne prend pas en compte cette histoire culturelle française particulière, la lecture de *Maintenant* risque fort de mener à des malentendus et à des erreurs d'interprétation.

Qui se demande sérieusement comment réaliser le communisme avec ce livre entretient de faux espoirs et fait fausse route. D'ailleurs, il n'en est pas question en France dans les recensions et les articles de presse. On n'analyse pas quelles sont les propositions communistes concrètes et détaillées du collectif. Le texte est lu – les précédents aussi – comme une intervention littéraire, comme une déclaration poétique. Et les hommes du Comité invisible manient leurs claviers comme des seigneurs, dans la lignée de la rhétorique situationniste, souveraine. L'art d'écrire des auteurs fait, le plus souvent, le bonheur des lecteurs dans la langue originale, il est un régal intellectuel et tout autant une jouissance esthétique. Comme la plupart des membres de l'élite académique française, il va de soi qu'il faut écrire avec style. Le lectorat du Comité invisible lui en est reconnaissant, et ce n'est sans doute pas un hasard si, début 2015, à la suite de la parution et en réaction à la lecture de *À nos amis,* des étudiants de l'École normale supérieure occupèrent nuit et jour une partie des locaux. Les rédacteurs et les lecteurs du Comité invisible sont issus de couches sociales intellectuelles supérieures, académiques, dirait-on en Allemagne, en tout cas d'une sphère de la société française d'où viennent la plupart des situationnistes et des révolutionnaires d'extrême gauche.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Hier, c'est *Maintenant*

> C'est là l'immense mérite qu'il faut reconnaître à Nuit debout : avoir fait de la misère de l'assembléisme non plus une certitude théorique, mais une expérience vécue en commun [CI 2017, p. 55].

Le Comité invisible polémique avec de telles thèses contre les organisateurs de Nuit debout. Elles sont représentatives des discussions – ou affrontements – que le Comité cultive avec tous ses adversaires, au sens debordien du terme. Leur position dans ce genre de controverse se laisse documenter *via* un exemple particulièrement parlant : des membres du cortège de tête incendient la voiture de deux policiers qui réussissent à s'échapper *in extremis* ; c'est l'« affaire du quai de Valmy » lors des manifestations de 2016. Deux des récents condamnés, dont l'un est le petit-fils de Georges Bernanos, célèbre écrivain de l'Action française puis observateur humaniste de la guerre d'Espagne, placent alors un petit écriteau sur lequel on peut lire « poulet grillé : prix libre ». Dans cet humour que les auteurs du livre justifient autant que l'action [CI 2017, p. 115] réside l'explication de l'impossible réception du Comité invisible en Allemagne.

Un humour « salvateur et justicier », de surcroît partagé par une partie de la population ou, du moins, des manifestants, qui vise l'impunité qui protège le corps policier (en réaction au viol de Théo, notamment). Renverser le cynisme, comme la langue elle-même, sont des gestes typiquement situationnistes. Et ce sont des gestes et des attitudes initiés par la génération révolutionnaire de Mai 68 ; les parents de ceux qui s'identifient aujourd'hui au Comité invisible.

Sous les mots du collectif, l'esprit de ces intellectuels. Derrière ces mots, l'esprit du snobisme parisien qui en fait une œuvre d'art. Ils voulaient abolir les classes et participaient à leur reproduction. Avec une désinvolture superbe, le Comité invisible tisse la pratique d'une écriture spécifique de classe avec une utopie poétique de provenance parisienne et un fantasme élitaire. Parce que l'idée d'une politique anarchiste qui pratiquerait une destitution du pouvoir est en réalité la fantasmagorie d'une élite.

La *destitution* a quelque chose de décalé, quelque chose d'antipolitique et d'anhistorique. En fin de compte, alors qu'il s'agit d'un débat brûlant et discuté en France, le Comité invisible

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

n'évoque pas même la question des différences de classe. On peut en conclure à une forme de mépris de classe, comme il en existait chez Debord.

La bohème ne travaille évidemment pas, mais elle ne reflète pas non plus les conditions sociales des non-travailleurs (ou des nantis). Elle est libre et sans contrainte économique – dit de manière polémique : comme les nobles, ils ont une vue sur les bas-fonds sociaux des besoins vitaux. Ironiquement, cela aiguise fortement leur regard à analyser le fait qu'*il n'y a qu'à une population parfaitement sous contrôle à qui l'on peut songer d'offrir un revenu universel* [CI 2017, p. 91].

Maintenant doit donc être lu pour ce qu'il exige, à savoir une intervention, une entreprise poétique. Le groupe autour de Julien Coupat aspire à la communauté et aux liens forts d'amour, à la violence et à la poésie. Il s'agit d'une quête de puissance et de liberté esthétique, débarrassée de ses limites, qui peut tout aussi bien s'exprimer dans les actions du cortège de tête qu'à travers les moyens langagiers utilisés.

En définitive, une esthétique de puissance et d'intensité doit triompher, prendre le pas sur le domaine des affaires politiques. La célèbre phrase de Max Weber, devenue une expression allemande (non sans coïncidence), qui veut que la politique soit l'art de « forer des planches épaisses » est balayée d'un revers de main et avec mépris par cette esthétique. Et involontairement (peut-être), ce désir d'intensité, de grandeur au lieu de la banalité et de la vulgarité du quotidien bascule alors dans un paternalisme comique, encore et toujours, pas seulement chez André Breton, mais aussi chez Guy Debord, lui qui reprochait au surréalisme son manque de radicalité.

Les visions de Coupat et Agamben, de la même manière, ne débouchent pas sur un éventuel chaos créatif, qui renverserait la société bourgeoise par de fructueuses turbulences, mais révèlent un fonctionnement hiérarchique. On peut lire dans *Maintenant* que *personne n'organisera plus l'autonomie des autres* [CI 2017, p. 154], pourtant, on sait bien que l'existence du groupe avait une tout autre réalité. Dans une interview, le philosophe italien Francesco Masci révèle (ou trahit) qu'ils se rencontraient dans l'appartement parisien de Giorgio Agamben, où le maître cuisinait les pâtes que ses invités – tous plus ou moins la quarantaine –

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

venaient juste de voler au supermarché bio[8]. Évidemment, tous adoraient Agamben. Visiblement, chacun jouait son rôle au sein du groupe qui ne souffre ni Dieu ni maître.

De 1999 à 2001, la revue *Tiqqun* a publié deux numéros et un appel à la révolution de l'ultragauche. Le Comité invisible y publiait déjà les thèses que l'on retrouve dans ses trois livres, avec l'artiste italienne Fulvia Carnevale. Avec James Thornhill, celle-ci fonde en 2004 le collectif d'artistes anonyme Claire Fontaine : reprenant à leur compte les thèses de *Tiqqun*, ils les transforment moyennant le cynisme sur un plan artistique. Les artistes invisibles se tournent (presque) contre toutes les formes du capitalisme, mais pas contre celle du capitalisme néolibéral du marché de l'art. Car Claire Fontaine, comme *pendant* artistique du Comité invisible, est réellement vraiment performante. Les artistes ont pris leur revanche sur les révolutionnaires. Ainsi, Julien Coupat et ses affidés utilisent leur mystérieuse invisibilité comme stratégie marketing, réussissant à se mettre dans la poche la presse *mainstream*. Ils se contredisent eux-mêmes, sans en contourner les paradoxes – ou l'énormité – de la tactique situationniste aujourd'hui. *Maintenant* n'est plus l'art contre le système, mais l'art avec le système.

Claire Fontaine est l'ombre du Comité invisible, le côté obscur de la puissance néolibérale et postmoderne agissant dans le paysage d'ultragauche parisien ou en Suisse, où le collectif écrivait en lettres néon, à ArtBasel en 2009, *Capitalism Kills Love*. Leur recherche de puissance esthétique, de fureur, ne fait pas que manquer son but politique prédéfini. Plus grave encore, elle nourrit également le système fustigé. Arthémis Johnson résume parfaitement le phénomène lorsqu'elle regrette, dans la revue *Vacarme*, que les auteurs de *Maintenant* appartiennent désormais au *secteur du marché de l'illusion insurrectionnelle* [Johnson, 2017]. En ce sens, on retrouve, dans les textes du Comité invisible, la coquetterie romantique de la classe intellectuelle de gauche, mêlée à la puissance de la liberté esthétique cherchant à faire sauter toute norme et ordre social, exactement comme il y a cinquante ans.

Être ingouvernable est la plus belle nostalgie française. Le Comité invisible, avec sa séduisante poésie érectile de gauche,

8. Francesco Masci, *Vice*, <www.vice.com/fr/article/dpkxmj/generation-ouin-ouin-francesco-masci>, 1er décembre 2016.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

fait honneur à cette ardeur. Cependant, au lieu de fétichiser l'insurrection, il serait autrement plus radical de désirer casser la puissance de la violence qui, prétendument, sert à la libération. Seule cette brisure pourrait libérer une poésie de la puissance, qui se destituerait elle-même et ouvrirait de nouvelles perspectives sur un communisme qui vient. Car le communisme comme pratique de perception, de conscience au monde signifie alors éprouver – et réaliser – les interdépendances et non le fétichisme de la puissance.

Références citées

Braidotti Rosi, 2014, *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen,* Campus Verlag, Francfort/New York.

Comité invisible, 2017, *Maintenant*, La Fabrique, Paris.

— 2014, *À nos amis*, La Fabrique, Paris.

— 2007, *L'insurrection qui vient*, La Fabrique, Paris.

Haraway Donna, 2016, « Anthropocène, capitalocène, plantationocène, chthulucène », *Multitudes*, n° 65.

Joas Hans, 2000, *Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Velbrück Verlag, Weilerswist.

Johnson Arthémis, 2017, « Remercions les rédacteurs du Comité invisible de nous donner l'occasion de leur dire franchement qu'ils nous emmerdent », *Vacarme*, <www.vacarme.org/article3054.html>, 2 juin.

Latour Bruno, 2015, *Face à Gaïa, Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, Paris.

Menke Christoph, 2013, *Die Kraft der Kunst*, Suhrkamp, Berlin.

Meyronnis François, 2012, <http://bibliobs.nouvelobs.com/documents/20121129.OBS0851/julien-coupat-agamben-et-son-plat-de-nouilles.html> ; <https://fr.wikipedia.org/wiki/Julien_Coupat>, *BibliObs*, 16 décembre.

Wright Erik Olin, 2017, *Utopies réelles*, La Découverte, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Du vrai, du beau, du juste et du bien
Hypothèses sur le déclin des idéaux de la culture occidentale

Dany-Robert Dufour

Les catégories du vrai, du beau, du juste et du bien sont aujourd'hui en déclin. Nous essaierons ici de comprendre pourquoi. Mais on ne peut décemment réfléchir aux causes de leur déclin sans commencer par tenter de savoir comment ces catégories se sont formées. Cela nous conduira à revenir sur quelques aspects majeurs renvoyant à l'apparition même de la philosophie et du *logos*. Et à nous interroger ensuite sur les circonstances qui ont amené certaines tendances de la philosophie moderne, puis postmoderne à se défaire, voire à renier ces notions.

I. La délégitimation corrélative du *logos*

Le *logos* n'aurait aucune consistance sans référence à ces catégories transcendantales ou idéales du vrai, du beau, du juste et du bien. Comme nous allons le voir, elles naissent en effet en même temps que lui lors de sa coupure historiale avec le *mythos*. Coupure essentielle, qui a peut-être existé dans d'autres civilisations (en Inde ? en Chine ?), mais qui, nulle part ailleurs, n'a été aussi marquée qu'en Occident.

Comment rendre compte de cette différence entre *mythos* et *logos* ? On peut, en première approche, les définir comme deux

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

formes de discursivité différentes. Une différence qui se traduit par deux conceptions et même deux formes de vérité. Pour comprendre cette différence, les travaux de Jean-Pierre Vernant et de Marcel Détienne sur le mythe grec sont essentiels. Dans *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Détienne [1979] a mis en œuvre une méthode issue de la lexicologie structurale grâce à laquelle il a fait apparaître les lignes de force du système lexical en jeu dans les mythes grecs. Ce qui lui a permis d'atteindre quelque chose comme l'archi-écriture de ces mythes, c'est-à-dire les rapports d'opposition et d'association fondamentaux entre des termes ou des valeurs clés. Il a ainsi montré qu'« à partir du signifiant *alétheia* [vérité], s'organisait le « champ sémantique » de ce mot » [*ibid*., p. 5, note 6]. Il en ressort cette proposition décisive : dans l'*aléthéia* archaïque, la vérité ne s'oppose pas au faux, mais à *léthé*, l'oubli[1].

Il résulte de cette opposition deux façons de parler, c'est-à-dire de « faire sens », différentes. Dans le mythe, le locuteur autorisé, c'est-à-dire le conteur, le devin ou le rhapsode, parle pour transmettre de génération en génération les actes des dieux et les exploits des hommes héroïques de façon à les conserver en les actualisant dans la mémoire des hommes. Le *logos* substituera à ce rapport Vérité *vs* Oubli une autre opposition : là, le locuteur autorisé, c'est-à-dire le philosophe, cherchera à rompre avec les histoires multiples des hommes (dont se constitue la *doxa*) pour atteindre à une proposition universelle susceptible d'être soit vraie, soit fausse.

Ces deux façons partent d'une propriété sous-jacente à toute parole que le grand linguiste Émile Benveniste présentait comme « triviale et infiniment importante ». La *forme trinitaire* qui fait que, quand j'ouvre la bouche pour parler, je dis nécessairement *je* à un *tu* à propos de *il*. Cette forme trinitaire (synchronique) peut prendre une allure *ternaire* (diachronique) qui fait que, quand je parle, *je* (narrateur actuel) transmets à *tu* (narrataire actuel) des histoires que ce *je* tient de *il* (ancien narrateur). Jean-François Lyotard, qui a beaucoup travaillé sur cette variante ternaire[2], nous apprend que, dans le « savoir narratif » à l'œuvre dans le mythe, le fait de se trouver en position de narrataire place *ipso facto* ce dernier en position de narrateur potentiel. Autrement dit, avoir entendu une

1. *Ibid*, chap. II et III : « La mémoire du poète » et « Le vieux de la mer ».
2. Lyotard [1979, chap. VI : « Pragmatique du savoir narratif »].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

histoire de la part d'un narrateur autorisé me place dans la position, voire dans l'obligation, de bientôt devoir la transmettre à mon tour.

C'est très différent dans le *logos*. Le philosophe est en effet celui qui affectera de ne rien comprendre aux histoires dont il est le destinataire au point qu'il se placera dans l'incapacité de les retransmettre. C'est là la position socratique par excellence. Socrate est celui qui, au lieu de transmettre l'histoire qu'il tient de son interlocuteur, va mettre en doute l'énoncé entendu, en torpillant son interlocuteur (« Socrate la torpille ») par cette apostrophe : « La différence entre toi et moi est que toi, tu crois que tu sais, alors que moi, je sais que je ne sais » – adage fameux que Platon prête à Socrate dans l'*Apologie de Socrate* (21d) et dans le *Ménon* (80d 1-3). Bref, Socrate est celui qui ne comprend rien et qui ne veut rien comprendre aux histoires dont on l'abreuve et qu'on lui demande de retransmettre. Il y oppose une fin de non-recevoir. Il ne joue plus le rôle d'un *tu* qui accepte de complaisamment renvoyer la balle. Il devient un *il*, une sorte d'absent. Mais, bien loin que cela mette fin au discours, cela le redéfinit et le relance autrement. Car ce *il*, qui ne représente plus qu'une pure forme impersonnelle dans les relations de personne, ne réfère plus qu'à *une non-personne idéale* qui place le locuteur dans une alternative imprévue. Soit il se tait et renonce à raconter son histoire. Soit il se résout à produire une autre proposition, moins spécieuse, mieux formée, c'est-à-dire plus universellement soutenable. Si *je* en vient à formuler cette nouvelle proposition, cette dernière sera à son tour sujette à l'objection possible de *il*. Et ainsi de suite. Lorsque, devant la dernière proposition émise par *je*, le *il* ne sera plus en mesure de fournir une objection pertinente, la proposition sera considérée comme valide… jusqu'à ce qu'une nouvelle objection, émise dix minutes, dix ans ou dix siècles plus tard, force l'énonciateur qui l'aurait reprise à son compte, le *je*, à remanier à nouveau sa proposition. Dans ce passage d'une forme à l'autre, le savoir produit a cessé d'être narratif pour devenir démonstratif (ou *apophantique* selon le mot d'Aristote).

Le *il* du savoir démonstratif, par son impersonnalité même, fonctionne donc en quelque sorte comme *le pire et le meilleur des interlocuteurs* : le *pire* parce qu'en émettant l'objection exacte aux propos du *je*, il peut ruiner ce propos, mais le *meilleur* parce qu'il permet aussi à ce dernier d'avancer vers une nouvelle proposition

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

éventuellement (et temporairement) recevable comme vraie. Pour voir à l'œuvre ce fonctionnement, il suffit de se reporter au *Ménon* où l'on voit *l'esclave* avancer pas à pas, après chaque objection de Socrate, vers la seule réponse recevable à la question de savoir comment doubler la surface d'un carré.

Ce « il » objecteur est concevable comme un « personnage philosophique » (concept de Deleuze) dans la mesure où il est appelé à tenir ce rôle du pire et du meilleur des interlocuteurs propre à l'énonciation démonstrative dans la philosophie qui se constitue : après Socrate dans le dialogue platonicien, ce sera, par exemple, le Malin Génie chez Descartes, ou Dionysos chez Nietzsche…

Là où le savoir narratif permettait de produire des savoirs multiples et uniques, c'est-à-dire des occurrences toujours nouvelles s'agrégeant au mythe en répondant au besoin d'affirmation de présence du locuteur qui chantait en les actualisant les exploits des dieux et des ancêtres, le savoir démonstratif permet de produire des savoirs valides toujours et partout – au moins tant qu'une nouvelle objection n'aura pas contraint à une réélaboration. Le *mythos* disait « ce qui fut, ce qui est et ce qui sera » (Détienne) dans une parole *adéquate* au monde ; le *logos* parle *du* monde ou plutôt d'un objet du monde dans une parole *non immédiatement adéquate*. Ce qui suppose un dispositif discursif, c'est-à-dire un rapport spécial de place entre les deux interlocuteurs, tel que tout autre sujet placé dans les mêmes conditions, c'est-à-dire devant un *il* objecteur, pourra idéalement « accoucher » (la maïeutique socratique) des mêmes propositions. On a donc bien affaire, dans le savoir narratif et dans le savoir démonstratif, à deux grammaires énonciatives différentes.

À l'occasion de cette bascule entre savoir narratif et savoir démonstratif, c'est donc la définition du vrai et de la vérité qui change. Nous passons d'un univers narratif unaire (qui, en se prenant lui-même comme référence, était en expansion infinie) et trinitaire (tendu dans le jeu énonciatif entre trois personnes verbales) à un univers démonstratif binaire (je/il) se devant de répondre aux fourches caudines du vrai ou du faux[3].

Le pas suivant dans l'établissement du savoir démonstratif comme seul savoir légitime sera franchi dès Platon : puisque les

3. Sur ces questions, je me permets de renvoyer à mes travaux sur le trinitaire : Dufour [1990].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

poètes ne s'inscrivent pas dans l'ordre du vrai ou du faux, c'est… qu'ils mentent. L'œuvre de Platon est aussi une machine à refouler les poètes hors les murs de la cité philosophique qui se construit. Pour le philosophe, les images exhibées par les conteurs ne traduisent plus l'irruption de l'invisible, elles ne sont que le stigmate d'un non-être. Dans le mode narratif, elles étaient le moyen de surseoir à l'Oubli menaçant d'engloutir à jamais les exploits des héros et étaient donc, comme véhicules de la Mémoire, le meilleur organe de la Vérité. Dans la première pensée philosophique, elles deviennent l'expression du faux. Elles s'inscrivent désormais du côté du fictif, de l'illusoire, de la semblance entendue comme faux-semblant (*phantasmata*). L'apparition n'est plus, comme dans la pensée mythique, l'aspect le plus important de la réalité invisible, elle devient une catégorie spécifique posée en écran face à l'être : elle le simule, mais surtout le dissimule. En cette position, elle rejoint la *doxa* qui fait le lit de l'erreur en tant qu'elle permet l'attribution de l'être à ce qui n'est pas.

La règle du jeu a donc changé : la nouvelle vérité n'est plus susceptible de transformations incessantes à mesure même qu'elle s'actualise, elle doit désormais coïncider à elle-même. Alors que cette nouvelle *aléthéia* s'exprime dans le rapport vrai-faux, l'ancienne *aléthéia* est redéfinie par la première philosophie comme formant un couple oppositionnel non plus avec *léthé* (oubli), mais un couple où elle se trouve associée à *apaté* (tromperie).

Les sophistes, qui continueront de s'opposer à ce nouvel ordre philosophique du vrai ou du faux, seront mis dans le même sac que les poètes. Ils ne font, selon Platon, que prolonger une activité d'illusionnistes :

> « Le sophiste, […] n'est-il pas désormais certain que c'est une manière de sorcier, puisqu'il est un imitateur de ce qui est réel […]. C'est dans la catégorie du charlatan qu'il faut le placer comme une variété de celle-ci » (Platon, *Sophiste,* 235 a).

Le sophiste produit des images parlées *(eidôla legomena*) qui sont de la même nature que les imitations de réalités, les semblances illusoires produites par les praticiens de la parole mythique.

*
* *

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Comme dans toutes les grandes révolutions culturelles, il aura suffi que la définition d'un terme majeur, en l'occurrence celui de la vérité, change, pour que tous les termes associés soient à leur tour redéfinis. Ainsi en fut-il du juste, du beau et du bien.

Le *Juste* était dépendant d'épreuves ordaliques telles que celle des dits de justice du Basileus, le roi rendant la justice. En Grèce archaïque, il pouvait dire quelque chose comme : Si je t'immerge la tête dans l'eau jusqu'au coucher du soleil et que tu vives encore, c'est que tu es soutenu par les dieux et je te donnerai raison contre ton adversaire. Cette justice ordalique est remplacée par la justice argumentée qui implique de soupeser les arguments en pour et en contre avant de délibérer.

Quant au *Beau*, autrefois dépendant de la survenue d'éléments venus du monde premier, celui des forces de la nature, dans le monde humain de la culture, il est désormais défini par l'observance d'harmonies exprimées par le *nombre* qui, en tant qu'*accord des contraires*, permet l'expression de l'unité du monde. Harmonies qui peuvent être musicales lorsqu'elles traitent des intervalles sonores, ou géométriques, comme celle du *Pentalpha* (qui a servi de base à la représentation graphique du corps humain).

Reste le *Bien*. Dans *La République*, dans l'allégorie de la caverne, Platon décrit le Bien comme la cause centrale qui tient ensemble les autres idéaux.

> « Maintenant, mon cher Glaucon, il faut assimiler le monde visible au séjour dans la caverne, et la lumière du feu qui l'éclaire à la puissance du soleil. Quant à la montée dans la région supérieure et à la contemplation de ses objets, si tu la considères comme l'ascension de l'âme vers le lieu intelligible, tu ne te tromperas pas sur ma pensée, puisqu'aussi bien tu désires la connaître […]. Dans le monde intelligible, l'idée du Bien est perçue la dernière et avec peine, mais on ne peut la percevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de droit et de beau en toutes choses […], c'est elle-même qui est souveraine et dispense la vérité et l'intelligence et il faut la voir pour se conduire avec sagesse dans la vie privée et dans la vie publique » (*La République*, VII, 516a-517c).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

II. La désuétude du Vrai, du Beau, du Juste et du Bien

Ces idéaux antiques ont dominé le champ de la pensée philosophique pendant plus de deux mille ans, en dépit même de retours permanents du *mythos* (qu'on pense, par exemple, à la *Divine Comédie* de Dante ou à *Frankenstein* ou *le Prométhée moderne* de Mary Shelley, ou encore à la ferveur populaire pour les contes qui, jusqu'il y a peu, ne s'est jamais démentie). Témoin de la permanence de ces idéaux philosophiques, le livre à grand succès publié par l'historien de la philosophie Victor Cousin, plusieurs fois réédité au cours du XIX^e^ siècle, dont le titre en dit long : *Du vrai, du beau et du bien*.

Certes, les sophistes de l'Antiquité avaient cherché à saper ces idéaux dès leur apparition, mais la puissance logique du nouveau discours les avait tenus dans une position subalterne. Et pour longtemps. Cependant, à un certain moment de l'époque moderne, d'autres critiques sont apparues ébranlant de plus en plus l'édifice logique. Voyons, non pas tous ces temps, mais les principaux. Nous en avons retenu cinq : le temps Mandeville, celui des utilitaristes, celui des pragmatistes, le temps Duchamp et celui des philosophies postmodernes.

Mandeville : la redéfinition paradoxale du Bien

Platon, nous venons de le voir, faisait du bien l'idéal qui tenait les autres idéaux ensembles. On peut le dire autrement : rien de fâcheux ne pouvait arriver au *logos* tant que le bien restait en place. Un verrouillage qui pouvait durer longtemps puisque faire voler en éclat l'idéal du bien risquait fort de retomber en premier lieu, non pas tant sur l'objet visé que sur celui qui, commettant cet attentat, se discréditait par là même. Or il est arrivé quelqu'un qui a pris ce risque : Bernard de Mandeville (1670-1733), auteur de la fameuse *Fable des abeilles*. Le rapprochement des textes anciens et de ce texte majeur du XVIII^e^ siècle, trop oublié aujourd'hui, fait apparaître une surprise de taille : le retour en force de l'attitude sophistique au cœur de la pensée des Lumières anglaises, qui donnera naissance au libéralisme. Car, qu'est-ce que le propos de Mandeville dans sa fameuse *Fable*, sinon un propos de type sophistique ? Dans la *Fable*, comme dans toute bonne fable, on trouve en effet, dans la position de la morale (ce dont on doit absolument se souvenir), cet énoncé

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

renversant : « Les vices privés font la vertu publique. » Autrement dit, le bien procède du mal.

Les sophistes, on le sait, contrairement aux philosophes, ne se soucient pas de la vérité, ils ne cherchent qu'à persuader leur auditoire, quelle que soit la proposition à soutenir. Pour obtenir ce résultat, ils profitent donc des ambiguïtés du langage afin de produire des raisonnements d'apparence solides, ayant celle de la rigueur démonstrative, mais contenant en réalité un vice, volontaire ou non, permettant de provoquer l'adhésion de l'auditeur. C'est pourquoi Socrate, aux prises avec un sophiste, cherche souvent à montrer que son argumentation contient en fait un vice logique ou paralogisme : un « sophisme ». On sait à cet égard comment la philosophie a dû se développer pour ne pas tomber sous la coupe de la sophistique, se faisant forte de démontrer tout et son contraire : en établissant une science de la logique, visant à classer les différentes formes de raisonnement en faisant le tri entre ceux qui sont réellement cohérents et ceux qui sont fautifs bien que présentant l'apparence de la cohérence. C'est ainsi qu'Aristote écrira plusieurs traités, comme l'*Organon*, les *Réfutations sophistiques* et la *Rhétorique*.

Or, quand on affirme que le vice peut se convertir en vertu, on se trouve exactement dans la position de celui qui affirme que le blanc peut être noir ou que le plomb peut se sublimer en or. On se trouve dans une position non logique ou non scientifique qui a cependant pour elle un grand avantage. Celui de surprendre l'auditeur commun, toujours prompt à se laisser séduire par des raisonnements magiques ou alchimiques ou paradoxaux. Osons cette hypothèse : le *logos* a été ébranlé comme jamais auparavant par un fulgurant trait d'humour. Ce qui l'atteste, c'est la réaction, face à ce propos de Mandeville, du plus malicieux des philosophes du XVIII^e^ siècle, Voltaire. Voltaire ne s'y est pas trompé en écrivant sur Mandeville : il a fait de l'humour sur l'humour. C'est pourquoi, dans *Candide*, il a renchéri sur Mandeville.

On a longtemps pensé que la seule cible de Voltaire, dans *Candide*, était Leibniz et sa théorie de la *Théodicée* (1710) – théorie qui permet de justifier Dieu en dépit du mal qui règne chez les hommes. Or, il existe au moins une autre cible dans *Candide* : Mandeville, qui va beaucoup plus loin que Leibniz. Jusqu'à la nécessité de partir du mal pour que le bien advienne. Il ne faut pas oublier, en effet, que Voltaire connaissait parfaitement *La Fable des abeilles* puisque

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

c'était sa maîtresse, M^me^ du Châtelet, qui avait traduit ce texte en français en 1736 et qu'il en avait longuement discuté avec elle lors de sa retraite à Cirey [Badinter, 2006 (1983)]. On trouve d'ailleurs une allusion directe à Mandeville dans le chapitre IV de *Candide*, lorsque le professeur Pangloss justifie les multiples formes du mal :

> « Tout cela était indispensable : […] les malheurs particuliers font le bien général ; de sorte que plus il y a de malheurs particuliers, et plus tout est bien. »

Ce qui permet à Candide de donner une définition de la philosophie de Pangloss :

> « C'est la rage de dire que tout va bien quand on est mal » (chapitre XIX).

Voltaire se moque de ceux qui se laissent berner par Pangloss, baptisé professeur de « métaphysico-théologo-cosmolo-nigologie », qui enseigne que « les choses ne peuvent être autrement : car tout étant fait pour une fin, tout est nécessairement pour la meilleure fin ». Ce dont il apporte la « preuve » suivante : « Remarquez bien que les nez ont été faits pour porter des lunettes ; aussi avons-nous des lunettes. » De même pour le mal, s'il existe, cela ne peut être que pour servir à la meilleure fin ! Le bien.

C'est pourtant cette « nigologie » qui a fini par triompher lorsque furent fondées, une génération plus tard, les sciences économiques. Pour ce faire, Adam Smith a repris les principaux concepts de Mandeville, notamment celui du *self love*, l'égoïsme, comme moteur de l'économie :

> « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du brasseur ou du boulanger que nous attendons notre dîner, mais plutôt du soin qu'ils apportent à la recherche de leur propre intérêt. Nous ne nous en remettons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme » (Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 1776, T. I, chap. II, livre I).

De là à penser que l'économie libérale et néolibérale, dans laquelle le monde entier se trouve aujourd'hui plongé, est pensable comme une nigologie qui a réussi, il y a un pas… que nous sommes fortement tentés de franchir[4].

4. On trouvera une présentation critique des thèses de Mandeville dans la longue introduction que nous avons écrite pour la reparution de cinq textes de Mandeville, dans Mandeville [2017].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Les utilitaristes : la liquidation du Juste

La sophistique mandevillienne de la conversion des vices en vertus a donc permis la construction d'une nouvelle religion, celle du Marché, dont Adam Smith s'est fait le prophète puisque, selon le libéralisme anglais, le plan divin se réalise tout seul à partir des propres intérêts de chacun. Mais elle a aussi permis la création d'un nouveau champ philosophique, celui de l'*utilitarisme anglais*, avec Jeremy Bentham, puis John Stuart Mill. Bentham se revendique d'ailleurs ouvertement de Mandeville, comme le montre ce passage de *Science de la vie morale* de 1834 :

> « Quand Mandeville mit en avant sa théorie que "les vices privés sont des bienfaits publics", il ne vit pas que l'application erronée des termes de vice et de vertu était source de confusions […] et que le principe qu'il défendait n'était autre, sous le nuage qui le couvrait, que celui de la maximisation du bonheur » [Bentham, 1834].

Cette annexion de Mandeville par Bentham eut une conséquence majeure vis-à-vis d'une grave question : ce qu'il est juste ou non de faire dans la vie pratique. Bentham affirme en effet que l'on n'a plus du tout à se soucier de savoir si une action est vertueuse au départ. Car la seule chose qui importe est qu'elle soit vertueuse à l'arrivée. C'est le second idéal antique – agir de façon juste – qui se trouve ébranlé.

L'utilitarisme anglais affirme en effet que le caractère juste ou injuste des actions n'est déterminé que par… le caractère utile ou non de leurs conséquences. C'est donc une autre morale, une morale téléologique, qui apparaît lorsqu'on prend les conséquences pour seul critère normatif. L'utilitarisme se caractérise donc par un oubli volontaire des causes et une valorisation exclusive des conséquences. C'est là ce qu'on appelle, depuis la fin des années 1950, un *conséquentialisme*. Peu importe donc au nom de quoi on entreprend une action, ce qui importe, c'est qu'elle soit supposée engendrer le plus de bonheur pour le maximum d'agents – le *bonheur* étant défini, selon l'utilitarisme, comme la maximisation des « vices privés » (commodément renommés donc comme « plaisirs »).

Cette nouvelle « morale » conséquentialiste prête le flanc à de graves critiques :

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

1) Tout d'abord, elle permet le plus grand cynisme de la part des décideurs de l'action qui pourront, par exemple, dire à leurs subalternes : « Vous ne comprenez pas que nous faisons cette action (par exemple, vous licencier) pour le bien futur du plus grand nombre. » Ces décideurs peuvent alors éventuellement ajouter : « Ne seriez-vous donc pas un peu égoïste ? » Un reproche que n'aurait pas désavoué Adam Smith, pourtant grand défenseur du *self love*, puisqu'il reprochait aux pauvres de trop souvent céder à une fâcheuse tendance : celle de se donner « une injuste préférence » (*Traité des sentiments moraux*, I. III).

2*)* Elle s'inspire très clairement de l'adage attribué à Machiavel selon lequel « la fin justifie les moyens » – ce qui relève d'une raison cynique. Pas le cynisme philosophique originaire, celui d'un Diogène qui, pour contester l'ordre injuste du monde, affectait de s'en exclure en devenant mendiant. Mais le cynisme du puissant qui ne s'embarrasse pas du jugement d'autrui pour parvenir plus vite à des fins qu'il prétend supérieures.

3*)* Cette morale téléologique est très abusive car on ne sait jamais au juste, dans l'action pratique, quelle peut être la véritable conséquence à long terme d'une action. Par exemple, il a fallu attendre trois siècles de développement industriel pour comprendre les véritables conséquences de l'industrie sur l'environnement. Ainsi, à l'époque de Mandeville, ce qu'on n'appelait pas encore la pollution était traitée comme pouvant être bénéfique (se débarrasser des « immondices » crée beaucoup d'emplois). Il est donc possible que l'humour très britannique de Mandeville, qui s'amuse que les vices produisent des vertus, trouve ici une limite absolue puisque les conséquences à long terme risquent d'être catastrophiques.

4*)* Si on se place strictement du point de vue de l'intérêt économique, il est clair que l'action la plus dévastatrice sur une communauté humaine est ainsi celle qui a les meilleures conséquences économiques. Ainsi, déclencher une guerre, pourvu qu'elle soit bien destructrice, ne peut avoir que des effets économiques excellents puisqu'il faudra, après, tout reconstruire. Mais que vaudra cette « axiomatique de l'intérêt » [Caillé, 2005 (1993), chap. IV] lorsque tout sera détruit ?

5*)* Le conséquentialisme est imprudent : il incite à agir en fonction d'un futur (toujours hypothétique) en refoulant l'examen du présent (toujours certain). Il pousse donc à s'affranchir de la légendaire

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

phronèsis grecque – « prudence », en français – qu'Aristote présente notamment dans le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*.

6*)* Cette morale d'un nouveau genre permet de se dispenser de tout examen de l'action à entreprendre pourvu qu'elle soit supposée apporter, plus tard, des résultats positifs. C'est donc la retenue kantienne (l'*Achtung*), la nécessité de l'examen critique avant d'entreprendre une action pour savoir si elle satisfait aux exigences morales vis-à-vis de l'autre, qui est congédiée. Pas étonnant que les sociétés libérales célèbrent si souvent le risque.

7*)* Le conséquentialisme a permis la production d'un nouveau sophisme, lourd de conséquences, c'est le cas de le dire, puisqu'à la *morale*, il a opposé l'*éthique* alors que les deux notions étaient traditionnellement liées. La morale (ce qui vaut pour tous) est ainsi devenue désuète, et l'éthique (ce que j'ose faire, y compris contre tous) promue. L'éthique – c'est un comble – est ainsi venue justifier de nombreux passages à l'acte au motif que personne ne peut comprendre ce que je fais, ce qui ne m'empêche pas de faire quand même, au contraire, parce que cela peut induire, plus tard, des effets favorables.

8*)* Le conséquentialisme permet le développement de problématiques hautement sacrificielles à l'encontre de certaines composantes de la population. On les rencontre chez Mandeville au moins à deux occasions. D'une part, quand il préconise, dans *Vénus la populaire*, de sacrifier – c'est le mot exact qu'il utilise – un certain nombre de femmes pauvres en les assignant aux bordels publics afin que les femmes d'un rang plus élevé soient délivrées des trop fréquentes ardeurs des hommes. D'autre part, quand, dans son *Essai sur la charité*, il demande la fermeture des écoles de charité pour jeunes pauvres de façon à destiner ceux-ci aux tâches ingrates et pénibles afin que le reste de la population en soit exempté et puisse ainsi accroître ses plaisirs[5].

9*)* Enfin, l'utilitarisme, en faisant, comme John Stuart Mill le propose, du plaisir, de l'absence de souffrance, « les seules choses désirables comme fins » [Mill, 1988 (1863), p. 49], entend clairement se démarquer des fondements de la pensée grecque en prenant l'exact contre-pied des positions défendues pas Aristote dans *L'Éthique à Nicomaque*. Mais – surprise –, quand on relit ce

5. Ces textes ont été publiés dans Mandeville [2017].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

texte, on s'aperçoit alors qu'Aristote a répondu comme par avance aux utilitaristes. Il met en effet en garde celui qui prônerait une telle position hédoniste en faisant remarquer que « le plaisir n'est pas le bien et que tout plaisir n'est pas désirable » (Livre X, 1174). Aristote va même plus loin en demandant à cet homme s'il pourrait « ressentir du plaisir en accomplissant un acte particulièrement déshonorant » (*ibid*.). Question non rhétorique car Aristote n'excluait pas que cela fût possible. Ce serait en effet le cas d'un homme qui aurait « choisi de vivre en conservant durant toute son existence l'intelligence d'un petit enfant désirant continuer à jouir le plus possible des plaisirs de l'enfance » (*ibid*.). À l'évidence, une telle retombée en enfance ne permet guère à l'individu de se retrouver en bonne position pour accéder aux grands idéaux du vrai, du beau, du juste et du bien. Il n'est donc pas étonnant qu'Aristote préconise une tout autre visée : le seul bonheur atteignable dans une vie ne relève pas des plaisirs, mais de l'*amitié* – l'amitié accomplie, construite, adulte : la *philia*. Laquelle implique un au-delà du simple intérêt et la création de relations de réciprocité, seules à même de nourrir l'être social. Faute de ce choix, il est à craindre que, plus les activités humaines se définiront par l'utilitarisme, plus apparaîtront certaines formes d'infantilisation dans le lien social, se soldant par un recul de la symbolisation et par la recherche de plus en plus ouverte de satisfactions pulsionnelles. Ce symptôme atteint déjà toute la société occidentale, du bas en haut, jusqu'à la Maison Blanche.

Les pragmatistes : l'adieu au Vrai

Lorsque nous enquêtons sur les sophismes fondateurs du libéralisme et de l'utilitarisme, nous arrivons au pragmatisme, dont on peut situer l'avènement à la fin du XIX^e^ siècle, avec William James. On peut dire – et ce ne sera pas une surprise – que le pragmatisme vise à pulvériser ce qui tient le plus à cœur à la philosophie classique, la notion de vérité. C'est un pas supplémentaire décisif dans le démantèlement et le renversement du *logos*. Le libéralisme (qui porte bien son nom) visait à défaire les individus de leur culpabilité et à libérer leurs passions prohibées – les vices, comme disait sans détour Mandeville. L'utilitarisme, en renonçant à la prudence dans l'action, misant sur un futur hypothétique en ignorant le présent, était une anti-*phronèsis*. Le pragmatisme, lui, voudra en finir avec la

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

vérité. Selon William James, le vrai n'existe tout simplement pas : « Il est simplement, affirme-t-il, ce qui consiste à être [à un moment donné] avantageux pour la pensée[6]. » Le vrai n'est donc qu'une affirmation momentanée, réduite à son utilité contingente. Si tel est le cas, alors il est ridicule de vouloir accéder à la vérité. C'est ce que théorisera John Dewey recommandant une attitude pragmatique à l'opposé de l'accès à la connaissance par contemplation des idées, comme chez Platon, ou même comme chez Descartes, qui comparait les idées à des sortes de tableaux (« La lumière naturelle me fait connaître évidemment que les idées sont en moi comme des tableaux, ou des images », Descartes, *Méditation troisième*). Cette attitude pragmatiste implique qu'il n'y ait plus de « théorie » au sens grec de *theorein* (littéralement « contempler »), mais seulement de la *praxis* impliquant comme telle un agir. Je ne peux donc voir, ou concevoir, aucune idée, mais seulement faire des expériences, des *expériences* infiniment multiples et variées.

Comme on éprouve, encore aujourd'hui, beaucoup de mal à mettre en relation libéralisme, utilitarisme et pragmatisme, il n'est peut-être pas inutile de rappeler que cette notion d'expérience si chère au pragmatisme était déjà, avant même que les philosophes pragmatiques ne l'aient consacrée, et avant que la philosophie de l'éducation de John Dewey ne s'en soit emparée, au centre de la pensée de David Hume, ami d'Adam Smith et figure décisive du libéralisme anglais [Deleule, 1979]. On trouve dans l'*Enquête sur l'entendement humain* (1748) ce passage significatif :

> « J'oserai affirmer, comme une *proposition générale qui n'admet pas d'exception*, que la connaissance […] ne s'obtient, en aucun cas, par des raisonnements *a priori* ; mais qu'elle naît entièrement de l'expérience quand nous trouvons que des objets particuliers sont en conjonction constante l'un avec l'autre » [Hume, 1983 (1748), p. 88, souligné par nous].

Notons au passage qu'il est très bizarre d'affirmer « une proposition générale qui n'admet pas d'exception » dans une

6. « *The true is only the expedient in our way of thinking* », ou encore : « *The true is the name of whatever proves itself to be good in the way of belief* », William James, *Pragmatism*, 1907, <www.gutenberg.org/dirs/etext04/prgmt10.txt>. La pensée apparaît ici comme pure ruse au service d'une finalité utile. Voir, à ce propos, Marilia Amorim [2007], où il est démontré que la culture contemporaine privilégie ce modèle au détriment de la pensée théorique et de la recherche de vérité.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

proposition qui récuse toute proposition générale fondée sur le raisonnement *a priori* et ne reconnaît que des vérités locales dont la validité est limitée à l'*hic et nunc*. C'est un peu comme si Hume avait dit : J'affirme [comme une loi universelle] qu'il n'y a pas de loi universelle. Faut-il s'étonner de la présence de ce paradoxe ? Non, car c'est là le type de proposition (en forme de sophisme) qui infeste les énoncés de la pragmatique.

La philosophie pragmatiste est certainement très critiquable pour sa volonté de substituer l'efficacité à la vérité, mais il faut lui reconnaître que, par ce biais, elle parvient parfois à ouvrir de nouveaux champs. On en a un bel exemple avec Richard Sennett. Dans son important livre sur le travail manuel et les différentes formes de l'organisation ouvrière non industrielle, intitulé *Ce que sait la main. La culture de l'artisanat* [Sennett, 2010 (2008)], il a montré qu'il fallait accorder au faire et au savoir-faire le même prestige qu'au savoir. On doit donc reconnaître à la pragmatique ses salutaires capacités urticantes et provocantes vis-à-vis des propositions de toute philosophie qui aurait tendance à s'endormir sur ses lauriers. Mais il y a une marge entre le dogmatisme qui campe sur des propositions universelles creuses et le pragmatisme qui ne veut connaître que des objets singuliers. Entre les deux, se situe le travail de la vive philosophie dont Kant a montré la voie lors de sa discussion avec Hume. Kant, on le sait, avait remercié Hume de l'avoir réveillé de son « long sommeil dogmatique » en insistant sur la nécessité de l'expérience. Non sans lui rappeler toutefois que la sensibilité n'avait de sens qu'à être organisée dans l'entendement. C'est d'ailleurs par là que Kant aura relancé, en pleine période moderne, le grand projet du *logos* grec : en montrant que la vérité n'est ni dogmatique (révélée depuis toujours), ni contingente ou fortuite, mais qu'elle se donne dans un horizon, comme tel critique.

Duchamp : la mort du Beau

Il y a le beau, que l'art a toujours beaucoup recherché. Mais ce beau doit être soutenu par ce qui est plus beau que le beau – par le sublime. Car, dans le beau, nous sommes simplement heureux. Alors que, dans le sublime, nous ne sommes pas heureux, nous sommes transportés ailleurs. Ravis, au sens premier du terme « ravir » : « emporter, emmener de force », selon *Le Robert*. Dans ce cas,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

quelque chose dans l'objet montré nous attire dangereusement et nous déporte. C'est, dans un beau paysage, un inquiétant soleil noir qui brille à l'horizon du visible. C'est un engloutissement sonore qui défait les intervalles harmoniques savamment construits. Nous savons alors que nous devons nous quitter, quoi qu'il en coûte, pour aller voir là, pour aller entendre cela. Vers quelque chose comme une discordance visuelle ou une dissonance sonore. Ailleurs. Le miracle du ravissement est là : qu'on puisse justement y aller pour y être un instant. Il ne s'agit pas, dans le sublime, de se faire plaisir. Il s'agit d'accéder à une formidable puissance de négativité, à ces cyprès immenses comme des flammes noires peints par Van Gogh, à ces multitonalités de Wagner, puis à ces atonalités de Schoenberg, qui déforment notre entendement et qui, éventuellement, nous transforment.

C'est dans la *Critique de la faculté de juger* (1790) que Kant aborde la question du sublime (voir les paragraphes 23 à 29, « Sur l'analytique du sublime »). Il y indique que le sublime correspond à la capacité, non pas de représenter dans un temps et un espace finis une puissance infinie (ce dont il doute), mais de l'évoquer, d'y faire allusion. Pour Kant et pour les modernes, le sublime ne se référait donc pas à ce qui était représenté : « Ce que nous nommons sublime […] ne peut être représenté[7] », mais à un au-delà auquel le spectateur serait renvoyé (« sublime » vient du latin *sublimis,* « levé dans les airs, haut », de *sub*, et *limes*, *limus*, « qui monte en ligne oblique », *Le Robert*).

Plus l'art de la modernité se libérait de la représentation, plus il s'ouvrait au plus beau que beau. Au sublime : le « je » moderne y ressentait, dans l'angoisse ou dans l'exaltation, une présence Autre. L'œuvre était habitée de ce que Walter Benjamin appelait alors l'*aura*. L'*aura*, issue des esthétiques du sublime, est ce qui témoigne dans l'œuvre d'une « présence Autre » et qui atteste de l'« apparition unique d'un lointain » [Benjamin, 1991 (1936), p. 144]. C'est cela, l'aura – l'aura menacée, selon lui, par la reproductibilité technique de l'œuvre d'art – qu'il fallait préserver contre toute altération.

Benjamin n'aura pas eu le temps de s'apercevoir que la perte de l'aura, de la sublimité, allait bientôt se manifester dans une autre forme de reproductibilité.

7. Kant [1965 (1790)]. Sur l'analytique du sublime, cf. §§ 23-29.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Pour comprendre cette autre forme, il faut partir du moment où Duchamp a proposé sa *Fontaine* au Salon de la Society of Independent Artists de New York, en 1917. Comme chacun sait, c'était un simple urinoir signé R. Mutt. Nom qui rappelait alors à tous celui de Mott, fournisseur d'équipements domestiques, de même que celui d'un personnage d'une bande dessinée, « Mutt and Jeff » : « Mutt, un petit gros rigolo, Jeff, un grand maigre ». De surcroît, « *mutt* », en anglais familier, signifie « imbécile » ou « bâtard ». La pièce fut refusée et exposée dans la galerie d'Alfred Stieglitz.

Là encore, à l'instar de Mandeville qui avait renversé le bien, c'est par l'humour que Duchamp a subverti le beau. Car ce dernier s'est en quelque sorte proposé de produire du sublime à partir d'un objet non beau. Il lui a alors fallu déplacer l'attention en passant de l'objet lui-même aux circonstances de l'exposition d'un non-objet artistique dans un lieu dédié à l'art. Et, pour faire sa démonstration, Duchamp ne lésina pas sur l'objet puisqu'il choisit un objet banal, si banal qu'il était dévoué aux basses fonctions humaines.

Le moins qu'on puisse dire est qu'il réussit, à partir d'un non-objet, à produire du sublime puisque son geste interrogeait beaucoup de choses, dont le statut de l'objet industriel, le statut du geste créateur, le statut d'un objet *ready-made*, l'art aux États-Unis[8], le sexe des objets[9], la fonction d'une exposition et tout ce qu'on voudra – ce qui est largement suffisant pour déporter notre regard vers tout autre chose que ce qu'on voit. Il n'est donc pas étonnant que, sitôt sa démonstration terminée (sitôt l'exposition close), Duchamp s'est empressé de perdre son bel urinoir industriel. Signifiant par là, si besoin était, que ce truc n'avait aucune valeur esthétique.

La question qui se pose immédiatement est celle de savoir si un tel geste était reproductible. Si on pouvait consacrer toutes les expositions, non pas aux objets, mais aux circonstances de l'exposition en refaisant sans cesse le coup avec d'autres non-objets. À l'évidence, non, on ne le peut pas, car les significations d'un tel acte s'épuisent dès sa première réalisation.

---

8. Béatrice Wood, amie de Duchamp, écrivait que « les seules œuvres d'art que l'Amérique a données sont ses tuyauteries et ses ponts » [Wood, 1990, p. 14].

9. Duchamp disait joliment : « On n'a pour femelle que la pissotière et on en vit », cité dans *The Marcel Duchamp Sudies Online Journal*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

On aurait donc dû en rester là et célébrer *ad æternam* un excellent canular. Mais l'étrange est que, cinquante ans plus tard, cet objet non beau – perdu, oublié par Duchamp lui-même – est revenu auréolé d'une gloire nouvelle. Et ceci, grâce au *Pop Art* qui, dans les années 1960, a réactivé le concept de *ready-made*. On demanda donc à Marcel Duchamp de récréer sa *Fontaine* au Pasadena Museum of Art de Los Angeles. Duchamp, qui n'était pas à un canular près, fit donc ce qu'il faut bien appeler un faux, qu'il signa de « Mutt 1917 » pour avérer la copie. Ce fut un énorme succès, et Duchamp reçu la commande de vingt *Fontaine* supplémentaires qui se trouvent aujourd'hui disséminées dans de grands musées, dont le centre Pompidou. On se demande d'ailleurs pourquoi la multiplication des *Fontaine* s'est arrêtée là : n'aurait-il pas fallu, pour soutenir vraiment la supercherie, que Duchamp aille signer toutes les pissotières du monde ? Mais, bref, l'objet, par ce faux grossier, est alors entré dans l'histoire de l'art, ouvrant la porte à l'avalanche en guise d'œuvres, d'objets banals, c'est-à-dire non beaux.

Puis, comme il faut bien subvertir, et même subvertir la subversion, vinrent les sous-objets, les morceaux d'objet, puis les déchets. Nous sommes encore sur cet « élan ». En décembre 2004, la *Fontaine* de Duchamp a été élue comme l'œuvre la plus significative du XX^e^ siècle par cinq cents hautes personnalités du milieu britannique de l'art. C'est ainsi que la lourde négativité du geste de Duchamp se changea en de banales positivités. Que voit-on, depuis lors ? *Rien* : combien de gribouillages torturés ? Combien de photos intégralement banales ? Combien d'installations faites de vieux vêtements, de tas de charbon, de poupées démantibulées, de peignes édentés, d'étagères obliques, etc.[10] ?

La sublimité liée au geste unique de Duchamp s'est envolée et il ne reste, au mieux, que la banalité d'une pure affirmation égoïque de l'artiste qui ne cesse de faire et refaire son propre portrait à travers les pauvres objets qu'il présente. Si naguère l'œuvre défigurait, jusqu'à celui qui la regardait, obligé de se recomposer ailleurs, aujourd'hui, l'œuvre ne cesse de figurer, c'est-à-dire de tirer le

10. On a pu avoir une véritable idée du désastre en visitant la « Friedrich Christian Flick Collection » qui s'est tenue à Berlin en 2004 au Hamburger Bahnhof Museum. Tout n'était que banalités et déchets : des vieux pots de peinture, des tables à trois pattes en formica calciné, des seaux en plastiques troués, des roues de bicyclette rouillées, etc., le tout amoncelé sur plusieurs centaines de mètres.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

portrait de l'artiste, réduit à filmer sa cure de désintoxication, à nous montrer la chemise qu'il a utilisée, sa vieille cafetière ou tout ce que, lui, a vu ou cru voir dans tel ou tel objet.

Il s'avère donc que le geste non reproductible de Duchamp a été reproduit. De sorte que nous sommes sortis de l'acte subversif et entrés dans de la copie indéfiniment dupliquée de l'acte subversif. En d'autres termes, nous sommes sortis de l'authenticité et entrés dans l'ère du « comme si », qui ne peut conduire qu'à la « comm-édie » de la subversion programmée.

Mais pourquoi et comment sommes-nous entrés dans l'inauthentique ? Les analyses de Jean-François Lyotard, inventeur du concept de postmodernité, sont à cet égard très instructives. S'il donnait, dans les années 1980, des *Leçons*, très aiguës, *sur l'analytique du sublime* à partir de Kant [Lyotard, 1991], c'est probablement qu'il avait compris que le sublime, dans la postmodernité, devenait l'enjeu d'une très intense lutte et qu'il était en passe de perdre la partie. C'est justement à cette époque que Lyotard avança une hypothèse décisive : le sublime en art n'avait pas disparu ; il avait changé de place, c'est-à-dire muté (à moins qu'on ne puisse dire « Mutté » en référence à Duchamp). Dans un texte intitulé « Le sublime et l'avant-garde[11] », Lyotard [1988, p. 115 *sq*.] conjectura que « la sublimité n'est plus [aujourd'hui] dans l'art, mais dans la spéculation sur l'art ». En d'autres termes : plus le marché de l'art sera puissant et organisé, plus les conditions générales du marché tendront à s'imposer à la production artistique. La conséquence, ce sera « une confusion entre l'innovation et l'*Ereignis*[12] ». En guise d'*Ereignis*, d'événement sursignifiant, on se bornera, au mieux, à produire de l'imprévu. Certes, plus ce qui se présente est inattendu – et qu'est-ce qui peut être plus inattendu que n'importe quoi –, plus la recherche de l'innovation, dont le capitalisme est si friand, se trouvera comblée, mais plus grand sera alors le risque de ne valider comme art vivant que ce qui est totalement dépourvu de signification. De la sorte, on sera passé de

11. J-F. Lyotard, *L'Inhumain*, *op. cit*., «Le sublime et l'avant-garde», p. 115 et *sq*. Les citations qui suivent sont tirées de cet article.

12. Heidegger définissait l'*Ereignis* (l'événement) comme le moment du surgissement ontologique du sens.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

la représentation « sublime » d'un lointain inassignable, porteur de la plus haute signification, à une possible absence totale de sens.

Ce qui confirme ce déplacement du sublime – de l'art à la spéculation sur l'art –, c'est le fait que le marché financier se célèbre et se sublime désormais en pouvant effectivement donner une valeur financière astronomique à un *rien* artistique. Cette puissance est en train de contaminer toute la création en la faisant entrer dans un « art phynancier » dont on connaît les modèles : les œuvres du nouveau Mickey-l'ange (Jeff Koons) et celles de ses amis (Damien Hirst, les frères Chapman, Tracey Emin, Maurizio Cattelan et quelques autres). Mais, rassurons-nous puisque, en France, c'est Bernard Arnault qui, de sa fondation Louis Vuitton, et François Pinault qui, de son Palazzo Grassi de Venise – les deux émargeant au peloton de tête des fortunes françaises – sont juges (et parties) des « valeurs » produites.

Les philosophies postmodernes : la mise à mort du Vrai, du Beau, du Juste et du Bien

Au terme de ce parcours, il ne nous semble pas abusif de dire que le libéralisme et ses avatars philosophiques, l'utilitarisme et le pragmatisme, et, dans la création, le remplacement de l'art par le marché de l'art, apparaissent bien comme des moments de renversement du *logos*. Cette analyse serait par trop incomplète sans un retour sur le rôle des philosophies postmodernes qui se sont fait un plaisir de déconstruire ces idéaux. Il faut à cet égard tout d'abord relever, de façon certes anecdotique, mais significative, l'extrême intérêt des philosophes phares de la postmodernité pour ces courants. Il ne nous semble pas un hasard que le premier travail de Deleuze, futur héraut et héros de la philosophie postmoderne, ait été consacré à Hume. L'ouvrage s'appelle *Empirisme et subjectivité, essai sur la nature humaine selon Hume*, et date de 1953. Deleuze y fait l'hypothèse d'une subjectivation empirique procédant d'étayages et d'expériences successives. Pas plus qu'il ne nous semble un hasard que Foucault, quand il habitait Sidi Bou Saïd, en Tunisie, de 1966 à 1968, après son *Histoire de la folie*, ait passé une bonne partie de son temps à discuter avec Gérard Deledalle à propos de ce courant alors à peu près inconnu en France, le pragmatisme, dont ce dernier, alors directeur du département de philosophie de l'université de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Tunis, était grand spécialiste. Et à écumer sa bibliothèque pleine d'ouvrages mal connus en France provenant de ce champ.

Nous étions alors avant mai 1968, et des franges importantes de la société, dont la jeunesse, se sont légitimement mises à s'interroger sur des valeurs souvent à l'œuvre dans les grandes institutions, comme le patriarcat ou la suprématie de l'homme blanc ou la dangerosité des pauvres. C'est à ce mouvement légitime que les philosophies postmodernes ont emboîté le pas pour le pousser à l'extrême et le dévier. Tout, alors, est devenu suspect, au point que les idéaux classiques du vrai, du beau, du juste et du bien ont été perçus comme ce que Deleuze appelait des « grands signifiants despotiques » dont il fallait absolument s'affranchir, de même que des institutions qui s'en soutenaient. Ce qui a finalement conduit Deleuze, grand philosophe, à faire l'éloge du « schizo » qui, en branchant tout dans tout, faisait table rase de tous les idéaux.

Le travail de Bourdieu sur la domination est très significatif de ce dévoiement. Dans un livre fameux, il annonce dès le titre qu'il va traiter de la « domination masculine » – ce qui est une vraie et grave question – et il en vient à mettre en cause… une donnée parfaitement avérée par la science, la différence biologique des sexes, ouvrant ainsi la voie à des revendications postmodernes comme la possibilité de choisir son sexe. Ce dévoiement flatte peut-être le sentiment de toute-puissance des individus croyant se libérer de toutes les oppressions, mais, étant fondée sur une bourde, voire sur un grossier déni de réalité, il mène directement à l'impasse. C'est ainsi que, dans le préambule de *La Domination masculine*, on peut lire :

> « Les apparences biologiques et les effets bien réels qu'a produits, dans les corps et dans les cerveaux, un long travail collectif de socialisation du biologique et de biologisation du social se conjuguent pour renverser la relation entre les causes et les effets et faire apparaître une construction sociale naturalisée (les « genres » en tant qu'*habitus* sexués) comme le fondement en nature de la division arbitraire qui est au principe et de la réalité et de la représentation de la réalité, et qui s'impose parfois à la recherche elle-même » [Bourdieu, 1998, préambule].

Si cette phrase a une organisation logique, ce qui n'est pas sûr tant elle est construite sur des renversements enchâssés les uns dans les autres, elle signifie qu'il y a un renversement des causes et des effets, de sorte que la nature est seconde et n'est que le fruit

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

de la division arbitraire de la réalité dans la culture. Autrement dit, dans la nature, la différence sexuelle n'existe pas. Ce qu'on voit : les deux sexes, les deux écritures, disons « XX » pour les femmes et « XY » pour les hommes, ne sont en fait que des « apparences biologiques ». Des apparences biologiques construites par le social : ce qui s'énonce, de façon à nouveau très laborieuse. Ainsi :

> « Le monde social construit le corps comme réalité sexuée et comme dépositaire de principes de vision et de division sexuants. Ce programme social de perception incorporé s'applique à toutes les choses du monde, et en premier lieu au corps lui-même, dans sa réalité biologique : c'est lui qui construit la différence entre les sexes biologiques conformément aux principes d'une vision mythique du monde enracinée dans la relation arbitraire de domination des hommes sur les femmes, elle-même inscrite, avec la division du travail, dans la réalité de l'ordre social » [*ibid*., p. 16].

On comprend pourquoi la syntaxe est laborieuse : il faut prouver que c'est le « programme social […] qui construit la différence entre les sexes biologiques » ! Ici se pose la question de savoir si faire de la sociologie au Collège de France autorise à prendre la variable secondaire (la représentation des sexes dans la culture) pour la variable principale (la différence des sexes dans la nature) et *vice versa*. Car nous avons là affaire à un cas manifeste – et revendiqué – d'inversion des causes et des effets : le sexe biologique… dépend de sa représentation dans la culture. C'est de la lourde artillerie sophistique.

Cette bourde devait d'autant mieux passer dans la doxa de l'époque qu'elle était accréditée par un grand *Homo academicus* du Collège de France. Il ne restait plus qu'à répandre cette bourde dans la culture de l'époque pour qu'elle devienne nouvelle « vérité ». Ce dont s'est chargée la grande presse. Au bout du compte, on obtient un article publiable dans *Télérama*, héritier de la presse chrétienne, soucieux de montrer qu'il est à la page en emboîtant le pas de la nouvelle critique de la culture auprès du grand public. Dans sa livraison du 12 décembre 2010, l'hebdo « postchrétien » publie donc un article intitulé « Féminin/masculin : pourquoi la question du sexe est politique ? ». On peut y lire (en caractères gras) que « la différence des sexes n'est pas une donnée naturelle, déterminée à la naissance, mais elle est construite par l'éducation ». Vient ensuite

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

la donnée « scientifique » nouvelle qu'il convient d'intégrer si on veut vraiment être au fait des dernières nouvelles en ce domaine :

> « Chez les humains, avec les hermaphrodites, il existe au moins trois sexes du point de vue anatomique et, en tenant compte des principales anomalies, il y a non pas deux mais huit formules chromosomiques de l'identité sexuelle… »

En fait de science, nous sommes au comble de l'absurdité. Premièrement, l'article met sur le même plan ce qui est essentiel et qui apparaît dans 99,98 % des cas, et ce qui est accidentel et qui ne survient que dans 0,02 % des cas. Deuxièmement, il ne se rend pas compte de la contradiction qui le mine : à supposer même qu'il existe huit sexes biologiques, cela resterait une donnée naturelle et non culturelle. Pourtant, c'est vers la conclusion inverse que l'article va : il n'y a plus de déterminations biologiques, donc le marché du sexe est ouvert. Faites donc votre choix et ne restez surtout pas enfermés dans les vieilles notions politico-religieuses !

En fait, un minimum de sérieux dans les références scientifiques aurait montré que les femmes « XY » représentent 1/10 000e des naissances et les mâles « XX », 1/20 000e des naissances (soit 0,005 % des individus !). De même pour les hermaphrodites vrais : 1/30 000e des naissances. Dire que les chromosomes « XX » et « XY » déterminent le sexe reste donc vrai dans 99,98 % des cas. Quant aux autres cas, ils s'expliquent aisément : les inadéquations entre sexe chromosomique et sexe gonadique proviennent d'un déplacement du gène dit « SRY » (Sexdetermining Region of Y chromosome), normalement situé à l'extrémité du bras court du chromosome Y. C'est ce gène qui active la différenciation des gonades indifférenciées en testicules et qui détermine donc le sexe : les « femmes XY » l'ayant perdu et les « hommes XX » l'ayant gagné par translocation sur le chromosome « X » lors de la formation des cellules haploïdes, c'est-à-dire des gamètes mâles (spermatozoïdes) ou femelles (ovules). Ces anomalies très rares (entre 1 cas sur 10 000 et 1 cas sur 30 000) n'invalident donc absolument pas la détermination et l'existence biologique des sexes, contrairement à ce que dit l'article… qui a été diffusé à près de 700 000 exemplaires et lu par plus de deux millions de personnes dans les bonnes familles françaises.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Résultats : beaucoup de petits postchrétiens branchés qui croyaient autrefois que Dieu avait découpé l'humanité en hommes et en femmes, au point de s'en culpabiliser à vie (ou à mort) quand ils ne se sentaient pas tombés du bon côté, se mettent désormais à croire qu'ils peuvent choisir leur sexe.

Ce qui est remarquable est qu'on retrouve cette même rhétorique de l'inversion au cœur du travail de la philosophe américaine Judith Butler, portée à de nouvelles conséquences puisque diffusée dans le monde entier. Des travaux qui concernent moins le genre, comme on le croit, que le sexe. Pas de difficulté spéciale quand on dit que le *genre* est une construction psychique, une sorte de théâtre. Les humains sont des êtres parlant et un homme a le droit (qu'on devrait inscrire dans toutes les constitutions) de se prendre et donc de se dire une femme (*idem*, à l'inverse, pour une femme) – personne de sensé ne saurait reprocher à quiconque d'avoir des phantasmes, lesquels sont de l'ordre du paraître et non de l'être. Mais les problèmes commencent lorsqu'on dit, comme Judith Butler, que le sexe – le sexe (de l'ordre de l'être) et non le genre (de l'ordre du paraître) – est une construction *performative*, c'est-à-dire linguistique[13]. Que ce dernier procède non pas d'une donnée naturelle, mais d'une construction historique où se trouvent mises en œuvre des normes discursives qui font advenir, dans le réel, ce qu'elles norment, c'est-à-dire les corps sexués. Ce que Judith Butler explique ainsi :

> « La performativité doit être comprise, non pas comme un "acte" singulier ou délibéré, mais plutôt comme la pratique réitérative et citationnelle par laquelle le discours produit les effets qu'il nomme » [Butler, 2009 (1993)].

L'inversion sophistique est déjà claire, mais sûrement pas encore assez puisque Judith Butler passe en force et conclut :

> « Les normes régulatrices du "sexe" travaillent sous un mode performatif pour constituer la matérialité des corps et, plus spécifiquement, pour matérialiser le sexe du corps, pour matérialiser la différence sexuelle

13. Selon Austin, un énoncé est « performatif » quand ce qu'il dit est aussi un faire. Exemple : Quand le juge dit « Je vous condamne à vingt ans », il ne fait pas que dire, il accomplit un acte qui transforme l'accusé en condamné. Même chose pour « Je te baptise X » ou « Je te promets que je viendrai demain ». Après ces actes de parole, les relations entre les locuteurs ont changé [Austin, 1970 (1960)].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

en étant au service de la consolidation de l'impératif hétérosexuel » [Butler, *ibid*., p. 7 *sq*.[14]].

Bref, c'est le discours sur le sexe qui détermine le sexe réel tel qu'il apparaît sur les corps. Une grave question se pose ici : se serait-on libéré du patriarcat, des usurpations et des dominations indues qu'il encourageait, pour confier la grande question humaine vitale, celle de la sexuation, aux sophistes ?

Il vaut voir comment Judith Butler s'y prend pour accréditer son sophisme. Elle s'autorise d'une extension fautive de la belle notion de performatif inventée par John Austin, philosophe du langage ordinaire, et dont il faut rappeler la teneur. Selon Austin, l'acte de parole performatif réussi se reconnaît à ce qu'il a pu changer dans la réalité des relations entre les interlocuteurs, dans leur rapport de place. Par exemple, si je profère l'énoncé performatif « Je t'aime » à une femme et qu'elle me croit, alors notre relation avant et après cet acte ne sera plus la même. Autrement dit, le performatif produit des effets symboliques, c'est-à-dire des effets qui concernent la *réalité intersubjective*, c'est-à-dire le contrat sous toutes ses formes (morale, psychique, politique ou juridique) existant entre ceux qui parlent. Mais, en aucun cas, l'acte de parole performatif réussi ne peut produire des effets dans le *réel extra-subjectif*, autrement dit dans le monde physique. Bref, le mot peut produire des effets sur les locuteurs, mais ne crée pas la chose matérielle. La création de la chose par le mot n'est pensée possible que dans un univers discursif magique bien répertorié, connu sous le nom de « *nomina sunt numina* » (lorsque les noms sont des présages) dans lequel il n'y a pas de distance entre le mot et la chose[15].

Les discours que nous venons de rencontrer relèvent donc, non d'un univers logique, mais d'un univers magique ou mythique tel que ceux qui existent dans les contes lorsque, par exemple, un pauvre bûcheron reçoit la visite d'une fée qui lui accorde trois vœux. L'homme affamé répond : « Je veux une saucisse. » Le vœu est immédiatement exaucé par la fée, ce qui provoque la réaction colérique de la femme du bûcheron fâchée du peu d'ambition de

14. Ce texte a été publié trois ans après l'ouvrage le plus connu de Judith Butler, *Gender Trouble* (1990) [trad. fr. 2006]. Il prétend répondre à « la question de ce qui lie la matérialité du corps à la performativité du genre ».

15. Sur cet univers linguistique, voir Umberto Eco [1988 (1973), p. 30].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

son mari : « Que cette saucisse te monte au nez ! » Comme le second vœu est exaucé, il ne reste plus au couple qu'à s'entendre pour formuler un troisième vœu : « Par pitié, faites disparaître cette saucisse de mon nez ! » La fée exauce le troisième vœu et… disparaît.

Il ne faut donc pas confondre le fait que le discours du patriarcat sur le sexe arraisonne les pratiques sexuelles des hommes et des femmes – ce qu'il est légitime d'interroger – avec une capacité qu'auraient les discours à créer du réel extra-subjectif ou extralinguistique. Bref, il ne faut pas confondre saucisse et pénis. Certes, le discours possède des effets performatifs, mais il n'a jamais provoqué l'apparition de pénis sur les corps, pas plus que d'utérus, d'ailleurs. Autrement dit, le réel est indifférent à ce qu'on en dit ; et, considérant toutes les bêtises que nous sommes capables de dire, c'est sûrement mieux ainsi. Tout ce que le discours peut, et c'est déjà beaucoup, c'est arraisonner le réel pour lui imposer certains usages sociaux.

Or, comme le remarque le philosophe du langage Bruno Ambroise, dans un remarquable article paru dans une livraison de la revue *Raisons politiques* où il s'interroge sur « le corps du libéralisme » [Ambroise, 2003], les philosophies postmodernes (comme telles, libérales) ont voulu « croire que la réalité biologique/corporelle/matérielle elle-même (pouvait) immédiatement résulter d'une action linguistique/symbolique ». Nous sortons là du féminisme rigoureux comme celui, par exemple, d'Antoinette Fouque [1995], de Geneviève Fraisse [2010], de Christine Delphy [2001] ou de Colette Guillaumin [1992]. Cette dernière avait produit le concept de « sexage », signifiant que la sexualité pouvait être « arraisonnée » par les normes et le récit patriarcaux. Ce sont ces perspectives rigoureuses, témoignant de tout ce que l'accès enfin officiel des femmes au *logos* (et donc à la nécessité de dire ce qui est vrai et ce qui est faux) pouvait apporter de nouveau à la compréhension de la civilisation à partir du décryptage des récits et discours d'oppression, qui se trouvent refoulées par la dérive sophistique postmoderne. Cette sophistique caractéristique de notre époque débouche finalement sur un militantisme magique qui encourage chacun à … inventer son sexe. Nous sommes alors dans l'ordre du fantastique : non seulement on se met à croire à la réalité du fantasme, mais, en plus, on exige sa reconnaissance par la loi.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Bref, nous sommes ici dans le conte ultralibéral qui veut faire croire à chaque individu qu'il possède un tout pouvoir – y compris sur ce qui a été décidé avant même qu'on puisse le consulter, et pour cause : son sexe. Un conte car, si on peut changer de genre, on ne peut pas changer de sexe (même si on coupe « ce qui dépasse » à l'aide d'un bistouri, à notre connaissance, le gène « SRY » reste toujours au même endroit du génome et continue de produire les mêmes effets).

*
* *

Si nous additionnons ces traits de la culture libérale qui se cumulent depuis trois siècles, nous obtenons : un Bien qui procède du Mal, du Juste qui découle de l'Injuste, du Beau détruit par le Marché, du Vrai devenu occasionnel, du *fake* promu par des sommités…

C'est probablement ce qui explique que notre monde culturel postmoderne fonctionne maintenant si bien à la *postvérité*, c'est-à-dire par des affirmations sophistiques *ad hoc* qui peuvent s'inventer à la demande, à foison et sans aucunes preuves. Puisque j'ai besoin d'affirmer ces fables pour paraître, semble dire le sujet postmoderne, c'est qu'elles sont vraies, belles, justes et bonnes. C'est un retour au *mythos*, mais un *mythos* frelaté parce que les exploits qu'il faut raconter, ce ne sont plus ceux des dieux, des héros et des forces de la *phusis*, ce sont les miens. En bref, le héros, c'est moi. Un moi d'autant plus stimulé que toutes les formes du *fake*, de la simulation et de la diffusion massive de la simulation sont désormais à portée de clic. Laquelle peut se terminer en apothéose : la diffusion virale du *fake*, reçu cinq sur cinq par de vastes troupeaux de nigauds qui, de par le monde, diront : C'est vrai puisque je l'ai lu sur Facebook !

Cette « culture », constitutive d'une nouvelle et puissante doxa postmoderne, imprègne désormais toute la société : du président de États-Unis qui, toutes les nuits, twitte frénétiquement ses postvérités, à l'individu postmoderne qui croit qu'il sera libre s'il dénonce la « dictature » du Vrai, du Beau, du Juste et du Bien.

Cette « culture » est l'effet dérivé, on l'a dit, du sophisme mandevillien sur lequel s'est fondé le capitalisme qui remodèle le monde depuis trois siècles : *le vice peut se transformer en vertu*, une

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

vertu dont l'expression la plus tangible est la richesse. Ce sophisme a littéralement transformé le capitalisme en une religion qui promet la richesse infinie sur terre. Une religion nouvelle, car **immanente et non plus transcendante, telle que le plan divin se réalise tout seul dès lors que les individus suivent seulement et aveuglément leurs propres intérêts.** Ce qui peut se dire autrement : il existe, au cœur de la raison occidentale moderne, un *délire*. Un délire parce que, pour obtenir *tout*, il lui faudra *tout détruire* (les subjectivités, les sociétés, les solidarités, l'environnement…).

La marque la plus certaine de la progression de ce délire, c'est la destruction des bases mêmes de la pensée. Après avoir détruit le *mythos* par le *logos*, nous voici maintenant en train de détruire méthodiquement le *logos*. D'une part, en le pulvérisant dans une multitude de petites histoires égotiques. D'autre part, en le réduisant à sa partie purement instrumentale, celle dont s'alimentent les techno-sciences qui sont le moyen le plus approprié pour convoquer chaque lieu du monde afin de le construire comme un complexe calculable et prévisible de matières à exploiter de façon industrielle, c'est-à-dire optimale.

Bref, de quoi crier ici : *Please, Mister Socrate, help !*

À supposer que ce dernier entende notre appel, que pourrait-il répondre ?

Rien, peut-être. Soit que, comme Godot, il ait choisi de définitivement s'absenter en nous abandonnant à notre sort, soit que, comme un maître zen, il ait pris le parti de se taire pour nous forcer à réfléchir.

Mais nous n'excluons pas qu'après un long silence, Socrate fasse, en ce moment crucial de l'aventure humaine, un retour critique, hautement socratique, sur ce qu'il nous a lui-même légué il y a plus de deux millénaires. Une correction hypercritique, en somme, qui déboucherait sur l'idée que, pour sauver les idéaux du vrai, du beau, du juste et du bien, il faille reconstruire autrement les deux grands jeux de langage constitutifs de la pensée.

Le *mythos*. Aux origines, le savoir narratif avait été délégitimé au motif qu'à travers une infinie diversité de récits, il donnait faussement l'être à ce qui n'en avait pas – de cette proscription avait émergé un autre jeu de langage : le *logos*. Cependant, on sait aujourd'hui que les récits sont peut-être faux, mais que cela ne les empêche pas d'être *efficaces* (au sens de « performatifs » :

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

produisant des effets). Tant sur le plan individuel que collectif. Ils portent la marque d'un *nous* faisant référence à un passé pour imaginer un futur. Certes, ils ne répondent pas à la condition de vérité, mais ils fonctionnent à l'image des axiomes indémontrables d'une science. Ils permettent aux cultures d'affirmer des valeurs fondamentales concernant le rapport à l'invisible, le rapport entre les générations, le rapport entre les sexes, le rapport entre les individus (ce qui est autorisé, ce qui est interdit)… Or il est une valeur qu'il importe d'autant plus d'affirmer qu'aujourd'hui elle est gravement menacée : ce qui est *commun*, ce qui fait la commune humanité. Un nouveau grand récit, multiple et fragmentaire, est justement en train de se constituer pour affirmer qu'un avenir est encore possible en portant une valeur, comme telle non démontrable, mais essentielle, celle d'une vie qui veut continuer plutôt que se détruire.

Le *logos*. Il faut à l'évidence remettre sur le métier l'idée d'un savoir démonstratif visant l'universel. Le cosmopolitisme, déjà repéré par Kant, a pris une dimension telle que cet universel ne peut plus s'exprimer aujourd'hui que par le *pluriversel*. C'est aujourd'hui le seul moyen de sauver le vrai, le beau, le juste et le bien, dans leurs diversités.

Références bibliographiques

Ambroise Bruno, 2003, « Judith Butler et la fabrique discursive du sexe », *Raisons politiques*, revue de Sciences-Po, n° 12 (4).

Amorim Marilia, 2007, *Raconter, démontrer… survivre. Formes de savoir et de discours dans la culture contemporaine*, Érès, Ramonville.

Austin John, 1970 (1960), *Quand dire, c'est faire*, Seuil, Paris.

Badinter Élisabeth, 2006 (1983), *Émilie ou l'ambition féminine au xviii^e siècle*, Flammarion, Paris.

Benjamin Walter, 1991 (1936), « L'œuvre d'art à l'ère de sa reproduction mécanisée », *in Écrits français*, Gallimard, Paris.

Bentham Jeremy, 1834, *Déontologie* ou *Science de la morale*, traduit par Benjamin Laroche, <http://classiques.uqac.ca/classiques/bentham_jeremy/deontologie_tome_1/deontologie_t1.html>.

Bourdieu Pierre, 1998, *La Domination masculine*, Seuil, Paris.

Butler Judith, 2009 (1993), *Ces Corps qui comptent, de la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, Amsterdam, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

— 2006 (1990), *Trouble dans le genre*, La Découverte, Paris.

CAILLÉ Alain, 2005 (1993), *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, La Découverte/MAUSS, Paris.

DELEULE Didier, 1979, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Aubier Montaigne, Paris.

DELPHY Christine, 2001, *L'Ennemi principal. t. II. Penser le genre*, Syllepse, Paris.

DÉTIENNE Marcel, 1979, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspéro, Paris.

DUFOUR Dany-Robert, 1990, *Les Mystères de la trinité*, Gallimard, Paris.

ECO Umberto, 1988 (1973), *Le Signe*, Labor, Bruxelles.

FOUQUE Antoinette, 1995, *Il y a deux sexes. Essais de féminologie*, Gallimard, Paris.

FRAISSE Geneviève, 2010, *À côté du genre*, Le Bord de l'eau, Lormont.

GUILLAUMIN Colette, 1992, *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*, Du côté des femmes, Paris.

HUME David, 1983 (1748), *Enquête sur l'entendement humain*, trad. A. Leroy, Garnier Flammarion, Paris.

KANT Emmanuel, 1965 (1790), *Critique de la faculté de juger*, trad. Philonenko, Vrin, Paris.

LYOTARD Jean-François, 1991, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Galilée, Paris.

— 1988, « Le sublime et l'avant-garde », *in L'Inhumain, causeries sur le temps*, Galilée, Paris.

— 1979, *La Condition postmoderne*, Minuit, Paris.

MANDEVILLE, 2017, *La Fable des abeilles*, introduction de Dany-Robert Dufour, Agora Pocket, Paris.

MILL John Stuart, 1988 (1863), *L'Utilitarisme*, Flammarion, Paris.

SENNETT Richard, 2010 (2008), *Ce que sait la main. La culture de l'artisanat*, Albin Michel, Paris.

WOOD Beatrice, 1990, « Marcel », *in Marcel Duchamp : Artist of the Century*, M.I.T. Press, Cambridge.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h21. © La Découverte

Pour en finir avec les approches normatives des valeurs

Nathalie Heinich

Il y a deux ou trois générations, un appel à contributions sur le thème « le beau, le bon, le bien, le vrai et le juste » n'aurait guère attiré l'attention : il aurait été perçu comme « normal », dans la tradition de la philosophie morale relayée par une sociologie soucieuse de fonder « sociologiquement » les valeurs fondamentales pour une société. Mais la sociologie critique est passée par là, avec son « axiomatique de l'intérêt », comme le souligne à juste titre l'introduction à ce numéro de la *Revue du MAUSS*. Celle-ci a beaucoup fait, on le sait, pour lutter contre cette tendance à rabattre tout comportement humain sur la recherche de l'intérêt (problématique marxiste puis utilitariste) et, conjointement, à prétendre délégitimer l'invocation des valeurs en les dénaturalisant en tant que « constructions sociales » (problématique constructiviste puis « postmoderne »). Ces deux tendances critiques se conjoignent aujourd'hui dans la prégnance devenue mondiale du paradigme de la domination, auquel la sociologie de Pierre Bourdieu a fourni ses fondements. D'où le caractère quelque peu intempestif du thème de ce numéro, qui sera probablement lu au second degré, comme un clin d'œil ironique ou comme une provocation. Les temps ont changé, décidément, et, à une époque imprégnée de « pensée du soupçon », la mode n'est plus à l'idéalisme, aussi solidement étayé fût-il par la théorie du don.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Ni Charybde ni Scylla

Pour sortir du cul-de-sac d'un utilitarisme repeint aux couleurs du militantisme politique, éventuellement mâtiné de complotisme (les méchants dominants se seraient organisés pour maquiller en valeurs universelles leurs intérêts particuliers), faut-il donc revenir à une métaphysique des valeurs, qui en affirmerait l'existence objective, transcendante, s'imposant de l'extérieur aux acteurs ? Faut-il aller chercher la réalité du beau, du bon, du bien, du vrai, du juste (au risque de succomber au péché d'essentialisme), ou encore leur nécessité pour la vie sociale (au risque de succomber au péché de fonctionnalisme) ? Faut-il faire jouer au sociologue, à l'anthropologue, à l'historien, au psychologue, voire à l'économiste, le rôle du sage faisant profiter l'humanité de ses lumières en assumant le magistère moral naguère monopolisé par le philosophe ? Faut-il, en d'autres termes, parier sur Durkheim contre Lévy-Bruhl dans le débat qui les opposa, celui-ci plaidant pour ce qu'on ne nommait pas encore la « neutralité axiologique » wébérienne, contre celui-là, réticent à se dépouiller des prérogatives normatives de l'intellectuel[1] ?

Je ne le crois pas – et je pense que Lévy-Bruhl, comme Weber, continuent après plus d'un siècle à nous indiquer la voie à suivre pour sortir la sociologie de sa préhistoire. En l'occurrence, la question des valeurs constitue un excellent levier pour échapper à ce double piège qu'est, d'une part, l'axiomatique de l'intérêt – qui a longtemps entravé le développement d'une sociologie des valeurs[2] – et, d'autre part, la métaphysique des valeurs, bien résumée dans l'introduction de ce numéro par l'idée qu'il faudrait « accepter une certaine réalité du beau, du bon, du bien, du vrai et du juste ».

Eh bien, non : tout ce que nous pouvons et devons accepter – pour pouvoir l'étudier, la décrire, la mesurer, l'analyser, la comprendre ou l'expliquer –, c'est une certaine réalité des *représentations* que se font les acteurs des valeurs. Car même si celles-ci étaient des réalités objectives et non pas représentationnelles (des « faits ontologiquement objectifs » et non pas des « faits ontologiquement subjectifs », dirait John Searle [1998 (1995)]), il n'en resterait pas moins que

1. Sur cette controverse, voir Dominique Merllié [2004].

2. Voir Nathalie Heinich [2017, annexe « Humanités et sciences sociales à l'épreuve des valeurs »].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

nous n'y avons accès qu'à travers les actes concrets d'évaluation produits par les acteurs : mesures, attachements, jugements[3]. D'où la nécessité d'appliquer à la problématique des valeurs le fameux « rasoir d'Occam » : ce dont nous pouvons nous passer (la croyance dans la réalité des valeurs), ne nous en encombrons pas : nous avons suffisamment de travail avec les faits – ces faits empiriques que constituent les manifestations, par les acteurs, de leurs représentations mentales de ce qui vaut. Bref : soyons résolument nominalistes (les catégories abstraites ne sont rien d'autres que des catégories, c'est-à-dire des représentations exprimées par des mots, et non pas des entités existant en soi) – et mettons-nous pour de bon au travail.

Ce travail pour élaborer ce que j'ai nommé une « sociologie axiologique » s'appuie sur la méthode pragmatique : l'analyse du rapport des acteurs aux valeurs observé à travers les actes d'évaluation en situation effective – exactement comme la linguistique pragmatique étudie les actes de langage dans leurs occurrences situées. Une telle perspective a pour effet d'éloigner de nous ces deux démons de la normativité que sont le Charybde du réductionnisme critique (non, les valeurs n'existent pas : ce ne sont que des illusions ou des dissimulations d'intérêts) et le Scylla de la métaphysique apologétique (si, elles existent bien comme des réalités transcendantes, qui doivent s'imposer à tout un chacun). Ainsi libérés de ces deux faces de la médaille normative, nous voici en mesure d'analyser non pas « le beau, le bon, le bien, le vrai et le juste », mais ce qu'ils représentent pour les acteurs. Et c'est une tâche autrement plus riche et passionnante que le ressassement de la rengaine réductionniste (foin d'illusions !) ou la régression dans le bourbier métaphysique (allez, on y croit !). Car le problème n'est pas d'y croire ou de ne pas y croire : le problème est de s'intéresser à ce que croient, ou ne croient pas, les acteurs.

L'éclairage de la grammaire axiologique : valeurs fondamentales, valeurs contextuelles

À la lumière du modèle d'analyse des jugements de valeur que j'ai élaboré [Heinich, 2017, partie III], voici comment l'on peut décrire les cinq valeurs proposées à notre réflexion.

3. Tout cela a été développé dans Heinich [2017, chap. I].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Tout d'abord, il faut noter qu'elles ne constituent qu'une petite partie de l'ensemble des valeurs – ou « principes axiologiques » – utilisées par les acteurs pour qualifier un objet (qu'il s'agisse d'une chose, d'une personne, d'une action, d'un état du monde) : l'utile, l'agréable, l'authentique, l'efficace, le coûteux, le proche, l'aimable, le significatif, le renommé, le drôle, le sacré ont aussi leur place dans le répertoire axiologique en usage dans notre société. Certes, la philosophie morale a toujours prétendu réduire celui-ci à quelques valeurs fondamentales, mais c'est parce qu'elle confond, par principe, description et prescription : à quoi bon, à ses yeux, s'intéresser à des valeurs mineures si l'important est d'étayer celles qui comptent *vraiment* ?

Or l'approche pragmatique, en s'intéressant aux contextes d'évaluation en même temps qu'aux objets évalués et aux sujets évaluateurs, rencontre tout d'abord une multiplicité de valeurs ; ensuite, elle ne peut que constater des différences de statut entre ces valeurs. C'est, en particulier, leur degré de vulnérabilité contextuelle qui varie de l'une à l'autre : certaines sont toujours (ou presque toujours) positives, quels que soient les contextes, tandis que d'autres peuvent être des non-valeurs, voire des antivaleurs, propres donc à disqualifier plutôt qu'à qualifier. Par exemple, la beauté d'une personne peut être une valeur dans un contexte privé ou érotique, mais une non-valeur, voire une antivaleur dans certains contextes professionnels (et il faut faire intervenir ici la différence entre « valeurs privées » et « valeurs publiques » [Heinich, 2017, chap. IX]) ; la beauté d'une chose, telle une œuvre d'art, est toujours une valeur dans le contexte du paradigme classique et du paradigme moderne, mais devient une non-valeur, voire une antivaleur, dans le contexte du paradigme contemporain [Heinich, 2014], etc. Dans ces conditions, la notion de « valeur fondamentale » prend un sens précis, descriptif et, éventuellement, réfutable : une valeur fondamentale est une valeur qui résiste à la variabilité des contextes, donc qui demeure positive quels que soient les contextes.

En l'état de mes recherches – et sous réserve d'investigations ultérieures sur d'autres terrains –, le « juste » répond, dans notre société actuelle, à ce critère d'invulnérabilité au contexte : « C'est pas juste ! » est toujours un énoncé disqualifiant. Deux autres valeurs semblent partager cette même caractéristique : l'ordre et la rationalité [Heinich, 2017, chap. IX ; 1999]. Injustice, désordre et folie sont des menaces puissantes pour la viabilité des interactions et, corrélativement, des risques avérés d'anomies pour les sociétés : nous retrouvons là des

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

intuitions ou des déductions sans doute largement partagées, mais étayées ici par l'observation empirique.

Registres de valeurs

L'on peut aussi affiner la caractérisation axiologique du beau, du bon, du bien, du vrai et du juste en observant que ces qualificatifs renvoient à des valeurs qui côtoient d'autres valeurs analogues, s'inscrivant dans une même catégorie ou famille de valeurs : ce que j'ai appelé des « registres de valeurs » [Heinich, 2017, chap. X[4]]. Ainsi, le beau s'associe à l'artistique ou à l'élégant dans le registre *esthétique* ; le bon s'associe à l'agréable, au plaisant, au réconfortant dans le registre *aesthésique* (renvoyant aux sens, à la sensation, au plaisir) ; le bien s'associe au moral, au charitable, au digne, etc., dans le registre *éthique* ; le vrai s'associe au scientifique, à l'attesté, au prouvé dans le registre *épistémique* ; et le juste s'associe à l'équitable, au bien adapté, au bien distribué, soit dans le registre *civique* s'agissant des membres d'une collectivité, soit dans le registre *éthique* s'agissant des êtres sensibles – voire dans une combinaison des deux selon le degré d'abstraction et de généralité de l'objet en question.

Esthétique, aesthésique, éthique, épistémique, civique : à ces cinq registres s'en ajoutent onze autres – mais la liste pourra éventuellement s'allonger à l'épreuve de terrains diversifiés ou d'un affinement du modèle. Ce sont le registre *pur* de l'authenticité, le registre *fonctionnel* de l'utilité, le registre *technique* de l'efficacité, le registre *domestique* du proche, le registre *affectif* du sentiment, le registre *ludique* du jeu, le registre *herméneutique* du significatif, le registre *réputationnel* du renommé, le registre *mystique* du sacré – sans oublier le registre *économique* du coût et le registre *juridique* du légal.

Amplificateurs de valeurs et régimes de qualification

Il existe toutefois des valeurs qui ne se laissent affecter à aucun registre en particulier parce qu'elles peuvent s'appliquer dans plusieurs

4. Pour une mise en regard de ce modèle d'analyse des évaluations avec le modèle d'analyse des justifications d'actions proposé par Luc Boltanski et Laurent Thévenot [1991], voir Heinich [2017, p. 193].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

registres, voire dans tous. On peut dire qu'elles sont transversales aux autres valeurs, auxquelles elles s'ajoutent pour leur conférer – ou leur enlever, en cas de disqualification – du poids. Ainsi, pour les valeurs qui nous occupent ici, l'originalité ou la nouveauté peut amplifier aussi bien la beauté que le plaisir ou la vérité ; la rareté amplifie la beauté, le plaisir, la moralité, la vérité, l'équité ; il en va de même avec la pérennité et l'universalité.

Nouveauté, rareté, pérennité et universalité sont donc des « amplificateurs de valeurs » (ou « valeurs cardinales »). Nouveauté et pérennité sont des amplificateurs dans le temps, tandis que rareté et universalité sont des amplificateurs dans l'espace. Enfin, la probabilité de voir l'une ou l'autre de ces quatre valeurs cardinales fonctionner comme valeur ou comme antivaleur dépend du « régime de qualification » mobilisé par les acteurs : en régime de communauté (qui privilégie le partagé, le conventionnel, le commun), ce sont la pérennité et l'universalité qui valorisent ; en régime de singularité (qui privilégie l'exceptionnel, l'original, le hors du commun), ce sont la nouveauté et la rareté.

Des innombrables « prises[5] » (telle ou telle propriété de l'objet à laquelle l'évaluateur accroche, plus ou moins consciemment, sa perception) aux nombreux critères explicités (« beau », « bon », « bien », « vrai », « juste »), puis aux valeurs et amplificateurs de valeurs qui, souvent implicitement, les fondent, puis aux registres de valeur entre lesquels elles se distribuent et, enfin, aux régimes de qualification qui commandent valorisation ou dévalorisation : c'est en fonction de cette « grammaire axiologique » que prennent sens les évaluations. Dans quels contextes (microsociologiques, c'est-à-dire interactionnels, ou macrosociologiques, c'est-à-dire culturels) la valeur de beauté, la valeur de plaisir, la valeur de moralité, la valeur de vérité, la valeur d'équité ont-elles le plus de chances d'être invoquées ? À propos de quels types d'objets ? Et par quelles catégories de sujets évaluateurs ? Les variations entre ces différents paramètres sont multiples, et leurs conditions de félicité relativement bien maîtrisées, en pratique, par les acteurs. Reste aux chercheurs à restituer, à travers des « portraits de valeurs », la logique de ces conditions.

5. Ce concept est emprunté à Christian Bessy et Francis Chateauraynaud [2015].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Universalisme ou relativisme des valeurs ?

Cette systématisation d'un monde axiologique partagé ravira sans doute les nostalgiques d'une métaphysique des valeurs et, au-delà, d'un réalisme du « social », tandis qu'elle énervera les partisans d'une liberté des acteurs individuels, censés réinventer le monde à chaque interaction. En même temps, cette insistance sur la contextualité des opérations d'évaluation énervera les premiers, tout en ravissant les seconds. Or cette double nature des valeurs – à la fois universelles et relatives – est inscrite dans leur ontologie même.

En effet, le propre d'une valeur est d'être considérée par ceux qui la mettent en œuvre comme absolue, universelle, intemporelle, tout en étant de fait soumise à la relativité des contextes[6]. Universalité au niveau normatif, relativité au niveau descriptif : voilà qui inquiétera sans doute les adeptes d'une réduction du monde à la logique formelle. Mais celle-ci – heureusement ou malheureusement – ne gouverne pas le tout de l'expérience et la réalité est là : les valeurs sont des représentations mentales au contenu universel mais au statut contextuel. Ce qui n'enlève rien, d'ailleurs, à leur efficacité : les acteurs *savent bien* que « vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà » – *mais quand même*, cela ne les empêche pas d'« y croire » et, surtout, de chercher à y faire croire les autres, c'est-à-dire de chercher à objectiver leurs évaluations en les rendant aussi collectives que possible.

Quant au sociologue, il n'en est nullement réduit à l'épouvantail relativiste dès lors qu'il accepte que son rôle ne soit pas de se prononcer sur la validité des évaluations mais seulement sur leurs conditions de félicité. Il y a, en d'autres termes, un monde entre relativité et relativisme : le monde qui sépare la descriptivité de la normativité.

Penser le partage ou penser la dispute ?

Enfin, la mise en évidence de cette « grammaire axiologique », de ce répertoire commun de ressources évaluatives répondant à des règles précises de validation et d'efficacité, n'empêche nullement de penser le désaccord, la controverse, la dispute. Au contraire même,

6. Heinich [2017, conclusion]. La remarque en avait été faite par Gérard Genette dans *L'Œuvre de l'art* [2010].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

ce sont ces situations axiologiquement problématiques qui offrent à l'observateur ses plus riches matériaux, lui permettant de remonter par induction aux principes sous-jacents que connaissent pratiquement les acteurs sans en avoir la maîtrise théorique – exactement comme c'est le cas pour la grammaire ordinaire de notre langue. Si le répertoire axiologique, comme le répertoire linguistique, est un répertoire commun, il n'en reste pas moins que ses mises en œuvre sont variables, socialement situées et, parfois, conflictuelles – d'où la grande richesse de notre rapport aux valeurs.

Armé de ces outils, il ne reste donc qu'à observer de près comment le beau, le bon, le bien, le vrai, le juste sont activés dans les disputes, où se déploient des conflits de régimes de qualification, des conflits de registres de valeurs, des conflits de valeurs, des conflits de critères, voire, dans les débats d'experts, des conflits de prises. À travers ces controverses, ces débats, ces désaccords, se trouvent réaffirmés, reconfigurés, réordonnés ces principes axiologiques communs, qu'il n'appartient au chercheur ni de défaire ni de faire – mais seulement de découvrir et d'analyser, dans toute leur passionnante complexité.

Références bibliographiques

BESSY Christian, CHATEAURAYNAUD Francis, 2015, *Experts et Faussaires. Pour une sociologie de la perception*, Métailié, Paris.

BOLTANSKI Luc, THÉVENOT Laurent, 1991, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris.

GENETTE Gérard, 2010, *L'Œuvre de l'art*, Seuil, Paris.

HEINICH Nathalie, 2017, *Des valeurs. Une approche sociologique*, Gallimard, Paris.

— 2014, *Le Paradigme de l'art contemporain. Structures d'une révolution artistique*, Gallimard, Paris.

— 1999, *L'Épreuve de la grandeur. Prix littéraires et reconnaissance*, La Découverte, Paris.

— 1998, *Ce que l'art fait à la sociologie*, Minuit, Paris.

MERLLIÉ Dominique, 2004, « La sociologie de la morale est-elle soluble dans la philosophie ? La réception de *La Morale et la science des mœurs* », *Revue française de sociologie*, vol. 45, n° 3, juillet-septembre.

SEARLE John, 1998 (1995), *La Construction de la réalité sociale*, Gallimard, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

L'être humain est naturellement prédisposé à la bonté[1]

Jacques Lecomte

Divers courants de recherche contemporaine conduisent à la conclusion qu'il existe chez l'être humain une prédisposition naturelle à la bonté. Celle-ci peut ensuite être développée ou inhibée en fonction de l'environnement social et des choix de l'individu.

La psychologie des bébés

Felix Warneken et Michael Tomasello, de l'Institut Max-Planck de Leipzig, ont mené une série d'expériences passionnantes sur l'altruisme chez le tout jeune enfant. Elles montrent que, dès l'âge de quatorze mois, un bébé peut aider spontanément d'autres personnes à parvenir à leur objectif [Warneken et Tomasello, 2007]. L'expérience se déroule en présence d'un des parents (pour que l'enfant se sente à l'aise), à qui il est demandé de ne pas intervenir. Une série de six situations vont se produire au cours desquelles un adulte ne parvient pas à atteindre un objectif. Par exemple, il utilise des pinces à linge pour accrocher des serviettes sur un fil, mais en fait accidentellement tomber une sur le sol et tente en vain de la récupérer. Ou bien il essaie de ranger une pile de paquets dans un

1. Ce texte reprend, en les réactualisant, des passages de mon ouvrage : Jacques Lecomte, *La Bonté humaine*, Odile Jacob, Paris, 2012.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

placard, mais il n'arrive pas à ouvrir la porte, car ses mains sont pleines. Face à cela, dix-huit bébés sur vingt-quatre ont aidé au moins une fois ; ils l'ont fait spontanément, sans qu'on le leur demande et sans attendre de récompense ou de louange de la part de l'adulte pour leur effort. Ils ont aidé très rapidement, en moyenne au bout de sept secondes. Les vidéos que l'on peut regarder sur Internet sont réellement impressionnantes[2].

La seule conclusion possible de ces recherches est, comme le soulignent Warneken et Tomasello, que les jeunes enfants sont naturellement altruistes. Ce qui bouleverse radicalement certaines conceptions éducatives. On a longtemps cru que les pratiques éducatives destinées à développer la gentillesse avaient pour fonction d'inhiber les tendances égoïstes de l'enfant et de les remplacer par des attitudes altruistes. Mais les choses ne se passent du tout de cette manière : en fait, cette éducation s'appuie alors sur une propension naturelle à l'empathie et à l'altruisme chez l'enfant.

La neurobiologie

Lorsqu'un mammifère – y compris l'être humain – vit des situations agréables telles que la vue d'une nourriture appréciée, un environnant incitant à la curiosité, la présence d'un partenaire sexuel, etc., cela stimule plusieurs zones cérébrales appelées système de récompense ou de satisfaction [Kringelbach et Berridge, 2009]. Or ce mécanisme, qui semble essentiellement inné, est également stimulé lorsque nous manifestons de l'empathie et de la bienveillance, que nous sommes généreux ou que nous coopérons avec d'autres personnes.

Ainsi, dans une étude [Beauregard *et al*., 2009], la moitié des sujets regardent des photographies de personnes handicapées mentales ; les autres regardent les mêmes photographies mais en étant invités à ressentir un amour inconditionnel envers ces personnes. Les structures cérébrales qui sont alors activées participent au système de récompense.

Dans une autre recherche [Moll *et al*., 2006], chaque participant reçoit 128 dollars qu'il peut utiliser à son gré : il peut garder cette

2. <http://email.eva.mpg.de/~warneken/video>.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

somme intégralement pour lui-même ou en distribuer une partie ou la totalité à des associations de son choix, représentant un large spectre idéologique. La somme moyenne offerte par les sujets aux associations est de 51 dollars, soit 40 % de l'argent qui leur est initialement proposé, avec une fourchette allant de 21 à 80 dollars. Mais le plus intéressant est ailleurs : le système de récompense est stimulé non seulement lorsque le sujet décide de garder l'argent pour lui (ce qui était déjà connu), mais aussi lorsqu'il choisit de l'accorder à une association. Certaines zones du système de récompense sont même plus stimulées par les dons que par le gain personnel : les mêmes zones qui jouent un rôle clé dans les relations affectives. De plus, ce sont les sujets qui font les choix les plus coûteux qui ont la plus forte activation du striatum, une des zones du système de récompense.

Par ailleurs, plusieurs recherches montrent que la coopération et la confiance stimulent des zones de la récompense, tandis que la compétition ne le fait pas [Rilling *et al*., 2002 ; King-Casas *et al*., 2005].

Un autre courant de recherche en neurobiologie concerne les neurones miroirs, découverts au début des années 1990, et qui font aujourd'hui l'objet de très nombreuses recherches [Rizzolatti et Sinigaglia, 2011]. Ces cellules nerveuses s'activent non seulement quand un individu accomplit une action, mais aussi quand il voit un autre individu la réaliser.

Par ailleurs, lorsqu'une personne observe l'état émotionnel d'une autre (qu'il s'agisse de dégoût, de douleur, etc.), cela active des parties du réseau neuronal qui traitent ce même état en elle-même. En d'autres termes, nous éprouvons peu ou prou des émotions en miroir de celles ressenties par autrui [Keysers et Gazzola, 2009]. Selon Vittorio Gallese et Giacomo Rizzolatti, deux des découvreurs des neurones miroirs, ces derniers constituent le fondement neurologique de l'empathie.

Les neurones miroirs ne sont pas des entités fixes immuables. Ils peuvent se développer en fonction du contexte [Heyes, 2010]. Ainsi, notre cerveau est prédisposé à l'empathie, mais cela n'est pas suffisant pour agir avec bonté. Le choix personnel de l'individu, éventuellement soutenu par un contexte social favorable, est également nécessaire.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

L'économie expérimentale

L'économie expérimentale est en plein essor depuis un quart de siècle [Eber et Willinger, 2012]. Ce courant de recherche a clairement démontré que les individus fondent généralement leurs décisions sur la coopération, la confiance, le sentiment de justice et l'empathie plutôt que sur l'égoïsme intéressé, ce qui est exactement à l'opposé des prédictions des théories économiques standard.

Certaines de ces expériences correspondent à des « dilemmes sociaux », c'est-à-dire des situations où les intérêts personnels et les intérêts collectifs sont en contradiction. Autrement dit, si chaque individu agit pour son propre intérêt, sans tenir compte des autres, le résultat de l'ensemble de ces petits actes est défavorable pour tous. Par exemple, le « jeu des biens publics » reproduit des situations humaines bien connues. Un bien public peut être utilisé par chaque membre du groupe, quelle que soit sa contribution à ce bien. C'est le cas de l'entretien des routes, du système de santé publique, de la protection assurée par la police ou les pompiers, etc. Selon la théorie économique standard, puisque nous sommes tous fondamentalement égoïstes, chacun essaie d'éviter autant que possible de payer des impôts pour cela, tout en étant bien content que les autres apportent leur contribution.

Le jeu des biens publics met en scène au moins trois personnes qui ne peuvent pas communiquer entre elles. Chacune reçoit une certaine somme et peut la garder pour elle ou contribuer à une caisse commune, pour le montant de son choix. Le jeu est organisé de telle manière que si la personne décide de garder l'argent, cela lui rapporte plus, mais si elle décide de l'investir au profit du groupe, cela rapporte plus à l'ensemble du groupe.

La théorie économique standard prédit que personne ne contribuera au bien public. En effet, puisque nous sommes tous fondamentalement égoïstes et calculateurs, chacun raisonne de la manière suivante :

– si les autres ne contribuent pas, alors il vaut mieux que je ne contribue pas non plus, sinon j'y perdrais de l'argent ;

– si les autres contribuent, j'ai intérêt à ne pas contribuer puisque faire cavalier seul me rapportera plus.

Or ce n'est pas du tout ce qui se passe puisque les participants à ce genre d'expérience investissent entre 40 % et 60 % de leur

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

capital dans le collectif [Ledyard, 1995]. Ce résultat semble indiquer qu'ils tiennent à participer au bien commun et pensent qu'il en est de même chez les autres participants, tout en étant relativement prudents au cas où certains choisiraient de « jouer perso ». Voici donc la petite « morale de l'histoire » que l'on peut tirer de ces résultats : plus les membres d'une société croient en l'esprit de responsabilité et de coopération chez autrui, plus ils en bénéficient ; inversement, moins ils croient en cette aptitude, plus ils en pâtissent. Notons au passage que plusieurs études ont montré que, plus une personne est compétitive, plus elle a tendance à penser que les autres sont compétitifs. En revanche, plus une personne est coopérative, plus elle a tendance à penser que les individus sont différents les uns des autres, allant des très coopératifs aux très compétitifs [Van Lange, 1992].

La psychologie des guerres et des génocides

L'argument majeur des adeptes de la violence humaine fondamentale est l'existence des guerres et des génocides. Or cet argument s'avère très fragile à l'examen, car ces actes sont bien plus facilement explicables par des mécanismes psychosociaux que par une violence atavique inscrite dans nos gènes. Rappelons tout d'abord que ce ne sont généralement pas les soldats eux-mêmes qui décident de l'entrée en guerre, mais des responsables hiérarchiques bien éloignés des zones de combat. L'association de deux mécanismes psychologiques a de terribles effets meurtriers : d'un côté, le leader politique donne des ordres sans voir concrètement ce que signifie tuer quelqu'un ; à l'autre bout de la chaîne, le soldat obéit aux ordres, par un mécanisme aujourd'hui bien connu de soumission à l'autorité.

La répugnance fondamentale à tuer

Face à l'ennemi, les soldats éprouvent généralement une véritable répugnance à tuer. Le premier auteur qui a mis cela en évidence n'était pas un militant pacifiste ni un philosophe convaincu de la bonté naturelle de l'être humain, mais un militaire. En 1947, le général Samuel Marshall publie *Les Hommes opposés au tir. Le*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

problème du commandement au combat [Marshall, 2000], livre qui va durablement marquer la pensée militaire. Marshall a interrogé de nombreux soldats d'infanterie ayant combattu dans le Pacifique et en Europe et il a constaté qu'en moyenne pas plus de 15 % d'entre eux n'avaient tiré. Même les troupes bien entraînées ne dépassaient pas le taux de 25 %. Selon Marshall, les soldats éprouvent, face à l'ennemi, une inhibition à tuer que l'entraînement militaire, tel qu'il est pratiqué à l'époque, ne parvient pas à éliminer :

> Puisqu'il s'agit d'un handicap émotionnel et non intellectuel, il n'est pas effaçable par un raisonnement intellectuel comme « tuer ou être tué ». […] La peur de tuer, plutôt que la peur d'être tué, a été la plus fréquente cause individuelle d'échec au combat. […] Il est donc raisonnable de croire que l'individu moyen normalement sain – l'homme qui peut supporter le stress physique et mental du combat – éprouve une résistance intérieure, très forte et généralement incomprise, à ôter la vie de sa propre volonté s'il peut éviter cette responsabilité. […] Au moment crucial, il devient un objecteur de conscience, sans le savoir. […] « Laissons-les partir, laissons-leur une chance » était une remarque souvent faite lorsque l'ennemi se présentait sans précaution et s'offrait comme cible [*ibid*., p. 78-79].

En publiant ces résultats, Marshall visait un objectif très clair : alerter le haut commandement sur ce problème afin que l'entraînement des soldats soit plus réaliste et reflète les véritables conditions de la guerre en vue d'augmenter le taux de tirs réels.

Son but a été atteint : son livre a été pris très au sérieux par les responsables militaires et l'entraînement des soldats ressemble aujourd'hui bien plus aux conditions réelles du combat qu'à de simples exercices d'adresse face à une cible. Le taux de tirs a sensiblement augmenté, passant de 55 % en Corée à 90 %-95 % au Viêt Nam [Grossman, 1996, p. 36]. L'« amélioration » du taux de tir a cependant son revers : une augmentation considérable du nombre d'anciens combattants souffrant de stress post-traumatique, situation aggravée en raison de la réprobation dont ils font souvent l'objet, une fois revenus au pays.

Un autre militaire, le lieutenant-colonel Dave Grossman, a marché dans les pas de Marshall. Il confirme, sur la base de nombreux écrits historiques, que la grande majorité des combattants dans l'histoire ont été incapables de tuer au moment crucial où ils le devaient [*ibid*., p. XVIII]. Par exemple, en 1870, au cours de la bataille de Wissembourg, les soldats français ont tiré 48 000 cartouches sur

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

des Allemands avançant *à découvert*, et en ont tué 404, soit un taux d'un mort pour 119 balles. Et il semble que la majorité des victimes aient été produites par des canons, lesquels réduisent la répugnance à tuer, en raison de la distance. Selon Grossman, la grande majorité des soldats font semblant de tirer ; ils tirent, certes, mais au-dessus de la tête des ennemis, ce comportement résultant d'une « puissante résistance humaine innée à tuer un individu de sa propre espèce » [*ibid*., p. XXXI].

Quelques conditions nécessaires pour tuer

Puisque la répugnance à tuer est si profondément ancrée dans notre espèce, comment se fait-il que des millions d'êtres humains soient tués dans des guerres et des génocides ? Il serait trop long ici de reprendre l'ensemble des tentatives d'explications de ces comportements aberrants. Je retiendrai trois facteurs facilitateurs, tout en étant conscient que je suis loin d'épuiser toutes les conditions susceptibles de faciliter la violence.

Il s'agit :

– du conditionnement général des esprits ;

– de la soumission à l'autorité ;

– de l'augmentation de la distance physique entre le tueur et ses victimes.

Le conditionnement général des esprits

Guerres et génocides ne s'improvisent pas. Une intense stratégie de conditionnement mental est nécessaire pour rendre acceptables ces actes meurtriers [Moerk et Pincus, 2009]. Dans chaque camp, les dirigeants sélectionnent dans l'histoire les épisodes leur permettant d'affirmer que leur pays est victime et que l'ennemi est coupable, afin de susciter un sentiment de vengeance au sein de la population [Rosoux, 2001 ; Breton, 2009, chapitre VI].

Le langage joue alors un rôle essentiel. Des euphémismes sont largement utilisés pour faciliter le désengagement moral [Bandura, 2016] à l'occasion de massacres. Raul Hilberg, grand spécialiste de l'Holocauste, a examiné pendant des années des dizaines de milliers de documents nazis sans jamais y trouver le mot « tuer », avant de le rencontrer finalement à propos d'un règlement concernant les chiens [cité par Lifton, 1989, p. 487]. Pendant la guerre d'Algérie,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

les militaires français utilisaient l'élégante expression « saut de l'ange » pour décrire une pure monstruosité : jeter une personne vivante d'un hélicoptère en vol, ou encore la formule « corvée de bois » pour éviter de dire « exécution sommaire ». Chaque conflit, chaque génocide véhicule ainsi avec lui tout un langage destiné à limiter la confrontation de l'esprit humain avec l'horreur.

La soumission à l'autorité

En 1961, la philosophe Hannah Arendt suit le procès d'Adolf Eichmann, logisticien en chef de l'extermination des juifs par l'État nazi. La conclusion qu'elle tire des audiences crée un choc : elle affirme que cet homme n'est pas un monstre, mais un personnage tout à fait banal, un petit fonctionnaire efficace et soumis à ses supérieurs hiérarchiques [Arendt, 1997]. Arendt élabore le concept de « banalité du mal » pour décrire ce phénomène. Le propos heurte la pensée commune, car cela signifie que tout un chacun peut être à l'origine d'actes effroyables.

Ce concept de banalité du mal a trouvé une remarquable confirmation dans les recherches expérimentales de Stanley Milgram sur la soumission à l'autorité menées dans les années 1960 à l'université Yale [Milgram, 2017]. Ces travaux, qui ont connu une très large audience, montrent que des individus parfaitement normaux peuvent adopter un comportement criminel lorsqu'ils sont soumis à une autorité qu'ils jugent légitime.

L'augmentation de la distance physique entre le tueur et ses victimes

L'historien Stéphane Audoin-Rouzeau constate qu'au cours des deux guerres mondiales le combat de corps à corps a engendré 1 % du total des blessures, les balles 10 % à 30 % et l'artillerie 70 % à 80 % [Audoin-Rouzeau, 2002, p. 82, 84]. Le lieutenant-colonel Dave Grossman (dont j'ai parlé précédemment) consacre de longs développements à ce thème de la distance physique entre le tueur et le tué. Sa conclusion est identique : plus les deux personnes sont proches, plus l'inhibition à tuer est puissante [Grossman, 1996, section III]. La proximité transforme l'ennemi : celui-ci redevient un être humain aux yeux du soldat, comme le montre l'anecdote suivante : pendant la Première Guerre mondiale, un soldat a reçu l'ordre de s'emparer d'une île : « J'ai vu un jeune Allemand venant

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

vers moi et, à ce moment, je ne pouvais pas l'assassiner et j'ai baissé mon fusil, il m'a vu le faire et il a fait pareil, en criant : "M…, est-ce que tu veux me tuer ? Je ne veux pas te tuer." » [Bourke, 1999, p. 136]. Dans la minute qui suit, les deux soldats partagent une ration de repas.

Les sauveteurs pendant les génocides

La bonté peut s'exprimer en temps de guerre, en particulier lorsque des personnes en aident d'autres au péril de leur vie. Cela a été observé durant plusieurs génocides, mais c'est à propos de la Shoah que la littérature est la plus riche[3].

Tout d'abord, un constat inattendu. Reprenant des données statistiques, deux chercheurs ont conclu que les deux tiers des personnes qui ont aidé avaient commencé leur action parce qu'on le leur avait demandé [Varese et Yaish, 2000]. La plupart du temps, ce n'étaient pas des juifs qui leur en faisaient la demande, mais des intermédiaires (surtout des membres du clergé ou de réseaux de résistance, ou encore des enseignants). Mais la surprise vient du fait que, sur 247 personnes sollicitées pour aider des juifs, seulement 10 ont refusé, soit environ 4 % ! Certes, il y a ce que les sociologues appellent l'« effet de sélection » : les intermédiaires s'adressaient plutôt aux personnes dont ils pensaient qu'elles donneraient une réponse favorable. Cette proportion de 96 % de personnes répondant positivement n'en demeure pas moins remarquable. Elle montre qu'il y a un potentiel de bonté disponible chez la plupart des gens, qu'il suffit de solliciter, même pour des actions particulièrement risquées.

S'efforcer de trouver LA cause qui a poussé des personnes à sauver des juifs serait une entreprise vaine. Les raisons sont multiples et parfois très différentes d'une personne à l'autre. J'ai toutefois constaté qu'on peut les répartir dans trois grandes catégories de philosophie morale :

– l'éthique des vertus (on aide parce que l'on est quelqu'un de bon) ;

– l'éthique de la sollicitude (on aide parce qu'une personne souffre à côté de nous) ;

3. <www.psychologie-positive.net/spip.php?rubrique18>.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

– l'éthique de justice (on aide parce que l'on croit à de grands principes universels).

Bien évidemment, ces diverses attitudes sont complémentaires, plus qu'opposées. Selon les cas, c'est plutôt telle ou telle motivation qui prédomine.

L'éthique des vertus : « N'importe quelle personne respectable aurait fait la même chose à ma place. »

Pour certains, l'aide apportée est quelque chose d'évident, qu'il n'y a aucune raison d'expliquer. Par exemple, ce témoignage : « Je pensais que c'était une chose tout à fait naturelle. On savait qu'il fallait aider les gens. Ce n'est même pas de la pitié, c'est normal, c'est tout simple » [Halter, 1995, p. 41]. De même, quand on honore Tine zur Kleinsmiede, en Israël, en 1983, celle-ci déclare à l'Assemblée qu'elle n'a rien fait de spécial en cachant des juifs aux Pays-Bas pendant la guerre : « N'importe qui aurait fait la même chose à ma place. N'importe quelle personne respectable » ; elle insiste bien sur le mot « respectable » [Gilbert, 2002, p. 411].

L'éthique de sollicitude : « Je ne ferme jamais ma porte. »

Pour les sociologues Samuel Oliner et Pearl Oliner, c'est la sensibilité à autrui qui a été déterminante dans l'aide apportée aux juifs [Oliner et Oliner, 1988, chapitre VI]. Dans les témoignages recueillis, les mots « sympathie », « gentillesse » et « compassion » reviennent régulièrement. Lorsque Philip Hallie demande à Magda Trocmé pourquoi elle s'est sentie obligée d'accueillir des réfugiés dans sa maison, elle ne comprend pas le sens de la question :

> Écoutez… Écoutez… Qui aurait pris soin d'eux si nous ne l'avions pas fait ? Ils avaient besoin de notre aide et ils en avaient besoin à ce moment-là. […] Je ne cherche pas à aider des gens. Mais je ne ferme jamais ma porte, je ne refuse jamais d'aider quelqu'un qui vient à moi et qui me demande quelque chose [Hallie, 1979, p. 117 et 208].

L'éthique de justice universelle : « Tous les hommes sont nés libres et égaux en droits. »

Une enquête menée par Michael Gross, chercheur en sciences politiques à l'université de Haïfa, auprès de 174 personnes ayant aidé des juifs, a montré que les règles morales (responsabilité sociale et devoir citoyen de s'opposer au régime nazi et de protéger

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

les droits) constituent une source essentielle de motivation [Gross, 1994]. Puis viennent les principes religieux, en particulier l'obligation chrétienne de protéger les juifs. Les Oliner soulignent que ceux qui ont agi prioritairement selon cette orientation considéraient la persécution des juifs comme une violation de principes moraux ; leur comportement d'aide reposait sur le besoin de réaffirmer ces principes et d'agir en se fondant sur eux. Ce qui caractérise cette catégorie de personnes, c'est donc avant tout la perception d'une commune humanité réunissant tous les membres de notre espèce.

La leçon à tirer : redécouvrir la bonté en nous-mêmes

D'où vient le sentiment d'évidence qui s'est imposé avec une telle force à l'esprit de ces personnes ? Je pense avoir trouvé la réponse dans des écrits de Mordecai Paldiel, qui fut directeur du département des Justes parmi les Nations, en Israël.

Selon lui, les actions des Justes démontrent que l'altruisme est une « prédisposition humaine innée » [Paldiel, 1988, p. 187].

> Plus j'examine les actes des Justes parmi les Nations, écrit-il, plus je doute de la validité de la tendance habituelle à magnifier ces actions dans des proportions déraisonnables. […] La bonté nous stupéfie, car nous refusons de la reconnaître comme une caractéristique humaine naturelle. Aussi, nous cherchons longuement une motivation cachée, une explication extraordinaire de ce comportement si particulier. […] En cherchant une explication aux motivations des Justes parmi les nations, ne sommes-nous pas en train de dire : « Mais qu'est-ce qui n'allait pas chez eux ? » […] Ne cherchons pas des explications mystérieuses de la bonté chez les autres, mais redécouvrons plutôt le mystère de la bonté en nous-mêmes [Paldiel, 1989].

Conclusion : construisons un nouveau monde

L'ensemble de ces travaux nous invite à remettre en cause une vision de l'être humain bien spécifique à l'Occident. En bref, l'égoïsme est bien vu en Occident, tandis que la bonté est valorisée ailleurs.

Selon Date Miller et Rebecca Ratner, nous vivons sous l'emprise d'une « norme sociale d'intérêt personnel » [Miller, 1999 ; Ratner et Miller, 2001] qui consiste à affirmer que les individus sont motivés par l'intérêt personnel, et surtout qu'ils doivent l'être : « Au moins

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

dans les cultures individualistes, aucune motivation n'est considérée plus normale (ou rationnelle) que l'intérêt personnel. »

Toujours selon Miller, le postulat d'intérêt personnel risque d'être une prophétie autoréalisatrice. Selon lui,

> les personnes agissent et semblent agir comme si elles étaient fortement motivées par leur intérêt matériel parce que les théories scientifiques et les représentations collectives dérivées de ces théories les convainquent qu'il est naturel et normal de le faire [Miller, 1999, p. 1059].

Selon cet auteur, les croyances en la puissance de l'intérêt personnel nous en disent plus sur le pouvoir des normes sociales que sur la réalité de l'égoïsme inné.

Cette vision essentiellement occidentale a été largement répandue par les économistes qui ont majoritairement adopté le concept d'*Homo œconomicus* – un individu essentiellement égoïste – pour décrire l'être humain. En fait, les économistes ont tendance à projeter leur fonctionnement personnel sur l'ensemble de l'humanité. Plusieurs expériences d'économie expérimentale ont montré de façon extrêmement claire que les étudiants en économie ont des comportements plus égoïstes que d'autres étudiants [Lecomte, 2012, chapitre XI]. Ceci est dû à deux processus conjoints ; il y a, d'une part, un « effet de sélection » – les jeunes qui se lancent dans des études d'économie sont au départ plus égoïstes que les autres, ce que l'on constate en comparant les résultats menés auprès d'étudiants de première année dans diverses disciplines, dont l'économie ; d'autre part, un « effet d'apprentissage » – la rhétorique développée dans les cours d'économie rend les étudiants en économie de plus en plus égoïstes au fil des ans.

Les convictions des économistes néoclassiques fonctionnent malheureusement comme des « prophéties autoréalisatrices » : elles deviennent « vraies » par le simple fait de se diffuser dans la population, comme le montre la recherche suivante [Liberman *et al*., 2004]. On explique le principe d'une expérience à des participants. Tout est identique dans la présentation, à ceci près que l'expérimentateur dit à certains sujets qu'ils vont participer au « jeu de la communauté » tandis qu'il dit à d'autres qu'il s'agit du « jeu de Wall Street ». Résultat : les sujets sont deux fois moins nombreux à coopérer dans la deuxième situation.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Cette vision de l'être humain n'est heureusement pas universelle. De nombreuses cultures traditionnelles pensent que l'être humain est avant tout un être social et coopératif. Par exemple, dans le sud de l'Afrique est beaucoup utilisé le terme « *ubuntu* », mot difficile à traduire dans une langue occidentale, qui signifie la bonté naturelle, le sentiment d'une commune humanité, la générosité, la gentillesse, la grandeur d'âme. En d'autres termes, être « humain », c'est être bon. Un proverbe sud-africain dit : « *Umuntu ngumuntu ngabantu* », ce qui signifie : « Un être humain est un être humain au travers des autres êtres humains ». L'*ubuntu* a été au cœur de la démarche de réconciliation initiée par Nelson Mandela en Afrique du Sud [Tutu, 2000].

Ce nouveau millénaire voit se réaliser sous nos yeux ce que Thomas Kuhn appelle une révolution scientifique [Kuhn, 2008], c'est-à-dire une période historique exceptionnelle au cours de laquelle se modifient les convictions des spécialistes. Cet épistémologue nous dit que toute révolution scientifique est précédée d'une période de crise au cours de laquelle les chercheurs sont confrontés à des faits de plus en plus nombreux qui contredisent la théorie dominante. Les théoriciens de l'homme égoïste et violent sont des gens du passé, du siècle passé et même du millénaire passé. Ils ont certes la respectabilité de l'âge à leur service, mais cela ne suffit pas pour conserver une théorie dépourvue de solides fondements.

Les connaissances scientifiques contemporaines nous invitent à porter sur l'être humain un regard teinté d'optimisme et de réalisme. Faisons un pas de plus. L'« optiréalisme » pourrait constituer non seulement une perspective sur l'espèce humaine, mais également le fondement d'un projet de société caractérisé par la convivialité, la coopération et l'empathie [Collectif, 2013 ; Caillé et Les convivialistes, 2016]. J'ai souvent dit à mes étudiants que toute politique publique repose sur une certaine conception de l'être humain, conception souvent implicite, mais qu'il est préférable d'énoncer clairement.

– *Suivant une conception essentiellement pessimiste :* l'individu étant naturellement violent et égoïste, il est nécessaire de lui imposer des contraintes dures pour que la vie en société soit possible. En amont, à titre préventif, cela s'exprime par des menaces à visée dissuasive, que ce soit en politique intérieure ou en politique

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

internationale. En aval, si des actes néfastes ont été commis, il faut procéder à des sanctions rapides et rigoureuses.

– *Suivant une conception essentiellement optimiste :* l'individu étant naturellement bon et ses imperfections n'étant que le fruit d'un système social inadapté, il suffit de changer ce dernier pour que tout s'arrange. Par le passé, cela a donné des « lendemains qui chantent »… et des dictatures qui font déchanter.

– *Suivant une conception optiréaliste :* l'individu ayant une propension fondamentale à la bonté, mais pouvant également se tourner vers la violence, par manque existentiel, il convient de faciliter les situations susceptibles de faire émerger le meilleur de chacun, tout en étant lucide sur le fait qu'aucune société ne peut transformer radicalement les individus. Chacun a sa part de responsabilité, les personnes comme les institutions.

Pour ma part, je suis convaincu que c'est en pariant sur ce qu'il y a de meilleur en l'être humain que ce meilleur peut se révéler.

Références bibliographiques

ARENDT Hannah, 1997, *Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, « Folio », Paris.

AUDOIN-ROUZEAU Stéphane, 2002, « Au cœur de la guerre : la violence du champ de bataille pendant les deux conflits mondiaux », *in* AUDOIN-ROUZEAU Stéphane *et al*. (dir.), *La Violence de guerre 1914-1915*, Complexe, Bruxelles.

BANDURA Albert, 2016, *Moral Disengagement : How People do Harm and Live with Themselves*, Worth Publishers, New York.

BEAUREGARD Mario, COURTEMANCHE Jérôme, PAQUETTE Vincent, SAINT-PIERRE Évelyne, 2009, « The neural basis of unconditional love », *Psychiatry Research : Neuroimaging*, n° 172, p. 93-98.

BOURKE Joanna, 1999, *An Intimate History of Killing : Face to Face Killing in Twentieth-Century Warfare*, Basic Books, New York.

BRETON Philippe, 2009, *Les Refusants. Comment refuse-t-on de devenir un exécuteur ?,* La Découverte, Paris.

CAILLE Alain, LES CONVIVIALISTES, 2016, *Éléments d'une politique convivialiste*, Le Bord de l'eau, Lormont.

COLLECTIF, 2013, *Manifeste convivialiste, Déclaration d'interdépendance*, Le Bord de l'eau, Lormont.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Eber Nicolas, Willinger Marc, 2012, *L'Économie expérimentale*, La Découverte, Paris.

Gilbert Martin, 2002, *Les Justes, les héros méconnus de la Shoah*, Calmann-Lévy, Paris.

Gross Michael L., 1994, « Jewish rescue in Holland and France during the Second World war : moral cognition and collective action », *Social Forces,* n° 73, vol. 2, p. 463-496.

Grossman Dave, 1996, *On Killing : the Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*, Little, Brown and Company, Boston.

Hallie Philip, 1979, *Le Sang des innocents. Le Chambon-sur-Lignon, village sauveur*, Stock, Paris.

Halter Marek, 1995, *La Force du bien*, Robert Laffont, Paris.

Heyes Cecilia, 2010, « Where do mirror neurons come from ? », *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, n° 34, p. 575-583.

Keysers Christian, Gazzola Valeria, 2009, « Expanding the mirror : vicarious activity for actions, emotions, and sensations », *Current Opinion in Neurobiology*, n° 19, vol. 6, p. 666-671.

King-casas Brooks *et al*., 2005, « Getting to know you : reputation and trust in a two-person economic exchange », *Science*, n° 308, p. 78 –83.

Kringelbach Morten L., Berridge Kent C., 2009, « Towards a functional neuroanatomy of pleasure and happiness », *Trends in Cognitive Science*, n° 13, p. 479-487.

Kuhn Thomas, 2008, *La Structure des révolutions scientifiques*, Champs-Flammarion, Paris.

Ledyard John O., 1995, « Public goods : a survey of experimental research », *in* Kage John H., Roth Alvin E., (dir.), *Handbook of Experimental Economics*, Princeton University Press, Princeton, p. 111-194.

Liberman Varda, Samuels Steven M., Ross Lee, 2004, « The name of the game : predictive power of reputation *vs*. situational labels in determining prisoner's dilemma game moves », *Personality and Social Psychology bulletin,* vol. 9, n° 30, p. 1175-1185.

Lifton Robert J., 1989, *Les Médecins nazis, le meurtre médical et la psychologie du génocide*, Robert Laffont, Paris.

Marshall Samuel L. A., 2000, *Men against Fire : the Problem of Battle Command in Future War*, William Morrow & Company, New York.

Milgram Stanley, 2017, *Soumission à l'autorité*, Fayard, Paris.

Miller Dale T., 1999, « The norm of self-interest », *American Psychologist*, n° 54, vol. 12, p. 1053-1060.

Moerk Ernst L., Pincus Faith, 2009, « How to make wars acceptable », *Peace and Change*, n° 25, vol. 1, p. 1-22.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

MOLL Jorge, *et al*., 2006, « Human fronto-mesolimbic networks guide decisions about charitable donation », *Proceedings of the the National Academy of Sciences of the USA*, vol. 42, n° 103, p. 15623-15628.

OLINER Samuel P., OLINER Pearl M., 1988, *The Altruistic Personality, Rescuers of Jews in Nazi Europe*, The Free Press, New York.

PALDIEL Mordecai, 1988, « The altruism of the righteous gentiles », *Holocaust and Genocide Studies*, vol. 2, n° 3, p. 187-196.

PALDIEL Mordecai, 1989, « Is goodness a mystery ? », *Jerusalem Post,* 8 octobre.

RATNER Rebecca K., MILLER Dale T., 2001, « The norm of self-interest and its effects on social action », *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 1, n° 81, p. 5-16.

RILLING James K. *et al*., 2002, « A neural basis for social cooperation », *Neuron*, n° 35, p. 395-405.

RIZZOLATTI Giacomo, SINIGAGLIA Corrado, 2011, *Les Neurones miroir*, Odile Jacob, Paris.

ROSOUX Valérie-Barbara, 2001, *Les Usages de la mémoire dans les relations internationales*, Bruylant, Bruxelles.

TUTU Desmond, 2000, *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*, Albin Michel, Paris.

VAN LANGE Paul A. M., 1992, « Confidence in expectations : a test of the triangle hypothesis », *European Journal of Personality*, n° 6, p. 371-379.

VARESE Federico, YAISH Meir, 2000, « The importance of being asked : the rescue of Jews in nazi Europe », *Rationality and Society*, vol. 12, n° 3, p. 307-334.

WARNEKEN Felix, TOMASELLO Michael, 2007, « Helping and cooperation at 14 months of age », *Infancy*, vol. 3, n° 11, p. 271-294.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

La littérature et l'expérience impitoyable du bien[1]

Michel Terestchenko

> « Le Beau apparaît comme l'aspect visible et accessible du Bien qui n'est pas visible par lui-même. »
>
> Iris Murdoch, *L'Attention romanesque*

« Ce n'est pas avec de bons sentiments qu'on fait de la bonne littérature[2]. » Le mot d'André Gide, passé en adage, est si unanimement accepté que c'est à peine si on ose le contester. Est-il seulement des contre-exemples ? Myriel Bienvenu et Jean Valjean dans *Les Misérables* de Victor Hugo, le prince Mychkine dans *L'Idiot* de Dostoïevski ou Billy Budd chez Herman Melville sont des êtres puissamment bons ou innocents, mais cela ne fait pas de ces œuvres, où se rencontrent aussi des figures d'une noirceur et d'une perversité singulières, des exemples convaincants de ce qu'est une littérature du bien, si tant est qu'une telle chose existe. Ce n'est pas que les hommes soient incapables d'agir avec bienveillance, bonté et générosité, mais écrire un roman à des fins d'édification morale ou religieuse conduirait inévitablement l'auteur à verser dans un sentimentalisme insipide, un angélisme de pacotille. Quel écrivain de talent voudrait se rendre si risible ?

---

1. Ce texte reprend, pour l'essentiel, l'introduction et la conclusion de l'ouvrage que l'auteur vient de publier aux éditions Don Quichotte, *Ce bien qui fait mal à l'âme, la littérature comme expérience morale*. Que l'éditeur soit vivement remercié de nous avoir autorisé à le reproduire, quoique ce soit avec de légères modifications.

2. Gide [1954, p. 52, à la date du 2 septembre 1940].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Mieux vaut admettre ce qu'écrivait François Mauriac dans son *Journal* :

> Rien ne pourra faire que le péché ne soit l'élément de l'homme de lettres et les passions du cœur le pain et le vin dont chaque jour il se délecte. Les décrire sans connivence […] est sans doute à la portée du philosophe et du moraliste, non de l'écrivain d'imagination dont l'art consiste à rendre visible, tangible, odorant, un monde plein de délices criminelles, de sainteté aussi [Séailles, 1994, p. 90].

La richesse du mal

La luxure, la cupidité, la soif de pouvoir et, accompagnant ces trois passions dominantes, l'ensemble des vices humains avec leurs crimes et leurs délits, mais aussi la souffrance et la détresse physique, psychique, toute la palette de l'expérience humaine du mal, constituent un fonds dans lequel romanciers, dramaturges et poètes ne cessent de puiser, comme s'il s'agissait là d'une ressource infiniment plus riche, féconde et colorée du peu qui pourrait être tiré des déclinaisons du bien : le bonheur, la bonté et la paix. Le propre de la paix est d'être sans histoire, à la différence de la guerre, dont les fureurs alimentent depuis longtemps les récits et les chroniques sanglants de l'aventure humaine. Le bonheur est un filon guère plus prometteur. Quant à la bonté… Sait-on même de quoi l'on parle ? Mieux vaut s'inspirer de la méchanceté puisqu'elle n'est jamais à court d'inventions. L'affaire est entendue, le dossier est clos. Mais l'est-il tout à fait ?

Du bien, y a-t-il si peu à dire et à penser, sauf à dénoncer les oripeaux de vertu dont il se revêt et les politiques meurtrières qui s'en réclament ? « Voir clair, c'est voir noir », disait Paul Valéry [1929, p. 580]. Le mot est symptomatique. Une longue tradition de moralistes nous aura appris que la lucidité consiste à n'être pas dupe du jeu social et de ses mascarades, et qu'il convient de ne pas se laisser abuser par l'apparence de la vertu et les séduisantes idéologies du bien – quel mal n'a-t-on pas fait en leur nom ! – et que, derrière le désintéressement, il y a souvent un intérêt à l'œuvre. Dès lors, il s'agira de s'exercer à une constante vigilance négative, sorte de pédagogie inversée qui nous désabuse de la figure du bien, quoique nos pratiques quotidiennes et nos jugements moraux soient

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

ordinairement gros de cette notion[3]. Faut-il, pourtant, s'en tenir à ce constat définitif, à cette posture où la prudence voit le poison partout ? Et si, au contraire, le bien n'était pas une illusion ou un leurre, une vieille lune métaphysique douteuse ou dangereuse, comme on voudra ? S'il se donnait parfois à voir dans une manifestation tout à la fois évidente et bouleversante ?

Dans *Un si fragile vernis d'humanité* [Terestchenko, 2007 (2005)], nous avions exploré l'admirable conduite des sauveteurs des juifs pendant la Seconde Guerre mondiale. Le sous-titre « Banalité du mal, banalité du bien » indiquait assez que, si le mal est une source inépuisable d'interrogations et d'analyses, contrairement à ce que beaucoup affirment, il en est de même du bien et de ses obligations. Mais la démarche historique, s'appuyant sur des cas exemplaires, l'analyse psychosociologique en vue de dégager les traits distinctifs de la personnalité altruiste et les conclusions philosophiques qu'on pouvait en tirer, ce riche et composite matériau, appelaient à suivre une nouvelle direction. Et quoiqu'elle fût singulière, et à bien des égards intellectuellement subversive, c'est avec un caractère d'évidence que s'est un jour imposée l'idée de traiter la question du bien dans la littérature.

Des mines où l'on peut puiser à pleines mains

Les grandes œuvres littéraires, certains romans plus particulièrement – et nul besoin qu'ils soient « à thèse » ou répondent à une intention ouvertement philosophique – constituent des mines dans lesquelles un lecteur attentif à leur infinie richesse, et accueillant à son tour la générosité de l'auteur, peut puiser à pleines mains pour nourrir sa réflexion. Ce qu'ils donnent à voir, parfois clairement, parfois obscurément, nous plonge dans une troublante perplexité en même temps que nous sommes conduits à un élargissement formidable de notre intelligence et de notre compréhension des relations humaines. S'il en est ainsi, c'est que les situations et les actions

3. « En règle générale, écrit Iris Murdoch, la question de savoir dans quelle direction est le Bien ne fait pas pour nous de doutes sérieux. De même, nous savons reconnaître l'existence réelle du mal : le cynisme, la cruauté, l'indifférence à la souffrance » [Murdoch, 1994, p. 118].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

imaginées par le romancier – non par jeu ou fantaisie de l'esprit, mais avec le sérieux et la probité intellectuelle qui sont l'apanage de l'écrivain – posent, jusque dans les œuvres apparemment les plus dénuées d'intentions morales, de complexes et bien réelles interrogations sur le bien et le mal, le juste et l'injuste, le convenable et l'inconvenant, le décent et l'indécent. Lire, lire attentivement implique de s'identifier aux personnages, à ce qu'ils sont, à ce qu'ils font. Du fait de cette sympathie, de ce transport de l'imagination qui nous met à la place de l'autre, se développent autant notre sympathie ou notre empathie que notre faculté d'évaluation et de jugement, non parce que nous appliquerons systématiquement à ces cas des principes établis d'avance, mais parce que nous sommes amenés à y réfléchir et à en délibérer. La littérature, lorsqu'elle est à la hauteur de ses exigences, outre la beauté intrinsèque de l'œuvre – ou plutôt du fait de sa beauté –, est un moyen incomparable d'accroître notre attention au monde et aux autres. Parce que les personnages sont toujours abordés dans leurs singularités respectives, suivre leur parcours exige l'activation – et c'est parfois un éveil – de la sensibilité et de la réflexion éthiques. Cet éveil à la compréhension intime, au sentiment des situations humaines, la philosophie peine à le susciter et à le développer parce qu'elle aura trop souvent délaissé, ignoré, voire méprisé ce que l'intelligence requiert de sensibilité et l'imagination de travail. Telle est pourtant la condition première de toute quête de la connaissance et connaissance véritable – « Commençons par l'immense pitié », déclare Victor Hugo [2014, p. 34]. De là viennent la portée authentiquement cognitive et, en comparaison, la profondeur inégalée des grandes œuvres littéraires. « Pour le meilleur et pour le pire, écrit Iris Murdoch, la littérature creuse plus profond que la philosophie » [Murdoch, 2005, p. 49]. Savions-nous, je veux dire, savions-nous vraiment, en quelle manière un geste de bonté véritable, de bonté insensée, excessive, peut bouleverser un être, jusqu'à transformer sa vie tout entière, avant d'avoir accompagné Jean Valjean à la rencontre de l'évêque Bienvenu ? Rien ne laisse mieux éprouver les dilemmes de la responsabilité morale que le chapitre « Une tempête sous un crâne » des *Misérables*, où les exigences de l'honnêteté et de l'intégrité entrent dans un conflit terrible avec le calcul utilitariste des conséquences. Puisque nous évoquons les dilemmes de la responsabilité morale, aucune œuvre ne nous fait mieux saisir les raisons, toutes machiavéliennes, de cette sombre

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

nécessité voulant que le bon prince doive avancer dans le mal pour conserver son pouvoir que Billy Budd de Melville, et la décision au cœur de l'intrigue que prend le commandant Vere de faire pendre le beau matelot, l'incarnation parfaite de l'innocence, en conséquence d'un crime dont il ne s'est qu'involontairement rendu coupable. Nous ne savions pas quels sont les égarements, les malheurs, les pièges où la pitié peut tomber, du moins pas aussi clairement, avant d'avoir lu *La Pitié dangereuse* de Stefan Zweig, et nous saisissons alors les dilemmes entre le désir de liberté et les contraintes de l'obligation auxquels la pitié – « maudite pitié », s'écriera à plusieurs reprises Anton Hofmiller, le héros du roman – nous confronte tragiquement. Et que penser de la distinction que Zweig établit entre la « pitié sentimentale » et la « pitié créatrice » ? Les chapitres qui suivent se proposent d'apporter un pendant au célèbre livre de Georges Bataille *La Littérature et le Mal*, et prennent le contre-pied de ce qu'il affirmait en 1958, lors d'un entretien télévisé : « Si la littérature s'éloigne du mal, elle devient vite ennuyeuse[4]. » Gageons, au contraire, que, lorsque la littérature s'approche du bien, elle est formidablement intéressante. Et cet intérêt n'est pas seulement intellectuel : il nous implique infiniment. Nous ne dirons rien pour l'heure des conclusions auxquelles nous avons cru devoir aboutir. Qu'il nous suffise d'avancer ceci : nulle expérience plus que l'expérience littéraire ici menée ne confirmera davantage les propos que Hannah Arendt tenait, le 20 juillet 1963, dans une lettre à Gershom Scholem :

> À l'heure actuelle, effectivement, je pense que le mal est seulement extrême, mais jamais radical, et qu'il ne possède ni profondeur ni dimension démoniaque. Il peut dévaster le monde entier, précisément parce qu'il prolifère comme un champignon à la surface de la terre. Seul le bien est profond et radical [Arendt, 2015, p. 284[5]].

Seul le bien est profond

Que ce soit chez Hugo, Melville, Dostoïevski, Vassili Grossman, où la bonté humaine est poussée jusqu'à ses excès les plus vertigineux et parfois même incompréhensibles, chez Romain Gary ou encore,

4. Georges Bataille, entretien avec Pierre Dumayet à propos de *La Littérature et le Mal*, 21 mai 1958.

5. Un grand merci à Sarah Zellner pour sa traduction.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

dans une moindre mesure, chez Ludmila Oulitskaïa – là, elle se fait plus discrète et modeste –, dans tous les cas, nous sommes touchés par un appel qui nous pousse à une intelligence supérieure du monde et des autres – « le comble de l'intelligence, c'est la bonté », disait Proust – et à une obligation qui exige durement le meilleur de nous-mêmes, on le voit chez Zweig. Tel est l'appétit du bien que ces auteurs éveillent et nourrissent dans ce qu'il a de plus exigeant, de plus troublant et de plus noble et qui nous éloignera définitivement de cette sensiblerie compassionnelle, davantage faite de sentiments un peu niais que d'engagements réels, à quoi on associe trop souvent l'idée du bien. À la vérité, seul le bien, en effet, est radical, et il est sans concession : quiconque en a fait l'expérience, tel Jean Valjean dans *Les Misérables,* se découvre obligé à jamais.

Les personnages qui l'incarnent ne sont pas là des archétypes, des abstractions vivantes, éventuellement réduites à n'être que des « mannequins », des « bonshommes en sucre », mais des figures, idéales peut-être, qui rendent visibles dans sa manifestation charnelle la réalité du Bien. Or il y a beaucoup de différence, une immense différence, à considérer Monseigneur Bienvenu ou le prince Mychkine comme les *archétypes* de la bonté ou comme leur *incarnation*. Dans le premier cas, il s'agit seulement d'une construction intellectuelle, éventuellement caricaturale et un peu niaise, dont il est inutile de savoir si nous pouvons ou non la percevoir dans une intuition intellectuelle, puisqu'une telle chose en soi n'existe pas ; dans le second cas, au contraire, nous entendons que nous avons affaire à une réalité dont nous percevons ici la figure, l'icône devrait-on dire[6]. Qu'une telle image révèle une réalité authentique, indéfinissable certes, mais visible et s'indiquant elle-même dans ces actes de bonté insignes qui nous émerveillent au hasard de la vie quotidienne ou des témoignages historiques, au cinéma comme dans la littérature – nulle raison d'opposer ces espaces d'apparition –, voilà ce que nous avons la candeur de penser. Après tout, le sens commun n'en juge pas autrement, même s'il ne se soucie guère de théoriser cette évidence. Des millions de lecteurs depuis des générations ont souffert,

6. Chez Platon, l'image est soit une « idole » (*eidolon*) qui arrête le regard et prétend être le tout de la réalité ; il s'agira alors de s'en défaire pour accéder à la connaissance véritable ; soit une « icône » (*eikon*) qui ouvre à la réalité transcendante qui se manifeste et se rend présente en elle – la Beauté dans les êtres beaux ou les belles figures mathématiques – et que le philosophe éclairé percevra comme telle.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

vécu, partagé avec une intensité douloureuse la vie et le destin des personnages de Dickens ou de Hugo, en lesquels ceux-ci voyaient autre chose que des abstractions ou de simples archétypes. Et il y a ici bien plus qu'un partage des émotions fondé sur la sympathie. Songez à la déclaration d'Itzhak Stern, dans le film de Steven Spielberg, *La Liste de Schindler*, lorsqu'au petit matin il se tourne vers l'industriel et lui montre la liste des quelque 1 100 juifs qui, achetés aux nazis et retenus à la fabrique, échapperont à la déportation : « *This list is an Absolute Good*. *This list is Life* », « Cette liste est le Bien Absolu, cette liste est la Vie[7] ». La voici, incarnée en ces longues colonnes où chaque nom est une existence arrachée à la mort, cette manifestation du Bien qui nous bouleverse. Mais quelle est-elle donc cette expérience sensible qui nous blesse et nous affecte intimement ? Si *Les Misérables*, *L'Idiot* ou *Billy Budd* nous touchent autant, c'est qu'ils ont l'aspect d'une épiphanie ou plutôt, puisqu'il s'agit du Bien, d'une « agathophanie[8] ». Les personnages que nous avons évoqués peuvent, à cette lumière, être « lus » comme des icônes du Bien, et c'est précisément parce qu'ils s'avancent ainsi vers nous que nous les accueillons avec cordialité, tendresse et amour. En affirmant cela, nous avons parfaitement conscience d'ouvrir l'œuvre littéraire – incarnation, figuration ou visitation – à une dimension métaphysique, voire – chose plus imprudente ou naïve encore – spirituelle ; dans tous les cas, transcendante, et qui a peu à voir avec la « morale ». Mais n'est-ce pas le risque que la littérature et l'art en général nous font courir ? « La transcendance n'est jamais, chez Hugo, note Emmanuel Godo, une idée abstraite, mais une présence tangible jusque dans son mystère, générant des sensations et se prêtant à la mise en image » [Godo, 2001, p. 86]. On pourrait dire le même de la création chez Melville.

Le roman comme icône

Il en résulte une conséquence capitale. L'œuvre littéraire est le lieu d'une manifestation à nulle autre pareille : là, dans le corps du

7. Steven Spielberg (réalisation), Steven Zaillian (scénario), *La Liste de Schindler*, Universal Pictures et Amblin Entertainment, 1993.

8. Étymologiquement : manifestation du Bien.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

texte, quelque chose se montre et se donne à voir dans la pureté incandescente, parfois aveuglante, de sa présence, en sorte que l'écriture et la lecture constituent l'expérience d'une rencontre, d'une intensité incomparable. Qu'est-ce donc qui nous est apparu, qui s'est rendu présent à nous et à quoi nous sommes invités à nous accorder ? Disons-le de nouveau : la bonté et l'innocence dans leurs puissantes réalisations humaines – les formes du Bien, avec quelque chose d'aussi indiscutablement évident que le mal peut l'être. On ne saurait donc comprendre le roman simplement comme le moyen d'expression d'un récit, comme un texte narratif avec ses règles propres mais se suffisant à lui-même, ni comme un aliment de la réflexion morale ni même comme une expérience ou un élargissement de nos propres expériences – tout cela, le roman le sera, mais ensuite et après coup seulement. L'œuvre est, d'abord et avant tout, un espace d'apparition : « Je me borne donc à exposer les choses telles qu'elles me paraissent, à exprimer ce qui me paraît le Vrai. Tant pis pour les conséquences », écrit Flaubert dans une lettre à George Sand (10 août 1868). « Un romancier, selon moi, n'a pas le droit de dire son avis sur les choses de ce monde. – Il doit, dans sa création, imiter Dieu dans la sienne, c'est-à-dire faire et se taire », écrit-il encore (lettre à Amélie Bosquet, 20 août 1866). Ce même Flaubert – si peu « moderne » en cela – n'hésitait pas à se dire platonicien[9], à tenter désespérément de rendre le Vrai visible par le Beau, écrits en majuscule comme nous le faisons du Bien, à poursuivre en forçat, en infatigable casseur de cailloux, en ascète, la perfection impeccable du style. « Que de découragements et d'angoisses cet amour du Beau ne donne-t-il pas », soupirait-il déjà en février 1859. Mais quand nous parlons de la vérité du roman, que voulons-nous dire au juste ?

On peut entendre cette vérité tout d'abord au sens que lui donne Jacques Bouveresse :

> Quand on dit qu'un roman peut être plus ou moins vrai, ce peut être une autre façon de dire que la vie y entre plus ou moins ou qu'elle n'y entre que très peu ou pas du tout, qu'il reste presque complètement extérieur à la vie, et donc à la réalité par laquelle le roman est censé être concerné. Ce avec quoi nous entrons en contact par la lecture n'est

9. Lettre à George Sand, 3 avril 1876 ; voir aussi, quant à la référence à Platon, la lettre à Mademoiselle Leroyer de Chantepie, du 18 mars 1857.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

> pas simplement une image plus ou moins réussie de la vie, mais bien la vie elle-même [Bouveresse, 2008, p. 49].

De quelle œuvre d'art, jusqu'à la photographie, ne devrait-on pas affirmer cela ? L'œuvre n'est pas une image de la vie, mais la vie manifestée en tant qu'elle nous apparaît, nous blesse et nous touche. Toute grande œuvre est poème. « La vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent réellement vécue, c'est la littérature ; cette vie qui, en un sens, habite à chaque instant chez tous les hommes aussi bien que chez l'artiste[10] », écrit Proust dans une déclaration célèbre. Et Bouveresse de commenter l'affirmation de Vincent Descombes selon laquelle Proust romancier « va plus loin » que Proust théoricien :

> La supériorité du roman, comme outil philosophique, ne réside pas dans le fait que l'on peut attendre de lui la production de théories, implicites ou explicites, mais dans son pouvoir d'éclaircissement plus grand de réalités énigmatiques ou obscures, comme c'est le cas précisément de la vie telle qu'elle est la plupart du temps vécue [Bouveresse, 2008, p. 19].

Si l'œuvre d'art est dotée d'un pouvoir d'éclaircissement sans pareil, c'est que la vie s'y montre, s'y révèle, s'y manifeste sous ses aspects, ses formes, ses figures potentiellement infinies. Le travail de l'écrivain véritable est d'être l'artisan de cette présence. Présence, disons-nous, et non représentation. Ce qui nous est apparu en accueillant ces grands romans, ce sont les différentes figures-icônes de la bonté humaine : bonté insensée, impuissante, inconsciente d'elle-même, irrécupérable, qui n'agit pas au nom du Bien, mais qui est l'incarnation du Bien, sa manière d'être, son geste, sa présence réelle, avec quelque chose d'impitoyable et qui nous réquisitionne.

Une expérience impitoyable

Parce qu'elle relève plus de l'être que du devoir-être, la bonté n'est pas morale au sens que nous donnons, dans le sillage de Kant, à la moralité : devoir d'obéissance inconditionnelle à la loi que l'homme se donne à lui-même. La bonté est trop insensée et excessive pour être un impératif moral, une vertu exigible. Pour ces raisons, la philosophie

10. Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, cité par Jacques Bouveresse [2008, p. 17].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

en parle fort peu. Lorsqu'elle le fait avec les philosophes écossais du XVIII^e siècle, c'est sous la forme bénigne de la bienveillance et de la sympathie, et cela dans l'intention de contester le paradigme de l'égoïsme psychologique tel qu'il avait été formulé par Hobbes, les moralistes français et Bernard Mandeville : l'idée que l'homme est mû par une seule et unique motivation, la poursuite de l'intérêt particulier, qu'il soit matériel ou symbolique. Significativement chez Rousseau, la bonté naturelle de l'homme n'a rien de « moral ». La résistance que la bonté oppose à tout effort de rationalisation, c'est qu'elle ne s'enseigne pas, pas plus qu'elle ne s'explique ni ne se définit. Elle peut seulement s'incarner et, dans cette manifestation de soi, exercer un choc transfigurateur, un tressaillement comparable à une visitation. Tel est le cas de Jean Valjean, que le don et la conduite de Monseigneur Bienvenu anéantissent et corrigent à jamais. Mais ce n'est pas le personnage seulement – dont l'auteur raconterait les réactions comme s'il s'agissait d'une marionnette dont il tirerait les fils – qui est ici bouleversé. Parce qu'il ne s'agit pas simplement d'un récit, mais d'une présence, d'une puissante manifestation, c'est nous aussi, lecteurs, qui sommes saisis par l'excès du don et invités, tout comme Jean Valjean, à en prendre la mesure et à en accomplir les redoutables exigences. Face à l'étranger, à l'inconnu, au renégat, au paria que tous repoussent, qui est sans lieu et sans toit et qui effraie : « Madame Magloire, vous mettrez des draps blancs au lit de l'alcôve. » Cette réponse de l'évêque, magnifique, sublime – combien de fois ne l'ai-je déclamée devant mes étudiants mi-amusés mi-émus ? –, nous la recevons comme un devoir d'hospitalité qui à jamais nous oblige. N'en voit-on pas chaque jour la pleine et désolante actualité ? Le lecteur n'est pas un spectateur indifférent, mis à l'abri par la distance de l'œuvre. En réalité, il se trouve à son insu convoqué par elle. Aussi, prise au sérieux, la lecture est-elle bien plus qu'une source de distraction, un capital de culture. Elle est une expérience hautement implicatrice ou, comme le dit Hugo, transfiguratrice. Toute grande œuvre d'art – littéraire, musicale, esthétique – est, selon George Steiner, un « appel radical au changement », dès lors qu'elle fait l'objet non pas d'une simple vision, lecture ou audition, mais d'une expérience vécue qui est en même temps une injonction. Une expérience métaphysique qui est tout à la fois une contemplation et une invitation à l'action, et qui conduit à une transformation de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

soi, à une sortie de la sphère étriquée de notre petit moi, puisque la transcendance s'y montre et nous appelle.

> Ici aussi, écrit Steiner, l'image en résumé est celle d'une Annonciation, d'une « beauté terrible » [Yeats], d'une gravité qui force son entrée dans la petite demeure de notre être précautionneux. Si nous avons entendu correctement le battement d'ailes et la provocation de cette visite, notre demeure ne peut plus être habitée exactement de la même manière qu'auparavant [Steiner, 1991, p. 176].

S'il en est ainsi, il faut alors reconnaître la vertu transfiguratrice et thérapeutique d'une œuvre comme *Les Misérables*, au sens où elle nous appelle à une conversion non moins radicale, absolue, définitive, que celle qui tourne l'âme de Jean Valjean de la haine à l'amour. Dans tous les cas, l'œuvre ne nous laisse plus le loisir de demeurer le même : le sillon qu'elle trace dans notre être est ineffaçable et d'une exigence autrement efficiente que tout ouvrage de morale ou traité de psychologie. De fait, elle requiert de dépasser le registre psychologique où s'arrête trop souvent notre conception de l'être humain, de ses motivations, de ses désirs, des pulsions et des forces qui le travaillent, afin de laisser place à l'expérience du Bien et à la conception plus substantielle de l'âme que cette expérience métaphysique demande [Murdoch, 1994, p. 88]. Est-il homme qui puisse ignorer la réclamation du Bien et lui tourner le dos dès lors qu'il en a été saisi par elle ? Qu'il le veuille ou non, le voilà prédestiné à être à la hauteur de ce qui s'est donné et montré à lui et qui est sans concession, le Bien qui fait mal à l'âme, qui la touche, la blesse et l'engage de façon impitoyable. À l'opposé, il convient de dénoncer les effets de contamination et de dégradation morales que certains livres produisent, volontairement ou non. Telle est l'inquiétude formulée par J. M. Coetzee ou, plutôt, par son héroïne, Elizabeth Costello, dans le roman du même nom [Coetzee, 2004], dont un chapitre s'intitule « Le problème du mal ».

Le génie du Mal

Alors que cette romancière, mondialement célèbre, avait toujours soutenu qu'aucune censure n'est jamais admissible, voici qu'à la lecture des *Très Riches Heures du comte von Stauffenberg*, et des descriptions détaillées, très largement imaginées, que l'auteur

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Paul West donne des supplices infligés aux conjurés qui avaient tenté d'assassiner Hitler en juillet 1944, elle est prise de dégoût :

> C'est obscène ! avait-elle envie de crier. […] Obscène parce que de telles choses ne devraient pas se produire, mais obscène aussi parce que, une fois qu'elles se sont produites, elles ne devraient pas être mises à la lumière du jour, mais devraient être étouffées, rester à jamais cachées dans les entrailles de la terre.

L'impression qu'elle éprouve à la lecture de ce récit va bien au-delà d'une simple réaction psychologique naturelle face à l'horreur. D'où vient qu'elle soit conduite à prononcer cet interdit, elle, la romancière libérale, qui avait toujours été hostile à toute censure et limitation des droits de l'écrivain ? « Paul West ne faisait que son devoir d'écrivain, il lui ouvrait les yeux sur la dépravation humaine, sous une autre de ses multiples formes. » Bien que tous, elle en premier, s'accordassent sur les dangers qu'il y a à porter atteinte à la liberté de l'artiste, c'est pourtant une tout autre inquiétude qui germe maintenant dans son esprit : « Avons-nous envisagé que l'explorateur qui se laisse séduire et entraîner dans cette forêt puisse en revenir ni meilleur ni plus fort, mais pire qu'avant ? »

D'où vient ce sortilège, ou plutôt ce maléfice, le sentiment de malaise d'avoir été frôlé par une créature répugnante, qui ne saurait être attribué à une intention de l'auteur, lequel « cherche le bien malgré tout, sinon pourquoi écrirait-on ? ». Conter des histoires, cela ressemble parfois à ouvrir la bouteille dans laquelle est enfermé le génie et, une fois qu'il s'est échappé, c'est la croix et la bannière pour l'y faire rentrer. Mieux vaut donc qu'il y reste, finit par conclure Elizabeth Costello. Ainsi, ce qui s'est passé dans cet acte d'écriture, telle est du moins l'intuition indémontrable qu'Elizabeth Costello éprouve, c'est une manière de redonner naissance au mal – au mal absolu – et, maintenant qu'il s'est échappé, voici qu'il nous contamine et nous infecte. Aussi Paul West lui apparaît-il comme ayant été, à son insu, la « dupe de Satan », et c'est elle aussi qui a le sentiment d'avoir été victime de cette puissance diabolique qui n'épargnera non plus aucun lecteur de ce récit. De là vient la conclusion qu'il est des événements qu'il ne faut pas rappeler à la vie, des territoires qu'aucune aventure littéraire n'a le droit de franchir.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

> Certains lieux ne doivent pas être investis par l'imagination créatrice de l'artiste, des lieux dont l'accès doit demeurer interdit, scellé par les barreaux, non pas de l'oubli, mais du souvenir et du recueillement silencieux, devant lesquels il convient seulement d'apposer une plaque commémorative : « Ici moururent… la liste des morts et leurs dates » et « en rester là ».

Le problème évoqué par Coetzee tient au sens profond, métaphysique, de l'acte d'écrire, lequel est tout sauf neutre et sans conséquences. Rendre le réel littérairement présent – en l'occurrence, les atrocités subies par les officiers dans la cave où ils furent torturés et exécutés –, c'est bien plus qu'en rappeler le souvenir historique et le représenter objectivement : c'est charger cet événement passé – et qui devrait le rester – d'affects, d'émotions et le rendre le plus vivant possible ; c'est, à proprement parler, redonner vie à ces heures où le mal s'est révélé dans toute sa puissance destructrice. Telle est la responsabilité immense de la création littéraire et, dans certains cas, tout se passe comme si elle était victime de son propre pouvoir, à la manière du djinn des *Mille et Une Nuits* qui prend le jeune homme innocent au piège de sa bonté.

Contagion du Mal, fécondité du Bien

Si le roman peut, à l'insu même du créateur, être le lieu d'apparition et de manifestation du mal, avec toute la violence corruptrice et contaminatrice qui le caractérise, on comprend alors qu'il peut, à l'inverse, être le lieu de la manifestation du Bien dans sa puissance transfiguratrice et réparatrice : thérapeutique. À l'infestation contagieuse du mal à laquelle nous exposent certaines œuvres littéraires, répond l'autorité souveraine du Bien que l'art authentique nous donne à entendre et à accueillir[11]. Tel est le plus haut exercice de la liberté humaine, qui nous impliquera à mesure que nous saurons lui obéir.

Quel autre espoir pouvons-nous formuler au terme de cette expérience littéraire, sinon qu'elle nous dirige vers une conversion toujours renouvelée à ce qu'il y a de meilleur et de plus humain

11. « Le bien est toujours au-delà du donné, et c'est de cet au-delà qu'il exerce son autorité », écrit Iris Murdoch [1994, p. 79].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

en l'homme : la bonté, la bonté dans son inconscience, son irréflexion, son absence de calcul, la bonté insensée, la bonté dans son impuissance irrécupérable, la bonté qui fait les Justes et les hommes de bien dont la grandeur est au-delà de toute naïveté, la bonté qui ne sera jugée ridicule que par ceux qui remplacent la salutation et l'admiration par le ricanement, ce sourire du démon. Si la bonté est, par nature, irrécupérable et inconsciente d'elle-même, il en résulte qu'il ne saurait y avoir de politique du Bien – là s'arrête notre proximité avec Platon –, moins encore de politique de la bonté. Toute finalité de cette nature conduirait seulement les hommes à agir « au nom du bien », à justifier sous cette bannière la pratique du mal, les crimes et le sang versé. Les révolutions historiques, les grandes causes qui se réclament du bien sont toujours en danger d'engendrer la funeste alliance, bénie par la raison, de l'innocence et du crime. Les principes qui doivent commander aux sociétés humaines, à leurs institutions et leurs lois, aux politiques publiques menées par les États, sont la justice sociale, la lutte contre les inégalités, le respect des droits humains, la prise en compte de la sensibilité animale et la sauvegarde de la nature, si profondément dégradée par les conséquences de nos activités, la justice, en somme, comme limitation de toutes les tentations humaines de la démesure. Mais le Bien, tel que nous l'avons perçu, n'est pas dans la mesure : il se donne comme un excès qui, au contraire, nous mesure, nous, quoique nous ne puissions jamais être à la hauteur de ce qu'il attend ni y correspondre tout à fait. C'est pourquoi le Bien reste à jamais en réserve, invisible dans sa nature – pas plus que le soleil ne peut-on le voir de face –, visible seulement dans ses incarnations et ses aspects. Faire l'expérience d'une telle manifestation, d'une telle présence – ce peut être dans la vie comme dans un livre – suffit pour nous bouleverser et nous engager à jamais. La lecture, pas plus que l'écriture, n'est une activité sans conséquence. Certaines œuvres magistrales nous confrontent à une réalité – la présence irradiante du Bien ou, au contraire, la puissance corruptrice du mal ; les deux pouvant même coexister et lutter l'une avec l'autre, comme chez Dostoïevski et Melville – soit pour nous élever soit pour nous dégrader. Toute grande œuvre d'art provoque un ébranlement, une perturbation en l'être qui la reçoit et l'accueille, qu'elle ne laisse pas indemne et invite à devenir meilleur. Reste pour chacun l'exigence de se hisser à la hauteur de cet appel et de cette injonction. « Être

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

un saint, c'est l'exception, écrit Hugo dans *Les Misérables* ; être un juste, c'est la règle. Errez, défaillez, péchez, mais soyez des justes. » On ne saurait mieux formuler l'exigence qu'impliquent l'expérience littéraire du Bien et la rencontre avec ces icônes d'une bonté insensée où se lit, au-delà de toute morale, l'humanité la plus haute de l'homme.

Références bibliographiques

Arendt Hannah, 2015, *Wahrheit gibt es nur zu zweien. Briefe an die Freunde*, Piper.

Bouveresse Jacques, 2008, *La Connaissance de l'écrivain*, Agone, Paris.

Coetzee J.-M., 2004, *Elizabeth Costello*, trad. Catherine Lauga du Plessis, Seuil, Paris.

Gide André, 1954, *Journal 1939-1949. Souvenirs*, Gallimard, Paris.

Godo Emmanuel, 2001, *Victor Hugo et Dieu. Bibliographie d'une âme,* Le Cerf, « Histoire », Paris.

Hugo Victor, 2014, *Fragments philosophiques, 1860-1865*, Arvensa éditions, Saint-Julien-en-Genevois.

Murdoch Iris, 2005, *L'Attention romanesque*, trad. Denis-Armand Canal, La Table Ronde, « Contretemps », Paris.

— 1994, *La Souveraineté du bien*, trad. Claude Pichevin, Éditions. de L'Éclat, « Tiré à part », Paris.

Séailles André (textes réunis et publiés par), 1994, *« Mauriac devant le problème du mal », actes du colloque du Collège de France*, Klincksieck, Paris.

Steiner George, 1991, *Réelles présences. Les arts du sens*, traduction de Michel R. de Pauw, Gallimard, « Folio », Paris.

Terestchenko Michel, 2007 (2005), *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien,* La Découverte, « Poche », Paris.

Valéry Paul, 1929, « Variété II », in *Œuvres*, t. I, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Les passions orphelines : l'inversion morale selon Michael Polanyi

Jean-Baptiste Lamarche

Dans le monde francophone, le philosophe Michael Polanyi (1891-1976) est beaucoup moins connu que son frère Karl, célèbre, à juste titre, pour *La Grande Transformation* [Polanyi, 1983]. À première vue, tout oppose les deux frères, qui réagirent d'une manière on ne peut plus contrastée à la montée des totalitarismes du XX^e^ siècle : alors que Karl développait une critique acérée du libéralisme classique, responsable à ses yeux d'avoir déstabilisé les sociétés européennes et ainsi suscité l'apparition du fascisme et du communisme, Michael, au contraire, réaffirmait sa confiance dans la conception libérale en développant une théorie de l'ordre spontané qui préfigurait celle de Friedrich Hayek (voir notamment *La Logique de la liberté* [Polanyi, 1989]).

L'extrait ici traduit[1] (tiré du livre *Personal Knowledge*, d'abord publié en 1958) laisse clairement voir ce libéralisme. Michael Polanyi y propose une critique du marxisme, de l'URSS et de ses appuis chez les intellectuels et artistes de l'époque, qui s'inscrit tout à fait dans le cadre de la guerre froide. Et, pourtant, la pensée qui anime cet extrait déborde de toutes parts ce contexte restreint : la critique du marxisme débouche rapidement sur une analyse aiguisée et profonde des sociétés utilitaristes modernes. En la développant,

1. Le texte traduit comporte les sections 11 à 13 (p. 227-237) du chapitre VII de *Personal Knowledge : Towards a Post-Critical Philosophy* [Polanyi, 1974].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Michael Polanyi déploie une réflexion qui n'est peut-être pas si éloignée, en fin de compte, de celle proposée par son frère.

Dans cet extrait, tiré de ce que Raymond Aron[2] appelle « un des chapitres les plus intéressants du *Personal Knowledge* », Polanyi décrit le totalitarisme comme le *révélateur* d'un phénomène typiquement moderne, « l'inversion morale », qui n'est autre que « la force morale de l'immoralité ». L'admiration proprement morale que suscite le refus de la morale affirmée par le marxisme et le nazisme laisse entrevoir « l'attrait moral suscité par un mépris déclaré pour les scrupules moraux ». Le fait que des phénomènes non totalitaires comme le freudisme ou la littérature moderne expriment ce même attrait (d'une manière assurément bien plus subtile) suggère que l'inversion morale est bien un trait emblématique des sociétés modernes.

On pourrait montrer que la théorie de l'inversion morale est au carrefour des réflexions anthropologique, historique, politique, éthique et épistémologique, etc., de l'esprit profondément multidisciplinaire qu'était Michael Polanyi[3] : cette théorie implique une certaine image de l'être humain et de la modernité, elle est liée à une remise en question de différents espoirs politiques, de même qu'à une réévaluation de l'épistémologie et de l'ontologie « objectivistes »[4]. Dans les pages qui suivent, je me propose, bien plus modestement, d'esquisser à grand trait la réflexion de Polanyi sur l'inversion morale[5], de clarifier quelques passages du texte plus denses de l'extrait traduit et de situer l'analyse proposée par cet auteur par rapport à celle d'autres auteurs (ceux auxquels Polanyi s'oppose, ceux qui proposent une réflexion analogue à la sienne et ceux qui nourrirent sa pensée).

---

2. « Max Weber et Michael Polanyi » (1961) : ce texte est repris dans Aron [2006, p. 139-158].

3. Avant de se tourner vers la philosophie, Polanyi avait été un chimiste de haut niveau (il fut nominé au prix Nobel, non seulement en chimie, mais aussi en physique).

4. D'un point de vue épistémologique, *Personal Knowledge* est parfois décrit comme un livre qui a anticipé le holisme mis en avant par Thomas Kuhn dans *La Structure des révolutions scientifiques* [Kuhn, 1983]. Charles Taylor rapproche la critique de l'ontologie objectiviste par Polanyi de celle proposée par Ludwig Wittgenstein et Maurice Merleau-Ponty [Taylor, 2003, p. 215, 574].

5. Diane M. Yeager propose un aperçu d'ensemble bien plus développé de cette théorie [Yeager, 2002].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

L'inversion morale : les grandes lignes

L'inversion morale apparaît dans un monde ayant un rapport profondément ambivalent aux jugements moraux en raison de la rencontre entre différentes « passions morales » et l'« objectivisme ». Les *passions morales* sont des passions suscitées par le christianisme puis rendues immanentes par un mouvement de sécularisation. Ce mouvement suscite une volonté de réaliser sur terre les attentes morales chrétiennes. L'*objectivisme* auquel se réfère Polanyi, ce « refus désespéré de toute connaissance qui n'est pas absolument impersonnelle », implique une « conception mécanique de l'homme » [Polanyi, 1974, p. 214], puisqu'il dépeint ce dernier comme un être uniquement motivé par le pouvoir, l'intérêt économique, l'appétit sexuel, la crainte. La rencontre des passions morales et de l'objectivisme, en incitant simultanément les modernes à affirmer et à nier les passions morales, les place dans une situation impossible :

> « Une génération a grandi, tout à la fois enflammée de passion morale et dressée à mépriser la raison et la justice » [Polanyi, 1989, p. 33].

Le processus d'inversion morale semble permettre aux modernes d'opérer une conciliation entre ces deux exigences opposées : nos passions morales peuvent être mises en avant sans susciter d'inconfort dès lors qu'elles sont présentées « dans des termes purement scientifiques ». Ces passions sont « déviées vers les seuls canaux restant ouverts pour une conception strictement mécaniste de l'homme et de la société » [Polanyi, 1989, p. 143].

Renverser l'herméneutique du soupçon

La théorie de l'inversion morale implique une théorie des motivations humaines et, par là, une certaine anthropologie.

> « Reconnaître l'existence de l'inversion morale, c'est reconnaître que les forces morales sont des motivations primaires de l'homme ; c'est nier que la "sublimation" soit à la base de la création de la culture (comme Freud le pensait)[6]. »

6. Voir l'extrait publié dans ce numéro : Michael Polanyi, « Sur l'inversion morale ». *(Ndlr)*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

On le voit, l'anthropologie polanyienne se détache sur le fond de différentes anthropologies matérialistes, auxquelles elle s'oppose. Parmi ceux qui nient avec le plus de force la réalité des motivations morales, il y a évidemment les auteurs que Paul Ricœur appelle les « maîtres du soupçon » [Ricœur, 2001, p. 43] : Marx, Nietzsche et Freud. Depuis des temps immémoriaux, bien des gens attribuent à certaines actions des motifs nobles. Les maîtres du soupçon nous incitent à ne pas accorder créance à ces explications : les gestes prétendument moraux seraient en réalité animés par l'intérêt (selon Marx), le ressentiment (selon Nietzsche) ou l'appétit sexuel (selon Freud). En deux mots, les motifs moraux, énoncés à des seules fins de justification, dissimuleraient les motifs réellement agissants : des appétits amoraux. Ces trois auteurs ont développé une « herméneutique du soupçon » puisque chacun d'eux propose une certaine interprétation de l'agir humain.

En empruntant une expression heureuse utilisée par Hubert Dreyfus [Bellah, 1986], on dira que la théorie de l'inversion morale *renverse l'herméneutique du soupçon*. Les maîtres du soupçon nous dépeignent des gens dissimulant leurs appétits animaux sous des motivations morales ; à l'inverse, Polanyi affirme que ce sont les motivations morales des modernes qui sont « réduites au silence et refoulées » [Polanyi, 1989, p. 142], dissimulées sous les appétits animaux que nous sommes portés à invoquer pour expliquer les faits et gestes les plus variés :

> « Le pouvoir du marxisme sur l'esprit s'appuie sur un processus exactement inverse de celui de la sublimation freudienne » [Polanyi, 1989, p. 142][7].

Tocqueville avait anticipé cette analyse polanyienne de l'anthropologie matérialiste. Dans un chapitre de la *Démocratie en Amérique* portant sur la « doctrine de l'intérêt bien entendu », il notait qu'en raison de leur adhésion à une anthropologie utilitariste, les États-Uniens étaient peu portés à penser que des motifs éthiques pouvaient réellement pousser à l'action :

---

7. La *sublimation*, nous disent Laplanche et Pontalis [1968, p. 465], est un « processus postulé par Freud pour rendre compte d'activités humaines apparemment sans rapport avec la sexualité, mais qui trouveraient leur ressort dans la force de la pulsion sexuelle » ; une pulsion est « dite sublimée dans la mesure où elle est dérivée vers un nouveau but non sexuel et où elle vise des objets socialement valorisés ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

> « Les Américains […] se plaisent à expliquer, à l'aide de l'intérêt bien entendu, presque tous les actes de leur vie ; ils montrent complaisamment comment l'amour éclairé d'eux-mêmes les porte sans cesse à s'aider entre eux et les dispose à sacrifier volontiers au bien de l'État une partie de leur temps et de leurs richesses. Je pense qu'en ceci il leur arrive souvent de ne point se rendre justice ; car on voit parfois aux États-Unis, comme ailleurs, les citoyens s'abandonner aux élans désintéressés et irréfléchis qui sont naturels à l'homme ; mais les Américains n'avouent guère qu'ils cèdent à des mouvements de cette espèce ; ils aiment mieux faire honneur à leur philosophie qu'à eux-mêmes » [Tocqueville, 1986, p. 512-513].

Bien plus récemment, dans le chapitre des *Sources du moi* consacré à l'anthropologie naturaliste des Lumières, Charles Taylor a repris et développé l'analyse polanyienne. Il y décrit la contradiction que rencontrent les philosophes matérialistes, dès lors que leur anthropologie utilitariste jette le discrédit sur les passions morales qui, par ailleurs, animent leurs propres réflexions. Ces « théories de l'utilitarisme matérialiste des Lumières […] comportent deux aspects – une ontologie réductrice et un élan moral – qu'il est difficile de combiner » [Taylor, 2003, p. 426]. Ces théoriciens sont donc « par nature incapables de préciser les sources plus profondes de leur propre pensée » [*ibid*., p. 125].

Tout comme Polanyi, Taylor dépeint des modernes qui *se dérobent* à la contradiction devant laquelle leurs engagements intellectuels les placent, puisqu'ils expriment leurs motivations morales d'une manière voilée, indirecte : ces motifs « sont évoqués sans être reconnus » [*ibid*., p. 428]. Si les modernes semblent parvenir à échapper à la contradiction, en exprimant des jugements moraux d'une manière inavouée, c'est d'abord – comme l'écrit Polanyi – parce qu'ils « déguisent » ceux-ci en jugements de faits. C'est aussi, comme le remarque pour sa part Taylor, parce que les « sources morales » de la pensée de ces modernes :

> « […] sont évoquées surtout dans la polémique. Leurs principaux mots de pouvoir sont ceux de la dénonciation. Il faut déduire une bonne part de ce qui les anime de la rage avec laquelle elles attaquent et réfutent leurs ennemis. Le marxisme en offre un exemple frappant » [Taylor, 2003, p. 429].

L'exemple du « freudisme » l'est tout autant. Freud se présentait volontiers comme un scientifique qui se contentait

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

de rapporter froidement le fruit de ses observations, à l'écart de toutes exigences morales. La théorie du refoulement, qui est au cœur de sa pensée, lui donnait pourtant l'occasion d'exprimer son attachement à différentes valeurs, en suivant précisément les voies indirectes décrites par Polanyi et Taylor. D'abord parce que cette théorie se présente comme un jugement de fait, portant sur un processus naturel, biologique. Ensuite parce que l'expression de valeurs que permet cette théorie procède indirectement, *via* la dénonciation des manquements des auteurs des refoulements, qui ne sont pas à la hauteur de certaines valeurs. Lorsque Freud dépeint le refoulement comme une action réalisée par une *volonté domestiquée*, née de la contrainte exercée par l'éducation parentale, que fait-il, sinon proclamer la primauté de l'autonomie, en déplorant les faiblesses qui ont amené à la fouler aux pieds ? Lorsqu'il décrit le refoulement comme un *détournement par rapport à la réalité*, une *déformation*, un *déguisement*, un *travestissement*, un *masque*, etc., ne proclame-t-il pas implicitement qu'il est attaché à l'authenticité ? Les termes mêmes utilisés pour décrire l'action du refoulement la mesurent à l'aune d'une sorte d'action idéale : à une action libre, volontaire, décidée en toute connaissance de cause, par une personne qui sait faire face à sa propre vérité, si sombre soit-elle. Attribuer un désir refoulé à quelqu'un, c'est lui attribuer une action qui *dévie* de cette action idéale. En d'autres mots, l'acte de refouler déçoit des attentes morales (j'ai abordé cette question ailleurs [Lamarche 2016]). Comment ici ne pas penser à Marcel Mauss, qui souligne la fécondité de l'étude des « démentis infligés à l'attente des individus et des collectivités, celle de leurs réactions » [Mauss, 1997, p. 308] ?

L'analyse par Polanyi de l'inversion morale débouche sur une critique des deux sources de ces idéologies puisque Polanyi nous invite tout aussi bien à nous interroger sur l'ampleur de nos « exigences morales outrées » [Polanyi, 1989, p. 33] qu'à abandonner la conception « objectiviste » de l'univers et de l'humain, entre autres en nous réconciliant avec nos motivations morales : « Nous devons réapprendre à assumer des convictions » [Polanyi, 1989, p. 61]. Par « une sorte d'abréaction freudienne inversée », le désir de justice jusque-là « captif » de l'inversion morale peut être « libéré des répressions pathologiques et entrer de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

nouveau dans le contexte des aspirations morales consciemment déclarées » [Polanyi, 1974, p. 243][8].

À tour de rôle

Dans un passage clé de son argumentaire, Polanyi écrit :

> « Nous rencontrons ici une *réverbération autoconfirmatoire* entre la *théorie* des idéologies bourgeoises et les *motivations* dissimulées qui la sous-tendent. C'est là la structure caractéristique de ce que j'appellerai un couplage dynamo-objectif. Des assertions supposément scientifiques, qui sont acceptées comme telles parce qu'elles satisfont des passions morales, les excitent encore davantage, et confèrent ainsi plus de pouvoir de conviction aux affirmations scientifiques en question – et ainsi de suite, indéfiniment. En outre, un tel couplage dynamo-objectif dispose aussi la force lui permettant de se défendre. Toute critique de sa partie scientifique est réfutée par les passions morales qu'elle abrite, tandis que les objections morales qui lui sont opposées sont froidement écartées en invoquant le verdict inexorable de ses découvertes scientifiques. À tour de rôle, chacune des deux composantes, la dynamique et l'objective, détourne l'attention de celle qui est attaquée[9]. »

Si la première partie de ce passage résume les analyses précédentes, la seconde partie (à partir de : « En outre… ») amorce une nouvelle réflexion : en trois phrases seulement, Polanyi ébauche une hypothèse pour répondre à une question jusqu'alors non abordée : *comment les systèmes théoriques qui semblent résoudre le dilemme des modernes (le marxisme, le freudisme, etc.) résistent-ils aux objections qui leur sont présentées ?* La nature exacte de cette hypothèse risque d'échapper au lecteur, d'autant plus que Polanyi ne revient plus sur elle. Voilà qui mérite qu'on s'y arrête.

Le passage prend place dans une section intitulée « La magie du marxisme ». L'expression est une allusion à *Sorcellerie,*

8. Freud utilise le terme « abréaction » pour désigner « la décharge émotionnelle par laquelle un sujet se libère de l'affect attaché au souvenir d'un événement traumatique, lui permettant ainsi de ne pas devenir ou rester pathogène » [Laplanche et Pontalis, 1968, p. 1],

9. Voir l'extrait publié dans ce numéro : Michael Polanyi, « Sur l'inversion morale ». *(Ndlr).*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

oracles et magie chez les Azandé, la magistrale étude qu'avait publiée l'anthropologue Edward E. Evans-Pritchard en 1937 [Evans-Pritchard, 1972], qui est très finement analysée dans un chapitre ultérieur de *Personal Knowledge* [Polanyi, 1974, p. 287-292]. Evans-Pritchard avait essayé de comprendre la solidité des croyances des Azandé en la magie. Ces croyances survivaient à des expériences qui, aux yeux d'Evans-Pritchard, les démentaient. Qui plus est, les Azandé ne semblaient pas même troublés lorsqu'on attirait leur attention sur les contradictions présentes dans leur système de croyance [par exemple Evans-Pritchard, *ibid*., p. 56-57, 157]. Le travail de terrain réalisé par Evans-Pritchard au Soudan l'amena à penser que si les Azandé parvenaient à souscrire à des idées contradictoires entre elles, c'est notamment parce qu'ils évoquaient chacune d'elles dans des situations différentes (sur ce « principe contextuel » chez Evans-Pritchard, voir de Lara [2005, p. 80-86]).

> « Les Azandé ne perçoivent pas de contradiction entre leurs différentes croyances parce que ces croyances ne sont pas toutes présentes à leur esprit en même temps mais qu'elles sont fonction de situations différentes. Elles n'entrent donc pas en opposition » [Evans-Pritchard, 1972, p. 537][10].

Les Azandé envisageaient donc la magie depuis une perspective très différente de celle du voyageur qui, comme Evans-Pritchard, tente de dresser un portrait d'ensemble de cette croyance :

> « Je n'ai cessé de souligner la cohérence des croyances zandé quand on les considère dans leur ensemble et quand on les interprète en fonction des situations et des relations sociales. J'ai tenté aussi de montrer la plasticité des croyances dans les diverses situations. Ces croyances ne sont pas des structures indivisibles d'idéation, mais des associations de notions plutôt décousues. Quand un écrivain les rassemble dans un livre et les présente comme un système conceptuel, insuffisances et contradictions apparaissent aussitôt. Dans la vie

10. Le caractère volontiers « exotique » du système de croyances étudié par Evans-Pritchard pourrait laisser croire que cette dépendance des croyances sur des situations concrètes est le propre de sociétés éloignées ou « primitives ». Il n'en est rien. Ainsi, Ann Swidler [2001] a montré que les propos sur l'amour tenus par les Californiens des classes moyennes sont tour à tour lyriques ou prosaïques, selon les situations qu'ils rencontrent ou envisagent.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

> réelle, ce n'est pas comme un tout qu'elles fonctionnent, c'est en fragments[11] » [Evans-Pritchard 1972 : 606-607].

Evans-Pritchard fait ici ressortir le contraste entre la perspective (désengagée ou distante) du voyageur ou du théoricien de la magie et la perspective (que l'on pourrait dire « engagée ») des Azandé. Ces derniers « s'intéressent uniquement à la dynamique de la sorcellerie dans des situations particulières », puisque « le sujet ne leur inspire aucun intérêt théorique » [Evans-Pritchard, 1972, p. 58].

Polanyi estimait que *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé* livrait des clés permettant de comprendre des croyances très différentes, dont le marxisme[12]. Il retint de cette analyse d'Evans-Pritchard qu'il est possible de continuer à adhérer à une croyance, même lorsqu'elle est confrontée à des objections qui semblent l'invalider, dès lors que les réponses fournies à ces objections sont fournies « une à la fois » [Polanyi, 1974, p. 289] et dans des situations différentes. C'est précisément un mécanisme de cette sorte qui permet aux systèmes théoriques animés par l'inversion morale (le marxisme et le freudisme) de se maintenir, en dépit des objections rencontrées. Aux objections scientifiques sur l'exactitude de ces théories[13], il est possible d'opposer des ripostes affirmant des passions morales et aux objections éthiques contre les conséquences morales de ces théories, des ripostes invoquant le « verdict inexorable » des faits qu'auraient découverts ces théories. « À tour de rôle, chacune des deux composantes […] détourne l'attention de celle qui est attaquée. » Selon les situations, c'est un *fragment* différent du « couplage dynamo-objectif » qui est utilisé.

---

11. Bien plus tard, Pierre Bourdieu notera que le « schéma synoptique » élaboré par le théoricien d'un système de pensée « doit précisément son *efficacité scientifique* à l'effet de synchronisation qu'il produit en permettant […] de *voir dans le même instant* des faits qui n'existent que dans la succession et de faire apparaître ainsi des relations (et, entre autres choses, des contradictions) autrement imperceptibles » [Bourdieu 1980, p. 138].

12. Evans-Pritchard avait lui-même affirmé, en 1950 : « Je crois […] avoir réussi à comprendre quelque peu la Russie soviétique en étudiant la sorcellerie chez les Azandé » [Evans-Pritchard, 1969, p. 161].

13. Objections qui, selon Polanyi, auraient normalement pu les renverser, le freudisme lui apparaissant comme « une doctrine largement hypothétique et plutôt vague » et le marxisme comme étant « seulement équipé des caractéristiques scientifiques les plus fragiles » [Polanyi, 1974, p. 139].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

C'est là l'hypothèse historique très précise que propose Polanyi pour expliquer l'extraordinaire résistance du marxisme et du freudisme aux objections morales et scientifiques.

Références bibliographiques

ARON Raymond, 2006, *Les Sociétés modernes*, PUF, Paris.

BELLAH Robert N., 1986, « Individualism and Commitment in American Life », A lecture at the University of California, Santa Barbara, <www.robertbellah.com/lectures_4.htm>, 20 février.

BOURDIEU Pierre, 1980, *Le Sens pratique*, Minuit, Paris.

EVANS-PRITCHARD Edward E., 1972, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Gallimard, Paris.

— 1969, *Anthropologie sociale*, Payot, Paris.

KUHN Thomas S. 1983, *La Structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris.

LAMARCHE Jean-Baptiste, 2016, *La Grammaire intérieure, une sociologie historique de la psychanalyse*, Liber, Montréal.

LAPLANCHE Jean, PONTALIS Jean-Bertrand, 1968 (2e éd. revue), *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, Paris.

LARA Philippe de, 2005, *Le Rite et la Raison : Wittgenstein anthropologue*, Ellipses, Paris.

MAUSS Marcel, 1997, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

POLANYI Karl, 1983, *La Grande Transformation ; aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, Paris.

POLANYI Michael, 1989, *La Logique de la liberté*, PUF, Paris.

— 1974, *Personal Knowledge : Towards a Post-Critical Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago.

RICŒUR Paul, 2001, *De l'interprétation ; essai sur Freud*, Seuil, Paris.

SWIDLER Ann, 2001, *Talks of Love : How Culture Matters*, University of Chicago Press, Chicago.

TAYLOR Charles, 2003, *Les Sources du moi ; la formation de l'identité moderne*, Boréal, Montréal.

TOCQUEVILLE Alexis de, 1986, *De la démocratie en Amérique. Souvenirs. L'Ancien Régime et la Révolution*, Robert Laffont, Paris.

YEAGER Diane M., 2002, « Confronting the Minotaur », *Tradition and Discovery*, vol. 29, n° 1, p. 22-48.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Sur l'inversion morale[1]

Michael Polanyi

11. La magie du marxisme

L'attrait propagandiste du marxisme est le cas le plus intéressant de (ce qu'on pourrait appeler) la force morale de l'immoralité. Car c'est le système ayant le plus précisément formulé un tel attrait paradoxal, et cette autocontradiction semble effectivement fournir l'impulsion principale du mouvement marxiste. Isaiah Berlin, dans sa biographie de Marx, le montre exerçant son génie de la propagande au moyen de ce principe autocontradictoire, un idéalisme prophétique repoussant toute référence à des idéaux :

> Les nombreux manuscrits des manifestes, professions de foi et programmes d'actions qu'il signa, portent encore les féroces commentaires de sa plume impitoyable dont il se servit pour combattre toute référence à la justice éternelle, à l'égalité des hommes, aux droits des individus et des nations, à la liberté de conscience, à la lutte pour la civilisation et à d'autres conceptions similaires qui étaient le fonds de commerce… des mouvements démocratiques de son temps ; il les voyait comme autant de clichés sans valeur, qui signalaient la confusion dans la pensée et l'inefficacité dans l'action[2].

Et, en effet, ce n'est pas *en dépit* de ce mépris de la justice, de l'égalité et de la liberté, mais *à cause* de lui que la Russie soviétique est acceptée par plusieurs comme le véritable champion de ces mêmes

1. Extrait tiré de Michael Polanyi, *Personal Knowledge : Towards a Post-Critical Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1974 (1958), Partie I, p. 227-237.
2. Isaiah Berlin, *Karl Marx* (Gallimard, Paris, 1962, p. 23 ; trad. mod.).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

idéaux dans la lutte contre les nations qui les professent ouvertement. Comme Hannah Arendt l'a observé à juste titre, « c'est devenu un lieu commun de la propagande communiste, en Russie et à l'étranger, d'affirmer que les Bolcheviks ne reconnaissent pas les critères moraux habituels[3] ».

Pourquoi la conviction suscitée par une doctrine aussi contradictoire est-elle si suprême ? La réponse, je crois, est qu'elle permet à l'esprit moderne, tourmenté par le doute de soi moral (*moral self-doubt*), de se livrer à ses passions morales dans des termes qui satisfont également sa passion pour une impitoyable objectivité. Le marxisme, par sa philosophie du « matérialisme dialectique », escamote la contradiction entre le dynamisme moral élevé de notre époque et notre sévère passion critique qui exige que nous voyions les affaires humaines objectivement, c'est-à-dire comme un processus mécanique, d'une manière laplacéenne. Ces antinomies, qui font chanceler et tâtonner, réjouissent et fortifient le marxisme : en effet, plus nos aspirations morales sont démesurées et nos perspectives objectivistes complètement amorales, plus est puissante une combinaison dans laquelle ces principes contradictoires se renforcent mutuellement.

Le marxisme réalise cette union sophistiquée par une opération mentale primitive que Lévy-Bruhl a appelée la « participation[4] ».

---

3. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem* (Gallimard, Paris, 2002, p. 613). Voir aussi Gabriel A. Almond, *The Appeals of Communism* (Princeton, 1954, p. 22), où une analyse quantitative des principaux écrits de propagande de Lénine et de Staline montre que 94 % à 99 % des références au Parti communiste et à ses activités le décrivent comme s'emparant du pouvoir, le manipulant et le consolidant. Cela est même vrai de l'*Histoire* de Staline, qui couvre une partie importante de la période durant laquelle le Parti était au pouvoir en Union soviétique. Les incohérences des marxistes mentionnés dans le texte ont été souvent soulignées, mais on n'a pas réalisé que ce sont ces contradictions mêmes qui confèrent à la doctrine sa puissance de conviction. Pour quelques références récentes, voir les notes aux pages 230 et 239. (C'est-à-dire : Alfred J. Ayer, « Philosophy at absolute zero : an inquiry into the meaning of nihilism », *Encounter*, n° 5 1955, p. 24-33 ; John Plamenatz, *German Marxism and Russian Communism*, Londres, 1954 ; Joseph Maria Bocheński, *Der Sowietrussische Dialektische Materialismus*, Berne, 1950 ; Sidney Hook, *Marx and the Marxists*, New York, 1955 [*NdT*].) Tout au long de ce chapitre, le terme « marxisme » est utilisé pour décrire une idéologie réelle plutôt que les croyances hypothétiques de Marx lui-même.

4. La « participation » telle que définie par Lévy-Bruhl et l'« immanence » avec laquelle je l'identifie ici ne sont que des extensions de la relation sémantique entre une chose qui en signifie une autre et cette autre chose signifiée par elle. Dans ce cas, la

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Pour la pensée primitive, le voisin envieux participe au lion déchirant un villageois en pièces, les épidémies et les décès se font toujours conférer les intentions mauvaises de la personne qui les a envoyés. Les grandes religions interprètent parfois les malheurs comme un châtiment de Dieu punissant des infractions passées. Plus récemment, l'historicisme a remplacé Dieu par une nécessité historique, qui se fait accorder un plus beau rôle (mais encore plus impénétrable), celui de réaliser ce qui est historiquement adéquat. Dans chaque cas, nous avons un principe actif immanent dans un événement manifeste, la relation entre l'immanent et le manifeste étant la même que celle qui existe entre un but et sa réalisation, sauf que la connexion est ici soit surnaturelle, soit laissée indéfinie.

À ce type général d'opération – et en particulier sa variante moderne, l'historicisme –, le marxisme ajoute deux caractéristiques qui augmentent considérablement sa portée et son pouvoir de conviction. Premièrement, le principe actif est dans ce cas un agrégat d'exigences morales illimitées, de demandes qui se sont tout à coup répandues dans le monde entier, trouvant même un écho parmi les millions de personnes qui avaient jusque-là vécu dans l'acceptation immémoriale de l'exploitation et de la misère – alors que simultanément un verdict strictement « scientifique » est invoqué pour identifier les événements qui réaliseront et accompliront ces exigences. Deuxièmement, le mécanisme du marxisme est amplifié puisqu'il travaille dans deux directions opposées et pourtant corrélées entre elles. Dans une société de classes, ce sont les intérêts matériels qui sont considérés comme immanents aux aspirations morales, alors que, dans un État socialiste, c'est l'inverse : la morale est immanente aux intérêts matériels du prolétariat.

On pourrait croire que cette dualité est un autre trait paradoxal du marxisme, mais on peut voir qu'en réalité elle découle directement du processus par lequel les principes immanents sont injectés dans des événements manifestes. Pour comprendre comment ce processus se produit, vous devez imaginer que vous êtes habités dès le début, comme l'était Marx, par une passion pour le socialisme et par une horreur du capitalisme. En observant sous cette lumière les idéaux de liberté, de justice, de fraternité, vous remarquez, par

---

chose significative n'est pas un symbole mais un événement marquant qui « assimile » ce qu'il signifie dans la mesure où il affirme la présence de cette chose en lui-même.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

exemple, que le code Napoléon, sur la base de ces principes, parce qu'il a contribué à détruire l'ordre féodal, a ouvert la voie à travers l'Europe au système d'entreprise privée de la bourgeoisie. Vous notez également qu'il est depuis lors resté le gardien de l'ordre capitaliste. Les idéaux bourgeois vous apparaissent donc comme une simple superstructure du capitalisme, dans son opposition simultanée à la féodalité (dont il a renversé le règne) et au prolétariat (dont il tente de perpétuer l'esclavage). Les intérêts bourgeois semblent être immanents aux idéaux moraux bourgeois. Il s'agit de la première espèce d'immanence, la branche *négative* du marxisme.

Pensez maintenant, d'autre part, à l'action révolutionnaire socialiste. Vous êtes rempli d'un désir passionné de voir les travailleurs renverser le capitalisme et établir un royaume de liberté, de justice et de fraternité. Mais vous ne pouvez pas l'exiger au nom de la liberté, de la justice et de la fraternité, car vous méprisez ces phrases sentimentales. Vous devez donc transformer le socialisme d'utopie en science. Vous le faites en affirmant que l'appropriation des moyens de production par « le prolétariat » libérera un nouvel afflux de richesse, lequel est maintenant entravé par le capitalisme. Cette affirmation répond aux aspirations morales du socialisme, et est par conséquent acceptée comme une vérité scientifique par ceux qui sont habités par ces aspirations. Les passions morales sont ainsi exprimées sous la forme d'une affirmation scientifique. C'est le deuxième type d'immanence, la branche *positive* du marxisme. Elle permet aux sentiments moraux qu'elle recouvre d'un déguisement scientifique de ne pas être dépréciés, traités comme simple sentimentalisme, et elle leur donne en même temps une allure de certitude scientifique ; tandis que, d'autre part, elle imprègne des fins matérielles de la ferveur des passions morales.

Nous pouvons maintenant voir que les deux branches du marxisme opèrent en refusant à la morale toute force intrinsèque qui lui soit propre et que, pourtant, les deux recourent dans cet acte même à des passions morales. Dans le premier cas, on nous présente une analyse des idéaux bourgeois en termes d'intérêts bourgeois immanents, et parce que la motivation cachée de cette analyse est une condamnation du capitalisme, l'analyse se transforme en un *dévoilement* de l'hypocrisie bourgeoise. Comme cette analyse des prétentions morales en termes d'intérêts matériels se veut très générale, on pourrait penser qu'elle discrédite aussi les motivations morales de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

ceux qui les dévoilent. Mais ces motivations sont protégées contre les dévoilements, car elles restent non déclarées. En effet, agissant par le dévoilement des idéologies bourgeoises, elles éveillent chez d'autres de puissantes passions morales, sans énoncer le moindre jugement moral. Leur effet de propagande est atteint précisément en formulant ce dévoilement dans des termes purement scientifiques, qui sont donc immunisés contre le soupçon d'intention moralisatrice.

Ces affirmations prétendument scientifiques ne sont acceptées, bien entendu, que parce qu'elles satisfont à certaines passions morales. Nous rencontrons ici une *réverbération autoconfirmatoire* entre la *théorie* des idéologies bourgeoises et les *motivations* dissimulées qui la sous-tendent. C'est là la structure caractéristique de ce que j'appellerai un couplage dynamo-objectif. Des assertions supposément scientifiques, qui sont acceptées comme telles parce qu'elles satisfont des passions morales, les excitent encore davantage, et confèrent ainsi plus de pouvoir de conviction aux affirmations scientifiques en question – et ainsi de suite, indéfiniment. En outre, un tel couplage dynamo-objectif dispose aussi de la force lui permettant de se défendre. Toute critique de sa partie scientifique est contestée par les passions morales qu'elle abrite, tandis que les objections morales qui lui sont opposées sont froidement écartées en invoquant le verdict inexorable de ses découvertes scientifiques. À tour de rôle, chacune des deux composantes, la dynamique et l'objective, détourne l'attention de celle qui est attaquée.

Nous pouvons voir que cette structure sous-tend également une erreur de raisonnement mise à jour par la critique universitaire du marxisme, et explique pourquoi l'illusion survit à sa révélation. Les critiques disent qu'aucun programme politique ne peut être dérivé de la prédiction marxiste de la destruction inévitable du capitalisme aux mains du prolétariat. Il est en effet insensé de mobiliser des combattants pour une bataille dont l'issue, nous dit-on, est déjà décidée ; tandis que si l'issue de cette bataille n'est pas encore décidée, on ne peut pas prédire son résultat[5]. Mais, à l'intérieur d'un couplage

5. C'est à peu près là la façon dont Alfred J. Ayer a récemment énoncé la question (*Encounter*, n° 5, 1955, p. 32). Un an auparavant, John Plamenatz a épigrammatiquement résumé son analyse dans *German Marxism and Russian Communism* (Londres, 1954, p. 50), de la manière suivante : « Quelles que soient la relation de la science et du socialisme en tant que parties de la vie d'un homme, ce qu'il ne peut jamais être est un socialiste scientifique. Pas même si sa science prédit ce que son socialisme

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

dynamo-objectif, on ne rencontre plus l'objection logique contre le fait d'utiliser une prédiction historique comme appel à se battre pour un résultat de l'histoire qui est assuré. Car la prédiction n'est acceptée que parce que nous croyons que la cause socialiste est juste, ce qui implique que l'action socialiste est correcte. La prévision implique donc un appel à l'action.

Il faut en dire plus sur ce point. Si notre sens de la mauvaise foi nous poussait simplement à déguiser notre soif de justice dans les termes savants d'une sociologie spécieuse, la mascarade serait peut-être simplement pitoyable. Malheureusement, les passions morales subissent un changement fatidique lorsqu'elles sont déguisées en énoncés scientifiques. J'ai déjà fait allusion à ce changement lorsque j'ai montré que toute objection morale contre l'action marxiste peut être écartée en se référant à son exactitude « scientifique ». Nous constatons ce qui s'est passé ici : lorsqu'elle est transposée dans des affirmations scientifiques équivalentes, la motivation morale du socialisme est arrachée de son contexte moral d'origine. Elle devient une passion isolée, inaccessible aux considérations morales. La voilà devenue un fanatisme – un fanatisme attaché aux équivalents matérialistes de la passion morale originelle, c'est-à-dire aux « intérêts de la classe ouvrière » ou, plus précisément, aux pouvoirs coercitifs de ceux qui sont censés représenter ces intérêts. Il s'agit là d'un culte fanatique du pouvoir.

C'est ce qui explique non seulement l'absence délibérée de scrupule du totalitarisme moderne, mais aussi l'attrait moral que suscite sa volonté déclarée d'agir sans scrupule. Car cette résolution semble certifier que son pouvoir incarne la justice, et ne peut donc reconnaître aucune obligation plus stricte que celle de défendre sa propre suprématie, ce qu'il doit faire à tout prix. Ceux qui gouvernent en son nom ont le droit de mépriser la miséricorde et l'honnêteté, non pas simplement lorsqu'il est opportun de le faire (comme Machiavel leur aurait déjà permis de le faire), mais en raison de leur supériorité morale sur le sentimentalisme, l'hypocrisie et la verbosité générale de

---

approuve. Le "socialisme scientifique" est une absurdité logique, un mythe, un slogan révolutionnaire, l'heureuse inspiration de deux moralistes qui voulait être différents de tous les moralistes qui les avaient précédés. » Dans un livre récent, *The Illusion of an Epoch* (Londres, 1955), le professeur H. B. Acton a réexaminé la question dans le détail une fois de plus, et conclu : « Le marxisme ne peut tirer des préceptes moraux de sa science sociale que dans la mesure où ils forment déjà, en raison du vocabulaire utilisé, une partie cachée et non reconnue de celui-ci » (p. 190).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

leurs opposants moraux. Ainsi, les sceptiques qui nient avec mépris la réalité de toutes les motivations morales se rallient fanatiquement pour offrir leur appui moral (*moral support*) au pouvoir nu.

Une fois qu'il est accepté, le marxisme élimine l'écart éternellement menaçant entre les prétentions universalistes de la morale et sa dépendance réelle à l'égard du pouvoir et du profit. Il y parvient en refusant à la morale ses revendications *en tant que* morale, tout en lui offrant en lieu et place une forme de fonctionnement immanente au sein d'une force politique spécifiée. Cette force intrinsèquement juste peut atteindre l'universalité par l'entremise de son inévitable conquête du monde.

On constate ainsi que c'est à tort que le marxisme est accusé de matérialisme : ce dernier offre un déguisement à son but moral. Il est vrai que, par leur matérialisme déguisé, ces aspirations sont arrachées de leur contexte moral et sont exploitées au service de la croissance matérielle et de la violence politique. Mais cela ne transforme pas la dynamique socialiste sous-jacente en un désir de confort. La ferveur de l'entreprise sociale demeure la justification émotionnelle des gouvernements communistes. D'où leurs efforts persistants pour remplir toutes les activités économiques de la plus haute signification morale ; d'où leur gigantomanie, leur négligence des besoins populaires les plus désespérées – par exemple, le besoin de meilleurs logements – en faveur de gratte-ciel ornés et de halls de marbre souterrains ; d'où l'ensemble de leur curieux système économique, qui se délecte dans la production et se dérobe à la consommation. À l'Ouest, nous guettons avec espoir tout signe de vrai matérialisme en Russie soviétique. Car si le régime avait consenti ne serait-ce qu'une fois à poursuivre des avantages matériels, il aurait perdu son fanatisme ; l'amour du confort est peut-être bien ignoble, mais, nous pouvons en être certains, il est conciliant.

L'attrait moral de l'immoralité a aussi contribué à d'autres mouvements de masse de notre temps. Meinecke a détecté une forme précoce de celle-ci dans le pangermanisme, et la montée d'Hitler a confirmé ce diagnostic d'une manière diaboliquement complète. Si Hitler a grandement profité de l'exemple bolchevik, son mouvement était enraciné principalement dans le nihilisme romantique allemand. Cette doctrine enseignait qu'un individu exceptionnel est une loi à lui-même, qu'il peut, en tant qu'homme d'État, imposer sans scrupule sa volonté au reste du monde, et qu'une nation a également le droit et

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

le devoir de s'acquitter de son « destin historique » sans tenir compte de ses obligations morales. De tels enseignements contredisent la prétention universelle de la morale, tout autant que l'image marxiste-mécaniste de l'homme. Ils identifient la morale à l'épanouissement de l'individu ou de la nation, et cet utilitarisme chargé émotionnellement peut unir à un patriotisme farouche tous les espoirs sociaux démesurés de notre époque. Il a donc pu éventuellement incarner l'un et l'autre dans l'objectif d'un gouvernement allemand du monde, dirigé par Hitler.

L'immanence de grandes passions morale dans le programme d'Hitler explique le fort attrait moral qu'il suscitait en raison même de son absence de scrupule, par exemple aux yeux de nombreux membres du mouvement de la jeunesse allemande (*the German Youth Movement*)[6]. Chaque fois que le fanatisme se combine au cynisme nous devons soupçonner un couplage dynamo-objectif et sa présence est confirmée lorsque nous constatons que le cynisme exerce un attrait moral. La fureur d'Hitler était maléfique, mais l'empire qu'elle exerçait sur les jeunes Allemands était moral : ils acceptaient les actions maléfiques comme un devoir moral. Leur réponse fut déterminée par des convictions sur la nature des motivations morales dans la vie publique qui étaient celles-là même qui avaient auparavant animé Marx. Ils croyaient que de telles motivations étaient de simples rationalisations du pouvoir et que seul le pouvoir était réel. D'où leur dégoût de la morale et leur passion morale pour la violence sans scrupule.

Dans une étude préliminaire publiée il y a quelques années, j'ai appelé ce principe une « inversion morale[7] ». Une telle inversion ne peut bien sûr jamais être complètement réalisée. Aucun régime, aussi fanatique soit-il, ne peut agir sans accepter la moindre contrainte

6. Edward Crankshaw (*Gestapo*, Londres, 1956, p. 28) cite les exhortations hautement morales de Himmler à massacrer tous les juifs. L'auteur conclut son livre (p. 247) en appelant cette attitude, très répandue parmi la Gestapo, un « idéalisme devenu pourri ».

7. Michael Polanyi, *La Logique de la liberté* (PUF, Paris, 1989, p. 143). J'ai aussi montré à cet endroit que l'inversion morale n'est que la consolidation d'une pseudo-substitution, c'est à dire la transformation d'une inversion morale parasitaire en une inversion morale effective. L'idée selon laquelle une société libre est une société qui accepte d'être au service de la vérité et de la justice, et que le totalitarisme est le résultat (par inversion) d'un scepticisme niant la force intrinsèque des idées de vérité et de justice, a d'abord été esquissée dans mon livre *Science, Faith and Society* (1946).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

morale manifeste. J'y ai déjà fait allusion lorsque j'ai décrit la façon dont le pouvoir nu est destiné à se soutenir – et, simultanément, à se limiter – par l'exercice de la persuasion[8]. Cela étant, on peut penser qu'un élément d'inversion morale opère chaque fois que le pouvoir est exercé brutalement. Si « les cas difficiles entraînent l'adoption de mauvaises lois » (*« hard cases make bad law »*), il semblerait alors que le meilleur gouvernement doit parfois commettre des injustices. Cela est vrai, mais des concessions occasionnelles aux circonstances (*concessions to expediency*) laissent intacts les principes moraux dont ils dévient – de la même manière, les principes de l'inversion morale ne sont pas niés du simple fait que des concessions occasionnelles sont faites à la morale manifeste.

12. Formes parasitaires d'inversion morale

Nous devons prendre garde aussi contre l'hypothèse qu'une interprétation matérialiste des motifs moraux doit toujours entraîner une inversion morale. Tant s'en faut. Les formes parasitaires de l'inversion morale sont très fréquentes. Les hommes peuvent continuer à parler la langue du positivisme, du pragmatisme et du naturalisme pendant de nombreuses années, tout en continuant à respecter les principes de vérité et de moralité que leur vocabulaire ignore anxieusement.

Prenez par exemple le texte de Freud dans lequel il interprète la culture à la lumière de sa psychologie[9]. Vers la fin de ce livre, il écrit avec emphase :

> J'en sais très peu sur toutes ces choses, n'en connaissant qu'une avec certitude, c'est que les jugements de valeur des hommes sont dirigés inconditionnellement par leurs souhaits de bonheur, qu'ils sont donc une tentative pour appuyer leurs illusions par des arguments[10].

Mais, au commencement du même essai, il avait exprimé son profond respect pour Romain Rolland, qui refusait les fausses normes couramment appliquées par les hommes qui cherchent le pouvoir, le

8. Voir *Personal Knowledge : Towards a Post-Critical Philosophy*, *op. cit.*, p. 225-226 (*NdT*).

9. Sigmund Freud, *Malaise dans la culture* (PUF, Paris, 2000).

10. *Ibid.*, Section VIII, p. 88.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

succès et la richesse, et qui admirent ces réalisations chez d'autres, tandis qu'ils ne voient pas les vraies valeurs de la vie[11] ; et, de nouveau, à un autre endroit, il s'était lui-même déclaré en faveur de l'idéal d'une société généreuse dans laquelle « on travaille […] avec tous au bonheur de tous[12] ».

Nous voyons ici le couplage dynamo-objectif opérer en suivant la même orientation que dans le marxisme. Une interprétation utilitariste de la morale accuse tous les sentiments moraux d'hypocrisie, alors que l'indignation morale que l'écrivain exprime ce faisant est mise hors de danger en étant déguisée en un énoncé scientifique. À d'autres occasions, ces passions morales cachées se font valoir de nouveau en affirmant des idéaux éthiques, que ce soit d'une façon détournée (*backhandedly*), par une louange discrète de dissidents sociaux, ou bien encore en étant déguisée dans des termes utilitaires.

On peut faire remonter à l'Antiquité ce faux-fuyant de l'esprit critique lorsqu'il rencontre la morale (*in its encounter with morality*). Thucydide le documente involontairement. Il rapporte comment les Athéniens, à un moment, affirment qu'il n'y a qu'une loi divine et humaine, celle qui consiste « à dominer partout où on le peut[13] », comment ils se moquent de l'hypocrisie des Spartiates qui, eux aussi, poursuivent leurs propres intérêts, mais sous le manteau de la justice et de l'honneur – alors que, l'instant d'après, ces mêmes Athéniens affirment un fort contraste entre le chemin de l'intérêt, qui mène à la sécurité, et le chemin de la justice et de l'honneur, qui implique un danger. Recherchant pitoyablement à tâtons des termes tangibles, le grand amour athénien de la grandeur d'Athènes retombe (dans l'oraison funèbre) dans une vantardise sur la taille inégalée de ses entreprises.

Depuis le XVIII^e^ siècle, nous avons vu bien d'autres utilitaristes endurcis se portant noblement à la défense de leurs convictions morales logiquement inexplicables, mais ce n'est qu'au XX^e^ siècle que la pensée populaire a été imprégnée par cette contradiction interne. Aujourd'hui, nos jugements moraux demeurent assez généralement

11. *Ibid*., Section I, p. 5.

12. *Ibid*., Section II, p. 20.

13. Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Livre V, chap. CV, trad. par Jean Voilquin : « Les dieux, d'après notre opinion, et les hommes, d'après notre connaissance des réalités, tendent, selon une nécessité de leur nature, à la domination partout où leurs forces prévalent » (*NdT*).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

sans protection théorique. Ils peuvent se déguiser en une sociologie de l'« agressivité », de la « compétitivité » ou de la « stabilité sociale », etc., et peuvent plaider dans ces termes pour plus de bonté, de générosité, de tolérance et de fraternité entre les hommes. Le public, instruit par le sociologue à se méfier de sa morale traditionnelle, est reconnaissant de la recevoir de lui dans un emballage de type scientifique. En effet, un écrivain qui a prouvé sa perspicacité réaliste en niant l'existence de la morale est toujours écouté avec un respect particulier lorsque, en dépit de tout, il moralise. Ainsi, le déguisement scientifique de nos aspirations morales peut non seulement protéger leur substance contre la destruction par le nihilisme, mais il peut même leur permettre de fonctionner efficacement, furtivement. C'est ainsi que les grands réformateurs comme Bentham ou Dewey ont été en mesure d'utiliser leur utilitarisme à des fins morales.

Reconnaître l'existence de l'inversion morale, c'est reconnaître que les forces morales sont des motivations premières de l'homme ; c'est nier que la « sublimation » soit à la base de la création de la culture (comme Freud le pensait). Bien sûr, les forces morales sont déclenchées et façonnées par l'éducation, tout comme l'intelligence humaine ou le talent artistique sont évoqués par l'éducation. Mais cela n'implique pas que la morale soit simplement une rationalisation de l'intérêt personnel ou que la science soit une « sublimation » de la curiosité sexuelle. Au contraire, l'interprétation freudienne de la morale n'est elle-même rien d'autre qu'une forme fallacieuse de l'inversion morale. Elle fait partie de l'expurgation des langues vivantes qui substituent des termes objectivistes – et de préférence appétitifs – à des termes candidement moraux.

Mais il est dangereux d'escompter que les hommes continueront indéfiniment à poursuivre leurs idéaux moraux au sein d'un système de pensée qui nie la réalité de ceux-ci. Non pas parce qu'ils risquent de perdre leurs idéaux – ce qui est rare, et généralement sans conséquence publique grave –, mais parce qu'ils peuvent tomber dans l'état logiquement plus stable de l'inversion morale complète. Car la mascarade objectiviste ne peut se poursuivre qu'aussi longtemps que les convictions morales, dont elle renforce l'instabilité interne, restent relativement apaisables. Un grand essor des exigences morales envers la vie sociale, comme celui qui émergea à la fin du XVIII^e^ siècle et qui, depuis lors, a envahi le monde entier, ne peut que rechercher une expression plus énergique. Lorsqu'il est injecté dans un cadre

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

utilitariste, il se transforme et transforme ce cadre. Il devient une force fanatique dans une machinerie de violence. Ainsi, l'inversion morale est complétée : l'homme déguisé en bête se transforme en un Minotaure.

13. La tentation des intellectuels

L'attrait moral suscité par un mépris déclaré pour les scrupules moraux est ici expliqué par une inversion morale. Une explication analogue peut résoudre un autre paradoxe : le fait que le régime de Staline a été acclamé par d'éminents écrivains et peintres de l'Ouest, alors que ce régime condamnait et réprimait leurs propres œuvres. Et, en effet, comme Czesław Miłosz l'a montré, l'attrait que suscitait ce régime était dû en partie à son dégoût proclamé de l'art et de la littérature moderne et à sa volonté déterminée d'asservir toutes les activités culturelles à l'État. Miłosz note, à partir de sa propre expérience en Pologne, que ces sentiments et ces politiques faisaient partie de la tentation que le marxisme offrait aux intellectuels polonais[14].

Pour comprendre ce phénomène, nous devons en premier lieu tenir compte du fait que le dévoilement et l'imprégnation – les opérations négatives et positives du marxisme – peuvent être appliqués à chacune des formes de pensée dans la transition du capitalisme au socialisme. Les idéaux bourgeois de la liberté et de la démocratie sont démasqués, tandis qu'une dictature de parti est plutôt traitée comme si elle était intrinsèquement libre et démocratique. De même, la littérature et l'art bourgeois sont démasqués et c'est plutôt la glorification du socialisme qui se fait conférer les valeurs de l'art et de la littérature. La totalité de la vie culturelle est assujettie à une transformation semblable qui la livre totalement aux intérêts de l'État socialiste, à la discrétion de ses souverains absolus. Ce processus s'accorde avec la logique de l'inversion. Mais ce fait n'explique pas entièrement pourquoi une telle inversion a séduit un nombre important des intellectuels qui, dans des pays libres, poursuivent des vocations que le totalitarisme discrédite et supprime.

---

14. Czesław Miłosz, *La Grande Tentation*, publié par le Congrès pour la liberté de la culture, Paris, 1952. L'argument est détaillé dans Czesław Miłosz, *La Pensée captive* (Gallimard, Paris, 1988).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Un premier indice nous rapprochant de la résolution de cette énigme est suggéré par le terme « démasquer ». Le socialisme ne fut pas le seul, au XIXe siècle, à se révolter contre la domination bourgeoise et le scientisme ne fut pas la seule arme ayant servi à attaquer les idéaux bourgeois. Une aliénation générale des intellectuels s'était arrimée à ceux-ci. Les effets conjugués des mouvements romantique et scientifique ont engendré un nihilisme culturel moderne qui a condamné la société existante d'une manière aussi totale que le marxisme. Cela s'est produit lorsque les aspirations morales excessives de l'homme moderne ont été déçues par la complaisance, l'égoïsme et l'hypocrisie normale de l'homme, et que, pour rendre compte de ces défauts, on interpréta la morale comme une chose à laquelle les gens n'obéissent que lorsqu'ils y sont contraints. Une fois de plus, comme dans le marxisme, le nihilisme moral est ici la marque de passions morales exceptionnellement fortes. Tourgueniev dépeint cela dans l'étudiant Bazarov[15], l'archétype littéraire du nihilisme philosophique.

Les nihilistes philosophiques, bien qu'ils aient été des individualistes radicaux, tendaient naturellement à sympathiser avec les mouvements révolutionnaires visant la destruction totale de la société. Pour autant, le fait que beaucoup d'entre eux aient été jusqu'à donner leur fervent soutien à des gouvernements totalitaires hostiles à leur propre vocation d'intellectuels demeure à expliquer. Il ne peut être compris que dans son contexte historique.

Nous devons reconnaître que, pendant un siècle, le nihilisme personnel a servi de source d'inspiration pour la littérature et la philosophie, à la fois par lui-même et en provoquant une réaction contre lui-même. Un dégoût de la société bourgeoise, un immoralisme rebelle et désespéré ont été des thèmes prévalents de la grande fiction, de la poésie et de la philosophie du continent européen depuis le milieu du XIXe siècle. L'antiphilistinisme, qui a nourri la bohème moderne, a également stimulé chez lui une originalité féroce qui a renouvelé les beaux-arts par une profusion de chefs-d'œuvre inégalée dans toute période antérieure de l'histoire.

Mais ces triomphes laissèrent leurs auteurs mortifiés par le doute. Leur haine de la culture établie s'était amplifiée (comme dans le marxisme), suscitant une attaque sur le statut même de l'homme

15. Ivan Tourgueniev, *Pères et Fils*, 1862 *(Ndlr)*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

et de la pensée humaine. Peer Gynt[16], à la fin de son pèlerinage de faux-semblants, se reconnaît dans l'image d'un oignon : une feuille après l'autre d'autodramatisation est pelée, ne laissant rien au cœur. Les bourgeois encyclopédistes Bouvard et Pécuchet se perdent dans un labyrinthe de sottises. L'*Homme sans qualités* de Musil a cessé d'être, car il pense à la vie au lieu de la vivre. La régression futile de « pensées, pensées sur des pensées, pensées sur des pensées de pensées » épuise le Mathieu du Sartre de *L'Âge de raison* ; et, pourtant, l'homme totalement dépourvu de réflexion (*un-reflecting man*) qu'est *L'Étranger* de Camus est tout autant coupé de la réalité, emprisonné dans son monde privé. La destruction de toute signification dans *La Nausée* est l'aboutissement ultime de cette progression.

Nous ne pouvons alors plus rien dire en toute bonne foi et toute action rationnelle devient une banalité sans vie ; seule la violence est toujours honnête, mais seule la violence gratuite est une authentique action. Parvenu à ce point, l'intellectuel moderne s'inclut lui-même dans son mépris écœuré pour la futilité morale et culturelle de son temps. Ayant rendu l'univers tout à fait vide de sens, il se dissout lui-même dans un terrain abandonné universel.

Si l'intellectuel est alors attaqué de flanc par des dévoileurs marxistes, qui le rangent dans la même catégorie que la bourgeoisie, sa position devient très précaire. La conscience grandissante qu'il a de vivre dans un désert spirituel tend à se faire l'écho de l'analyse marxienne de son art et de sa science, qui dépeint ces derniers comme de simples superstructures d'un capitalisme méprisable. De plus, toute résistance à cette attaque tendrait à prouver sa justesse, en le forçant à entrer en partenariat avec la bourgeoisie, et elle le menacerait aussi de le priver de ce statut antibourgeois sur lequel se fonde son amour-propre. Ce dilemme suffit en lui-même à rendre compte de la reddition d'hommes comme Sartre, Picasso et Bernal à une philosophie qui niait l'existence même de leurs activités intellectuelles ; ces hommes parvenaient à capituler d'autant plus aisément qu'ils pouvaient heureusement, pour le moment – sous la protection de leurs propres gouvernements bourgeois –, continuer à cultiver ces activités.

Et maintenant nous nous retrouvons à la croisée des chemins. Les passions morales cachées du nihiliste philosophique demeurent

16. Henrik Ibsen, *Peer Gynt*, 1867, première représentation théâtrale en 1876. *(Ndlr)*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

à la disposition de l'action politique si on parvient à fonder celle-ci sur des hypothèses nihilistes. Il peut se livrer en toute sécurité à ses passions morales en acceptant la justice intrinsèque d'un pouvoir révolutionnaire sans scrupule. Injecté dans les moteurs de la violence, ses aspirations humaines peuvent enfin se développer sans risquer de douter d'elles-mêmes (*without danger of self-doubt*) et toute sa personne répond avec joie à une maison civique (*a civic home*) offrant une telle résistance à l'acide. Le voilà enfin engagé, en sécurité.

Certes, l'artiste ou le scientifique a encore du mal à accepter que les mornes objectifs culturels de la dictature communiste constituent le véritable accomplissement de sa vocation. Il peut pourtant tenter de surmonter sa répulsion pour des raisons qui ne sont pas tout à fait viles. Car le voilà par le fait même soulagé de ne pas appartenir à la « culture mourante d'une société pourrie »,ou de n'appartenir à aucune société. Il se peut aussi qu'il sente que le rôle subalterne qu'il joue dans la société communiste ne sera que temporaire. Car, en dernier lieu, le triomphe de la nécessité historique doit répondre aux besoins de l'esprit comme à ceux du corps, et même dans l'intervalle, on ne lui demande souvent rien de plus qu'une profession de foi occasionnelle à l'appui de la politique culturelle officielle.

Par ailleurs, la tentation est grande de remplacer les normes que l'artiste s'est donné à lui-même par une justesse objective immanente à la nécessité historique. Une telle justesse semble aller de soi. Car, à l'intérieur d'un couplage dynamo-objectif, le simple fait qu'un pouvoir remporte la victoire est en mesure de prouver sa nécessité historique, et une norme culturelle ordonnée par un tel pouvoir ne peut que sembler intrinsèquement juste. Ses enseignements ne pourraient être mis en doute qu'en brisant le couplage dynamo-objectif fondamental sur lequel tout l'univers communiste repose. Ces enseignements, par conséquent, offrent un cadre solide à l'intellectuel aspirant à des normes objectives pouvant le protéger contre le doute de soi[17].

(*Traduit par Jean-Baptiste Lamarche*)

17. « Le succès du communisme chez les intellectuels a été principalement dû à leur désir de voir leur valeur garantie, si ce n'est par Dieu, du moins par l'histoire », Czesław Miłosz dans *Confluence* (Harvard, n° 5, 1956, p. 14).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Au-delà de tout soupçon

Fabien Robertson

> « S'il y avait quelque part un abîme de noirceur, alors ses rêves n'étaient que des images superficielles en carton-pâte. »
>
> Yukio Mishima, *L'École de la chair*

> « *Profond ?…* J'ai grand-peur qu'il n'y ait de grandes illusions dans les tentatives que nous faisons pour nous creuser… Les uns croient pénétrer dans les couches primaires de leur existence… Ils y cherchent généralement des fossiles obscènes.
> — Ils ne les chercheraient pas s'ils ne les avaient pas trouvés. »
>
> Paul Valéry, *L'Idée fixe*

À quoi la pensée peut-elle être bonne… sinon à s'offrir en quelque vérité qui, sans elle, serait restée inaperçue ? Or la vérité ne se donne pas à nous si facilement. Elle est recouverte par des symboles, des gestes, des mots, tous ces actes divers que les hommes se jouent les uns les autres. Aussi la pensée, dans sa quête de savoir, doit-elle d'abord travailler à démêler les nombreux fils par lesquels nous nous lions les uns aux autres. Mais une telle entreprise rencontre des résistances : nos intentions et motivations véritables ne s'offrent pas si aisément à découvert, comme si elles ne pouvaient supporter le regard perçant d'une pensée critique et exigeante. Comme si notre être le plus profond était incapable de survivre à l'air pur, au vu et au su de tous.

Telle semble être la raison pour laquelle la pensée se doit d'aller au-delà des illusions, en ôtant les masques que les hommes se fabriquent pour se complaire et se contraindre les uns les autres. Telle est la tâche que s'assigne une pensée soupçonneuse, que l'on retrouve aussi bien

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

en philosophie qu'en sciences sociales, et qui consiste à déceler, derrière les intentions manifestes, des mécaniques d'intérêt ou de pouvoir. Motivée par ce « plaisir de désillusionner » qu'évoque Woolf [Bourdieu, 1998, p. 116], elle se justifie par le désir d'obtenir une vérité émancipatrice, qui permet de n'être plus victime d'un jeu de dupe.

À qui imputer une telle pensée du soupçon ? À tous et à personne, à vrai dire. Il n'est pas de théorie tout à fait innocente : quand on a à défendre le bien, il convient toujours de se prémunir du mal, et comme ce dernier ne s'offre pas de lui-même et à visage découvert, il faut le débusquer. Et il n'est pas de théorie intégralement suspicieuse qui ne se réserve, à un moment donné, pour un bien qu'il s'agirait de sauver. Ainsi, même les théories de Marx, Nietzsche et Freud, réunies en une « école du soupçon » [Ricœur, 2006, p. 42], ont-elles toujours quelque chose au nom de quoi elles se battent, autour de quoi elles entendent faire place nette. C'est l'homme – le travailleur, l'artiste, le Je – qu'il faut libérer de ses chaînes.

À ce titre, une telle disposition d'esprit paraît indispensable pour qui entend apprendre quelque chose. Il faut bien découvrir et reprendre, dans le champ de ce qui est visible et connu, des motifs et des facteurs jusqu'alors invisibles et mal connus qui, pourtant, participent à la constitution de ce champ. Il n'en va pas autrement pour qui s'attache à interpréter les relations sociales en termes de don. L'*Essai sur le don* est lui-même animé de cette pensée du soupçon puisque Mauss commence par se demander pourquoi les cadeaux, « en théorie volontaires », sont « en réalité obligatoirement faits et rendus » [1950]. Néanmoins, ce qui tranche dans l'essai de Mauss est son ouverture à la diversité du réel et au caractère *malgré tout* libre et désintéressé du don. De l'introduction à la conclusion de l'*Essai* semble se produire comme un renversement : quand, au départ, il s'agissait de rendre compte de l'intérêt qu'il y a à donner, pour recevoir en retour, la conclusion s'ouvre sur l'idée d'un *Homo donator* qui, même dans les sociétés modernes, ne peut être réduit à une « machine à calculer » [*ibid*.].

C'est donc que la pensée du soupçon, inhérente à tout travail d'esprit, n'en épuise pas pour autant toutes les possibilités. En effet, la pensée ne peut-elle pas aussi nous aider à découvrir des intentions authentiques, justes et bonnes ? Et pourquoi se l'interdire, d'ailleurs ? Une question, dès lors : quels sont les présupposés et les limites du soupçon comme disposition d'esprit ? La pensée du soupçon ne peut se mettre elle-même à l'abri de toute exigence critique, c'est-à-dire – si

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

on l'entend au sens kantien – d'un jugement sur ses propres limites. Si la suspicion est consubstantielle à toute pensée exigeante, elle n'en est pas pour autant toute l'essence dans la mesure où elle tend à réduire son objet, voire à le trahir tout à fait – et surtout lorsqu'il s'agit des relations sociales.

Du soupçon comme entreprise de dévoilement

Pourquoi la volonté de savoir tend-elle à devenir suspicieuse ? D'abord, connaître quelque chose suppose de déterminer, par la pensée, ce qu'elle est, c'est-à-dire ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est. Or la manière dont une chose nous apparaît n'éclaire pas d'emblée sur ce qui la fait être. Ainsi, un geste d'amitié peut répondre à des motivations largement moins amicales, qu'elles soient d'intérêt ou de convention. C'est que ce geste signale une intention qui peut être feinte ou non voulue. Ainsi les choses, et surtout les actions humaines, n'ont pas une signification obvie, et il y a encore et toujours à en appréhender le sens, lequel ne se découvre pas immédiatement et de lui-même. C'est pourquoi l'activité de pensée doit devenir une véritable *entreprise* : un travail de longue haleine, d'emprise et de déprise, qui se fixe *entre* le visible et l'invisible, *entre* les phénomènes et ce qui les détermine.

Voilà l'*intérêt* propre qu'il semble d'abord y avoir à penser : parvenir à tirer du visible – les choses, les actes, les paroles – leur raison d'être invisible – mécanismes, motivations, idées. Dans une telle perspective, la pensée se situerait alors toujours dans un entre-deux où elle s'efforce de se déprendre de l'apparaître du monde, de ses séductions et de ses fausses inquiétudes, en s'attachant à dévoiler une réalité qui demeurerait inconnue et par trop puissante sans elle. En ce sens, son travail est bien de l'ordre de l'intérêt, c'est-à-dire de l'*inter-esse* [Heidegger, 1992, p. 23], par lequel elle navigue toujours entre les choses les plus visibles et manifestes sans jamais être vraiment concernée par aucune. On peut y voir le fondement d'une sorte d'utilitarisme théorique, qui ne voit dans les signes qui lui sont offerts qu'une occasion, qu'un ensemble de moyens ou d'outils qui n'existent jamais que pour autre chose qu'eux-mêmes. La parole n'existe jamais alors que pour communiquer ou exprimer quelque chose qui n'est pas de l'ordre de la parole – on ne parle jamais pour parler, pour le plaisir d'inventer en parlant. Il faut donc, pour ce qui

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

se dit, le renvoyer à autre chose, qui ne se dit pas, mais n'en cesse pas pour autant d'exercer ses effets.

Ainsi, suggère Heidegger, « penser est peut-être simplement du même ordre que travailler à un coffre » [*ibid*., p. 89] et, pour Sartre, la connaissance est à la fois « pénétration » et « caresse de surface » [1943, p. 668]. C'est que les phénomènes ont quelque pudeur à se dévoiler à la volonté de connaître et que celle-ci, toute en force et détermination, sait qu'elle doit pourtant avancer avec tact et circonspection pour que la vérité puisse enfin s'ouvrir à elle. Mais le travail même du soupçon, dans son principe comme dans ses effets, n'est pas sans poser problème, et ce, pour deux raisons. D'abord, il y a une certaine vanité à prétendre interpréter le visible, ce qui se montre, ce qui se donne à voir, à partir de l'invisible, ce qui se cache et se refuse. C'est le projet même de *dévoilement* qui est à interroger ici. Ensuite, à appréhender ce travail de pensée sous le registre de l'*emprise* et, de manière analogue au geste de la main préhensile, on réduit considérablement l'activité de la pensée, tout autant qu'on ignore l'ensemble des potentialités offertes au geste de la main.

Bas les masques ?

En ce qui concerne les affaires humaines, ce qui rend la pensée suspicieuse, c'est que le matériau tout intérieur qu'elle veut faire sien n'est jamais que celui des intentions. Ce devrait être son affaire propre, son territoire, et on pourrait penser qu'elle s'y déplace et s'y tient avec facilité. Il n'en est rien : dès lors que la pensée a affaire à elle-même, elle n'avance qu'avec peine et lourdeur et sans aucune garantie de réussite. La pensée est bien en peine de se connaître elle-même parce que nos instruments de connaissance sont tournés vers la matière extérieure, qu'elle entend infléchir conformément à ses besoins [Bergson, 1969, p. 40-41], et parce que si elle était une matière, elle serait la fluidité même. Or si « vous fichez votre pensée à vouloir prendre son être, ce sera ni plus ni moins que qui voudrait empoigner l'eau : car tant plus il serrera et pressera ce qui de sa nature coule partout, tant plus il perdra ce qu'il voulait tenir et empoigner » [Montaigne, 2009, p. 395]. Ce problème, qui est d'abord pour Bergson comme pour Montaigne celui de la connaissance de soi, se complique encore plus quand il s'agit de la connaissance d'autrui et de ses intentions.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

C'est qu'on peut voir autrui agir, mais on ne le verra jamais penser. Tout n'est semble-t-il que signes, et les signes tendent à nous tromper.

C'est alors surtout au *langage* – et à tout langage, y compris celui des institutions et des corps – que la pensée soupçonneuse s'attaque, parce que le langage porte en lui la possibilité, sinon la nécessité un peu malheureuse, de toujours dire autre chose que ce qui est dit. Pour une oreille attentive, il y a dans la production de tout discours, dans ses plus fines articulations, dans les termes qu'il se choisit, dans ses conditions d'énonciation aussi bien que dans ses conséquences, tout autre chose que le discours lui-même. C'est cet arrière-plan du langage que s'efforce de cerner la pensée du soupçon. Or celle-ci peut voir dans tout *signe* une « façon ambiguë de mal vouloir, et de "malveiller" » [Foucault, 1967, p. 191]. S'il n'y avait dans les signes aucune ambiguïté, si l'on pouvait se fier à toute bienveillance affichée, alors rien ne serait matière à suspicion. Mais aucun discours n'est insoupçonnable, et les signes peuvent toujours être interprétés comme des « masques » [*ibid*.] qui disent toujours autre chose que ce qu'ils veulent bien dire et qui, ce faisant, cachent la réalité qui les fonde. Laquelle réalité résiste à toute analyse de première intention. Dans cette résistance, dans cette opacité à l'analyse, la pensée peut voir l'indice, sinon la preuve, que des choses importantes, et peut-être honteuses, se cachent derrière les actes et les paroles manifestes.

La pensée du soupçon travaille à fixer son regard là où toute pensée, normalement, s'abîme, et à mettre de l'ordre là où règne le désordre. Il y a quelque chose de littéralement *abject*, voire d'*obscène* dans une telle entreprise, puisqu'on montre ce qui doit demeurer caché, en mettant sur le devant de la scène ce qui reste ordinairement dans les coulisses. Il y a donc beaucoup d'impudeur dans le travail de la pensée. Mais cela tient-il à ce qu'elle fait… ou à ce qu'elle découvre ? Est-ce le fait de le savoir ou de ne pas le savoir qui fait l'abject ? En fait, l'abjection consiste dans le fait de feindre de ne pas savoir. Ainsi que l'indique judicieusement Kristeva, c'est l'entre-deux, la duplicité, qui fait l'abjection ; quand le criminel qui revendique le caractère amoral de son geste n'a rien d'abject, celui qui se pare de vertus a une conduite tout à fait infâme [Kristeva, 1983, p. 12]. Cette duplicité n'est pas réservée au seul criminel. Nos intentions les plus secrètes, de la même manière que la vie de nos organes internes, ne sont pas faites pour être rendues visibles. Aussi menons-nous toujours, que nous le voulions ou non, une vie double. Que peuvent alors faire les hommes,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

qui ne peuvent se fier en vérité à aucun des signes qu'ils se donnent les uns aux autres ? Faut-il qu'ils se mettent à nu ?

Dans cette perspective du soupçon, on peut certes défendre cette « hypocrisie collective en vertu de laquelle la société rend hommage à son rêve de vertu et de désintéressement », comme Bourdieu l'écrit à propos du don généreux [1997, p. 283]. C'est que cette tromperie semble beaucoup plus assurée et durable que beaucoup des « vérités » auxquelles nous croyons, au premier titre desquelles la croyance dans la primauté de l'intérêt égoïste. Après tout, nous avons tous conscience qu'il y a de l'hypocrisie. On sait très bien que si nos enfants, nos parents nous aiment, c'est, *entre autres choses*, dans leur propre intérêt. Il se passe quelque chose d'étrange : la prise de conscience ne suffit pas à dissiper le mensonge. Pire encore, nous pouvons penser, légitimement, que nos semblables font comme nous : ils mentent. Et, pourtant, nous continuons ! Ne serait-il pas plus simple de clarifier les choses, en admettant que nous sommes tous égoïstes ? Mais nous ne parvenons pas à le faire. Quelque chose résiste. C'est peut-être qu'en travaillant à se désillusionner on perd quelque chose de la réalité même.

Plus profondément encore, cette idée, tout à fait métaphysique, suivant laquelle il faut démasquer, dévoiler, le réel, tel qu'il gît et agit sous l'apparaître, n'est-elle pas vaine sinon nuisible ? Comme l'écrit Naïma Benabdelali :

> La méthode de raisonnement occidental procède par éliminations, par élagages ; c'est une méthode d'analyse automnale, elle désincarne et enlève la garniture, le feuillage, pour aller voir la structure essentielle, croyant trouver dans les rameaux dénudés l'esprit d'un peuple, alors que, peut-être, c'est son feuillage qui donne tout son sens à l'arbre [1999, p. 17].

On retrouve ici l'interprétation que fait Nietzsche – dans la seconde édition du *Gai Savoir* – de la « volonté de vérité » qui, attachée au développement de la science, ou plutôt d'une certaine science, peut bien n'être qu'une « secrète volonté de mort » [Nietzsche, 2007, p. 287]. C'est qu'une telle manière d'aborder les hommes, et plus largement tout ce qui vit, consiste certainement à écarter, à annuler ce qui peut constituer l'essence de tout ce qui est, à savoir le désir d'apparaître, de se manifester. Il faut alors se méfier de ce « besoin de connaissance » qui consiste en une « volonté de découvrir dans tout ce qui est étranger, inhabituel, problématique, quelque chose qui ne nous inquiète plus » [*ibid*., p. 305].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Or, c'est certainement au sein des relations sociales que l'inhabituel et le problématique sont les plus saillants. Il n'y a rien qui soit insoupçonnable. La fragilité du jugement, lorsqu'il porte sur les affaires humaines, tient à l'incertitude non seulement quant aux intentions, mais à la conséquence des actions et à leur valeur et, au fond, au caractère imprévisible de l'action humaine [Arendt, 1983, p. 283]. Il faudrait tirer toutes les chaînes de nos actions, les étaler devant soi, pour savoir si nos actions sont bonnes. Entreprise vaine, si l'on en juge par les difficultés du travail de l'historien devant déterminer *a posteriori* l'ensemble des facteurs qui produisent un événement. En fait, il nous faut d'abord comprendre que ce qui se donne à voir, à tous niveaux, et notamment sur le plan social, offre beaucoup plus à penser que ce qu'on entend y déceler. C'est qu'il y a dans le champ du visible une richesse infinie dont la pensée théorique n'est d'abord que le commentaire. Quant à la « réalité » qui se cache derrière toute manifestation, notamment la réalité des intentions, elle est indécelable parce qu'inobjectivable. Et, autant qu'on sache, elle est par trop complexe et mêlée pour qu'on puisse décider par avance ce qu'elle vaut et ce qu'elle vise. Une telle « réalité », vue de manière unilatérale et univoque, n'est peut-être jamais que le résultat d'une projection constituée par une pensée du soupçon bien trop naïve, qui ne voit que ce qu'elle entend bien voir !

D'une pensée qui prend à une pensée qui donne

Admettons donc que le jeu social – et, plus profondément, la vie – est de l'ordre du jeu et de l'ambiguïté, ce qui signifie que les jeux ne sont jamais faits, que les actes ne répondent pas exactement aux motivations des acteurs, que ces motivations sont plus troubles et plus ouvertes qu'on ne le croit généralement et, aussi, qu'elles se créent plus qu'elles ne s'expriment dans l'action et dans la relation, mouvante et vivante, aux autres. Mais une telle vivacité, une telle imprévisibilité étonne et inquiète, et la volonté de savoir est bien en peine de l'accepter. C'est pourquoi la pensée du soupçon est animée par une volonté d'emprise. *Comprendre*, en effet, signifie littéralement prendre avec soi, voire prendre en soi, ce qui implique d'abord de saisir et de maintenir quelque idée, de la même manière que nos mains, pour tenir les choses, doivent d'abord les attraper. Remarquons ici

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

l'insistance des métaphores du maniement, voire de la manipulation. C'est que notre activité mentale, pour se comprendre elle-même, ne peut se passer de telles images : elle envisage son rapport aux idées comme on envisage le rapport d'une chose à l'autre.

> Analogies, métaphores, emblèmes sont les fils par lesquels l'esprit se tient au monde, même quand, par distraction, il perd le contact direct avec lui et, à ce titre, ils se portent garants de l'unité de l'expérience humaine [Arendt, 2007, p. 147].

Tout particulièrement, notre pensée s'inspire, pour ce faire, de notre corporéité et, tout spécialement encore, de l'usage de nos mains, où elle retrouve le même caractère polyvalent, adaptable et inventif qui est le sien. C'est pourquoi « notre vocabulaire le plus abstrait est peuplé de termes qui sont indispensables à l'intelligence, mais qui n'ont pu lui être fournis que par les actes ou les fonctions les plus simples de la main » [Valéry, 1957, p. 919]. Et si l'on admet que les deux fonctions essentielles de la main sont la préhension et la percussion, on comprend mieux pourquoi la pensée se voit comme devant être compréhensive et percutante.

Mais la pensée n'a pas à se réduire au geste d'emprise et de pénétration. De la même manière que la main peut s'ouvrir et relâcher ce qu'elle a tenu, comme elle peut s'ouvrir et accueillir ce qui passe sans se fermer, comme elle peut soutenir et porter, la pensée peut aussi cesser de vouloir s'approprier le réel. D'une part, parce qu'elle ne « tient » alors rien d'autre que des abstractions, d'autre part, et surtout, parce qu'elle peut se lier au réel par un tout autre rapport, fait de désappropriation, d'ouverture, de soutien. À cette pensée du soupçon, il faut donc opposer, et associer, une *pensée qui donne*, qui *rend* raison des choses à mesure de ce qu'elles ont visiblement à *donner*. Non pas une pensée prédatrice, de préhension, de manipulation, mais une pensée ouverte, qui accompagne les phénomènes dont elle entend rendre compte.

On peut dire qu'une telle forme de réflexion ne se contente pas d'appréhender les phénomènes tels qu'ils sont. Aucune pensée ne peut se concevoir sous le seul aspect théorique : elle agit toujours en quelque manière sur les phénomènes qu'elle est supposée analyser. Or, dans la pensée suprêmement *critique*, on peut avoir tellement travaillé le nœud (des intérêts cachés et des contraintes sociales intériorisées) qu'on a oublié qu'il faut aussi travailler à le défaire. Si cette pensée est d'abord

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

de jugement, elle est aussi, sans nécessairement le savoir, d'action. Celle qu'elle vise est l'émancipation. Mais n'a-t-elle pas participé à renforcer ce dont elle entendait qu'on s'émancipe ? La question est difficile, et justement polémique. On peut et on doit dénoncer les situations de domination de tous ordres, mais il faut aussi dégager ce qui, au sein du réel, vient contredire ces situations. Montrer à quel point l'amour est pétri de vues égoïstes, c'est dire une vérité, ce n'est pas la dire toute. C'est surtout s'empêcher d'aimer ; et c'est souvent justifier d'avance ses regrets. Montrer comment l'école est en difficulté quand il s'agit de résorber les inégalités sociales est indispensable. Ne montrer que cela concourt à administrer à nouveaux frais cette logique de reproduction, puisqu'en imposant un traitement inégal des élèves, on risque bien de ne faire que reconduire les inégalités qu'on s'efforçait pourtant de combattre [Terrail, 2016].

Bien sûr, la pensée qui donne a besoin d'une dose de soupçon. Ce refus d'admettre les choses telles qu'elles apparaissent, telles qu'elles nous contentent aussi, est le « sel de l'esprit » [Alain, 1985, p. 353], son agrément et peut-être même son vivifiant. Ce n'est pas son essence et sa nourriture pour autant. Ainsi le soupçon, pour peu qu'il soit bien dosé et surtout équilibré, qu'il conserve le goût de la justice et de la prudence, du tact et de quelque pudeur, est-il nécessaire, voire salutaire. Voilà qui est difficile quand on regarde les affaires humaines, où le pire semble toujours à venir et où le meilleur semble devoir toujours se faire attendre. Aussi la pensée qui donne est une pensée qui ne voit la vérité que comme quelque chose à venir et jamais déterminée d'avance, alors même que la pensée du soupçon porte un regard par-derrière, qui entend déceler les arrière-pensées et décréter d'avance que les jeux sont déjà faits.

In fine, cette pensée qui donne concourt au bien, à sa manière. Certes, toute la difficulté qu'il y a à dire le bien et à le penser tient au fait qu'il va sans dire : qu'il se fait, se prodigue par des gestes, des actes, plus que par des mots et les intentions qu'ils sont supposés recouvrir. Cela tient aussi qu'il demande, exige même, une discrétion que les discours qui sont supposés le découvrir et le porter ont tendance à trahir. C'est que le bien n'a pas à être voulu ni recherché. Le bien est peut-être, comme le bonheur tel que l'envisage Alain, « une récompense qui vient à ceux qui ne l'ont pas cherchée » [1956, p. 102]. Aussi faut-il comprendre qu'il n'est jamais garanti, qu'il a un caractère fragile et précieux, qu'il demande de l'attention et de la

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

patience. Ainsi la pensée rejoint-elle le principe même du don, qui est de provoquer le bien, sans jamais prétendre le garantir.

Références bibliographiques

ALAIN, 1985, *Propos sur les pouvoirs*, Gallimard, « Folio/Essais », Paris.

— 1956, *Propos*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris.

ARENDT Hannah, 2007 (1978), *La Vie de l'esprit*, PUF, « Quadrige », Paris.

— 1983 (1958), *Condition de l'homme moderne*, Pocket, « Agora », Paris.

BENABDELALI Naïma, 1999, *Le Don et l'anti-économique dans la société arabo-musulmane*, EDDIF, Casablanca.

BERGSON Henri, 1969 (1934), *La Pensée et le Mouvant*, PUF, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », Paris.

BOURDIEU Pierre, 1998, *La Domination masculine*, Seuil, « Liber », Paris.

— 1997, *Méditations pascaliennes*, Seuil, « Liber », Paris.

FOUCAULT Michel, 1967, « Nietzsche, Freud, Marx », in *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, Philosophie n° 6.

HEIDEGGER Martin, 1992 (1954), *Qu'appelle-t-on penser ?*, PUF, « Quadrige », Paris.

KRISTEVA Julia, 1983 (1980), *Pouvoirs de l'horreur*, Seuil, « Points/Essais », Paris.

MAUSS Marcel, 1950 (1924), « Essai sur le don », in *Sociologie et Anthropologie*, PUF, « Quadrige », Paris.

MISHIMA Yukio, 1993 (1963), *L'École de la chair*, Gallimard/NRF, Paris.

MONTAIGNE Michel de, 2009 (1580), « Apologie de Raymond Sebon », in *Essais II*, Gallimard, « Folio Classiques », Paris.

NIETZSCHE Friedrich, 2007 (1882-1887), *Le Gai Savoir*, Paris.

RICŒUR Paul, 2006 (1965), *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, « Points/Essais », Paris.

SARTRE Jean-Paul, 1943, *L'Être et le Néant*, Gallimard/NRF, Paris.

TERRAIL Jean-Pierre, 2016, *Pour une école de l'exigence intellectuelle. Changer de paradigme pédagogique*, La Dispute, Paris.

VALERY Paul, 1957 (1938), « Discours aux chirurgiens », in *Œuvres I*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris.

— 1960 (1932), « L'idée fixe », in *Œuvres II*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

C. Reconnaître la générosité de ce qui est : l'anti-utilitarisme comme anti-critique (critique)

Rompre cette bulle opaque que nous avons sécrétée[1]

Henri Raynal

I
Déréalisme, acosmisme : effacement de la présence

Nous avons pratiqué sur nous-mêmes une triple ablation. Première amputation : celle du Divin. L'athéisme est d'une portée si considérable que la sagesse eût voulu que l'humanité s'en tînt là. Il n'en a rien été puisque s'opéra la seconde : celle de l'Univers. Il a cessé d'être présent. Cette civilisation-ci – innovant – est largement acosmique. La troisième : celle de l'Altérité en soi. Elle résulte de l'aréalisme philosophique, scientifique, culturel. À force d'insister sur la provenance humaine des structures que présente la réalité qui nous entoure, de souligner qu'elle doit lesdites structures à nos sens, nos schèmes, nos idiomes, nos équations, nos appareils, nos représentations culturelles, nos fantasmes, de multiplier tous ces *rabattements*, ces actions de récupération à notre profit, nous la *déréalisons*. Car ce qu'elle est en elle-même nous importe de

1. Cette contribution comprend, dans sa première section, des extraits de textes déjà publiés, sélectionnés par l'auteur au regard du questionnement de ce numéro de la revue. Ils proviennent de son tout récent ouvrage *Cosmophilie. Nouvelles locales du Tout* (éditions Cécile Defaut, 2016) ainsi que de sa contribution, « Le chemin », au recueil dirigé par Marie-Hélène Boblet et Belinda Cannone en hommage à son œuvre, *L'infini commence ici. L'œuvre d'Henri Raynal* (éditions Cécile Defaut, 2018). Les deuxième et troisième sections sont inédites. (*N.d.E.*).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

moins en moins, sinon nous indiffère. Elle finit par être exclue de la pensée, passée sous silence. La relégation s'achève en dénégation – de fait ou explicite. Escamotage trop ordinairement pratiqué en maints domaines pour qu'à la longue de graves conséquences ne s'en fassent pas sentir. *Effacement de Dieu, disparition de la coupole cosmique, évanouissement de la Substance : cela fait beaucoup pour une seule humanité !* Comment sa santé ne serait-elle pas compromise par sa rétraction mégalomaniaque, sa cécité choisie, son amnésie, la volatilisation du Substrat ? La générosité du Dehors ne parvenant plus jusqu'aux liens internes de la cité, ceux-ci sont exposés à se rompre, ce qu'ils font, par places. Dans l'entassement d'une humanité renvoyée à elle-même, confinée en elle-même, particularismes et individualismes pourraient-ils ne pas s'exacerber ? De là une quatrième perte ; d'où l'asocialité – implosive.

Un Sens est dans l'échange entre l'Univers et nous. L'Univers a fait que nous nous distinguions de lui pour que nous jouions un rôle vis-à-vis de lui. Dans l'entreprise de connaissance comme dans celle de création, je ne suis pas seul, je suis au contact d'une Altérité ; j'atteste cette Altérité. Je ferme l'immense Circuit. *Un courant passe*. Je ne puis – je ne pourrai jamais – changer de place, rejoindre l'autre pôle, l'autre face, mais il m'appartient de comprendre que rien ne me sépare d'elle, dès lors que je suis, moi, l'autre face de l'autre face. *Ce qui paraît paraît en nous et selon nous. Mais autant selon l'Autre*. Ensemble nous façonnons l'apparence. Là aussi se tient l'Énigme : dans cette collaboration où notre invisible partenaire garde son secret.

(*Cosmophilie*)

Je suis de plus en plus persuadé qu'une intelligence, illocalisable, est consubstantielle à l'Univers. Pourquoi ? Tout simplement parce que ce que nous apprennent les chercheurs (ils sont maintenant des milliers, des dizaines de milliers sur cette planète), qu'il s'agisse de physique, de biologie, de zoologie, de botanique ou du comportement des êtres vivants, est bien fait pour nous convaincre, chaque jour davantage, de l'inventivité, de la subtilité inouïes qui caractérisent la nature.

[…]

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Le fascinant, c'est que TOUT était, est, contenu en puissance dans le vide quantique. Autrement dit, les composants des composants de l'atome avaient vocation à produire, étape par étape, des entités de plus en plus élaborées, jusques et y compris la créature pensante. Plus précisément, dès le niveau des subparticules, se donne cours une tendance irrésistible à la *composition* ; s'exerce un tropisme inventeur, créateur. Tropisme d'édification. Étage après étage, complexité et diversité croissent. En un emboîtement dont la propriété suivante est très remarquable : les composants qui ressortissent à un niveau de complexité et qui, une fois assemblés, constituent une entité du niveau supérieur, ne sont pas apparents en ladite entité ; une fois synthétisée, celle-ci, en tant que telle, les occulte. Il en est ainsi, par exemple, des atomes dont est faite une cellule vivante.

Ce pouvoir de création, cette vocation pour la construction d'édifices — la cellule est *édifice* : c'est cela que la réflexion philosophique doit privilégier, c'est à cela qu'elle doit s'attacher, en réponse à l'intimidation réductionniste, nihiliste, de ceux qui nous rappellent avec insistance que la fleur n'est qu'illusion, puisque la matière même, aux dires de la physique, est dépourvue de consistance.

Prenons le cas de cette réalisation naturelle merveilleuse qu'est un cristal, architecture dont la beauté vient de sa perfection géométrique, ce qui en fait la fleur — une fleur minérale — de la mathématique. Lorsqu'un groupement d'atomes se dispose de telle sorte qu'en résulte un cristal, dira-t-on que ces atomes (de plusieurs espèces différentes) sont la *vérité* du cristal ?

Le prétendre serait contre-nature : la disqualification du *plus* (sur l'échelle de la complexité) au nom du *moins* étant le fait d'un mouvement descendant, elle est contraire, en conséquence, à l'orientation inhérente à ce moins, lequel *ne se contente pas d'être ce qu'il est* : tendu vers ce en quoi il se dépasse, il est tourné vers le haut.

*

Qu'il y ait, pour une part, ce qu'on appelle auto-organisation, n'est en rien incompatible avec l'existence d'une instance conceptrice. Si instance conceptrice il y a, c'est à elle qu'est due

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

l'aptitude fondamentale de composition, la propriété *créationnelle*, des particules, atomes, molécules, etc.

*

Une des raisons qui inclinent à penser qu'existe cette instance détentrice du Sens, c'est le NOMBRE.

Point n'est besoin d'être mathématicien pour être convaincu de la centralité de son rôle. Au profane, il suffit de simplement se frotter aux textes de vulgarisation signés par les chercheurs présentant leurs travaux et les dernières avancées de leur discipline.

L'émerveillement croissant qui s'empare de ce profane lui dicte cette pensée : le Tout fonctionne grâce à un logiciel sublime : c'est l'essence mathématique de l'Univers.

(*Cosmophilie*)

Notre culture est de plus en plus anthropocentrique. Nous avons cessé d'avoir la nature sous les yeux et la lumière de nos habitations, de nos bureaux, de nos voies de circulation s'est accrue au point de constituer un écran intempestif qui s'interpose entre nous et les étoiles. Leur somptuosité se retire de nos esprits. Nos lampions ont eu raison des constellations ! Cet effacement du Tout, cette résorption de la profondeur cosmique, cette rétraction de l'immensité, qu'est-ce, sinon l'illustration cruelle, dans le visible, de l'oubli de l'Univers, disparu de nos représentations ?

Alors que sa présence, la présence intime de notre demeure, devrait imprégner notre pensée. Qu'il devrait être considéré par nous comme notre séjour. Il est temps que, de nouveau, nous habitions l'Univers, ainsi que le faisaient nos ancêtres — peu importe que la connaissance qu'ils en avaient fût des plus imparfaites.

Ne va-t-il pas de soi que nous devrions avoir à cœur de connaître notre résidence ? La connaître serait tout simplement retenir l'essentiel de ce que la science nous apprend à son sujet, notre attention ayant à se porter, plus encore que sur la manière dont il s'est organisé, sur son histoire. Car la connaissance maîtresse est celle de la formidable expansion de la complexité et de la diversité, de l'ascension où ce qui s'est élancé à partir des particules originelles s'est élevé, degré après degré, jusqu'à la créature qui s'interroge. Cette histoire-là devrait être au cœur de l'enseignement.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Il se répète que nous fait défaut un grand récit. C'est ignorer que le plus extraordinaire — capable de contribuer à notre guérison — est disponible.

L'actuelle crise de civilisation tient largement au fait que nous sommes confinés, *empêtrés dans l'humain*. Sans horizon.

Remède : sortir, pour y voir plus clair ; prendre des vacances hors de l'humain ; s'oublier — par la fréquentation de la nature, l'étude et la contemplation d'une demeure plus que somptueuse.

Au retour, nous serons convaincus que nous y avons notre place, qu'un rôle nous y est confié. Nous avons une complicité avec l'Énigme.

(« Mon chemin »)

II
Désenchantements

Un ami qui me fait part par écrit de son désaccord avec la manière dont j'ai présenté, dans un texte récent, le constat des constats philosophiques, soit le *Il y a*, m'adresse à l'appui de ses dires quelques extraits d'ouvrages de divers auteurs.

Il me donne à lire, pour commencer, un passage de *Penser l'homme et la folie*, d'Henri Maldiney. Celui-ci écrit : « Être soi exclut d'appartenir au tout de l'étant. Or, c'est en nous tenant hors tout que nous sommes au monde. » Voilà, me semble-t-il, une formulation malheureuse. Est-il possible de récuser l'appartenance, une appartenance qui nous est constitutive ? Pourtant, nous ne nous confondons pas avec le monde. Dès lors, comment relier les deux ? C'est possible si l'on s'aide de cette métaphore : l'être humain est un être *périscopique*. Faisant partie du Tout, néanmoins, il s'en distingue. Le périscope, profondément engagé dans le sous-marin, appartient à ce dernier, lui-même inclus dans l'océan, et, en même temps, il en émerge.

Suit une page des *Idées directrices pour une phénoménologie* d'Edmond Husserl. S'y trouvent opposés, d'une part, la conscience qui « doit être tenue pour un *système d'être fermé sur soi*, pour un système d'*être absolu* dans lequel rien ne peut pénétrer et duquel rien ne peut s'échapper, qui n'a pas de dehors d'ordre spatial ou temporel » et, de l'autre, le monde qui a « le sens purement

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

secondaire, relatif, d'un être *pour* une conscience », soit un être qui « n'est déterminable que comme ce qui demeure identique dans le divers motivé des apparences – un être qui *au-delà* de cette identité est un Rien ».

Un tel autisme métaphysique laisse pantois. Il faut bien voir qu'il n'est qu'un cas particulier de l'autisme présent de l'espèce.

Ne convient-il pas, comme constat initial, sur quoi fonder la réflexion, de remplacer le *cogito* par un *video* – je vois qu'*il y a* ? Exemple :

J'écris. Oubliant tout le reste. La tâche à laquelle je me suis longuement adonné m'a soustrait à ce qui m'entoure. La tête pleine de pensées, machinalement, je quitte ma table de travail et me dirige vers la porte-fenêtre qui me sépare du jardin. Une bulle se rompt. Le *il y a* m'attendait. Le morceau de prairie qu'est devenu mon jardin est LÀ. Là, c'est ce que mes yeux rencontrent, c'est sur quoi se pose mon regard, parce que cela *s'impose* à lui, l'arrête, lui *oppose* sa présence.

En fait, mon regard n'a même pas eu à se poser : *il y a* s'est saisi de ma vue. S'est jeté sur moi comme le fait une vague.

Cela se passe bien de précision. C'est une évidence – il y a le Dehors, il y a l'Altérité – et elle se suffit. Elle est simple, on ne peut plus simple, si elle est énigmatique, hautement énigmatique.

Simple ne veut pas dire pauvre de contenu, étant donné qu'elle inclut un rappel implicite : il n'y a pas que de l'homme, que l'être humain entouré de ses productions et occupé de ses affaires, il n'y a pas que mon petit moi promenant la bulle de ses cogitations, ruminations ; il y a ce qui s'étend indéfiniment et nous a précédés, il y a cette Totalité où nous sommes insérés.

C'est le monde qui est venu à moi, crevant la capsule de l'habitude, levant le voile de l'accoutumance ; le monde qui s'est emparé de mon attention. J'accueille en moi la présence de ce qui était là sans moi. Ma présence, qu'est-elle sinon le corollaire de la Présence (la présence majuscule de l'Altérité) ?

Simple l'évidence, parce que c'est seulement *après* l'instant du *il y a* que mon regard s'attarde au spectacle qui lui est donné, lui inspirant reconnaissance ; que l'émerveille tel détail qui se détache et se présente.

Le Dehors est venu en moi. Le Dehors me fonde.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

*

Autisme, encore : « Le langage humain est sans extérieur : c'est un huis clos », Roland Barthes *dixit*. Cette phrase est citée par Évelyne Grossman dans *Éloge de l'hypersensible*, livre où elle étudie longuement les œuvres de deux auteurs dont la pensée retient toute son attention, Gilles Deleuze et Roland Barthes – y sont commentés en outre les romans de Marguerite Duras et les sculptures de Louise Bourgeois. Ouvrage précieux. Je le dis sans excès de malice, sans animosité, ayant lu ce travail remarquable avec le plus grand intérêt, et le ton du livre n'ayant rien qui puisse indisposer ceux des lecteurs qui voient les choses autrement. Précieux, donc, car si l'on souhaite récapituler les traits qui ressortissent à la négativité de l'époque, on gagnera à mettre à profit le condensé impressionnant qu'il en offre. À cet égard, s'il est loin d'être exhaustif, il n'en est pas moins fort copieux.

En voici deux extraits : « La discorde, la faille qui s'ouvre et force à penser, c'est précisément ce que la littérature enseigne à la philosophie. On connaît ce thème essentiel chez Deleuze : "Ce qui est premier dans la pensée, c'est l'effraction, la violence, c'est l'ennemi, et rien ne suppose la philosophie, tout part d'une misosophie." C'est en ce sens que la littérature est l'indispensable alliée de la philosophie […]. Elle sait que la schizophrénie est une "possibilité de la pensée" ; elle explore cet "effondrement central de l'âme" que décrit Artaud, cette fêlure fondamentale "qui se confond avec la plus grande puissance c'est-à-dire avec les *cogitanda*, ces forces informulées, comme autant de vols et d'effractions de pensée". »

Pus loin : « Ce qu'explore Deleuze inlassablement, c'est le rapport essentiel qu'il décèle (qu'il vit) entre création et instinct de mort. Son œuvre tout entière illumine ainsi d'un éclat singulier cette hantise de la pensée (ou de l'impensé) du XX^e^ siècle, celle de la violente intrication des pulsions de mort et de vie, gisant au cœur même de toute création artistique, littéraire, philosophique, scientifique. »

Ne pas ignorer la coexistence des deux pulsions est une chose, être fasciné par l'envers de la vie au point de se laisser aller à une généralisation aussi simplifiante, tranquillement énoncée, en est une autre !

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

*

Je relis *Qu'est-ce que la philosophie ?* de Gilles Deleuze et Félix Guattari. « La philosophie, y lit-on, ne consiste pas à savoir, et ce n'est pas la vérité qui inspire la philosophie, mais des catégories comme celles d'Intéressant, de Remarquable ou d'Important qui décident de la réussite ou de l'échec. Or on ne peut pas le savoir avant d'avoir construit. »

De l'immanence, rien que de l'immanence, pour les deux auteurs. Qu'ils nous proposent dans leur ouvrage une variante inédite, fort originale, d'une des grandes options classiques ne saurait surprendre. Ce qui le fait, en revanche, c'est la radicalité, l'intransigeance de leur position. Car c'est d'une immanence plate qu'il s'agit, celle d'une mince strate posée sur le sans-fond. Le relief y est interdit ; arrogant ce qui prétendrait s'y élever ; le « Remarquable » n'est pas ce que distinguerait sa qualité éminente, mais une singularité qui ne tient qu'à la seule orientation de la section, de la coupe, pratiquée dans le foisonnant, le mouvant – l'orientation du « plan d'immanence » étant à la discrétion du philosophe. Rien que du fluctuant – où s'opèrent des rapprochements, des assemblages précaires. Ne pas l'admettre serait faire preuve d'un « goût religieux d'unité ou d'unification », avec le risque de l'« engloutissement du plan d'immanence dans les fausses perceptions et les mauvais sentiments (illusions de la transcendance ou des universaux) ». Il n'y a rien qui puisse prendre corps sérieusement, même pas un monde : lorsque trois « illusions de transcendance » sont « énumérées, elles s'appellent : Âme, Monde et Dieu ».

À quoi donc le philosophe, dès lors, a-t-il affaire ? À l'« abîme indifférencié », plus communément appelé « chaos ». C'est dans le chaos qu'il plonge le plan d'immanence qu'il a choisi et c'est en traitant – à sa manière – ce qui s'y présente qu'il s'acquittera de ce qui constitue sa tâche propre, la « création » de « concepts ».

Il n'est pas interdit d'estimer que le traitement dans l'atelier philosophique constitue une promotion puisque ce qui errait dans l'indifférencié se voit hissé dans la pensée. Dans ce cas, le pensé est préférable au non-pensé.

En est-il ainsi pour Deleuze et Guattari, qui se veulent tant conceptualisateurs ? Rien n'est moins sûr. Car l'indifférencié exerce sur eux sa fascination. Au point qu'il peut, pour finir, devenir le

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

désirable. Dans des pages consacrées à *Film, Scénario* de Samuel Beckett, Deleuze dit du personnage qui meurt qu'il « se porte aussi bien qu'un bouchon sur l'océan déchaîné ». Évelyne Grossman n'a pas manqué d'être frappée par cet écrit. « D'étranges mots peuplent les derniers textes de Deleuze », note-t-elle. À l'appui de cette remarque, elle cite en partie la fin du commentaire de *Film, Scénario*. On y lit : « La chambre a perdu ses cloisons, et lâche dans le vide lumineux un atome, impersonnel et pourtant singulier, qui n'a plus de Soi pour se distinguer ni se confondre avec les autres. Devenir imperceptible est la Vie, "sans cesse ni condition", atteindre au clapotement cosmique et spirituel. »

*

Sachons gré à Deleuze de rendre justice au foisonnement occulte sur lequel s'élèvent les êtres, et au sein duquel ils puisent et s'enracinent, ou à ces foules intimes dont ils sont secrètement constitués. Il a raison de rompre avec le dédain dont souffrent les coulisses. Par contre, on ne saurait le suivre lorsqu'il en vient à les préférer au spectacle.

On le pourrait d'autant moins que l'effervescence dissimulée, ordinairement méconnue, est de préférence, à le lire, celle d'un grouillement confus, à peine larvaire, plutôt que celle due à l'activité coordonnée à laquelle s'emploient des entités discrètes, mais efficaces, celle d'un affairement fécond.

Lourd, donc, le prix à payer par les entités majeures pour la réhabilitation de leurs composantes cachées, ces matériaux dont elles sont faites, matériaux vivants et agissants. La légitime reconnaissance des entités mineures desservies par l'exiguïté de leur taille, ainsi que par l'anonymat et l'obscurité où se tient leur multitude, se fait au détriment et par la disgrâce de celles qui naissent de leur réunion et de leur travail. (Labeur qui serait donc vain…)

Si on approuve Deleuze d'attirer notre attention sur ce qui est trop souvent négligé, et on lui doit cet enrichissement, c'est pour aussitôt regretter qu'en découle un rétrécissement du champ visuel, une grave amputation.

Le chaos a un autre nom pour lui : l'infini. On ne le contredira pas. Mais on déplorera l'allergie qu'il éprouve pour une hiérarchie évidente, avec pour conséquence qu'il n'a de regard que – recourons

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

à une métaphore – pour ce que révèle le microscope, soit l'infinitésimal, et qu'il se détourne de l'œuvre exaltante qu'a su produire ce dernier même à une tout autre échelle, je veux dire celle qui, moyennant l'usage du télescope, se déploie sous nos yeux.

*

Les auteurs étudiés par Évelyne Grossman ont en commun un goût prononcé pour l'irrelié, pour ce qui n'a pas encore d'identité. Ils se désintéressent de cette construction complexe qu'est l'entité bien reconnaissable souvent constituée d'entités subordonnées nombreuses qui l'habitent et que l'on ne perçoit pas. Leur attention reste tournée vers les entités subalternes, et plus encore, car ces dernières sont elles-mêmes organisées vers les ébauches indécises, incertaines, velléitaires. La subordination du multiple et du mouvant à l'être architecturé les répugne. L'édifice de l'identité, à leurs yeux, est illusoire. Ou bien illégitime – auquel cas il convient de la démembrer.

Ainsi de Deleuze. Lui qui s'attache aux forces, qui les scrute, ne voit pas – ou préfère ne pas voir – l'orientation cardinale qui coordonne leurs mouvements vagabonds, qui les unifie en un élan bâtisseur.

Avec la philosophie deleuzienne, ce qui est proposé, remarquons-le, c'est une variante de la pensée contemporaine – majoritaire – qui choisit de désassembler, démonter, disperser.

Faisant cela, elle va à contre-courant de l'irrésistible mouvement ascendant où afflue la vie de l'Univers. Avec des moyens et selon des procédés nouveaux, l'humanité s'est jointe à l'immense chantier où elle est née, elle a fait sienne la constructivité qui lui a été transmise ; elle y excelle, elle y fait merveille.

La pensée de la dissociation, de la remise en cause généralisée, de la destitution, renonce. Fait défection.

La cohérence l'indispose, étant jugée prétentieuse. Les rapprochements qui ont sa faveur ne sont pas les alliances dûment fondées, mais les appariements incongrus, les promiscuités.

Étrange désaveu de l'édification, de l'élévation. Inversion inattendue.

*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Attiré par un titre très voisin de celui que Deleuze et Guattari ont donné à leur livre, *Pourquoi philosopher ?*, je prends connaissance de l'ouvrage où, en 2012, ont été publiées quatre conférences prononcées par Jean-François Lyotard, devant des étudiants, en 1964.

Une réponse claire a-t-elle été apportée à la question posée ? Tout au long du patient et solide exposé où l'interrogation est devenue *l'accès au vrai est-il possible ?*, cette réponse tâtonne. Tantôt, « tout parle déjà » et, plus précisément, ainsi que le dit magnifiquement l'auteur : « Il y a assurément du sens qui devance nos mots et les tire à lui », de telle sorte qu'il nous revient de comprendre, de bien interpréter, ce que le monde nous suggère. Toute la difficulté, on le sait, est de se représenter le rapport qu'ont entre eux ce qui est à dire et la parole qui l'énonce – on en débat depuis des siècles. À ce sujet, on envie la formule que propose Jean-François Lyotard : « S'il est vrai qu'il faut entendre ce sens pour pouvoir le dire, il reste qu'il faut l'avoir dit pour qu'on puisse l'entendre. »

Tantôt, au contraire, vient le soupçon que nous sommes victimes d'une illusion lorsque – même dans le cas de la science – nous croyons notre pensée enracinée dans la réalité : ce que dit de celle-ci la théorie mise au point par le savant ne serait-elle pas, et rien d'autre, l'« écho de son propre discours » ?

À chaque instant, le conférencier passe du pour au contre. Même ce que le physicien Eugène Wigner a appelé l'« efficacité déraisonnable des mathématiques » n'a pu mettre fin à l'oscillation. Ce n'est pas faute, pourtant, de la vive surprise que ne laisse pas de causer à Jean-François Lyotard l'adéquation entre le fonctionnement de la nature et nos abstractions : l'efficacité dont s'étonne tout le premier le physicien révèle un « acquiescement impénétrable ». C'est au point que, deux pages plus loin, nous lisons : « La philosophie reste éberluée de cette extravagance… »

Le mot est fort. En dépit de quoi l'incertitude demeure.

S'il en est ainsi, si la réalité se refuse à nous, se dérobe, trouverons-nous un recours dans nos propres lumières ? Nenni. « Futile », l'homme, lorsqu'il « se tient pour source et fondement de tout sens ».

Dès lors, l'ambition de la parole philosophique ne peut que se réduire : « Elle mérite ainsi une audience comparable à celle

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

du poète et du rêveur. » (Étant toutefois précisé que, dans le rêve, « ça parle ».)

Au moment de conclure, l'aîné s'emploie à convaincre ses jeunes auditeurs que c'est à tort qu'ils croiraient pouvoir renoncer à philosopher : le désespoir n'est pas tenable ; il ne les imagine pas se laisser aller à penser que « s'abrutir » se peut ? Et de leur déclarer : « Mais vous ne trouverez pas refuge non plus dans la bêtise », et « vous-mêmes continueriez, au moins, de rêver, ce qui en dit déjà bien trop quand on ne veut plus rien entendre ».

Au terme de l'ouvrage, le lecteur est frappé de le découvrir, c'est une fois encore l'insuffisance de notre pensée qui est soulignée. Le pouvoir de combler la faille qui la sépare de la réalité lui fait défaut : « Nous ne pouvons échapper à cela : attester la présence du manque par notre parole. » La raison de philosopher : en prendre acte.

*

Malgré tout le bien qu'elle pense de cette introduction à la philosophie, sa préfacière, Corinne Enaudeau, laisse entendre que, dans sa mise en doute des ambitions de la pensée, l'auteur, à son gré, garde un ton trop mesuré. On croit comprendre qu'elle est plus attachée aux travaux qui viendront après 1964, à « l'éclatement que thématisera sept ans plus tard *Discours, Figure* », ainsi qu'à « l'œuvre qui lui fait suite ». L'évolution qu'elle observe paraît lui convenir : « La mort qui hante la vie ne pourra bientôt plus s'acclimater dans le manque, se juguler dans la foi en un sens latent, elle se fera plus tranchante dans la déstructuration du "figural" ou dans la voix asphyxiée qui scelle "le différend". » Quoi qu'il en soit, elle sait gré à Lyotard de la leçon qu'il a prononcée : « Sa conviction dès 1964 est qu'un grain de philosophie ne peut s'inoculer que si l'on se laisse hanter par l'absence et qu'on trouve la paradoxale énergie d'en contaminer les autres. » Leçon « déceptive ». C'est à cela qu'elle doit sa « portée » : « Didactique parce que déceptive. »

Ces quelques phrases extraites de la « Présentation » qu'a signée Corinne Enaudeau avaient leur place ici. Elles illustrent une grande partie des thèses contemporaines. Elles sont des plus représentatives.

*

* *

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Durant des décennies, un petit nombre d'objets – bouteilles, boîtes, pichets, flacons – a suffi à Giorgio Morandi. Une contemplation assidue, prolongée, a voulu accéder en eux, par eux, à l'essentiel de la réalité visible. Transportés sur la surface de la toile ou de l'aquarelle, groupés afin que le regard les embrasse, ils y accèdent à l'évidence. Cela en dépit de la sobriété, de la simplicité auxquelles l'artiste les a conduits, de leurs contours sommaires, de la discrétion de leurs teintes.

Allégés de toute particularité, ils condensent la réalité tangible dont ils ont été extraits. Ils en sont les témoins. Comme la vue se concentre sur eux, ces humbles délégués s'érigent, dans le silence palpable, en icônes et, à ce titre, représentent le visible. Ils sont là pour tout le reste.

Cette œuvre contemplative est à l'honneur, cet automne, chez Karsten Greve. Je me demandais qu'elle était la raison qui avait conduit les responsables de cette galerie parisienne à consacrer une exposition au peintre bolonais. La visite me le dirait sans doute.

À peine entré, je fus saisi par la douceur, la modestie et, en même temps, la tranquille autorité avec lesquelles les objets montrés par Morandi imposaient leur présence.

À mon grand étonnement, de cette présence recueillie par le regard méditatif et que l'art n'avait pas oubliée, que la ferveur de celui-ci avait transmise, au contraire, il n'était pas question dans les commentaires que proposait une feuille imprimée mise à la disposition du public. À l'opposé de tout ce qu'on pouvait lire habituellement au sujet de Morandi, il était écrit que son œuvre était le résultat de recherches formelles, d'expérimentations guidées par des préoccupations théoriques. Là se trouvait son intérêt. Quant aux objets : « Moins des modèles que des prétextes pour peindre. »

Quand, exposition après exposition, on avait parlé de « prégnance des choses » (Michel Conil-Lacoste), de retour du monde (Claude Esteban), de « gravité » (André Chastel), de l'émotion éprouvée face à l'énigme du visible, émotion qui ne se laisse percevoir qu'avec pudeur, il était déclaré ici, à propos du « motif quasi immuable », qu'il était « fortement chargé d'une réflexion sur l'essence de la peinture ».

Plus précisément : « C'est un objectif de déconnexion de l'Existant, au profit de la revendication de l'acte créateur de l'artiste qui crée sa propre vérité, qui anime Morandi. Cette conception lui

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

vient directement de l'influence des expérimentations cézaniennes. En effet, Cézanne assume clairement la facticité de la mise en scène orchestrée par le peintre. Selon lui, l'activité créatrice du peintre, qui s'exerce d'abord dans la recomposition de la réalité puis dans sa retranscription picturale, doit primer sur la représentation du Vrai. Cette idée domine largement les œuvres de Morandi. »

C'est là, assurément, confondre un traitement inédit de la réalité concrète, à laquelle il n'est toutefois touché qu'avec tact, et des opérations indifférentes à ce sur quoi elles opèrent ; un abandon de l'exactitude photographique décidé en vue de servir l'objet autrement et un jeu pratiqué sans états d'âme, quand ce n'est pas avec désinvolture, puisqu'il ne s'intéresse qu'à lui-même, l'objet n'étant plus qu'un matériau ; méditation, quête, avec manipulation.

Les propos que le peintre a tenus peuvent-ils nous éclairer ? J'en retiens ceci : il revient à l'artiste de recréer ce qu'il voit ; cependant c'est à seule fin de le délivrer des « images conventionnelles qui s'interposent entre lui et les choses ». Est clair, par conséquent, l'attachement qui les lie.

Pour ce qui est de l'usage qui est fait de la démarche de Cézanne, demandons au commentateur : comment expliquer sa fréquentation obstinée de la Sainte-Victoire, sinon par un acharnement à la saisir ? Le recours à la géométrisation n'est que l'adoption d'un procédé qui lui permet d'affermir, pérenniser la prise.

Parce que la présence du monde les subjugue, et pour le faire naître de nouveau sur la toile, Cézanne, Morandi, d'autres aussi, cherchent des voies qui diffèrent d'une fidélité photographique devenue routine. Les choses ont droit à ce qu'une attention dûment réveillée prenne acte de leur existence. Les libertés prises avec leur aspect, loin de leur nuire, nous les font retrouver.

L'accoutumance avait éteint la présence. Confiée à une apparence nouvelle, à des traits auxquels nous ne sommes pas habitués, la voici qui advient – avec la force de l'inédit. Même et autre. (La déformation – ou la simple approximation, du fait qu'elle est inattendue : un détour, pour préparer un retour, une ruse que la réalité souffle au peintre.)

Lorsque la présence a disparu, on s'emploie, il faut bien s'occuper, à des travaux pratiques variés. Plus d'une fois, le spectateur est appelé à y voir les applications de considérations théoriques, lesquelles sont justifiées par le souci de la légitime

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

émancipation de l'art, étant désormais admis qu'il n'a de compte à rendre qu'à lui-même.

Manque la présence, et le commentateur regarde Morandi sous cet éclairage : n'était-il pas déjà, en quelque sorte, un artiste conceptuel ?

III
L'énigme nous fait signe

Emblématique, l'introversion de la peinture. Dans la philosophie, les sciences humaines, l'épistémologie, s'est produite une exténuation de la présence. La façon dont nous concevons le rapport entre ce qui est à connaître et l'esprit connaissant est de plus en plus anthropocentrique. S'il est vrai que notre pensée n'opère qu'à travers les structures diverses, les dispositions et déterminations de toute nature qui nous sont propres, en revanche l'interprétation que nous faisons de cette situation est abusive. Car nous nous plaisons (jusqu'à prendre plus d'une fois un malin plaisir) à mettre en lumière l'effet, l'influence du conditionnement humain de la connaissance et nous n'avons de cesse de tirer à nous, soutirer, le fruit de ce qui est pourtant, nous l'oublions, une collaboration. (Exemple : s'autorisant de l'histoire des mentalités, si versatiles, certains vous diront : « La montagne n'a d'intérêt que celui que nous apportons. »)

La coalition de fait des épistémologies déréalisantes, confiscatoires a sécrété une bulle qui nous isole. Autoréclusion aggravée par l'invraisemblable anomalie qu'est l'acosmisme contemporain.

Nous sommes abandonnés à nous-mêmes – pour avoir voulu ne plus prendre en considération que nous-mêmes. Cela ne nous a pas réussi. La civilisation se défait. Nous trahissons l'élan édificateur qui emporte l'Univers et qu'il nous a transmis. Nous nourrissons des conceptions dissolvantes, défaitistes qui vont à rebours. C'est-à-dire dans le sens de l'entropie.

Cet étrange repliement se produit au moment même où a lieu une extraordinaire éclosion du Cosmos dans la connaissance que nous en avons. En cent ans, la donne a complètement changé. Nos philosophies n'en ont cure. Elles ignorent superbement les

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

révélations que nous devons à la science. Alors que ce que nous avons appris des dimensions de l'Univers, de son architecture tant micro que macrophysique, sophistiquée au plus haut degré, et plus encore de son histoire, rend plus actuelles que jamais les interrogations métaphysiques. Mieux, les renouvelle.

En se multipliant, les preuves de l'applicabilité des mathématiques à la réalité que nous apportent la physique et l'astrophysique rendent chaque jour plus troublant le lien intime qui existe entre notre intelligence et celle du Tout. La biomimétique y trouve son compte : c'est ouvertement qu'elle étudie les dispositifs mis au point par la vie, et ce, afin de les mettre à profit.

D'où ces questions : que penser d'une intelligence insituable ? Où se tient le logiciel des logiciels qui régit aussi bien l'ensemble que les détails ?

L'Entité totale a-t-elle une Source qui ne se confonde pas avec elle ?

Toutefois, l'alternative, qui se présente à notre esprit, entre immanence et transcendance, entre un divin consubstantiel à la nature, tel que l'a conçu Spinoza, et une Instance noétale supracosmique, donc distincte du monde, a-t-elle un sens ? Ne se propose-t-elle pas à notre pensée en raison de la condition encéphalique de cette dernière ?

À la Source, nous sommes enclins à associer une conscience. Or nous ne connaissons de conscience que la nôtre, soit celle qui est apparue chez cet être limité qu'est un individu. Est-ce que la conscience ne serait pas un effet de la finitude ; ne résulterait-elle pas d'une réflexion de la pensée sur la limite qui la tient captive ?

L'Énigme redouble.

Elle nous implique. Elle est grandiose. Elle est exaltante.

À l'heure où l'humanité s'en va à la dérive, il est temps qu'elle guérisse de cette obnubilation par elle-même qui brouille sa pensée ; qu'elle s'émancipe d'elle-même ; qu'elle se ressource ; qu'elle s'incorpore au Tout intellectuellement, poétiquement, spirituellement. Nous habitons le somptueux, nous habitons le génial. Le faste qui nous est dispensé appelle une générosité de notre part. S'émerveiller est déjà participer ; désirer connaître, c'est s'engager dans une concrète complicité.

Une évolution gigantesque s'est enclenchée à partir du vide quantique ; les particules initiales contenaient en puissance ce

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

qui, pas à pas, s'est élaboré ; une vocation originaire s'est réalisée – grâce à la constance admirable avec laquelle la progressive complexification a eu lieu ; la préparation d'un être vivant porteur de conscience a été couronnée de succès.

Tout semble s'être passé comme si l'apparition d'une intelligence telle que la nôtre était la fin vers laquelle avait tendu cette évolution.

Qu'est-il attendu de nous ?

La question se pose.

Mystère éblouissant.

Note

Je ne saurais trop recommander la lecture de deux ouvrages, parus en octobre dernier, que je viens de découvrir, *Le banc du temps qui passe*, d'Hubert Reeves (au Seuil), et *Une nuit*, de Trinh Xuan Thuan (chez L'Iconoclaste). À propos de l'Univers, ils doivent à leur autorité d'astrophysiciens, à leur conviction passionnée, une grande force d'expression. Ils ne craignent pas la hardiesse. (En comparaison du leur, et en dépit de la proximité des termes qui s'observe sur quelques points précis, mon vocabulaire pâlit.)

Ils y insistent : l'histoire de l'Univers nous concerne intimement. À cet égard, Hubert Reeves a eu des paroles remarquables dans une interview réalisée en 2016 ; j'en ai reproduit deux passages dans *Mon chemin*. (Ce texte figure dans *L'Infini commence ici*, ouvrage collectif publié sous la direction de Belinda Cannone et Marie-Hélène Boblet, aux éditions Cécile Defaut.)

Trinh Xuan Thuan, qui allie le spinozisme au bouddhisme, est persuadé qu'existe un principe créateur. Lequel ayant fait en sorte que l'Univers prépare l'apparition d'un observateur capable d'admirer l'ordre et l'harmonie cosmiques.

Comme lui, Hubert Reeves cite Spinoza, comme lui il cite Einstein. En outre, il reproduit cette phrase de François Cheng : « Si nous sommes capables de penser l'univers, c'est que l'univers pense en nous. »

(En ce qui concerne la biomimétique, j'en ai donné des exemples dans « Comprendre ce que l'on voit », texte paru dans le n° 48, du second semestre 2016, de la *Revue du MAUSS*.)

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Références citées

La citation d'Henri MALDINEY est extraite de *Penser l'homme et la folie*, paru aux éditions Millon en 1991.

Éloge de l'hypersensible, d'Évelyne GROSSMAN, a été publié aux éditions de Minuit en 2017 ; *Qu'est-ce que la philosophie ?*, de Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, aux mêmes éditions en 1991 et 2005.

Pourquoi philosopher ?, de Jean-François LYOTARD, a été publié aux PUF en 2012.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Le côté lumineux de la force du social
En hommage sociophilique à la cosmophilie d'Henri Raynal[1]

Philippe Chanial

> « J'aime ce qui est lié. Fût-ce de façon quasi invisible, immatérielle, toute aérienne, comme les figures auxquelles se prête la grâce, comme les éléments dont est faite et qu'entraîne la mélodie. Peut-être que l'Être entier converge lentement vers une cérémonie. »
>
> Henri Raynal, *L'Œil magique*.

Et si, à prétendre, inlassablement, lever le voile de notre ignorance de la vérité du monde social, les lumières des sciences sociales, du moins dans leurs paradigmes contemporains dominants, nous plongeaient, paradoxalement, dans l'ombre ? Et si, à tant chercher à dessiller et désenvoûter notre regard, elles nous aveuglaient et, d'un mauvais œil, nous frappaient de cécité ? C'est à partir de telles questions que je voudrais ici, en hommage à l'œuvre du poète Henri Raynal, interroger la lucidité de la « critique critique » et cheminer en sa compagnie vers ce que j'ai nommé la « délicate essence du social » [Chanial, 2011].

Je n'ai jamais lu Henri Raynal en sociologue, mais bien davantage comme une échappée belle, loin de ma discipline. Or, paradoxalement, cette échappée belle n'a cessé de me reconduire à elle.

1. Cet article reprend pour l'essentiel notre contribution à l'ouvrage d'hommages rendus à l'œuvre d'Henri Raynal [Boblet, Canonne, 2018].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Comme chacun sait, une échappée belle désigne tout à la fois une escapade dans un endroit agréable, une fuite loin d'une morosité pesante, voire une brèche lumineuse, et le fait d'éviter, de justesse, un danger, un péril. En ce double sens, grâce à la lecture d'Henri Raynal, je l'ai doublement échappé(e) belle. Sa *Cosmophilie*[2] m'a aidé, d'une part, à résister à l'attraction qu'exerce sur nombre de sociologues le côté obscur de la force du social[3], à m'immuniser contre cette maladie sociologique assez répandue, que je propose de désigner sous le terme de *sociophobie*. D'autre part, son invitation à prendre le « parti du lumineux contre celui de l'assombrissement » [Raynal, 2010, p. 53] m'a renforcé dans l'idée qu'il n'était en rien naïf de porter son regard sur la face lumineuse de cette force du social, et ainsi frayer la voie vers une sociologie résolument *sociophilique*.

Ce cheminement est à l'évidence semé d'embûches puisqu'il suppose non seulement de justifier ce diagnostic sévère d'une sociophobie sociologique, mais surtout d'ouvrir la cosmophilie raynalienne à une sociophilie qui lui semble presque étrangère[4]. Tentons néanmoins l'aventure.

Lorsque la lucidité s'aveugle

Le titre d'un récent ouvrage de Luc Boltanski [2008], *Rendre la réalité inacceptable*, où il raconte l'esprit dans lequel il menait son travail sociologique dans la bande à Bourdieu, résume bien ce diagnostic clinique de sociophobie. Comme si les sciences sociales supposaient, à titre de geste fondateur, de rompre avec toute « affinité », toute « confraternité » (Henri Raynal) avec le monde ; comme si, par conséquent, l'énigme même de l'ordre social – le fait qu'il y ait, parmi ou entre les hommes, quelque chose plutôt que rien (le chaos, l'arbitraire de la violence, la guerre de

2. Tel est le titre de son dernier recueil.

3. Sa réduction à la violence, à la contrainte, au pouvoir, à la domination, à l'aliénation, pour le dire en un mot.

4. Rares sont en effet les pages dans lesquelles l'auteur évoque ou célèbre un merveilleux objectif présent dans le monde des relations interhumaines et dont les sciences sociales auraient vocation à témoigner. Au point de se demander si le *socius* (à la différence de la *physis*) a sa place dans le cosmos raynalien.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

tous contre tous, etc.) ou, pour le dire autrement, le fait que ceux-ci parviennent à donner forme à leur coexistence – n'avait rien de miraculeux et pouvait, au contraire, se résoudre dans le dévoilement de l'arbitraire social ; comme si d'obscures relations de pouvoir faisaient seules tenir ce monde et imposaient ces formes de la coexistence interhumaine. Bref, le monde social ne serait autre que le royaume de l'*illusio,* pour emprunter ce terme à Pierre Bourdieu, et le sociologue le chef de ce qu'Henri Raynal nomme la « coalition des désillusionneurs » [Raynal, 2012, p. 20].

Dans un texte bien nommé, « Louée soit l'Illusion » [*ibid*.], l'auteur rappelle d'ailleurs combien « dissiper les illusions » constitue le « sport intellectuel favori » de notre époque au point que celle-ci « échoue à rendre compte d'un objet qu'elle détruit sous elle ». Sous certains de ses aspects, la sociologie contemporaine est symptomatique d'une telle époque et, par là, tend à détruire son objet même : le mystère de l'ordre social. En ce sens, en sociologie aussi, souvent, « la lucidité s'aveugle » [*ibid*.].

Comment, alors, surmonter cette cécité ? S'émerveiller, c'est tout simplement bien voir, suggère Henri Raynal dans *L'Accord* [2010, p. 53]. Mais que peut bien signifier « bien voir » pour les sciences sociales ? Et de quelle merveille pourraient-elles témoigner ? Dans un entretien publié en 2002 [Raynal, 2002, p. 9], l'auteur suggère que témoigner consiste à « rendre justice à l'Inventivité énigmatique » à l'œuvre dans la Nature, et invite à « considérer le monde comme le théâtre de l'actualisation des possibles ». Si l'on suit cette suggestion et cette invitation, faire droit au côté lumineux de la force du social suppose de *rendre justice à ce qui est*[5], à cette inventivité énigmatique qui se manifeste également dans la texture, dans la chair même du social ; de témoigner d'un « merveilleux objectif » [Raynal, 2016, p. 32] à l'œuvre dans le monde social, d'un « trésor des possibles » déposés au cœur des relations interhumaines et dans le mouvement d'ensemble qui s'y dessine. Tentons donc

5. « Reconnaître le plus grand droit de l'objet, son droit imprescriptible, opposable à tout poème… Aucun poème n'étant jamais sans appel *a minima* de la part de l'objet du poème ni sans plainte en contrefaçon », écrivait Francis Ponge, en introduction de *La Rage de l'expression* (1952). Étrangement, ce poète, si proche de l'inspiration d'Henri Raynal, est convoqué par Pierre Bourdieu pour justifier son « parti pris » du réel et son ambition de dévoiler la vérité de la souffrance sociale et de la « misère du monde » [1993, p. 1400].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

de cheminer de l'ombre à la lumière en décrivant tout d'abord les symptômes de cette maladie sociologique appelée sociophobie, pour, ensuite, éclairer certains aspects, indissociables, de la délicate et lumineuse essence du social : sa dimension intrinsèquement morale, épiphanique et esthétique.

La sociophobie et la fleur vivante

Contre toute accusation d'irénisme, relisons cet extrait d'un dialogue du roman *L'Accord* :

> N'allez pas croire que nous ignorions le détestable, le déplorable, le haïssable – la souffrance, la violence, le conflit, l'iniquité, la vilenie. Nous ne nous dissimulons pas le négatif : nous contestons la place abusive qui lui est consentie trop souvent. En opposition à l'accaparement des esprits par le déplorable, au détriment du remarquable, de l'admirable, du louable, nous avons choisi de nous consacrer à recueillir la qualité qu'une générosité, anonyme ou humaine, dispense, à la présenter de façon à ce qu'elle puisse se montrer en sa légitime évidence [Raynal, 2010[6]].

Ce plaidoyer pour le parti du lumineux permet, en premier lieu, de refuser que cette « pensée du déplorable » s'attribue le monopole de la réalité. Plus encore, il invite à pointer combien la fascination de nombre de sociologues pour le côté obscur de la force du social les rend en partie incapables de rendre justice à ce qui est, et fait d'eux, paradoxalement, des « déréalistes » [Raynal, 2012, p. 20]. En effet, s'il est rarement question, en sociologie, de rendre justice à ce qui est, c'est parce que, manifestement, ce qui est ne vaut pas un rond. Dès lors, selon Emmanuel Renault, la tâche du sociologue consiste avant tout à faire apparaître « ce monde dans ce qu'il a de tout bonnement insupportable » [Renault, 2004, p. 406]. Dans cette rhétorique de la dénonciation, il s'agit de montrer que le monde n'est pas ce qu'il devrait être. Il est immonde, répugnant, à vomir ou hypocrite, tant il ne fait pas ce qu'il dit, ne dit pas ce qu'il fait. Il nous ment.

Pire encore, il nous aliène. D'où cette seconde prétention de la sociologie critique : « Décrire pour détacher les subjectivités de ce

6. Voir également Raynal [2016, Livre I, chap. I : « Cosmophlie *vs* décivilisation »].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

monde qui est notre ennemi », pour mieux saper les « modalités d'identification au monde » [*ibid*.]. Il s'agit alors de rendre raison de notre aveuglement : les sujets sont comme frappés de cécité (mystifiés) face à ce qui est (la réalité leur échappe au point d'être soumis à ce qui est) ; de « rendre raison de notre culpabilité inconsciente » : les sujets sont, directement ou indirectement, responsables de ce qui est – ils sont empêtrés, englués, de façon complice, dans ce qui est, au point d'être étrangers à ce qu'ils devraient être[7].

Tout cela n'a rien de très neuf et nous ramène, en partie du moins, au jeune Marx, celui des années 1843-1844. Ainsi écrivait-il, dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* :

> Il faut rendre l'oppression réelle plus dure encore en y ajoutant la conscience de l'oppression, et rendre la honte encore plus honteuse en la livrant à la publicité. Il faut représenter chaque sphère de la société allemande comme la partie la plus honteuse de la société allemande.

Ou dans la conclusion de sa lettre à Ruge, en septembre 1843 :

> Il s'agit de se confesser, rien de plus. Pour se faire remettre ses péchés, l'humanité n'a besoin que de les appeler enfin par leur nom.

Pourtant, selon Marx, la critique ne saurait s'épuiser à jouer les Cassandre. En effet, une fois la réalité de l'oppression et de l'exploitation décrite, une fois la conscience, mythifiée, tirée de son sommeil en partie coupable, il s'agit d'extraire de cette réalité son potentiel utopique, déjà là, et de rendre ainsi possible un nouveau rapport au monde :

> On verra alors que, depuis longtemps, le monde possédait le rêve d'une chose dont il suffirait de prendre conscience pour le posséder réellement […]. La critique a saccagé les fleurs imaginaires qui ornent la chaîne, non pour que l'homme porte une chaîne sans rêve ni consolation, mais pour qu'il cueille la fleur vivante[8].

Cette image du rêve, du « rêve d'une chose », de la « fleur vivante » qu'il s'agirait de cueillir, m'a toujours intrigué, notamment parce qu'elle semble contraster, ou du moins entrer en tension, avec la

7. Telle est, chacun l'aura reconnue, la rhétorique de la mauvaise (et fausse) conscience.

8. Dans *Critique de la philosophie du droit de Hegel*. On trouve là une formule qui n'est pas sans évoquer celle de l'anarchiste Élisée Reclus [1880] pour qui l'idéal n'est autre que la « fleur de la réalité » dont il s'agit de cueillir le fruit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

rhétorique de la dénonciation. En effet, à trop vouloir rendre le monde inacceptable, n'en vient-on pas à saccager aussi la fleur vivante, du moins à être incapable de la cueillir ? Et n'est-ce pas d'ailleurs, pour partie, ce que Marx et Engels dénoncent dans ce qu'ils nomment, dans *La Sainte Famille*, la « Critique critique » ? Pour celle-ci, écrivent-ils, « tout ce qui est réel, tout ce qui est vivant (*i.e.* tout ce qui relève de l'expérience sensible, plus généralement de toute expérience réelle) est non critique et massif, par conséquent n'est "rien", et seules les créatures idéales, fantasmagoriques de la Critique critique sont "tout" ». Or, pour Marx, la tâche de la critique – la plus radicale –, celle qui prend les choses à la racine, doit au contraire rompre avec de telles spéculations abstraites et doctrinaires, cesser de penser l'idéal comme une sorte d'implant transcendantal, venu d'on ne sait où. Elle doit au contraire révéler en quoi ce qui est contient déjà, à titre de virtualité, ce qui doit être ; donc concevoir l'idéal comme la tendance et le mouvement d'une chose existante.

Ces formules peuvent paraître bien obscures. Mais elles ne sont pas si mystérieuses. Elles consistent à affirmer que la seule objectivité qui se conçoive est celle qui intègre les potentialités des actions, des relations, des situations. Il en résulte une conception nécessairement ouverte, mais aussi généreuse, du monde social. Dans une telle perspective, les idéaux existent bel et bien dans le monde ou la nature, du moins pour celui ou celle qui sait voir. Ce qui suppose que le monde (ou la nature) puisse être hospitalier à nos aspirations. Pour le formuler dans les termes de John Dewey, la critique ainsi doit manifester, sur le modèle de la « complicité originelle » raynalienne [Raynal, 2016, p. 74], une certaine piété face à ce qui est :

> En dépit de toutes ses imperfections et de ses défauts, la nature – dans laquelle il faut inclure l'humanité – peut susciter un sentiment de piété en tant qu'elle est la source d'idéaux, de potentialités et d'aspirations et le foyer possible de toutes les formes de bien et d'excellence accessibles [Dewey, 1960, p. 244].

Ainsi, d'une façon paradoxale, critiquer ce qui est suppose d'en donner la meilleure description : celle qui fait droit aux possibilités idéales données dans le monde, et nous offre ainsi les moyens propres à les actualiser pour en cueillir les fleurs vivantes. Au même titre que la littérature ou l'art en général, la sociologie peut être alors conçue, pour reprendre une autre formulation de Dewey, comme « un commentaire sur la nature et la vie en vue

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

d'une appréhension plus intense et plus juste des significations accompagnant l'expérience » [Dewey, 2012, p. 368[9]].

La sociophilie de Cooley : la société comme œuvre d'art et trésor des possibles

Cette critique de la sociophobie sociologique pourrait sembler bien peu sociologique. N'est-ce pas de science, sociale, qu'il s'agit, tout le reste n'étant que littérature ? Rien n'est moins certain. Sauf à laisser dans l'ombre le premier des grands sociologues américains, Charles Horton Cooley, ce grand amateur de littérature (Shakespeare ou Goethe étaient pour lui parmi les plus grands sociologues), formé à l'école du transcendantalisme d'Emerson – ce philosophe du sublime dans l'ordinaire –, et pionnier avec son ami Dewey du pragmatisme. L'un de ses derniers textes, *Social Science*, mérite en effet d'être lu comme une profession de foi résolument sociophilique :

> En vérité, la science est pour partie une forme d'art. Et ce que nos recherches peuvent apporter de plus précieux, c'est cette capacité à observer le mouvement de la vie humaine dans un esprit généreux, à le recomposer de façon à en saisir l'unité idéale et la beauté [Cooley, 1918, p. 404].

Dans son *Journal*, à l'automne 1903, il précisait :

> Le sociologue doit être tout à la fois un collecteur désintéressé de faits et animé d'une vive sympathie avec le mouvement même de la vie : deux choses difficiles à concilier. Il doit avoir l'état d'esprit d'un naturaliste tout en partageant beaucoup de ces sentiments propres au moraliste et au poète.

9. Dans le chapitre V de cet ouvrage, Dewey commente d'ailleurs un mot d'un poète essayiste anglais du XIX[e] siècle, Matthew Arnold, pour qui la poésie est « une critique de la vie ». Et il en est ainsi, selon le philosophe, parce que tout art permet, par l'imagination, l'expérience de possibilités qui contrastent avec les conditions réelles. C'est un point qu'il développera dans *L'Art comme expérience* [2005, p. 396] : « Un sens des possibilités qui ne sont pas réalisées, mais qui pourraient l'être, et qui, lorsqu'elles sont mises en contraste avec les conditions réelles, est la "critique" *la plus pénétrante* [je souligne] qui puisse être faite de ces dernières. C'est par un sens des possibilités s'offrant à nous que nous prenons conscience des constrictions qui nous enserrent et des poids qui nous oppressent. » C'est notamment par ce biais, poursuit Dewey, que l'art contribue à « refaçonner l'expérience de la communauté dans le sens d'un ordre et d'une unité plus grands ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Cette exigence d'une vive sympathie avec le mouvement même de la vie, cet appel à un esprit généreux propre à saisir – à embrasser – ce mouvement comme un tout doté de qualités esthétique et morale, mais aussi ce plaidoyer pour un point de vue qui mêle le naturaliste et le poète ne peut qu'évoquer l'œuvre d'Henri Raynal. Comme si Cooley nous invitait à appréhender le tout social et son mouvement sur le modèle du « merveilleux objectif » de la totalité cosmique raynalienne.

Pour Cooley, en effet, l'humanité, la société et l'ensemble des groupes sociaux qui les composent constituent des totalités organiques, c'est-à-dire des ensembles organisés composés d'éléments interdépendants et animés par la contribution singulière de chacun à la vie du tout. Ainsi, si ces totalités sociales peuvent susciter l'émerveillement, révéler une beauté qui leur est propre, c'est avant tout parce que, à travers les multiples coopérations qui en constituent la texture, elles manifestent une unité différenciée, à l'image de l'harmonie d'un orchestre composé de tout un ensemble d'instruments et de musiciens qui se répondent pour interpréter une œuvre commune. C'est en ce sens qu'il suggère :

> Au sens littéral, toute société est d'abord une œuvre d'art, lentement et souvent inconsciemment produite – comme le sont les grandes œuvres –, marquée par des traits certes parfois grotesques et étranges mais d'une beauté inépuisable, source de fascination [Cooley, 1963 (1909), p. 21].

Pour autant, cette fascination n'est pas d'ordre seulement esthétique. En effet, pour Cooley, la sociologie ne vaudrait pas une heure de peine si elle ne nous permettait pas d'appréhender le trésor des possibles à l'œuvre dans les relations interhumaines et les totalités sociales qui les embrassent[10]. Dans ce but, il invite ses lecteurs à percevoir notamment combien leur vie commune la plus ordinaire – celle menée dans ce qu'il nomme les groupes primaires (dans les relations familiales, amicales, de voisinage, bref d'inter-reconnaissance, qu'Alain Caillé réunit sous le concept de socialité primaire) est la source de tout un ensemble d'idéaux, qu'il qualifie

10. Dévoiler de tels trésors est par ailleurs indissociable de l'objectif explicite qu'il se donne, si proche de celui d'Henri Raynal, de soigner le « pessimisme » de son époque, malade, selon lui, de l'individualisme, de l'utilitarisme et d'une conception désenchantée (et désenchantante) de la science. Voir Henri Raynal, dans *Cosmophilie*, « Refus de l'enténèbrement » [2016, p. 77-86].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

d'« idéaux primaires ». Les groupes primaires constituent ainsi la pouponnière (*nursery*) de la nature humaine [*ibid*., p. 24], et cela en un double sens. Non seulement c'est en leur sein que s'opère le processus conjoint de socialisation et d'individuation – nous ne saurions être des « îles sans océan » [Raynal, 2016, p. 41], sans l'océan de ces relations qui nous font –, mais, également, c'est par l'expérience familière de ces groupes que se développent selon lui tous les idéaux moraux. Ces deux aspects sont indissociables. Mettre en œuvre ces « idéaux primaires » dans nos relations avec autrui, c'est pour Cooley se réaliser soi-même, s'ouvrir à une vie plus profonde et plus riche.

C'est dans cet esprit, résolument sociophilique, qu'il faut lire son plaidoyer pour la démocratie. Il suggère en effet que ses principes constitutifs de liberté, d'égalité et de solidarité constituent moins des droits naturels abstraits, découverts par quelques philosophes brillants, que des sentiments concrets dont chaque individu fait l'expérience concrète au sein de ces groupes :

> D'où tenons-nous nos notions d'amour, de liberté, de justice, etc., que nous appliquons aux institutions sociales ? De philosophies abstraites ? Non. Bien davantage, à l'évidence, de la vie effective que nous menons dans ces formes de société élémentaires et largement répandues, dans la famille et les groupes de jeux. […] Égalité des chances, équité, dévouement et allégeance de tous au bien commun, libre discussion, bienveillance à l'égard des plus faibles : les aspirations à une démocratie idéale – ce qui inclut le socialisme et bien d'autres doctrines – jaillissent naturellement du terrain de jeu et de la communauté de voisinage [Cooley, 1963 (1909), p. 32 et 51].

En ce sens, l'idéal démocratique est déjà là, dans les flancs de la société, au cœur de nos expériences les plus ordinaires, en attente de pouvoir – sur le modèle de la parturition – respirer à l'air libre en s'émancipant des groupes restreints où il reste confiné, pour s'ouvrir à la société dans son ensemble[11]. Dans cette perspective, la sociologie, en vertu même de son ambition critique, doit donc cesser, à la différence d'une certaine sociologie critique, de « calomnier l'expérience ordinaire » pour à l'inverse manifester un « respect pour l'expérience humaine et ses potentialités » [Dewey, 2012,

11. « Une démocratie véritable n'est autre que l'application à grande échelle des principes que nous considérons universellement juste de mettre en œuvre dans les petits groupes » [*ibid*., p.119].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

p. 67]. Et ainsi témoigner que ce trésor des possibles – la fameuse « fleur vivante » de Marx que j'évoquais précédemment – est en quelque sorte à portée de main.

« L'instant fugitif où la société prend » : l'épiphanie du social selon Mauss

Rendre justice à ce qui est, comme je l'ai rappelé dans les termes d'Henri Raynal, c'est aussi, d'un point de vue sociophilique, témoigner de l'inventivité énigmatique à l'œuvre dans la texture même du social, en nous rendant sensibles, par un travail de description méticuleux, à ces petits miracles quotidiens par lesquels se nouent les liens sociaux, à ces purs moments de société où le social apparaît en pleine lumière.

Dans son essai fameux, l'*Essai sur le don*, Marcel Mauss, tel un peintre ou un photographe, proposait de saisir les grandes fêtes du don des sociétés traditionnelles – *potlatch*, *kula*, pilou-pilou – sous cette belle formule : « L'instant fugitif où la société prend. » Comme si, dans ces instants, à travers les présents donnés, reçus et rendus, la société manifestait « son aspect vivant » ; comme si s'offrait au regard des participants – mais aussi de l'anthropologue qui en est le témoin – le « mouvement du tout », instants fugaces où, ajoutait-il, « les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui » [Mauss, 1989, p. 275]. Il s'agit à l'évidence d'un moment privilégié où le lien social – l'énigme même du questionnement sociologique – se noue *in situ, in statu nascendi*, dans ce que je nommerai une épiphanie du social – une sociophanie[12].

12. Je serai tenté de dire qu'être ainsi le témoin – direct ou indirect – de telles épiphanies, d'avoir la chance de saisir de tels instants où la société prend, où le corps social est réalisé, définit le bonheur du sociologue ou de l'anthropologue, la condition de félicité de sa vocation. Y a-t-il en effet un plus beau cadeau, pour un sociologue ou un anthropologue, que de se voir ainsi offrir par son terrain, pour ainsi dire sur un plateau, un pur moment de société ? Cette félicité n'est-elle pas comparable à celle ressentie par un astrophysicien découvrant une planète ou une galaxie jusqu'ici inconnue, pour un botaniste ou un zoologue une espèce rare ou prétendument disparue ? N'appelle-t-elle pas, en retour, sur le modèle raynalien de l'« obligation du témoin » et de l'« apostolat pur », à en donner la meilleure description ? Voir Henri Raynal, notamment [2012, chapitre XII ; et 2016, Livre I, chap. II].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Dans son *Esquisse d'une théorie de la magie*, Mauss évoque une expérience comparable, en décrivant en ces termes les danses d'une tribu maritime de Nouvelle-Guinée :

> Ce mouvement rythmique, uniforme et continu, est l'expression immédiate d'un état mental où la conscience de chacun est accaparée par un seul sentiment, une seule idée, hallucinante, celle du but commun. Tous les corps ont le même branle, tous les visages ont le même masque, toutes les voix ont le même cri. […] À voir sur toutes les figures l'image de son désir, à entendre dans toutes les bouches la preuve de sa certitude, chacun se sent emporté, sans résistance possible, dans la conviction de tous. Confondus dans le transport de leur danse, dans la fièvre de leur agitation, ils ne forment plus qu'un seul corps et qu'une seule âme. C'est alors seulement que le corps social est véritablement réalisé [*ibid*., p. 126].

Il pourrait m'être objecté que ces rites qui célèbrent ainsi notre vie commune ne sont qu'une affaire de sauvages ; que ces moments d'effervescence collective où la société prend relèvent d'une capacité d'émerveillement et d'une naïveté propres à des sociétés prémodernes, restées prisonnières de ce que Max Weber nommait le jardin enchanté de la magie, cette forêt de symboles où, par analogies et correspondances, tout fait sens. Or, à l'évidence, ne partageons-nous pas aussi de tels moments d'enchantement, ce bonheur banal que nous prenons à la socialité elle-même, pour elle-même, à la manifestation du social comme tel ? Ce bonheur de se lier, tel qu'il s'atteste, par exemple, dans une simple conversation, le sociologue allemand Simmel [1981, p. 157 et 131] invitait à le saisir comme un bonheur de pure forme, où les contenus engagés dans la relation importent moins que ce « jeu de société » où chacun donne et reçoit de l'autre rien d'autre que le « maximum de valeurs sociables (en joie, aide et vivacité) », et où « la matière du discours n'est que le support indispensable des attraits que l'échange vivant de la parole déploie comme tel ». On pourrait multiplier à l'envi les exemples de ces moments concrets, si précieux, où nous faisons l'expérience de tels instants fugitifs où la société prend.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Au commencement était l'émerveillement : du parti du lumineux au pari du don

Il est temps désormais de nous diriger vers quelques éléments de conclusion afin de préciser vers quelle anthropologie générale nous conduit cette incursion, en compagnie d'Henri Raynal, du côté lumineux de la force du social. Partons de cet extrait d'*Expérience et Nature* de John Dewey :

> L'une des caractéristiques les plus frappantes de l'expérience humaine en général […] réside dans l'intérêt qu'elle porte à la fête et aux festivités, à l'ornement, à la danse, au chant, à la pantomime dramatique, aux histoires que l'on raconte [2012, p. 100].

Ce qu'il veut ainsi marquer, c'est combien cette expérience ne saurait être dictée par les seules pressions de la nécessité ou de l'utilité. À l'inverse, elle manifeste la primauté d'activités multiples qui sont à elles-mêmes leur propre fin, qui produisent un plaisir, une joie immédiats – en ce sens esthétiques –, mais qui ne sont éprouvés qu'en collectivité, en vertu de la force du social et de son côté lumineux. C'est la raison pour laquelle Dewey condamne la conception si terne du bonheur des utilitaristes, « de la manière dont ils ont travaillé, filé, tissé, sans jamais voir un seul homme vêtu de joie comme le lys dans les champs » – encore une histoire de fleur vivante ! Ainsi, poursuit-il, « on voit bien que pour eux le bonheur n'a jamais été qu'une affaire de calcul et d'effort, d'industrie commandée par une comptabilité arithmétique » [*ibid*.].

À cet économisme comptable s'oppose cet impératif anti-utilitariste de gratuité, si caractéristique des sociétés traditionnelles où, souligne Dewey, le corps est paré[13] avant d'être vêtu, où les maisons sont encore des taudis alors que les temples et les palais rivalisent de beauté. Bref, où le luxe l'emporte sur la nécessité. De la pêche et de la chasse les hommes font un jeu ; tout travail utile est, dans la mesure du possible, métamorphosé par les rites et les cérémonies qui l'accompagnent : « Il est subordonné à l'art », insiste Dewey. Il suggère même que la genèse du langage est à chercher du côté poétique de la vie :

13. Pensons ici à la notion raynaliene d'*apparure*. Voir notamment « L'apparure (*ou* Faire un poème de soi) » [Raynal, 2016, p. 151-158].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

> La source de la parole ne réside pas dans le sombre esprit de sérieux, mais dans la griserie du jeu et l'hilarité juvénile. Qui nierait, poursuit-il, que c'est à la littérature plus qu'au commerce et à la science que l'on doit le développement de nos ressources linguistiques ? [*ibid*., p. 105[14]].

Mettre ainsi l'accent sur le côté poétique de la vie incite à poser une hypothèse assez singulière pour les sciences sociales, mais à laquelle nous invite la cosmophilie raynalienne : et si, au commencement, était l'enchantement, l'émerveillement ? Dewey, grand lecteur de la littérature anthropologique de son temps, suggère que si, dans ces sociétés, le surnaturel domine, c'est parce que la fantasmagorie du surnaturel manifeste la beauté de la pensée, de la forme et du mouvement, abondant en exemples enchanteurs de cohérence logique entre les choses et les êtres, le visible et l'invisible. On retrouve là un thème cher à Henri Raynal : c'est la cohérence de l'univers qui est au principe de sa beauté et de l'enchantement qu'il suscite. Et peu importe ici qu'elle soit perçue par la pensée magique ou mythique ou par les sciences les plus modernes[15].

Poursuivons plus loin cette hypothèse périlleuse. Cette forêt de symboles, cette théâtralité des rituels des sociétés traditionnelles par lesquelles elles se célèbrent elles-mêmes ne marquent-elles pas combien les pensées et actions humaines ont, d'abord, valeur d'éloge ? Cet éloge, adressé à ce que Durkheim nomme le « divin social », ne manifeste-t-il pas notre gratitude à l'égard de la totalité sociale qui nous embrasse ? L'efficacité des rites, la force du symbolisme ne sauraient donc être recherchées, en premier lieu du moins, dans une quelconque utilité. Elles manifestent avant tout ce par quoi la société se rend présente – se donne – à elle-même, d'une façon immédiate et sensible, pour renforcer ainsi l'unité morale du groupe, le « sentiment du Nous » – *We-feeling*, dirait

14. Rousseau, dans le premier discours, n'affirmait-il pas déjà : « On nous fait du langage des premiers hommes des langues de géomètres, et nous voyons que ce furent des langues de poètes. […] Voilà pourquoi les premières langues furent chantantes et passionnées avant d'être simples et méthodiques » [1990, p. 66-67].

15. Plus encore, ces « fantasmagories » ne sont pas sans effets pratiques. Songeons ici au grand texte de Lévi-Strauss consacré à l'« efficacité symbolique ». Ne montre-t-il pas combien le rôle du shaman vis-à-vis de la parturiente est avant tout d'assigner une forme et un sens là où se déployait auparavant un chaos de sensations brutes et absurdes ? N'est-ce pas la mise en ordre qu'il opère, en attribuant à ce désordre une signification admise par la communauté et la femme enceinte, qui restitue cette dernière à l'ordre humanisé de la nature ?

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Cooley. Comme si l'être du social, dans la profusion des formes par lesquelles il se manifeste, devait se « redoubler » en un paraître ; comme si, pour paraphraser Jacques Dewitte [2010], était inhérent à la vie sociale un pur besoin de se montrer, de s'exhiber, de se donner à voir, de déployer des dispositifs ornementaux, rituels, festifs, ludiques qui, bien loin d'être utiles, peuvent aller à l'encontre de tout principe d'utilité[16].

Éclairer de la sorte le côté lumineux de la force du social conduit ainsi à proposer un fondement résolument non utilitaire à notre vie commune. Ou plus généralement, et plus radicalement encore, à suggérer que la vie interhumaine repose sur le congédiement de la nécessité (de l'utilité, de la fonctionnalité) ou, pour reprendre une formule d'Henri Raynal [2016, p. 327-328], dans quelques lignes consacrées au sourire, sur une suspension des causalités. Pourquoi ? Parce que la nécessité, c'est ce qui nous divise, nourrit la concurrence vitale[17]. À l'inverse, l'émerveillement, c'est ce qui nous unit, sur le modèle de l'accord raynalien du soi avec l'univers – du moins si, à l'instar de Dewey, on désigne par ce terme la totalité des conditions avec laquelle le soi est en relation. Face aux flots de la nécessité et aux caprices de l'utilité, n'est-ce pas la beauté gratuite, « sans pourquoi », de la forme – tant des formes symboliques que des formes sociales –, qui vient répondre à ce besoin premier de mise en sens de l'existence individuelle et sociale ?

Formulons les choses autrement. Mettre ainsi l'accent sur le côté poétique (ou symbolique) de la vie sociale, c'est souligner combien l'expérience de la coprésence d'autrui, de l'être ensemble suscite d'elle-même l'expérience collective de l'émerveillement et l'ensemble des actes qu'elle invente : « complimenter, louer, chanter, honorer, célébrer, parer, orner, faire œuvre de beauté », comme l'écrit Henri Raynal [2016, p. 222]. Comme si la force généreuse du social – par la puissance nouvelle qu'elle donne à chacun en l'invitant à « sortir de soi » (Mauss) pour s'enrichir, s'élargir, par la confrontation à l'altérité, par sa capacité à produire des idéaux collectifs – appelait un don en retour[18], qu'il soit adressé

16. Ou être à la source des activités utiles et fonctionnelles. Voir Hocart [2005].

17. Rousseau encore : « L'effet naturel des premiers besoins fut d'écarter les hommes et non de les rapprocher » [1990].

18. À l'instar notamment du poète qui, face à la beauté que l'univers lui prodigue si généreusement, se trouve, sur le modèle du don agonistique maussien, dans l'obligation

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

aux puissances invisibles symbolisant le groupe, aux ancêtres et aux morts ou à nos contemporains, qu'il prenne la forme de grandes fêtes rituelles sacrées ou celle des petites cérémonies toutes profanes propres à nos formes de sociabilité quotidiennes modernes.

Pour conclure, je voudrais souligner que rendre ainsi justice au côté lumineux de la force du social n'exige pas de laisser dans l'ombre sa face obscure. Au contraire, un tel regard invite à faire l'hypothèse, fondamentale dans le paradigme du don, que ce qui nous lie – le *sym-bolique* – contient, au double sens du terme, ce qui nous divise – le *dia-bolique*[19]. Ou, pour faire image, la lumière – cette dimension morale, épiphanique et esthétique du social – n'apparaît que sur fond d'ombre, celui de la violence. Prendre le parti du lumineux n'occulte donc pas la possibilité, toujours présente, parfois omniprésente, de basculer du côté obscur de la force du social. Simplement, et ce n'est pas rien, ce parti – qui n'est autre que le pari du don – nous invite à penser combien le monde social ne saurait s'instituer et se pérenniser sans cette « générosité, anonyme ou humaine », dont le sociologue, comme le poète, serait bien inspiré de témoigner « de façon à ce qu'elle puisse se montrer en sa légitime évidence » [Raynal, 2010, p. 53].

Références bibliographiques

Œuvres d'Henri Raynal

— 2016, *Cosmophilie. Nouvelles locales du Tout*, Cécile Defaut, Lormont.

— 2012, *Ils ont décidé que l'univers ne les concernait pas*, Klincksieck, Paris.

— 2010, *L'Accord*, Fata Morgana, Paris.

— 2002, « Entretien avec Henri Raynal », in *Missives*, Société littéraire de la Poste, Paris.

— 1965, *L'Orgueil anonyme*, Seuil, Paris.

— 1963, *L'Œil magique*, Seuil, Paris.

de lui « rendre » ses bienfaits par son œuvre. Voir notamment « L'émulation originelle » et « L'apostolat pur », in *Cosmophilie*.

19. Voir notamment Caillé [2014] et Chanial [2016].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Autres textes

BOLTANSKI Luc, 2008, *Rendre la réalité inacceptable*, Demopolis, Paris.

BOURDIEU Pierre *et al*., 1993, *La Misère du monde*, Seuil, Paris.

CAILLÉ Alain, 2014, *Anti-utilitarisme et paradigme du don. Pour quoi ?,* Le Bord de l'eau, Lormont.

CHANIAL Philippe, 2016, « Du symbolique au diabolique. Ambivalences et normativité du don », *in* CARRÉ Louis, LOUTE Alain (dir.), *Donner, Reconnaître, Dominer. Trois modèles en philosophie sociale*, Presses universitaires du Septentrion, Lille.

— 2011, *La Sociologie comme philosophie politique. Et réciproquement*, La Découverte, Paris.

COOLEY Charles, 1918, *Social Process*, C. Scriber's & Son, New York.

— 1963 (1909), *Social Organization*, Shocken, New York.

DEWEY John, 2012 (1925), *Expérience et Nature*, Gallimard, Paris.

— 2005 (1931), *L'Art comme expérience*, Farrago, Pau.

— 1960 (1929), *The Quest for Certainty*, Capricorn, New York.

DEWITTE Jacques, 2010, *La Manifestation de soi*, La Découverte/MAUSS, Paris.

HOCART Arthur M., 2005, *Au commencement était le rite*, La Découverte/MAUSS, Paris.

MARX Karl, 1982, *Œuvres, vol. III*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris.

MAUSS Marcel, 1989, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris.

RECLUS Élisée, 1880 [2007], *Évolution et Révolution*, rééd. Le Passager clandestin, Lyon.

RENAULT Emmanuel, 2004, *L'Expérience de l'injustice*, La Découverte, Paris.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1990, *Essai sur l'origine des langues*, Gallimard, « Folio essais », Paris.

SIMMEL Georg, 1981, *Sociologie et Épistémologie*, PUF, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

À bas les censeurs, vivent les artistes !
L'« anti-critique » créatrice de Théophile Gautier

Julie Anselmini

> « Il serait prodigieux qu'un critique devînt poète, et il est impossible qu'un poète ne contienne pas un critique. Le lecteur ne sera donc pas étonné que je considère le poète comme le meilleur de tous les critiques. »
>
> Charles Baudelaire, *L'Art romantique*, 1869 [1885, p. 229]

> « Je crois qu'il n'y a qu'un utilitaire au monde capable d'arracher une plate-bande de tulipes pour y planter des choux. »
>
> Théophile Gautier, « Préface » à *Mademoiselle de Maupin*, 1834 [1973, p. 62]

Le XIXe siècle, siècle de la critique… et de l'anti-critique

Siècle du « sacre de l'écrivain », le XIXe siècle voit aussi la consécration du critique, qui devient un acteur incontournable du monde des lettres, doté d'un pouvoir discrétionnaire sur les œuvres et sur les carrières. Plusieurs facteurs y concourent, à commencer par l'entrée de la société française dans l'« ère médiatique » et par l'essor sans précédent de la presse, notamment d'une presse bon marché financée pour une part importante par la publicité. Un tel phénomène, qui remonte au moins au lancement de *La Presse* par Émile de Girardin et du *Siècle* par Armand Dutacq, en 1836, fait néanmoins peser sur la critique journalistique un soupçon de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

vénalité, la tentation étant forte pour les critiques de soutenir par leurs articles des œuvres dont leur journal, payé par les libraires ou les directeurs de théâtres, fait la réclame (ou au contraire d'*éreinter* les œuvres de concurrents). Le développement de l'enseignement, tout au long du siècle, est un autre paramètre essentiel, ainsi que l'augmentation du lectorat et la démocratisation de la lecture : les critiques, qui sont souvent journalistes ou professeurs, et parfois les trois à la fois (comme Sainte-Beuve ou Ferdinand Brunetière, Jules Lemaître ou Émile Faguet), disposent ainsi de plus en plus de tribunes et ils s'adressent à un public élargi, qui a d'autant plus besoin d'être guidé dans ses lectures.

Dans ces conditions, la critique se professionnalise (la tenue d'une rubrique littéraire dans un journal permettant désormais de vivre de sa plume) et elle accède au rang de « puissance », mais surtout de puissance « qui a pris conscience d'elle-même », comme l'écrit Albert Thibaudet [1930, p. 16]. Or cette montée en puissance ne va pas sans contestation ni colère de la part de ceux qu'elle concerne au premier chef, les écrivains. Gustave Planche écrit dans un article de la *Revue des deux mondes* intitulé « De la critique française en 1835 » : « Jamais plaideurs n'ont maudit leurs juges comme les poètes d'aujourd'hui maudissent leurs critiques. » C'est en fait tout au long du XIX^e^ siècle qu'on assiste à de vives tensions entre les créateurs et la critique, et l'on pense à bien des épisodes marquants durant lesquels ils se livrèrent un combat sans merci : la bataille romantique, au cours de laquelle les romantiques affrontèrent d'aussi rudes adversaires que Désiré Nisard ou Gustave Planche (surnommé « Gustave le cruel » en raison de la hargne qu'il exprimait dans la *Revue des deux mondes* !) et dont l'un des sommets se situe en février 1830, au moment de la « bataille d'*Hernani* » ; la bataille du réalisme (1855-1857) et les deux procès célèbres de 1857 auxquels donnèrent lieu la publication de *Madame Bovary* puis celle des *Fleurs du mal* ; la bataille du naturalisme, qui culmine entre 1877 et 1884, entre la parution de *L'Assommoir* et celle de *Germinal*, et connaît un regain en 1887 lorsque paraît *La Terre* (Zola et ses partisans ferraillant contre les accusations de produire une littérature ordurière).

De grands textes manifestent aussi ce conflit. Dès la préface de *Cromwell*, en 1827, Hugo rejette ainsi l'« ancien régime littéraire » au profit d'une critique de sympathie penchant vers l'admiration et

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

l'enthousiasme plus que vers l'analyse, selon une réflexion qu'il prolongera jusqu'au *William Shakespeare* de 1864 ; dans ce dernier essai, Hugo creuse un fossé entre les artistes de génie et les critiques, ces « innombrables gens d'esprit qui n'ont pas de génie » [1882, p. 202]. Autre texte acerbe, les *Lettres de Dupuis et Cotonet* de Musset, parues de septembre 1836 à mai 1837 dans la *Revue des deux mondes*, dressent les portraits de critiques ignares. Et comment ne pas songer aux *Illusions perdues* de Balzac (1837-1843), où le romancier tire à boulets rouges sur ces « envieux embusqués derrière les colonnes, ou tapis dans les souterrains du Journal » [1983, p. 3], ceux qu'il nomme les « tyrans de la littérature » [*ibid*., p. 152], tyrans « *libellicides* » dont le type est incarné par des personnages aussi rebutants que Félicien Vernou ou Hector Merlin. Le tableau balzacien de la « boue du journal » et des « marais de la librairie » [*ibid*., p. 215] est complété par la *Monographie de la presse parisienne* (1840) où Balzac juge que tout critique n'est qu'un « auteur impuissant » doublé d'un parasite…

Parmi les textes « anti-critiques » du XIXe siècle, il faudrait encore mentionner certain article de Chateaubriand (1819), où l'auteur du *Génie du christianisme* appelle à « abandonner la petite et facile critique des *défauts* pour la grande et difficile critique des *beautés*[1] », ou des écrits de Baudelaire, dont les colères se portent contre Gustave Planche, qui incarne la « nullité et [la] cruauté de l'impuissance[2] », contre Jules Janin, qui n'a « ni savoir, ni style, ni bons sentiments[3] », ou encore contre Abel Villemain, dont la lecture est un « Sahara d'ennui, avec des oasis d'horreur qui sont les explosions de son mauvais caractère ! » [Baudelaire, 2005b, p. 498]. On pourrait encore penser à tel article de Zola, où il vilipende cette « cuisine au jour le jour » de la critique des journaux, « une des choses les plus inutiles et les plus sottes qui se puissent voir[4] »… Une longue série de textes polémiques mène ainsi jusqu'au *Contre Sainte-Beuve* de Proust, écrit à la fin des années 1900, où l'écrivain récuse les postulats de la méthode beuvienne, et, ce faisant, renverse une figure qui fut une sorte de divinité tutélaire de la critique au XIXe siècle !

1. Article sur les *Annales* de Dussault [Chateaubriand, 1834, p. 90].
2. « Notes au sujet du Hibou philosophique » [Baudelaire, 2005a, p. 125].
3. *Ibid*.
4. Cité par Nordmann [2001, p. 251-252].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

Les manifestations du discours anti-critique au XIXe siècle sont donc aussi nombreuses qu'en sont variées les formes[5] : il peut investir les œuvres mêmes des écrivains et leurs préfaces, des manifestes individuels ou collectifs qu'ils publient, leurs correspondances, mais aussi les articles de journaux, voire les périodiques qu'ils font paraître[6]. Car, tout en fustigeant la presse, de nombreux écrivains se font journalistes, de même qu'ils se font souvent critiques tout en pourfendant les critiques… Justifiée par la volonté de proposer une alternative à la « mauvaise » critique et de refonder une critique digne de sa haute mission, une telle démarche n'est pas sans ambiguïtés. La posture anti-critique de l'écrivain est foncièrement ambivalente dès lors qu'elle s'accompagne d'une pratique critique personnelle, et se pose la question de la spécificité même de la critique des créateurs au regard de celle de leurs « frères ennemis », les critiques « professionnels » – qui, pour certains comme Janin ou Sainte-Beuve, ont d'abord été écrivains…

Plutôt que de tenter l'impossible synthèse des manifestations, des ambiguïtés et des enjeux du discours anti-critique foisonnant et protéiforme qui circule tout au long du XIXe siècle (et bien au-delà), je m'attacherai au cas précis d'un écrivain qui fut un héraut et un fer de lance de l'offensive anti-critique en même temps qu'il fut l'un des plus grands critiques d'art et de littérature de son temps, Théophile Gautier.

De l'anti-utilitarisme critique de Gautier : la préface de *Mademoiselle de Maupin*

Gautier n'est pas encore l'auteur d'*Émaux et Camées* (1852), du *Roman de la momie* (1857) ni du *Capitaine Fracasse* (1863)

5. Brigitte Diaz et moi-même avions organisé sur cette question un colloque à l'université de Caen, les 6 et 7 octobre 2011, dont les actes ont paru dans le numéro 28 de la revue *Elseneur* [2013]. Le développement précédent reprend partiellement l'avant-propos que j'avais rédigé pour ce volume.

6. Lassé d'être la cible des contempteurs de la « littérature industrielle » et du roman feuilleton, Dumas père, en 1853, fonde ainsi son propre journal, *Le Mousquetaire*, avec l'intention déclarée de faire la « critique des critiques » et de prendre « armes offensives et défensives » contre ceux-ci. Sur les rapports complexes de Dumas avec la critique, voir Anselmini [2013 et 2015].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

ni de toutes les nouvelles fantastiques ou excentriques qu'il publiera ensuite[7], quand, à l'âge de vingt-trois ans, il fait paraître *Mademoiselle de Maupin*, roman de cape et d'épée dont l'intrépide héroïne se déguise en homme pour mieux en étudier l'espèce… Parue en 1835, cette œuvre est précédée d'une tonitruante préface (datée de mai 1834) qui est l'un des premiers grands textes polémiques du XIX^e^ siècle contre la critique. En janvier 1834, dans le contexte d'une querelle générale autour de l'« école » romantique et des difficultés de celle-ci pour contourner la censure dont elle est victime, au théâtre notamment, Gautier avait publié dans *La France littéraire* une étude consacrée au poète François Villon (qu'il devait recueillir dix ans plus tard dans son recueil *Les Grotesques*), étude qui lui avait valu une violente attaque du journal *Le Constitutionnel*, le taxant d'immoralité. Dictée par le ressentiment personnel de l'auteur contre un traitement médiatique jugé inique, cette préface est d'abord une réplique au *Constitutionnel* et un pamphlet contre « Messieurs les critiques », ces hommes qui « n'ont produit aucun ouvrage et ne peuvent faire autre chose que conchier et gâter ceux des autres »[8]. Mais elle a aussi des allures de manifeste esthétique et s'élève à des considérations générales sur la condition de l'art et de l'artiste qui en élargissent grandement la portée.

Quels arguments y déploie l'auteur ? Ripostant à l'accusation d'immoralité qu'il a essuyée, Gautier s'en prend d'abord aux « beaux sermons qui ont remplacé dans les feuilles publiques la critique littéraire » et tire les « oreilles […] devenues […] si janséniquement chatouilleuses » de « Messieurs des journaux ». Leur moralisme hypocrite ne recouvre pourtant que de l'envie – « C'est elle qui s'en va rampant et serpentant à travers toutes ces paternes homélies » – et ne traduit rien d'autre que « l'antipathie naturelle du critique contre le poète, de celui qui ne fait rien contre celui qui fait, du frelon contre l'abeille, du cheval hongre contre l'étalon ».

Ce motif de l'impuissance du critique, jaloux de la fécondité du créateur, sera repris ensuite (on l'a vu) par bien d'autres auteurs,

7. Il a cependant déjà publié *Les Jeunes-Frances, roman goguenard*, en 1833.

8. Toutes les références à la « Préface » de *Mademoiselle de Maupin* renvoient à l'édition du roman établie par Michel Crouzet [1973]. La préface du roman occupe les pages 31 à 69.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

comme sera aussi filée la métaphore du critique en « pauvre eunuque obligé d'assister aux ébats du Grand Seigneur [le Poète] » ! Mais ce moralisme critique dont Gautier se plaît à pointer les contradictions (notamment le fait que les œuvres contemporaines sont jugées plus immorales que les « classiques » révérés par les critiques conservateurs : Molière, par exemple, chez qui la vertu est pourtant « toujours honnie et rossée[9] ») s'accorde plus largement avec la pudibonderie et la « tartufferie » de la société embourgeoisée de la monarchie de Juillet, à qui les œuvres modernes jugées licencieuses tendent un miroir par trop révélateur, qu'elle condamne pour cette raison même.

Après avoir instruit, avec une verve et un humour redoutables, le procès de la bien-pensance, Gautier en vient à une autre sorte de critique et de critiques, qu'il décrit plaisamment comme une « théorie de petits champignons d'une nouvelle espèce assez curieuse », celle des « journalistes progressifs » et des « critiques utilitaires » : ceux qui tirent à boulets rouges sur un livre dès lors qu'on ne peut pas « l'appliquer à la moralisation ou au bien-être de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre », dès lors qu'il ne comporte « pas un mot des besoins de la société, rien de civilisant et de progressif » et qu'il ne se propose pas « de suivre, à travers les événements de l'histoire, les phases de l'idée régénératrice et providentielle », bref, dès lors que le livre ne vise pas à chercher « la cause de ce malaise [dont souffre la société] et à le guérir ». Les « critiques utilitaires » ne sont pas moins intransigeants ni néfastes, aux yeux de Gautier, que les critiques bien-pensants car, comme ces derniers, ils veulent inféoder l'art à leurs visées sociales – en l'occurrence, l'humanitarisme utopiste, car ce sont notamment des « utilitaires saint-simoniens » ainsi que des sectateurs du « phalanstérien » Charles Fourier dont l'auteur se gausse.

Cette volonté de subordonner l'art à des buts qui lui sont extérieurs jette Gautier dans des « fureurs nonpareilles » et une grande partie de la préface est occupée par une violente – et drolatique – diatribe contre l'utilitarisme ambiant : l'auteur crible la

9. Un autre sophisme de cette critique bien-pensante consiste à substituer l'écrivain à l'ouvrage et à accuser l'auteur d'immoralité dès lors qu'il représente des actions licencieuses : à ce compte, se moque Gautier, Shakespeare a commis bien des meurtres !

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

notion même d'utilité de ses paradoxes pour mieux en démontrer la relativité, et même la vacuité : « Y a-t-il quelque chose d'absolument utile sur cette terre et dans cette vie où nous sommes ? » demande-t-il ainsi, avant de répondre : « D'abord, il est très peu utile que nous soyons sur terre et que nous vivions ! » C'est de même l'idée, selon lui oiseuse, de perfectibilité (« cette prétendue perfectibilité du genre humain dont on nous rebat les oreilles ») et le mythe contemporain du Progrès (toujours vu par Gautier au prisme d'un imaginaire matérialiste, mécaniste et industrialiste) qu'il crible de son ironie. Or, à cette religion moderne de l'Utilité (notion à laquelle Perfectibilité et Progrès sont assimilés), Gautier oppose la spécificité de l'art, qui est sa gratuité absolue : « Un roman n'est pas une paire de bottes sans couture ; un sonnet, une seringue à jet continu ; un drame n'est pas un chemin de fer, toutes choses essentiellement civilisantes », martèle-t-il. Plus largement, il défend fermement la gratuité du Beau, qui est le seul but de l'art : « Rien de ce qui est beau n'est indispensable à la vie », affirme-t-il, allant jusqu'à définir la beauté par sa radicale inutilité :

> Il n'y a de vraiment beau que ce qui ne peut servir à rien ; tout ce qui est utile est laid, car c'est l'expression de quelque besoin, et ceux de l'homme sont ignobles et dégoûtants, comme sa pauvre et infirme nature[10].

L'intrication de la critique sociale dans le discours anti-critique est chose fréquente, les dérives criticistes étant volontiers rapportées au goût pour l'analyse, au rationalisme, au positivisme, au scientisme dominants. Plusieurs écrivains critiques du siècle assignent par ailleurs explicitement à leur démarche des enjeux sociaux : Victor Hugo, pour qui la littérature comme la critique vise le beau, mais aussi le bien, qui est le progrès démocratique[11], ou Jules Barbey d'Aurevilly qui, dans une optique idéologique toute différente et réactionnaire, veut pratiquer la critique avec « la croix, la balance et le glaive » [2006, p. 380] pour rappeler la société aux valeurs catholiques et monarchiques qui en font selon

10. Baudelaire, dans l'optique catholique qui est la sienne et en se référant plus explicitement au dogme du péché originel, aura des arguments semblables dans son « Éloge du maquillage » (*Le Peintre de la vie moderne*, 1863).

11. Du moins à partir du tournant libéral puis de plus en plus progressif et républicain de Hugo, au milieu du siècle.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

lui la grandeur[12]. Gautier, au contraire, dissocie radicalement le Beau du Bon et du Bien : l'art doit s'abstraire de toute logique utilitaire, politique ou marchande ; au sein de la société, l'art et l'artiste doivent être protégés : *sacrés*. Mais ce qu'on a pu interpréter comme une esthétique formaliste coupée de toute considération sociale (et annonçant en cela la « tour d'ivoire » des poètes parnassiens) repose en fait sur une analyse précise des relations de l'art avec le corps social et sur la volonté que soient préservés dans la société les droits inaliénables de la beauté, de la gratuité et de la jouissance (esthétique) pure.

Gautier ou la critique en liberté

Alors qu'il rédige avec la préface de *Mademoiselle de Maupin* un réquisitoire retentissant contre l'engeance critique, Gautier s'apprête pourtant à commencer lui-même une carrière de critique qui ne s'interrompra qu'avec sa vie ; et alors qu'il était allé, dans ce texte de 1834, jusqu'à prôner (avec une bonne dose de second degré !) la suppression des journaux, ces « espèces de courtiers ou de maquignons qui s'interposent entre les artistes et le public », il allait lui-même devenir le collaborateur régulier de plusieurs périodiques. À défaut de pouvoir embrasser la totalité de la critique de l'auteur (qui fut aussi un critique d'art très écouté), concentrons-nous sur sa critique théâtrale – déjà fort abondante[13]. Gautier publie ponctuellement quelques articles (dans *Le Monde dramatique* et *La Presse*) en 1835 et 1836 ; puis, de juillet 1837 jusqu'à sa mort, en octobre 1872, il rédige chaque semaine ou presque le feuilleton dramatique (soit la rubrique de critique théâtrale) de plusieurs journaux (*La Presse* puis *Le Moniteur universel*, le *Journal officiel* et, tout à la fin, la *Gazette de Paris*), ce qui représente au total quelque mille quatre cents feuilletons. Comment cette longue et

12. C'est un aperçu sommaire de la critique de Jules Barbey d'Aurevilly, dont plusieurs travaux ont montré ces dernières années la richesse et la complexité.

13. L'édition de l'intégralité de cette critique théâtrale est en cours aux éditions Champion : une fois achevée, elle devrait occuper une vingtaine de volumes, qui viendront se substituer à la très lacunaire *Histoire de l'art dramatique en France depuis vingt-cinq ans* publiée du vivant de Gautier, en 1858-1859.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

prolifique pratique de la critique journalistique se concilie-t-elle (ou non !) avec les positions et principes qu'il a défendus ?

L'exercice journalistique fut particulièrement accaparant pour Gautier puisque tous les lundis (à partir de juillet 1837), il lui fallait rendre compte, au profit des lecteurs, de la manière la plus complète possible, de l'actualité des spectacles, actualité foisonnante à une époque où c'est le premier divertissement qui s'offre au public des villes, public de plus en plus nombreux et activité progressivement démocratisée. Écrits d'abord à des fins « alimentaires », ces feuilletons dramatiques ont souvent des allures de pensums. Le début du feuilleton paru dans *La Presse* du 23 octobre 1837 donne le ton :

> Il y a eu cette semaine un effroyable cataclysme dramatique. Les théâtres ont ouvert leurs écluses tous à la fois ; et ballets, mélodrames, vaudevilles ont coulé à grands flots. Quel déluge, bon Dieu ! Que de français étrange, que d'inepties plus ou moins laborieuses n'avons-nous pas été forcés d'entendre ! La critique théâtrale devient de jour en jour plus impraticable[14]…

La plupart des pièces dont Gautier doit rendre compte l'ennuient, l'accablent et lui donnent une piètre opinion de l'état du théâtre et du talent des dramaturges. Il écrit dans *La Presse* du 30 octobre 1837 : « Depuis trois ans et plus, il ne s'est pas joué dans Paris une seule pièce littéraire […], une seule pièce qui n'ait pas été taillée comme un habit sur le dos d'un acteur, ou disposée pour des machines ou des décorations […]. – *La fabrique envahit tout*… » [*CT I*, p. 206-207, nous soulignons]. Selon notre auteur, le théâtre est en effet entré en décadence depuis le milieu des années 1830 : la place prépondérante donnée aux acteurs en vue et « stars » de l'époque, mais surtout l'industrialisation de la production sont les causes de ce déclin, qui est venu briser la belle dynamique donnée par l'avant-garde romantique. Le vaudeville surtout est la cible de cette dénonciation, non seulement parce qu'il repose sur une production en série, alors que Gautier aspire à un théâtre d'auteur, mais aussi parce qu'il imite de trop près la réalité, alors que Gautier voudrait « que le romanesque, le fantasque, l'idéal, le poétique, eussent une part plus large dans le théâtre moderne » [*CT I*, p. 142]. Le feuilleton

14. Gautier, *Œuvres complètes. Critique théâtrale* [2007-2014, t. I, p. 191]. Toutes les références suivantes, indiquées entre crochets après l'abréviation *CT*, renvoient à cette édition.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

paru dans *La Presse* du 16 octobre 1837 rend bien compte de la lassitude du critique devant tant d'uniformité :

> L'on ne peut se figurer la misère et la pauvreté de la littérature dramatique actuelle. C'est quelque chose qui n'a ni fond, ni forme, ni esprit, ni bêtise, ni portée ; c'est le néant palpable ; on lève la toile, on la baisse ; ces messieurs et ces dames se promènent sur le théâtre, en marmottant je ne sais quoi. Puis l'on s'en va et tout est dit. Il n'y a réellement d'amusant au théâtre que les entractes ; on se plaint, en général, qu'ils sont trop courts [*CT I*, p. 187].

Gautier ne pratique pourtant pas de gaieté de cœur cette « critique des défauts » qu'il a dénoncée chez autrui ! Quelques pièces lui procurent heureusement un plaisir esthétique intense et un vrai enthousiasme. Ce sont avant tout les reprises des drames romantiques créés dans les années 1830 qu'il porte aux nues[15], par exemple *Hernani*, *Lucrèce Borgia* et *Marion de Lorme* de Hugo, ou *Antony* et *La Tour de Nesle* de Dumas. L'argument de ces pièces étant désormais bien connu, Gautier n'a pas besoin d'en faire l'« analyse », c'est-à-dire le résumé, de sorte que les commentaires sur les beautés de l'œuvre ont la meilleure place. Or cette « critique des beautés » est la plus noble des critiques aux yeux de Gautier, qui place très haut l'admiration dans la gamme des émotions : elle est pour lui un véritable état de félicité, un équivalent intellectuel de l'amour mais aussi une forme de communion avec l'artiste, une manière pour le spectateur de sentir et de se conduire lui-même en artiste : « Admirer un grand artiste, c'est s'incarner en lui, entrer dans le secret de son âme ; c'est le comprendre, et comprendre, c'est presque créer », écrit-il dans *La Presse* le 1er juillet 1844.

À côté de ces pièces tenues pour des sommets de l'art dramatique, Gautier se délecte par ailleurs d'un genre de théâtre « paralittéraire » où le texte s'efface au profit de « spectacles purement oculaires »[16]. Il s'agit du ballet, très prisé par notre auteur, qui fut un grand amoureux des danseuses, mais aussi du cirque[17] et de la pantomime, qui font les délices de notre écrivain, ainsi que de la féerie, genre où les

15. Certains sont néanmoins créés alors que Gautier a déjà commencé sa carrière de feuilletoniste, tels que *Caligula* de Dumas (1837) ou *Ruy Blas* de Hugo (1838).

16. *La Presse*, 8 novembre 1841. Cité par Bellati [2008, p. 219].

17. Gautier écrit, par exemple, à propos de jongleurs et acrobates anglais : « Ces exercices nous jettent toujours dans des stupeurs admiratives dont nous avons toutes les peines du monde à revenir » [*CT I*, p. 361].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

costumes et les décors, démultipliés par les fréquents changements de scènes, sont une composante essentielle. En février 1839, Gautier fait par exemple l'éloge des *Pilules du diable*, féerie en vingt tableaux de Ferdinand Laloue, Auguste Anicet-Bourgeois et Laurent père, qu'il compare à « un rêve que l'on fait tout éveillé », à un « voyage immense que l'on fait avec les yeux sans bouger de sa loge » : « Seulement il est dommage que l'on [y] parle et surtout que l'on [y] chante […] ; car c'est un spectacle uniquement fait pour l'œil, rien ne doit distraire » [*CT II*, p. 73].

Tout en cherchant attentivement dans la production contemporaine les « pépites » capables de combler (ou du moins de caresser) son goût littéraire ou plastique du Beau, Gautier trouve mille détours pour subvertir l'exercice critique quand celui-ci lui semble trop fastidieux. Il évoque en effet avec humour l'ingrate besogne du critique, dans *La Presse* du 30 octobre 1837 :

> Ce matin, cette inquiétante idée que j'avais un article à faire est venue s'asseoir à mon chevet ! Six colonnes à reprendre en substruction sous l'édifice d'un grand journal politique […] ; – meubler cet énorme rez-de-chaussée vide et nu de manière à en faire un logis confortable où l'abonné ne se déplaise pas trop ! Ô travaux d'Hercule, qu'êtes-vous en comparaison ? […] avoir de l'esprit toutes les semaines, à un jour fixe […], voilà un travail à courbaturer les Alcides antiques [*CT I*, p. 201].

On le voit, à travers ce passage héroï-comique, la mise en scène ironique de soi est en elle-même une façon de remplir le feuilleton, qui devient l'espace d'une libre causerie entre Gautier et son lecteur, et s'ouvre volontiers à l'écriture de soi : ces mémoires d'un spectateur sont aussi un journal du critique car c'est d'abord dans ce rôle que Gautier s'autoportraiture. Mais l'écriture personnelle prend aussi d'autres formes où s'esquissent mille figures fantaisistes de l'auteur. Dans *La Presse* du 1er octobre 1838, le critique s'excuse ainsi plaisamment d'avoir failli à son devoir en faisant l'école buissonnière au lieu d'aller, comme il le devait, au Théâtre des Variétés ; en lieu et place de son compte rendu, on trouve alors un beau récit bucolique, qui retrace cette évasion champêtre :

> Voyant que la journée était blonde et sereine, nous avons voulu profiter d'un des derniers sourires de l'automne et voir encore une fois le soleil véritable pour ne pas l'oublier entièrement, nous qui n'avons d'autre soleil que le lustre avec ses rayons d'huile et ses globes dépolis, et qui vivons au milieu de ce monde et de cette passion factices qu'on

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

> appelle le théâtre, comme si c'était le monde réel et le centre unique [*CT I*, p. 647].

L'habileté et la liberté avec lesquelles Gautier détourne les codes du feuilleton critique sont en elles-mêmes une façon de se hausser au-dessus des lois du genre pour affirmer le primat d'un moi créateur ; la fantaisie et l'inventivité de l'auteur sont propres à délivrer de ses tares l'écriture critique, sans qu'il renonce à éclairer la société contemporaine sur ses dérives : productivisme, industrialisme, affadissement, « stéréotypisation » et sclérose du goût, disparition de cette ferveur collective que faisait naître la représentation des drames romantiques… Une semblable critique « à sauts et à gambades », affichant sa désinvolture comme un pied de nez de l'écrivain aux critiques « professionnels », sera cultivée, après Gautier, par d'autres écrivains tels que Dumas[18].

De la reconnaissance à la naissance du Beau : critique et création

Mais c'est en rétablissant un lien étroit et un véritable continuum entre critique et création que Gautier manifeste avec le plus de force son éloignement d'une critique stérile et négative au profit d'une critique positive et féconde cherchant la beauté sous toutes ses formes et débouchant sur celle-ci. Au commencement ou presque de la carrière de Gautier, il y a en effet *Mademoiselle de Maupin,* mais aussi l'écriture journalistique ; moins de dix ans avant le terme de cette carrière, paraît *Le Capitaine Fracasse* (1863), chef-d'œuvre de l'écrivain dont je voudrais montrer qu'il découle à certains égards directement de son expérience critique.

On connaît l'argument de cette œuvre célèbre, qui emprunte au *Roman comique* de Scarron, et l'on se rappelle que ses personnages principaux sont des comédiens itinérants du temps de Louis XIII. Le romancier consacre ainsi de longs développements à leur mode de vie mais aussi aux conditions de la représentation et au répertoire dramatique du début du XVII^e^ siècle, avec lequel Gautier s'est familiarisé par la série d'études qui composent *Les Grotesques*, écrites entre 1834 et 1844. Déjà dans ces études critiques, jalon

18. Voir sur ce point Anselmini [2012, p. 157-170].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

essentiel dans la genèse du *Capitaine Fracasse*, Gautier paraphrase de nombreuses œuvres baroques qu'il entreprend d'« exhumer » pour les faire découvrir aux lecteurs, notamment des pièces de théâtre. De même, dans *Le Capitaine Fracasse*, il s'emploie, mais comme romancier et non plus comme essayiste, à ressusciter des pièces jouées par les comédiens[19].

Or, pour rendre compte de ces représentations fictionnelles, Gautier emploie des procédés très similaires à ceux des feuilletons critiques. Les séquences en question débutent par la description de la salle et du public ; puis sont dépeintes les décorations de la pièce ; enfin, celle-ci est longuement racontée avec des pauses, à chaque entrée en scène d'un acteur, pour décrire son costume et sa physionomie. L'écrivain reproduit ainsi de près le protocole rédactionnel qu'il met en œuvre chaque semaine au rez-de-chaussée du journal, où, déjà, « les données dramatiques sont converties en narration sous la plume du critique » [Bara, 2008, p. 21]. Cependant, Gautier va plus loin pour actualiser sur la scène imaginaire du roman ces dramaturgies du passé qui nourrissent sa rêverie. D'abord, dans les séquences qui nous intéressent, l'action des pièces est « diégétisée » de telle sorte que la frontière s'estompe avec le récit romanesque[20]. Ensuite, les dialogues des personnages sont rapportés sous forme de discours narrativisé, indirect, ou encore indirect libre, mais ils sont aussi abondamment cités au discours direct, modalité qu'on ne trouve guère dans les feuilletons. Enfin, on assiste à ces curieux phénomènes qui ont attiré l'attention de Gérard Genette dans son ouvrage *Métalepse* [2004] parce qu'ils constituent une transgression des codes énonciatifs et des niveaux narratifs. Le narrateur-spectateur du *Capitaine Fracasse* en vient en effet à s'introduire dans la cervelle des personnages de théâtre pour nous restituer leurs pensées, en recourant au psycho-récit.

19. Ce sont des pièces réelles, par exemple la tragi-comédie de Georges de Scudéry *Lygdamon et Lydias ou la Ressemblance* (1630), dont une représentation est longuement rapportée au chapitre IX ; ce peut être aussi des pièces inspirées de pièces réelles : une comédie de Scarron, *Les Boutades du capitan Matamore* (1647), et *L'Illusion comique* de Corneille (1639) inspirent ainsi *Les Rodomontades du capitaine Matamore*, dont une représentation est narrée en détail au chapitre V.

20. Cette action est d'abord transcrite à l'imparfait, puis le passé simple prend le pas, alors que les résumés des pièces sont très majoritairement au présent dans les feuilletons critiques. Voir par exemple *Le Capitaine Fracasse*, chap. V [2002, p. 744-745].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

On lit par exemple, lors de la représentation des *Rodomontades du capitaine Matamore* :

> Voyant qu'il n'y avait pas moyen de faire une reculade, Matamore s'enfonça son feutre jusque sur les yeux, ou encore : Malgré cet échec, aucun doute ne vint à l'obstiné Pandolphe sur l'héroïsme du Matamore [2002, p. 751 et 753].

On peut donc lire dans ces séquences romanesques le fantasme réalisé d'un spectateur rêvant de pénétrer l'intériorité des personnages de théâtre, de s'amalgamer à leur univers ou d'en faire ses créatures ; fantasme qui, en définitive, s'accomplit à l'échelle du roman entier, puisque les personnages s'y confondent presque totalement avec leur rôle de théâtre et que l'intrigue est celle d'une tragi-comédie. Comme transposition romanesque d'une tragi-comédie baroque au second degré, *Le Capitaine Fracasse*, qu'on pourrait décrire en termes rhétoriques comme une amplification des feuilletons critiques, est bien le prolongement de ces derniers ; dans ce « roman du spectateur », Gautier donne corps au théâtre rêvé qu'il lui appartenait de créer[21].

*
* *

Après avoir sonné la charge contre la critique des envieux, des hypocrites, des « eunuques » (sanglé dans un flamboyant gilet pourpre, il avait sonné la charge aux côtés de Hugo contre les vieilles « perruques » classiques lors de la bataille d'*Hernani*), Gautier s'ingénie donc à subvertir par sa fantaisie les codes fastidieux de l'exercice critique et rétablit de celui-ci à l'œuvre un circuit nourricier. En cela, cette « anti-critique » relève pleinement de la critique créatrice que Baudelaire (grand admirateur de Gautier, à qui il a dédié ses *Fleurs du mal*) appelait de ses vœux. Tous deux échafaudent également leur conception de « l'art pour l'art » comme un fragile rempart contre la coalition des intérêts de la société bourgeoise et philistine pour instrumentaliser l'art, l'annexer à son utilitarisme dominant. Leur *credo* s'enracine paradoxalement dans une analyse lucide des évolutions sociales et de leurs apories ; la

21. J'ai développé cette hypothèse dans un article dont j'ai repris ici certaines analyses [2017, p. 161-174].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

défense de l'« art pur » et de l'indépendance de l'artiste ne vise pas autre chose qu'à maintenir leurs droits dans une société asservie à l'Utile et abêtie par lui. Totalement inutile, donc absolument nécessaire, le Beau est l'unique objet qui *intéresse* Gautier écrivain et critique.

Références bibliographiques

ANSELMINI Julie, 2017, « Des expériences aux rêves d'un spectateur : Théophile Gautier, critique et romancier du théâtre », *in* CAVAILLÉ Fabien, LECHEVALIER Claire (dir.), *Récits de spectateurs. Raconter le spectacle, modéliser l'expérience (XVII^e^-XX^e^ siècle)*, PUR, « Le Spectaculaire », Rennes.

— (dir.), 2015, *Cahiers Alexandre Dumas*, « Alexandre Dumas critique dramatique (1836-1838) », n° 42.

— (dir.), 2013, *Dumas critique*, PULIM, « Médiatextes », Limoges.

— 2012, « La critique à bâtons rompus d'Alexandre Dumas », *Revue des sciences humaines*, « L'écrivain critique », M.-P. Berranger (dir.), n° 306, p. 157-170.

ANSELMINI Julie, DIAZ Brigitte (dir.), 2013, *Elseneur. L'Anti-critique des écrivains au XIX^e^ siècle*, Presses universitaires de Caen, « Littérature française », n° 28.

BALZAC Honoré DE, 1983 (1837-1843), *Illusions perdues*, LGF, « Le Livre de Poche », Paris.

BARA Olivier, 2008, « Éléments pour une poétique du feuilleton théâtral », *in* BURY Marianne, LAPLACE-CLAVERIE Hélène (dir.), *Le Miel et le Fiel. La critique théâtrale en France au XIX^e^ siècle*, PUPS, « Theatrum mundi », Paris.

BARBEY D'AUREVILLY Jules, 2006 (1885), « Les œuvres et les hommes. IV : Les critiques ou les juges jugés », *in* GLAUDES Pierre, MAYAUX Catherine (dir.), *Œuvre critique, t. II*, Les Belles Lettres, Paris.

BAUDELAIRE Charles, 2005a, *Écrits sur la littérature*, édition sous la direction de J.-L. Steinmetz, LGF, « Le Livre de Poche », Paris.

— 2005b (1907), « L'esprit et le style de M. Villemain », in *Œuvres posthume*s, Mercure de France, Paris.

— 1885 (1869), *L'Art romantique*, Calmann-Lévy, Paris.

BELLATI Giovanna, 2008, *Théophile Gautier journaliste à* La Presse. *Point de vue sur une esthétique théâtrale*, L'Harmattan Italia, Turin.

CHATEAUBRIAND François-René DE, 1834, « Mélanges littéraires », in *Œuvres complètes, t. IV*, Furne, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

GAUTIER Théophile, 2007-2014, *Œuvres complètes. Critique théâtrale*, vol. I-V, texte présenté, annoté et établi par Patrick Berthier, avec la collaboration de Claudine Lacoste-Veyssere et de François Brunet, Honoré Champion, « Textes de littérature moderne et contemporaine », Paris.

— 2002 (1863), « Le Capitaine Fracasse », in *Romans, contes et nouvelles*, édition sous la direction de Pierre Laubriet, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, Paris.

— 1973 (1835), *Mademoiselle de Maupin*, édition par M. Crouzet, Gallimard, « Folio », Paris.

GENETTE Gérard, 2004, *Métalepse. De la figure à la fiction*, Seuil, Paris.

HUGO Victor, 1882 (1864), *William Shakespeare*, J. Hetzel, Paris.

NORDMANN Jean-Thomas, 2001, *La Critique littéraire française au XIXe siècle (1800-1914)*, LGF, « Le Livre de Poche. Références », Paris.

THIBAUDET Albert, 1930, *Physiologie de la critique*, Librairie Nizet, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h22. © La Découverte

L'amour est-il aussi désintéressé qu'on le dit[1] ?

Paul Audi

De l'amour, diriez-vous qu'il est sans motif, qu'il est dénué de toute motivation ?

Vous posez là la question de la « pureté » de l'amour. L'amour est-il pur, c'est-à-dire totalement désintéressé ? Vladimir Jankélévitch, qui définit la pureté de l'amour par son désintéressement, en est par exemple profondément convaincu. Il l'écrit à maintes reprises et dans plusieurs de ses ouvrages. On a même le sentiment, à lire de près certaines pages de *L'Irréversible et la Nostalgie*, pour s'en tenir à ce livre-là, qu'il fait de son allégation de la pureté de l'amour sinon une question de principe, du moins une décision originelle : l'amour doit être désintéressé pour être l'amour qu'il est ; l'amour se dévoie en ayant ou en trouvant quelque intérêt à aimer. Bref, un amour intéressé n'en est pas un. A-t-il raison ? Cette femme que j'aime, est-ce que je l'aime par pur caprice, sans aucune raison ? Ou sans que je sache pourquoi ? Sans jamais que je puisse savoir pourquoi ? Ou bien est-ce que je l'aime parce que je la trouve belle (par exemple) ? À moins que je ne la trouve belle que parce que je l'aime ? Sempiternelle rumination, qui marque nos journées de tourments et nos nuits d'insomnies. Mais questions dans le fond moins troublantes qu'il n'y paraît, puisqu'elles ne font, somme

1. Ce texte est extrait d'un livre à paraître à l'automne 2018 aux éditions Galilée et intitulé *Désirer s'aimer*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

toute, que rattacher l'amour, au-delà de toute problématique liée à sa durée, à une interrogation générale portant sur le *qui* et le *quoi*, interrogation dont il est à peine besoin de souligner qu'à la contourner, l'amour perd tout simplement toute espèce de signification. Or sur le *qui* et le *quoi* de l'amour, il faut toujours se rappeler que le plus notoire développement appartient aux *Pensées* de Pascal. Citons le texte :

> Celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non, car la petite vérole, qui tuera sa beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus. Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on moi ? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. […] On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités (Br., § 323).

Des qualités, comme le précise aussitôt Pascal, qui sont toutes et toujours « empruntées ».

Qui aime-t-on en effet ? Et *qu'*aime-t-on précisément dans ce « qui » ? Aime-t-on l'être d'un être ou sa seule apparence ? Sa substance ou ses qualités ? Doit-on, avec Jankélévitch, puisque nous en sommes à l'évoquer, soutenir l'idée que « ce qui est aimé dans le pur amour, ce ne sont pas les qualités, mérites ou talents de l'aimé, ni ses performances sportives ni ses records, mais son *ipséité* en général » [2011 (1974), p. 56] ? Mais que serait donc aussi cette ipséité sans les propriétés dont peut se prévaloir un « moi » ? Autant de questions, toutes d'un seul tenant, qui s'élèvent très vite à des hauteurs métaphysiques, d'où elles ne tardent pas à révéler leur statut aporétique. Car celui qui s'interroge de la sorte finit toujours, tôt ou tard, par se heurter à ce mur nietzschéen : « Que puis-je dire d'un être quelconque qui ne revienne pas à énoncer les attributs de son apparence ! » (*Le Gai savoir*, § 54). Et, pourtant, cette question du *qui* ou du *quoi*, le sujet amoureux ne peut en aucun cas, dans sa vie, éviter de se la poser. Mais, chaque fois, sous quelle forme ? Certes, la question « qu'aimes-tu quand tu aimes ? » porte sur la motivation première de l'amour. Mais, dès lors qu'on définit l'amour par le désintéressement, la question passe aussitôt pour incongrue puisqu'on s'est assuré d'avance qu'un amour motivé serait tout sauf de l'amour. Il n'empêche : un amour que l'on dirait motivé, ce serait un amour dont la présence de telle ou telle qualité, ou de tel ou tel mérite, ou de tel ou tel talent – la beauté dont jouit un être aimé, par exemple – conditionnerait l'existence, lui conférerait

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

une raison d'être. En effet, pourquoi sommes-nous si souvent attirés par tel ou tel genre de personne, et pourquoi cherchons-nous à nous y attacher si fermement, si obsessionnellement ? Finira-t-on toujours par s'écrier, en le reconnaissant après coup et donc trop tard, à l'instar de Swann tournant la page de ses amours avec Odette, dans *À la recherche du temps perdu* : « Dire que j'ai gâché des années de ma vie, que j'ai voulu mourir, que j'ai eu mon plus grand amour, pour une femme qui ne me plaisait pas, qui n'était pas mon genre ! » [Proust, 1999, p. 305]. Dans le cas où l'on s'imaginerait que la beauté d'une personne suffit à expliquer l'amour qu'on lui voue, dans le cas donc où le *quoi* serait *ratio essendi* de l'amour, ce que l'on pourrait craindre c'est que le *qui* s'efface de la scène ou soit déclaré hors-jeu. À l'inverse, si, toujours à ses propres yeux, l'appréciation de la beauté de l'être aimé ne conditionne pas l'amour qu'on lui voue, alors, dans ce cas, qui est celui de l'amour désintéressé, la beauté de l'être aimé pourrait encore trouver dans l'amour sa *ratio cognoscendi*. Mais, là aussi, avec l'amour considéré comme *ratio cognoscendi* du *quoi*, le *qui*, semble-t-il, ne fait rien à l'affaire. Que le *quoi* soit la *ratio essendi* de l'amour ou que l'amour soit la *ratio cognoscendi* du *quoi*, cela ne change donc rien au fait que, dans les deux cas, le *qui* s'éclipse de la partie. « Qui aime-t-on ? » est une question qui demeurera toujours sans réponse. Et dans la mesure où l'ipséité est par définition corrélée au *qui* plutôt qu'au *quoi*, on ne peut qu'en déduire que, contrairement à ce qu'avance Jankélévitch dans la phrase que j'ai citée, l'ipséité de l'être aimé ne forme pas l'objet de l'amour. Plus encore : que ce qui donne son objet à l'amour, ce n'est pas l'être-soi de l'être aimé. Quoi alors ? Qui alors ? Ce qui donne son objet à l'amour, ce n'est pas l'ipséité de l'être aimé mais son *unicité*, le fait que l'être aimé apparaît *unique* aux yeux de l'être qui l'aime. Unique non seulement parce que *c'est lui* ou parce que *c'est elle* – on connaît la formule de Montaigne, qui concerne du reste l'amitié –, mais aussi, et surtout, parce que l'être aimé *a ceci ou cela,* qui le singularise chaque fois radicalement. Unicité, donc, et non ipséité[2]. Unicité fruit d'un entrelacement d'*être* et d'*avoir*, faite d'un chevauchement du

2. L'analyse de cette question constitue l'un des thèmes dominants de mon ouvrage, *Le Pas gagné de l'amour* [Audi, 2016] ; qu'on me permette d'y renvoyer le lecteur.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

qui et du *quoi*, résultant de la configuration tout à fait personnelle, pour ne pas dire de la mise-en-tableau parfaitement idiosyncratique d'une substance supposée et de ses attributs reconnus (légitimement ou illégitimement, peu importe). Mais, justement, prenons garde à ne pas nous méprendre : l'unicité d'un être et les raisons dont elle se soutient ne se manifestent qu'au regard de l'Autre et demeurent comme telles ignorées de son sujet. L'unicité se manifeste du seul fait de cet Autre et pour des raisons qui ne tiennent pas à l'ipséité de l'être aimé, mais à l'amour lui-même, au regard *transfigurateur* de l'amour. De même que le Soi détient le secret de l'ipséité du moi, l'amour détient le secret de l'unicité de l'être aimé. Ne demandez donc ni au sujet amoureux ni à l'objet d'amour que vous êtes pourquoi vous êtes aimé(e) : ils n'en savent rien ! Demandez-le plutôt à votre amour ! Sans doute me direz-vous : mais enfin, comment l'amour pourrait-il répondre ? Eh bien, un seul mot me vient à l'esprit : *poétiquement*. C'est poétiquement que l'unicité se manifeste aux êtres qui s'aiment. Poétiquement : au sens originel de la *poiêsis*, de la production, de ce qui se trouve forgé de toutes pièces par le regard énamouré d'un sujet. *Configurer* l'unicité, telle est l'*œuvre*, toujours très singulière, de l'amour. Et c'est bien parce que l'unicité est essentiellement un décret et un artefact qu'elle paraît si souvent, vue de l'extérieur, si « artificielle »… Si je dis également que cette œuvre de l'amour est toujours très singulière, c'est surtout parce qu'il y va de la « parolisation » du désir, donc de l'auto-affirmation du corps parlant dans le champ du signifiant. La parolisation du désir, c'est le désir se hissant au langage, venant à être parlé et devenant lui-même parlant, selon une « venue » qui est elle-même plus que « disante » : qui est proprement *poétique* (*dichtende*, dirait-on en allemand). Poétique, je le répète, parce qu'en son dire, donc à la faveur de sa venue à la parole, quelque chose survient au désir, quelque chose naît de lui, quelque chose qui n'était justement pas là avant sa propre venue à la parole, à savoir l'amour – l'amour en tant qu'événement de subjectivation absolue, en tant qu'élévation d'un « toi » à son unicité. Unicité d'un autre (soi) toujours configurée par un autre. Et c'est ainsi que si l'être aimant dit à l'être aimé : « Je te considère unique, puisque je t'aime », il lui appartient de déclarer également à l'Unique : « Je t'invente tel(le) que je t'aime. »

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

J'ajoute enfin à tout cela que c'est précisément parce que la question « qui aime-t-on ? » restera à jamais sans réponse que l'amour nous fera toujours l'effet d'une passion *infinie*, inépuisable autant qu'inassouvie, ce qui revient à dire que l'être aimé se présente chaque fois devant le regard *considératif* de l'être amoureux comme une *terra incognita* dont l'exploration ne s'achèvera que lorsque l'amour cessera lui-même d'être éprouvé.

> *Passion infinie, oui, sans doute, mais seulement pour la personne qui en a le désir et le souffle, c'est-à-dire pour celle qui se découvre la vocation d'aimer…*

Une chose est sûre : ce qui se laisse découvrir à la faveur de son interminable rapport au *qui*, c'est que l'amour dépend bien moins du *qui* ou du *quoi* que de la relation de va-et-vient qui s'instaure entre les deux et qui prend chaque fois une forme différente : relation entre substance et qualités, ou entre l'inconnu et le connu, ou entre l'invisible et le visible, ou entre l'à jamais insaisissable et le d'ores et déjà saisi… À ce propos, d'ailleurs, je voudrais vous faire observer que, malgré les efforts déployés pour ôter à l'amour toute espèce de raison d'être, Jankélévitch n'a pas pu s'empêcher d'évoquer à un moment ce qu'il appelle la « raison sans raison » [2011 (1974)] de l'amour. Cette expression « raison sans raison » n'a-t-elle pas l'air de refléter un embarras ? Ne semble-t-elle pas retirer d'une main ce qu'elle paraît donner de l'autre ? Je crois qu'en vérité elle ne fait rien d'autre qu'entériner deux choses essentielles pour ce qui est de la *réalité* de l'amour : d'abord, qu'il y a toujours une logique ou une raison à l'amour (que l'amour, en d'autres termes, obéit à une certaine nécessité, que son existence, voire son déroulement, n'ont rien d'irrationnel) ; ensuite, que l'amour surgit dans l'entrecroisement de deux raisons motivantes, l'une appartenant à la sphère du *qui*, l'autre à la sphère du *quoi*, deux ordres de raisons ou deux genres de motifs dont l'identification, qui n'est jamais achevée, qui n'est pas davantage assurée d'aboutir, mais qui est, de fait, toujours à réaliser, offre à l'amour non seulement son « contenu », mais sa durée, cette durée sans laquelle nul ne saurait prétendre qu'il existe vraiment.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Ne remettez-vous pas ainsi en cause la possibilité d'un amour pur, désintéressé ? Or, comme vous le disiez, Jankélévitch aura toujours cherché à ôter à l'amour toute espèce de raison d'être. Il parle même de l'amour comme d'une chose « immméritée ». Il le souligne expressément en disant que « l'amour, lui, n'a pas de quatenus *»… [*Ibid.*].*

Immérité, je ne sais pas si l'amour l'est. À vrai dire, je m'étonne que ce mot soit employé par Jankélévitch. Que veut dire exactement « immérité » ? Sait-on clairement à quoi ou à qui reviendrait ici le mérite ou l'absence de mérite, s'il y en a ? Immérité, cela veut dire, *soit* « qui n'est pas mérité », ce qui suppose tout de même qu'il existe un lien, en l'occurrence interrompu, avec le mérite ; *soit* « qui n'est pas dû au mérite », et dans ce cas je peux comprendre l'emploi de ce mot. Et, cependant, dire que l'amour n'est pas dû au mérite n'indique pas encore à quel sujet méritant on pense. Le mérite est-il celui de l'être aimé ou celui de l'être qui aime ? Le mérite dont il est ici question se rattache-t-il au sujet amoureux ou à l'objet d'amour ? Jankélévitch me semble glisser malheureusement, et malencontreusement, du « mérite » que l'on serait tenté de reconnaître à l'être aimé et qui pourrait justifier qu'on l'aime, au « mérite » de celui qui aime, c'est-à-dire aussi bien de l'amour lui-même, en tant qu'événement survenant à un être ou entre deux êtres au moins. C'est en quoi je ne saurais le suivre sans autre forme de procès. À moins, je le redis, qu'en disant de l'amour qu'il est immérité, il n'entende tout simplement soustraire *a priori* l'essence de l'amour à la question du mérite. Mais force est de reconnaître que tout ça n'est pas très clair. D'autant plus que, pour décider si l'amour est mérité ou non, il faudrait tout d'abord pouvoir s'appuyer sur une métaphysique des mœurs qui s'adosserait elle-même à une doctrine de la providence dont la première des prérogatives serait d'appliquer une justice distributive correspondant à un ordre supra-humain. Or ce n'est pas du tout ce qui intéresse ici Jankélévitch. Dans ce cas, pourquoi parler d'amour immérité ? Au reste, méritons-nous jamais ce qui nous arrive ? Si oui, ce serait en raison de quoi ? De notre vertu ? Ou d'une supposée vie antérieure dont la conception serait assurément mythique ? Nous ne sommes pas très loin, ici, de l'idée de la pesée des âmes… Mais laissons cela. Car il faut revenir à la question posée précédemment. En effet, si l'on dissocie l'amour de l'idée de mérite, comme le fait avec

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

raison Jankélévitch, faut-il pour autant associer, comme Jankélévitch le fait également, le caractère immérité de l'amour à sa prétendue immotivation ? Plus généralement, a-t-on raison de vouloir parler d'« amour immotivé » ? Oui, l'événement dont il répond et auquel il correspond est-il vraiment immotivé ? Comment peut-on, d'un côté, soutenir que le véritable amour est désintéressé, c'est-à-dire que « ce qui est aimé dans le pur amour, ce ne sont pas les qualités, mérites ou talents de l'aimé, ni se performances sportives ni ses records, mais c'est son *ipséité* en général », comment donc peut-on déclarer, d'une part, que le pur amour n'aime pas l'autre « en tant que ceci ou cela, [...] en tant que virtuose ou champion d'endurance » – ce pourquoi le philosophe précise, non sans ponctuer alors cette précision d'un point d'exclamation, que c'est seulement l'admiration et non pas l'amour, « qui admire ou estime en-tant-que » –, oui, comment peut-on affirmer d'un côté cela, et avancer, d'un autre côté, et dans la même phrase de surcroît, que « le pur amour aime la pure essence de l'autre *en tant qu'*autre » (je souligne), c'est-à-dire qu'il aime son altérité même, sa seule altérité [*ibid*.] ? Cette ipséité de l'être aimé qui fait toute son altérité par rapport à soi ne forme-t-elle pas de l'amour sa *motivation* la plus profonde ? L'attirance envers l'autre qui suit l'appréhension de son altérité ne donne-t-elle pas naissance à l'amour, si celui-ci se définit justement d'aimer l'autre en tant qu'autre, c'est-à-dire de l'aimer *en raison même* de son altérité ? Du coup, est-il encore légitime de parler de désintéressement et d'immotivation ? À l'origine de l'amour, n'y a-t-il pas plutôt comme un besoin éperdu de *s'arracher à soi*, de *se perdre dans l'autre*, d'*élire* l'altérité de *cet* autre comme le lieu où l'altérité *comme telle* sera enfin éprouvée par soi, où le soi sera enfin mis à l'épreuve d'une altérité *absolue* à laquelle, pour n'être que soi, il n'a lui-même jamais accès, lui qui en tout état de cause ne connaît toujours de l'altérité que sa relativité à soi, par rapport à soi, en comparaison de soi ? C'est tout le problème qui transparaît au travers de ce que Pascal, encore lui, exprimait en ces termes : « Mais comme nous ne pouvons aimer ce qui est hors de nous, il faut aimer un être qui soit en nous, et qui ne soit pas nous » (Br., § 485). Phrase délicate, pour ne pas dire trompeuse, dont le recours à la dichotomie « hors de nous/en nous », avec sa spatialisation indéterminable, ne fait pas justice de la pensée qu'elle entend exprimer. Mais là aussi, laissons cela. Concentrons-nous plutôt sur autre chose, à savoir que c'est en raison même de sa finitude,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

en raison donc, je le dis de mon point de vue, de sa *butée sur soi*, puisque je définis et appelle ainsi cette finitude[3], c'est en fonction de sa butée sur soi que l'amour n'est jamais pur ou désintéressé. Même dans le cas où la preuve serait faite (mais comment ?) que l'amour *n'*aime *que* l'« altérité de l'autre », donc indépendamment de toute qualité, de tout mérite ou de tout talent qui lui seraient par ailleurs reconnus, même dans ce cas-là, et surtout dans ce cas-là, l'amour ne serait pas tout à fait désintéressé, parfaitement « pur », pour la simple et bonne raison que l'on n'aimerait jamais l'altérité de l'autre, que l'on ne serait jamais ni attiré par elle ni attaché à elle si cette altérité elle-même et, comme telle, n'était pas ce que nous nous souhaitons *à tout instant*, si cet être-autre n'était pas ce *nous espérons et voulons pour nous-mêmes*, constamment, et furieusement si besoin est. Être-autre que nous voulons pour ainsi dire *pour notre bien*, en proportion même de notre *incapacité à être autrement* que le « soi » que chacun de nous est *chaque fois* du seul fait qu'il est.

Je pourrais peut-être, si vous le voulez bien, présenter la chose de façon différente. Je rappellerais pour commencer la belle leçon de Jankélévitch, à savoir que ce que le regret regrette n'est pas tant le passé que la *passéité* du passé, et qu'il en est ainsi dans la mesure où le temps est par essence irréversible. C'est en effet l'irréversibilité du temps qui fait de la passéité du passé l'objet ou la cause du regret. Comme le dit Jankélévitch : « L'irréversibilité est inhérente à la passéité du passé » [*ibid*., p. 56]. Mais, justement, comment ne pas voir dans le même temps qu'il en va de même avec l'amour ? Qu'il en va de même ou, du moins, de quelque chose d'analogue. Car, enfin, si l'amour n'aime pas l'autre mais l'altérité de l'autre – énoncé qui à certains égards pourrait passer pour scandaleux ! –, c'est bien parce que celui qui aime ainsi ne laisse pas de buter sur soi, d'être rivé à lui-même. C'est la butée sur soi du moi – butée constitutive de la finitude de son « moi » – qui fait de l'altérité même de l'autre l'objet ou la cause de l'amour, l'objet proprement fascinant de la considération amoureuse. Une altérité devenant aussitôt, et pour cette raison même, synonyme d'*infini*…

3. Je me permets de renvoyer au chapitre IV de *Analyse du sentiment intérieur*, Verdier/poche, Lagrasse, 2017, p. 133-173.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Ainsi, vous fonderiez l'amour de l'altérité de l'autre dans la butée sur soi du sujet amoureux ?

Dans son besoin irrépressible et franchement irréfléchi de présumer de la « pureté » de l'amour, c'est-à-dire de plaider en faveur de son désintéressement essentiel, Jankélévitch se laisse donc entraîner à définir celui-ci d'une façon bien trop paradoxale. Tantôt, vous faisiez allusion à ce passage : « Le pur amour est immérité. L'amour désintéressé est "pur" quand il aime celui qui ne le mérite pas, quand il aime non pas nécessairement l'aimable, mais aussi bien le haïssable. » Eh bien, ne voyez-vous pas dans cette réponse une version profane ou sécularisée (c'est-à-dire non rattachée à une espérance de salut, à la promesse de quelque récompense béatifique) du fameux « aimer vos ennemis » (Luc, 5:44) d'esprit évangélique ? L'amour chrétien *est* paradoxal, en ce sens que l'amour s'y produit *en dépit de* l'aimé. C'est-à-dire, comme le dit Jankélévitch, en dépit du fait qu'il puisse être « haïssable ». Voilà bien à quelles extrémités conduit le désir du pur amour, c'est-à-dire l'envie d'en « purifier » l'essence, donc de n'aborder celle-ci qu'à travers la notion, déjà moralement connotée, de désintéressement ! Cette idée paradoxale que l'amour va jusqu'à faire aimer le non-aimable, voire le haïssable, cette idée ne tient sa valeur de paradoxe que de ce qui, pour Jankélévitch, relie l'amour au désintéressement. Faire du désintéressement la mesure de l'amour ne lui confère d'ailleurs pas seulement, sur le plan ontologique, une structure paradoxale, cela lui donne aussi, sur le plan éthique cette fois, un statut *hyperbolique*. En déclarant que l'amour, pour être l'amour qu'il est, doit aller jusqu'à se porter sur du haïssable, on en déduit ceci : que plus on aime ceux qui ne sont pas dignes d'être aimés, et mieux on aime ! Or qui ne voit qu'à l'origine de l'amour, certes abordé en termes d'événement pur et non en termes d'expérience subjective, il n'y a, devant celui qui aime, ni aimable ni haïssable, il y a seulement un autre dont on ne reconnaît alors, sans la connaître, que son altérité ? Qui ne voit que c'est précisément cette altérité qui appelle, qui attire, qui fascine celui ou celle qui pourra s'avouer après coup avoir été touché(e) par la grâce d'aimer ? C'est en effet toujours l'épreuve que l'on fait de cette altérité qui décide de l'existence de l'amour. Comme elle décide également de l'existence de la haine… Bref, tout cela pour dire que l'amour *est* intéressé – *foncièrement* intéressé à l'altérité de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

l'autre, *concerné* par l'autre *en tant qu'*autre, comme Jankélévitch l'aura du reste très justement indiqué, mais en évitant soigneusement d'en tirer toutes les conséquences qui s'imposent. Et ce n'est rien de moins que cet intérêt profond avec lequel l'amour fait corps qui le rend toujours aussi passionnant et passionné. Car c'est cet intérêt irréductible qui le rattache consubstantiellement à *l'autre* de la finitude – l'autre de la finitude, l'infinité, étant la seule chose qui passionnera à jamais les êtres finis que nous sommes, tous autant que nous sommes et chacun pour sa part. Oui, rien ne nous passionne et ne nous passionnera jamais autant que la possibilité de surmonter notre finitude originelle… Possibilité impossible, possibilité *de* l'impossible, autant le préciser d'emblée. Possibilité, néanmoins, que tel ou tel être arrive justement, à la faveur de l'événement qui nous le fait rencontrer, à nous faire envisager dans toute son épaisseur existentielle, et à cause de laquelle nous élisons alors quasi spontanément cet être comme l'objet exclusif de notre amour. Mirage admirable et absolument irrévocable. Chance fulgurante et profondément enivrante. Qui nous conduit tout naturellement à conclure qu'aucun amour ne saurait surgir « en dépit de l'aimé », mais seulement *à cause de lui* – plus exactement, en raison de l'infinité dont son altérité témoigne. Autant dire que l'amour n'est ni paradoxal ni contradictoire : il est logique. Il ne se porte pas sur le haïssable, sur lequel, et pour cause, s'acharnera la haine ; il ne se porte que sur l'aimable ; c'est à l'aimable qu'il doit de naître ; c'est l'aimable qui le suscite, sans que l'on ait à y déceler le moindre paradoxe.

Références citées

AUDI Paul, 2017, *Analyse du sentiment intérieur*, Verdier/poche, Lagrasse.

— 2016, *Le Pas gagné de l'amour*, Galilée, Paris.

JANKÉLÉVITCH Vladimir, 2011 (1974), *L'Irréversible et la Nostalgie*, Flammarion, « Champs essais », Paris.

PROUST Marcel, 1999, *À la recherche du temps perdu* [*Un amour de Swann*], texte établi sous la direction de J.-Y. Tadié, Gallimard, « Quarto », Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Relire Guyau : une sociologie dans l'optique de la vie

Laurent Muller et Jordi Riba

La pensée interdisciplinaire de Jean-Marie Guyau (1854-1888), historien de la morale, philosophe et poète de la fin du XIX^e^ siècle, n'est pas sans inclure une réflexion sur la sociologie, qu'il raccorde énergiquement aussi bien à la psychologie, à l'évolutionnisme qu'à la question morale de manière générale. Presque tous ses derniers ouvrages, à l'exception de la *Genèse de l'idée de temps* qui se place au point de vue de la psychologie, se réclament explicitement de l'enquête sociologique : le sous-titre de *L'Irréligion de l'avenir* est « Enquête sociologique » ; *Éducation et hérédité* se présente comme « Étude sociologique » ; quant à son second essai sur l'art, son titre est *L'Art au point de vue sociologique*. Une lecture superficielle pourrait lire dans cette revendication un déplacement thétique ou problématique : nous pensons qu'il n'en est rien, et que l'orientation sociologique des derniers écrits s'inscrit dans une continuité problématique qui croise et cherche l'inclusion des perspectives.

Le dessein de cet article est d'appréhender ce que Guyau entend par « sociologie ». La difficulté étant, d'une part, qu'on ne trouve pas de définition arrêtée de ce terme dans son corpus, d'autre part que le statut de ce nouveau régime de savoir est révélateur de l'imbrication des facteurs qui régulent la conduite individuelle. Alors que la sociologie revendiquera par la suite un réductionnisme, considérant que les lois du social transcendent les

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

motifs psychologiques individuels, Guyau entend la promouvoir dans son interaction avec les autres disciplines, comme science de la complexité, avec des effets d'émergence qui ne se coupent pas de leurs conditions d'apparition. Autrement dit, dans la sociologie que Guyau entend promouvoir, le social n'est pas une entité qui existe indépendamment des individus et qui s'imposerait à eux de manière coercitive : le social, au contraire, est une conséquence de l'activité vitale, qui rétroagit sur les formes inférieures de la vie elle-même. À la causalité linéaire simple et réductrice, où le social déterminerait la pensée individuelle, Guyau substitue une causalité circulaire, un système interactionnel entre l'individu et la collectivité.

Les analyses philosophiques de Guyau le conduisent non pas à un *fondement* qui serait en dehors de l'expérience, mais à la *source* radicale de l'existence laquelle se trouve porter également une norme : la vie, ce fait primitif qui devient mesure de la valeur, « la plus radicale des réalités et l'inévitable idéal » [Guyau, 1885, p. 79]. Dans *Éducation et hérédité*, Guyau écrit ainsi :

> « Nous avons toujours poursuivi un but unique : relier la morale, l'esthétique, la religion à l'idée de la *vie*, de la vie la plus intense et la plus extensive, par conséquent la plus féconde » [Guyau, 1889a, p. 79].

La sociologie, comme la pédagogie, doit se comprendre dans cette optique vitale. Qu'est-ce à dire ? Car on a pu faire le reproche à Guyau d'être imprécis dans la conceptualisation de ce terme[1], et qu'il lui donne des acceptions fort différentes. Il est vrai que l'usage guyalcien de ce terme recouvre une pluralité de significations, mais il ne découle pas pour autant d'un flottement de la pensée de Guyau : il se déduit d'une position nette et nuancée du problème – nous osons dire même *radicale*.

Cette position est celle du *sens* de l'action morale : que signifie s'obliger, moralement, sans rabattre l'obligation sur la contrainte, sans en appeler à une origine suprasensible de l'impulsion liée au devoir, sans renoncer non plus aux motivations égoïstes que les utilitaristes ont dévoilées comme étant consubstantielles à la pensée consciente, sans, enfin, la considérer comme déterminée

1. Voir par exemple les objections de la Société de philosophie du 28 décembre 1905.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

par l'hérédité ? La difficulté est que si aucun de ces facteurs n'est déterminant, tous interviennent et interfèrent dans la composition de l'obligation, laquelle est foncièrement marquée du sceau de la complexité. Comment penser une liberté qui ne soit pas l'œuvre d'un libre arbitre miraculeux, strictement immanente par conséquent – et sans laquelle l'obligation se ramène à un conditionnement et une coercition, sous la direction tantôt de la société, du seul intérêt, ou de l'hérédité toute-puissante ? La réponse de Guyau consiste à comprendre l'obligation dans l'optique de la vie. Or cette vie se déploie suivant la *loi d'évolution*, ou passage de l'homogène à l'hétérogène, énoncée par Spencer, confirmée par Darwin – mais pas encore appliquée avec succès à l'être humain. Cette loi stipule que la continuité des effets ne laisse pas de produire des effets de rupture, comme on en observe entre les espèces qui, originairement, sont apparentées. La diversité des effets se peut donc saisir à partir d'une même tendance qui finit par se différencier au cours du temps : la vie, en ce sens évolutionniste, est le moteur de l'évolution universelle ; elle est également ce moteur de l'existence individuelle, qui n'est donc pas une entité séparée du tout dans lequel elle doit s'inscrire. La vie, pour le dire autrement, fait le trait d'union et comme l'unité analogique entre les différentes facettes de l'existence :

> « Il y a, selon nous, une unité profonde entre tous ces termes : vie, moralité, société, art, religion » [Guyau, 1889b, « Préface », p. 13].

Plutôt que de fixer des frontières rigides entre les régions du savoir, Guyau tente de les faire communiquer en se focalisant sur l'unité de l'être animé par la vie : il est ainsi plus platonicien, quant à la méthode, qu'aristotélicien.

La société est l'un de ces effets d'émergence de l'évolution, qui accroît la puissance de l'individu isolé. Par sociologie, Guyau entend l'étude de cette ouverture de l'individu sur autrui, et la « prédominance croissante de l'idée sociale » : relèvent de la sociologie toutes les formes de l'activité humaine qui s'expliquent par « un lien de société ». La sociologie signe ainsi le refus d'étudier l'individu comme entité abstraite de ses semblables ; comme un atome qui vaudrait par soi et pour soi, égoïste et réduit à un matérialisme d'horlogerie.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Mais que faut-il entendre par « lien de société » ? Sans doute, il faut entendre l'influence de la collectivité sur le psychisme individuel : cette dimension est avérée et hors de doute. Mais Guyau refuse d'y réduire la sociologie : ce serait supposer l'homme dans sa passivité plutôt que dans ses capacités créatrices, plutôt *objet* que comme *sujet* ; et le paradoxe veut que toute théorie morale possède une puissance performative à même de réaliser ce qu'elle prédit [Muller, 2016]. La sociologie doit aussi envisager les cas où l'individu change le milieu social, qui n'a donc rien d'immuable, et se modifie au gré de ses interactions avec les personnalités douées d'une intensité supérieure de vie, ceux que Guyau nomme les *génies* [Guyau, 1989b, p. 52-70] : le rapport de l'individuel au collectif qu'étudie la sociologie n'est pas univoque (étudiant l'emprise de la société sur l'individu) mais *dialectique* (incluant la puissance pour le sujet de modifier, voire d'engendrer, de nouveaux milieux sociaux).

Guyau s'inscrit bien, en ce sens, dans un mouvement intellectuel qui reconnaît pleinement l'importance du social dans la compréhension de notre humanité. L'originalité de Guyau est qu'il étend encore cette compréhension de notre humanité dans le cercle plus large de notre animalité – et, plus généralement encore, de tout ce qui vit, de ce qui est animé. De même que les lois de la biologie s'inscrivent dans la continuité des lois physiques, qu'elles spécifient relativement à leur objet, de même la sociologie s'insère dans une étude plus générale de la conduite – ses lois propres devant se subsumer sous les lois plus universelles de l'évolution, confirmées par les travaux de Darwin :

> « La tâche la plus haute du XIX^e^ siècle a été, semble-t-il, de mettre en relief le côté *social* de l'individu humain et en général de l'être animé, qui avait été trop négligé par le matérialisme à forme égoïste du siècle précédent » [Guyau, 1889b, p. 9].

Cette dimension sociale de l'individu a été mise en évidence, d'après Guyau, par la psychologie expérimentale, qui révèle la complexité inhérente à la qualité de sujet. La conscience comporte une multiplicité d'états de conscience, et chaque état de conscience porte en lui une multiplicité de sensations et de sentiments :

> « La multiplicité est au fond de la conscience […] Plus on y songe, plus on est effrayé de la complexité de ce qu'on appelle *un* état de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

> conscience et du nombre indéterminable de sensations simultanées qu'il suppose » [Guyau, 1890, p. 69-70].

« Nous disons : moi, et nous pourrions aussi bien dire nous » [Guyau, 1889b, p. 25] : cette multiplicité interne ne nous enferme pas en nous-mêmes, mais nous ouvre sur l'extérieur. Les phénomènes de contagion nerveuse, étudiés par Charcot et Bernheim sous les formes respectives de l'hypnose et de la suggestion, ne sont que des grossissements pathologiques de cette puissance sympathique qui œuvre aussi à l'état normal. Cette « attraction des sensibilités et des volontés, [cette] solidarité des intelligences, [cette] pénétrabilité de la conscience » ne sont pas artificielles : elles révèlent que tout être vivant est foncièrement *suggestible*, ce que l'évolution rend de plus en plus manifeste. La prédominance croissante de l'idée sociale n'est donc pas un accident, et la société est la conséquence d'un processus naturel qui conduit tout individu à s'ouvrir à l'altérité sous la forme vive de la générosité.

> « La solidarité domine l'individualité » [Guyau, 1889b, « Préface », p. 9].

Cette importance croissante de la composante sociale dans notre existence, qu'a tardivement reconnue la pensée spéculative, ne doit pas pour autant se comprendre comme une hégémonie. Ce recouvrement reviendrait à confondre le moral et le social, l'ordre de l'individuel et celui de la collectivité, et à dominer l'individualité par une idée ou un principe qui lui serait extérieur en évidant la subjectivité éthique de toute consistance. Pire : ne serait-ce pas promouvoir un conformisme statique, abstrait ? L'originalité de l'approche de Guyau consiste à montrer qu'il y a bien une distinction entre le moral et le social, mais qui opère sur fond de convergence : la morale bien comprise œuvre dans le sens d'une sociabilité croissante, et constitue même la condition de possibilité de la vie sociale :

> « Il y a, croyons-nous, au sein même de la vie individuelle, une évolution correspondant à l'évolution de la vie sociale et qui la rend possible, qui en est la cause au lieu d'en être le résultat » [Guyau, 1885, p. 92].

C'est dire que l'approche de Guyau est résolument *nominaliste* : il n'est de société que parce que la société est inscrite dans l'individu, et qu'elle répond à cette aspiration universelle à plus de vie.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Cette réponse n'a rien d'évident : on pourrait croire tout au contraire que l'individu est égoïste, et n'est qu'égoïsme. Guyau accorde le premier point, mais refuse le second : dans toute existence vivante, il y a une tendance nette et déterminée à s'approprier les moyens d'existence afin d'assurer sa propre conservation. Tel est le moment de la *nutrition* pour l'organisme individuel, qui conduit à la lutte pour la survie au sein de la compétition universelle, tout du moins à la concurrence. Mais l'erreur serait de ne considérer que cette tendance : pour les êtres sexués, la génération les conduit à déplacer le centre de gravité de soi vers autrui. Il ne s'agit plus simplement de vivre, mais de s'épanouir, de se grandir, de se répandre : telle est la phase de *fécondité*, qui invite à la coopération. Vivre, c'est donc d'abord accumuler des forces pour soi, pour ensuite dépenser cette énergie au bénéfice d'autrui : nous vivons trop pour ne vivre que pour nous-mêmes. Lorsque nous déclarons qu'une action est immorale, c'est qu'elle se réduit à la polarité égoïste de l'existence :

> « C'est une vie plus complète et plus large qui peut régler une vie moins complète et moins large » [Guyau, 1885, p. 216].

La générosité constitue donc la visée d'une morale qui se ressource dans la « vraie vie », et non cette existence partielle et mutilée qu'est la vie égoïste : « *La vie n'est pas seulement nutrition*, elle est *production* et *fécondité* » [Guyau, 1885, p. 217] — socialité. Si la morale est sociologique quant à ses effets, c'est qu'elle s'ancre dans la « puissance de la vie », laquelle est inventive et s'engage toujours dans une hétérogénéité de la solidarité.

Cette confiance dans les capacités d'autorégulation du sujet moral se retrouve dans les analyses sociologiques, qui visent la promotion des capacités individuelles d'invention. La sociologie pratiquée par Guyau ne met pas l'individualité entre parenthèses, bien au contraire : le social n'existe que s'il est nourri par l'activité vitale des membres qui le constitue. Son nominalisme s'exprime alors par sa méfiance envers tous les systèmes et modèles arrêtés, aussi bien de conduite individuelle que de forme organisationnelle : fixer une norme, c'est épuiser le possible, et arrêter la vie dans son élan. La norme est condamnée à se réinventer ou à se dévitaliser. De même que la morale constate et exhorte à l'invention de styles inédits de générosité, la sociologie analyse les rapports de coopération des hommes entre eux afin d'en synthétiser de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

nouvelles formes. C'est dire que la sociologie, dans cette optique, perdrait à devenir dogmatique, c'est-à-dire autoritaire par les valeurs qu'elle préconise et fermée quant aux types de régulation sociale qu'elle envisage. Au pluralisme éthique inauguré par Guyau répond une sociologie ouverture au dynamisme d'invention – avec comme seuls impératifs, d'une part, de développer la socialité, d'autre part, de conférer à l'individu autant de liberté possible, en sorte que cette socialité soit authentique, et non l'effet d'un dressage. Peut-on articuler plus rigoureusement et plus étroitement l'exigence individualiste avec l'exigence sociale ?

On ne saurait mieux concevoir la radicalité subversive de la proposition de Guyau, penseur de la vitalité du social et du refus de la soumission, que dans sa mobilisation du concept d'*anomie*, « absence de loi fixe » pour régler le comportement individuel. Lorsque Kant présente l'autonomie comme l'idéal moral d'une volonté désintéressée, Guyau lui reproche d'être tristement homogène, despotique et au fond démoralisante :

> « La vraie "autonomie" doit produire l'originalité individuelle et non l'universelle uniformité » [Guyau, 1885, p. 147].

Dès lors, c'est la conception de l'*ordre social* qui est redéfini : non plus une organisation fixée par avance, abstraction réglée *a priori* selon un modèle préconçu, fixée sur un type idéal ; mais une création continuée qui se nourrit de la différence. Non pas l'orthodoxie, mais l'universelle hétérodoxie. L'idéal est que chacun devienne l'artiste de sa propre existence : l'obligation de l'avenir, celle qui porte en elle le plus de vie, est de nature esthétique :

> « Dans le "règne des libertés", le bon ordre vient de ce que, précisément, il n'y a aucun ordre imposé d'avance, aucun arrangement préconçu » [Guyau, 1885, p. 147].

Le nominalisme conséquent de Guyau le conduit ainsi à un *perspectivisme* qui refuse tout absolu, toute affirmation dogmatique, toute transcendance qui se présenterait comme révélée ou inconditionnée. Il est tant de possibles qu'on n'a pas encore explorés, tant d'hypothèses qui n'ont pas été éprouvées : comment pourrait-on arrêter la pensée ou la générosité morale à un type prédéfini ? Ce serait les étouffer et comme arrêter le cours de l'évolution, et ce qui ne fait que se maintenir se dépérit. L'ordre statique est une régression qui s'amorce.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

On le voit, la sociologie de Guyau repose sur un *scepticisme* quant à notre capacité à déterminer le fond de la réalité : le doute est plus honnête que la foi. Mais ce scepticisme théorique, qui ose reconnaître l'inconnaissable, ne s'accompagne pas d'un scepticisme pratique puisque chacun est libre de parier sur ce qu'il croit être le plus probable. Or l'hypothèse est un stimulant aussi puissant que la foi, dont l'avantage est de ne pas limiter l'utilisation de notre intelligence : elle est donc préférable au dogme. L'anomie, dont l'équivalent spéculatif est l'hypothèse métaphysique, coordonne l'obligation morale avec l'exigence de liberté : le plus haut degré d'évolution morale est l'invention de son propre style moral, la création de formes inédites de sociabilité, par-delà sollicitations et contraintes. Guyau propose d'explorer une morale et une sociologie qui se passeraient de tout *modèle* et de toute *transcendance* comme étant par trop aliénants.

Si l'évolution accroît le rôle de l'individu, on peut envisager que ce dernier refuse de se subordonner volontairement à l'ensemble social – cette possibilité, que Guyau assimile à une forme de décadence morale, est la difficulté propre des sociétés modernes qui laissent de plus en plus de place à l'initiative individuelle. Le problème n'est pas l'individualisme en tant que tel, mais l'individualisme appauvri, asocial, morbide aux yeux de Guyau, et qui ne s'élève pas aux hauteurs de la générosité mais se replie sur les plaisirs les plus médiocres, sans plus d'exigence envers soi. L'anomie est un pari qu'on peut ne pas relever : celui qui comprend que « Dieu est mort », pour reprendre une formule de Nietzsche qui s'applique exactement à la problématique guyalcienne, peut ne pas créer les valeurs qui confèrent du sens à son existence. Mais doit-on blâmer celui qui ôte les chaînes et révèle la tendance anomique de la morale et de la sociologie, ou celui qui ne se montre pas à la hauteur de sa liberté et craint d'affronter l'incertitude ?

On pourrait croire que la religion est à même de compenser cette perte de repère – mais Guyau diagnostique le déclin irréversible des religions et la fin de l'empire qu'elles opéraient jusqu'alors sur les esprits, qui leur inspiraient une foi craintive. Cette dissolution du religieux, que l'auteur de *L'Irréligion de l'avenir* qualifie là encore d'anomique, ne laisse d'être positive tant elle participe à la libération de l'esprit, mais signifie également que la religion ne peut plus être considérée comme un garde-fou contre la dissolution

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

des mœurs. Toutefois, si les religions tendent à disparaître, il est un résidu qui, en quelque sorte, leur subsistera : c'est l'idée d'*association*, comme idéal de solidarité :

> « L'idée pratique la plus durable qu'on trouve au fond de l'esprit religieux, comme au fond des tentatives de réforme sociale, est l'idée d'association » [Guyau, 1887 p. 339].

L'association réalise ce que la religion promettait – mais qu'elle avait dévoyé. Le catholicisme déclarait que l'universel était déjà réalisé dans les dogmes et les symboles ; mais il n'est pas de dogme ni de symboles universels, et, si l'universel a un sens, c'est à condition de se constituer en point de fuite, en « limite inaccessible » – de se comporter, pour le dire en termes kantiens, en idéal régulateur. L'association libérée de ces entraves participe donc à la libération de l'individu tout en lui offrant la sécurité qu'offrent les sociétés fermées et les nationalismes étroits : elle répond à l'appel de la vie, qui cherche l'expansion par les idées, les sentiments ou les volontés.

> « L'avenir, en un mot, est à l'association, pourvu que ce soit des libertés qui s'associent, et pour augmenter leur liberté, non pour en rien sacrifier » [Guyau, 1887, p. 341].

Quelle est, pour conclure, l'idée maîtresse de la sociologie de Guyau ? Nous proposons celle-ci : l'épanouissement de la vie individuelle conduit à l'expérience d'une solidarité accrue interne (sous forme d'émotion esthétique) et externe (sous forme d'obligation morale) – mais à condition seulement d'être soutenue par une indépendance absolue des esprits, sans aucune forme de soumission ni d'imposition de modèle de conduite. C'est donc l'idée de solidarité anomique qui, selon nous, guide et stimule les analyses de Guyau, et confère à sa sociologie vitaliste ce parfum de scepticisme et de courage mêlés, car il faut oser la confiance pour promouvoir la vie individuelle en situation d'incertitude : l'initiative n'est pas seulement un danger potentiel, elle constitue peut-être aussi l'éclat d'une vie plus intense qui réinvente la sociabilité.

Seul l'individu délibérément et volontairement généreux est réel, et si tout procède de lui et doit y revenir, ce n'est pas à dire pourtant qu'il est centre et mesure de toute chose : il n'est, au fond, que le passeur d'une vie qui ne s'accroît que par le lien que l'individu tisse avec ses semblables. Aussi le nominalisme de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Guyau peut-il être infléchi plutôt dans le sens d'un réalisme vital, où n'existe pleinement que cette vie qui, tel un élan, traverse les individualités, et n'existe pourtant qu'incarnée par ces personnalités qu'elle stimule. « La vie, comme le feu, ne se conserve qu'en se communiquant » [Guyau, 1885, p. 217]. En ce sens, on peut parler conséquemment de vitalisme moral et social.

Références bibliographiques

CONTINI Annamaria, 2001, *Jean-Marie Guyau, esthétique et philosophie de la vie*, L'Harmattan, Paris.

DURKHEIM Émile, 1893, *De la division du travail social*, Alcan, Paris.

— 1887, « M. Guyau, L'Irréligion de l'avenir », *Revue philosophique*, n° 23, p. 299-311.

GUYAU Jean-Marie, 1890 [1998], *Genèse de l'idée de temps*, l'Harmattan, Paris.

— 1889A, *Éducation et hérédité, étude sociologique*, Alcan, Paris.

— 1889B, *L'Art au point de vue sociologique*, Alcan, Paris.

— 1889C, *Genèse de l'idée de temps*, Alcan, Paris.

— 1887, *L'Irréligion de l'avenir, étude sociologique*, Alcan, Paris.

— 1885 [1985], *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Fayard, Paris.

— 1884, *Les Problèmes de l'esthétique contemporaine*, Alcan, Paris.

— 1881, *Vers d'un philosophe*, Alcan, Paris.

— 1879, *La Morale anglaise contemporaine, morale de l'utilité et de l'évolution,* Germer Baillière, Paris.

HEGEL Georg Wilhelm Friedich, 1985, *Leçons sur l'histoire de la philosophie,* t. VI, Vrin, Paris.

MULLER Laurent, 2018 (à paraître), *L'Éthique sans modèle*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.

— 2016, « La performativité du discours moral dans la philosophie de Jean-Marie Guyau », *in* DENAT Chantal, WOTLING Patrick (dir.), *Langage et pensée dans la philosophie française*, Éditions et presses de l'université de Reims (Épure), « Langage et Pensée », vol. 8, Reims, p. 51-61.

RIBA Jordi, 2012, « Anomie et solidarité : les mots du politique chez Jean-Marie Guyau », Introduction à GUYAU Jean-Marie, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction,* Payot, « Critique de la politique », Paris.

—1999, *La Morale anomique de Guyau*, L'Harmattan, Paris.

SALTEL Philippe, 2008, *La Puissance de la vie. Essai sur la morale sans obligation ni sanction de Jean-Marie Guyau*, Encre Marine, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Beautés du Coran

Bruno Viard

En 1826, opposant aux préjugés de Voltaire la traduction du Coran donnée par Charles-Étienne Savary, Pierre Leroux écrivait : « La génération de l'homme, la vie et la nature physique, la germination des plantes, l'admirable spectacle du ciel, tout sert au poète pour montrer aux hommes leur faiblesse, leur impuissance et la toute-puissance de Dieu » (Bruno Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, Le Bord de l'eau, Lormont, 2007, p. 85).

Michel Houellebecq écrit aujourd'hui dans *Soumission* : « Pour le bouddhisme et pour le christianisme, le monde est souffrance, alors que pour l'islam, la création est parfaite, un chef-d'œuvre absolu. Le Coran est un immense poème mystique de louange au Créateur et de soumission à ses lois. »

Il me semble que Leroux et Houellebecq ont raison de faire ces rappels. Le Coran est bien un poème qui chante la beauté du monde. Pour le croyant, le Coran évoque la beauté, la bonté et la douceur en une langue qui émerveille elle aussi, qu'elle soit lue, récitée ou psalmodiée, celle de Dieu clément et miséricordieux, *al-rahman, al-rahim*.

La sourate LV, *La Fiancée du Coran*, est celle qui a la faveur du plus grand nombre de musulmans. Le refrain « Lequel des bienfaits de Dieu nierez-vous ? » rythme vingt-huit fois l'énumération des beautés de la nature, et celles du paradis, qui sont à leur image, avec ses deux jardins ornés de bosquets, ses deux fontaines, ses deux espèces de fruits, ses jeunes vierges aux grands yeux noirs, au regard modeste, ressemblant à l'hyacinthe et au corail.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

J'ai fait moi-même une petite moisson des beautés du monde évoquées par le Coran dans la traduction de Kasimirski, qui me font dire que Mohamed est aussi grand poète que Moïse :

« Les grains disposés par série et les palmiers dont les branches donnent des grappes suspendues » (VI, 99)

« Les olives et les grenades qui se ressemblent et qui diffèrent les unes des autres » (VI, 99)

« Les cieux et la terre qui se couvrent l'un de l'autre, le soleil, la terre et les étoiles soumis à l'ordre divin » (VII, 52, XVI, 12)

« Les ombres des êtres qui se courbent devant Dieu les matins et les soirs » (XIII, 16)

« La matrice de la femme qui se resserre ou s'élargit » (XIII, 9)

« L'homme créé d'une goutte de sperme » (XVI, 4)

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

« Les bêtes de somme dont il tire vêtement, nourriture et moyen de transport » (XVI, 5-6-7-8)

« L'eau qui lui sert de boisson et fait croître les plantes » (XVI, 10-11)

« Les objets de différentes couleurs » (XVI, 13)

« La mer qui fournit poissons, ornements et porte les vaisseaux » (XVI, 211)

« Les étoiles qui servent à se diriger » (XVI, 16)

« L'abeille mellifère » (XVI, 70-71)

« La terre pour le repos, le tracé des chemins, les troupeaux et les tombes » (XX, 55-57)

« Les nuages que Dieu pousse légèrement, réunit par monceaux d'où il fait sortir une pluie abondante » (XXIV, 43)

« Les animaux qui marchent les uns sur le ventre, d'autres sur deux pieds, d'autres sur quatre » (XXIV, 44)

« La nuit pour le repos, le jour pour le travail » (XXVII, 88).

Extrait de mon blog (<brunoviard.fr>) du 5 octobre 2017

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

II.

Libre revue

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Critiques contemporaines du capitalisme
Introduction aux entretiens réalisés avec Honneth, Fraser et Wallerstein

Gaël Curty

Introduction

Plusieurs ouvrages de synthèse récents sur les théories critiques contemporaines ont pour ambition de définir les caractéristiques principales du tournant de la théorie critique qui s'est opéré depuis les années 1990 en Europe à partir d'une série de nouvelles réflexions sur l'opération de la critique[1]. De manière générale, ces études font apparaître que les questions à la fois épistémologiques et théoriques à propos de la critique, et notamment celle de son articulation avec l'opération de description, ont accompagné la sociologie depuis son émergence au XIXe siècle et ont fait l'objet de nouvelles problématisations et réflexions à la fin du XXe siècle dans la confrontation systématique du courant théorique de la « sociologie critique » représenté par Bourdieu et de celui de la « sociologie de la critique » représenté par Boltanski[2]. Sans pouvoir revenir ici en détail sur les modalités de ces objectivations critiques respectives, il convient cependant de préciser de façon schématique

1. Boltanski [2009] ; Corcuff [2013] ; Frère [2015] ; Renault *et al*. [2003] ; Susen [2014].

2. Boltanski [2009] ; Boltanski et Thévenot [1991] ; Bourdieu [1979, 1997] ; Honneth [2010].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

que leurs enjeux épistémologiques et théoriques ont porté sur la normativité de l'approche utilisée par le savant et sa justification ainsi que sur la manière d'appréhender et de concevoir l'opération de la critique [Bénatouïl, 1999 ; Boltanski, 2009].

Les approches critiques de la « sociologie critique » fondées sur le principe de rupture épistémologique se sont ainsi affrontées à la posture axiologiquement neutre des tenants de la « sociologie de la critique » fondée sur le principe de symétrie. Ces deux perspectives théoriques sont également entrées en conflit sur les différentes approches et conceptions de la critique sur lesquelles elles s'appuient. Les approches de la « sociologie critique » s'attachant essentiellement à expliquer les causes des critiques des agents par leurs inscriptions dans l'espace social et des champs particuliers ainsi que leurs *habitus* de classe et styles de vie correspondants se sont ainsi opposées à celles de la « sociologie de la critique » visant à saisir les modalités formelles et normatives des critiques des acteurs.

Dans le sillage de ces réflexions contemporaines sur la critique, et dans l'intention de tirer parti des apports respectifs de ces différentes perspectives, les entretiens que nous avons réalisés avec Honneth, Fraser et Wallerstein portent sur les modalités formelles et normatives de leurs critiques contemporaines du capitalisme. L'objectif de ces entretiens est d'associer une approche descriptive et normative en mettant au jour les caractéristiques formelles et normatives de ces critiques et, par l'identification de leurs caractéristiques générales, en cherchant à contribuer au renforcement et au renouvellement des critiques du capitalisme au XXI^e^ siècle. Dans ce qui suit, nous commencerons par introduire les extraits d'entretiens que le lecteur pourra découvrir ci-après par des synthèses des argumentaires généraux dans lesquels ils s'inscrivent. Ces introductions permettront d'identifier les définitions du capitalisme que proposent ces auteurs, les modalités formelles et normatives de leurs critiques du capitalisme et les types de justifications normatives sur lesquels elles reposent. Suite à ces brèves présentations, nous tenterons de dégager les points sur lesquels ces critiques peuvent être rapprochées et participer ensemble au renouvellement des critiques du capitalisme initié depuis la seconde moitié des années 1990 [Keucheyan, 2010].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Crise structurelle de l'économie-monde capitaliste et mouvements sociaux contemporains

Dans cet entretien, Wallerstein présente sa conception de l'économie-monde capitaliste, de sa crise structurelle et des différents mouvements sociaux qui s'affrontent pour l'avènement d'un système postcapitaliste. Conformément aux principes de l'analyse des systèmes-monde qu'il a développés dans les années 1970, l'auteur définit le capitalisme comme *une économie-monde capitaliste* dont le trait distinctif n'est ni le travail salarié ni le marché – qui ont existé dans d'autres systèmes –, mais l'accumulation illimitée du capital. Cette économie-monde particulière, née au XVI^e^ siècle en Europe et aux États-Unis, puis progressivement diffusée dans le monde entier, se caractérise, selon lui, par un ensemble de structures et de cycles économiques et politiques. La sphère économique de l'économie-monde capitaliste se compose, tout d'abord, d'une pluralité d'États dans un système interétatique ordonnée selon une division du travail entre des procès de production centraux et des procès de production périphériques qualifiés ainsi en fonction de ce que les produits ou les services proposés sont l'objet de monopole ou d'oligopole garantis par l'État ou, à l'inverse, s'inscrivent sur des marchés relativement concurrentiels. Cette division du travail à la source d'un échange inégal dans lequel les profits importants reviennent et bénéficient au centre est rythmée par des cycles économiques d'expansion et de stagnation – les cycles dits de Kondratieff – qui se succèdent environ tous les quarante à soixante ans en fonction des monopoles et de leurs effritements suscités par la concurrence. La sphère politique de l'économie-monde capitaliste se caractérise, quant à elle, par une pluralité de cultures et d'États reliés dans un système interétatique qui partagent de façon relativement lâche des schèmes culturels communs – une *géoculture* – et se trouvent assujettis à l'hégémonie géopolitique, elle-même objet de cycles de vingt-cinq à cinquante ans, d'un État particulier.

En appliquant de façon historique l'axiomatique et les concepts de l'analyse des systèmes-monde esquissés, Wallerstein considère que l'économie-monde capitaliste est entrée dans sa phase finale de crise structurelle depuis la « révolution-monde » de 1968. La crise structurelle de l'économie-monde capitaliste a débuté, selon lui,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

en 1968 en raison de la combinaison de facteurs économiques et politiques. Premièrement, en raison d'une élasticité de la demande limitée et de l'augmentation constante des coûts de production, le taux de profit moyen mondial au sein de l'économie-monde capitaliste diminue de plus en plus depuis cinq cents ans. Cette tendance systémique se rapproche progressivement de son asymptote depuis qu'une phase d'expansion économique sans précédent dans l'histoire initiée en 1945 a laissé place à une phase de stagnation depuis la fin des années 1960. Deuxièmement, l'hégémonie géopolitique des États-Unis, commencée après la Seconde Guerre mondiale, en permettant de stabiliser l'économie-monde capitaliste a également favorisé, paradoxalement, la montée en force des mouvements antisystémiques – les mouvements sociaux et nationalistes – et leurs accessions au pouvoir. Or leurs prises de pouvoir n'ont pas eu les effets sociaux et politiques escomptés et ont suscité par là la désillusion de nombreux partisans et de militants, ce qui a contribué à la fragmentation de la géoculture libérale de l'économie-monde capitaliste. Suite à la révolution-monde de 1968 et à l'effondrement du centre libéral, les clivages entre la gauche et la droite ont ainsi été réactivés, et ont donné lieu progressivement à une opposition entre quatre groupes que Wallerstein distribue dans les catégories des représentants de l'« esprit de Davos » et des représentants de l'« esprit de Porto Alegre ». Les premiers, divisés en factions conservatrices et libérales, souhaitent, selon lui, créer un système plus inégalitaire et en leur faveur que le capitalisme, tandis que les seconds, divisés entre factions verticalistes et horizontalistes, veulent mettre en place un système plus égalitaire et plus libre ou démocratique. À partir de cette analyse de la crise structurelle de l'économie-monde capitaliste, l'auteur prend le parti des représentants de l'esprit de Porto Alegre à la fois en les exhortant à agir pour atteindre leurs objectifs égalitaires et démocratiques, et en leur rappelant qu'à la différence de la phase de fonctionnement normal du système, caractérisée par un fort déterminisme et une faible potentialité de changement, celle de crise structurelle leur est favorable en ce qu'elle ouvre le champ des possibles et réunit les conditions nécessaires à leurs accomplissements.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Repenser le capitalisme, la crise et la critique

Dans cet entretien, Fraser développe une conception élargie du capitalisme, de sa crise et de sa critique. En s'inspirant des travaux de Marx, elle développe une conception originale du capitalisme en tant qu'« ordre social institutionnalisé » qui inclut non seulement ses caractéristiques économiques, mais également ses conditions de possibilité sociales, écologiques et politiques. Chacune des conditions de possibilités non marchandes du capitalisme que sont la sphère de la reproduction sociale, la nature et la politique implique un ensemble de divisions institutionnelles – travail/foyer, être humain/nature, économie/politique, etc. – et reposent sur des ontologies normatives distinctes de celle du marché, telles que le *care*, l'écologie et la démocratie. À partir de ces différentes sphères normatives distinctes se déploie une pluralité de luttes de démarcation dont les enjeux portent sur la manière dont l'économie est reliée à ses conditions de possibilités non marchandes et dont les issues permettent de définir les configurations historiques particulières des ordres sociaux capitalistes.

À cette conception élargie du capitalisme, Fraser fait correspondre des conceptions étendues de la crise du capitalisme et de ses critiques. En s'inspirant notamment des thèses de Polanyi, l'auteur considère ainsi que l'économie de marché a tendance à détruire ses propres conditions de possibilités et qu'elle provoque non seulement des crises économiques, mais également des crises sociales, écologiques et politiques et des crises générales. À partir de sa conception étendue du capitalisme, Fraser reprend alors les formes de critiques de la crise, de l'exploitation et de l'aliénation qu'elle identifie dans l'œuvre de Marx en les complexifiant. Elle propose ainsi de porter tout d'abord une critique des multiples tendances du capitalisme aux crises économiques, sociales, écologiques et politiques et leur convergence dans une crise générale aujourd'hui. À cette critique s'ajoute une critique non seulement de la domination de classe, mais également de la domination de genre, de la nature et de la politique. Ces critiques sont complétées enfin par une nouvelle critique de l'aliénation portant sur la manière dont le choix de la définition des relations entre l'économie et ses conditions de possibilités non marchandes est systématiquement usurpé en étant réduit à une opération n'obéissant qu'à des impératifs

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

économiques. Pour conclure son argumentation, Fraser justifie ses critiques du capitalisme en les fondant sur sa notion déontologique de parité de participation, soulignant ainsi la nécessité d'accorder aux individus des conditions de non-domination et de liberté qui ne soient pas lésées par le marché pour qu'ils puissent prendre des décisions en des termes justes sur la manière dont ils veulent mener leurs vies individuelles et collectives.

Société de marché capitaliste et liberté sociale

Dans cet entretien, Honneth présente sa conception du capitalisme, ses critiques et la notion de liberté sociale sur laquelle elles se fondent. En s'appuyant sur les thèses de Polanyi suivant lesquelles le marché ne peut s'ériger qu'à partir de régulations sociales préexistantes, Honneth définit le capitalisme comme une *société de marché* spécifique dont la particularité est d'être fondée sur la propriété privée des capitaux productifs, financiers et fonciers. Au niveau normatif, le marché – et non sa forme capitaliste – est, selon lui, une institution de la reconnaissance qui constitue, avec les autres institutions fondées sur la promesse normative de la liberté sociale des « relations personnelles » et de la « formation démocratique de la volonté collective », l'éthicité démocratique.

En faisant usage de la méthode de reconstruction normative inspirée de Hegel, l'auteur esquisse les différentes luttes anticapitalistes qui ont lieu dans les trois sphères de l'éthicité démocratique et dont l'enjeu est une meilleure réalisation des promesses normatives de liberté sociale qu'elles incarnent. Il constate sur ce point, tout d'abord, que le principe de liberté sociale dans la sphère des relations personnelles n'est pas adéquatement réalisé, car le désencastrement croissant de la société de marché capitaliste et la reconfiguration capitaliste de la subjectivité qu'il suscite empêchent les sujets de s'investir suffisamment dans cette sphère. En s'inspirant des travaux de Hegel et de Durkheim, il établit ensuite que les promesses de liberté sociale propres à la sphère économique de la consommation et de la production ne sont pas réalisées de façon suffisante aujourd'hui. Malgré des progrès relatifs constatés dans la moralisation de la sphère de la consommation au cours de son développement historique – tels que la protection des consommateurs et l'émergence d'une

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

forme de consommation morale –, le manque actuel de mécanismes discursifs pour influencer les entreprises et la capacité corrélative presque illimitée de ces dernières à manipuler la demande ainsi que les transformations néolibérales de la sphère de production – avec la forte précarisation des emplois et l'augmentation du travail flexible qu'elles produisent, etc. – représentent des évolutions normatives négatives de ces sphères. La reconstruction normative des luttes dans la sphère publique démocratique fait apparaître, enfin, que la commercialisation croissante des médias, la composition de classe de l'État et la dépendance croissante des décisions politiques aux impératifs capitalistes sont des freins à la réalisation adéquate des promesses de liberté sociale à son fondement.

Les critiques immanentes de la société de marché capitaliste que l'auteur reconstruit dans ses analyses reposent toutes sur l'appui normatif de la liberté sociale. La justification normative de cet idéal se fonde à la fois sur une anthropologie formelle de la reconnaissance – suivant laquelle la reconnaissance des autres est une condition universelle nécessaire à l'acquisition de la conscience de la liberté et de la subjectivité du sujet – et sur le surplus normatif de validité des différentes conceptions historiques de la liberté sociale qui demandent à être institutionnalisées.

Discussion

Arrivé au terme de ces brèves présentations des entretiens, il convient de relever quelques points sur lesquels les critiques du capitalisme opérées par ces auteurs, fort différentes à bien des égards, semblent pouvoir être rapprochées et contribuer ensemble au renouvellement des approches critiques du capitalisme.

En faisant l'analyse de ces critiques, il apparaît tout d'abord que les différentes définitions et conceptualisations du capitalisme comme une économie-monde, un ordre social institutionnalisé ou une société de marché capitaliste s'opposent à toute forme de conception économiciste du capitalisme. À la différence des approches systémiques et fonctionnalistes du marxisme orthodoxe notamment, ces définitions du capitalisme permettent de concevoir non seulement ses dimensions économiques, mais également ses dimensions normatives. L'approche de Wallerstein combine ainsi

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

une analyse systémique et fonctionnaliste des tendances aux crises économiques de l'économie-monde capitaliste à celle des luttes culturelles et politiques contre celle-ci. Les approches de Fraser et Honneth visent, quant à elles, à mettre au jour les différentes formes de normativités propres aux sociétés capitalistes et les promesses de liberté sociale qui se trouvent au fondement du marché.

L'analyse des modalités formelles des critiques des auteurs fait apparaître qu'elles ont toutes une visée radicale en ayant pour horizon le dépassement du capitalisme. Elles s'articulent en outre à la critique des acteurs en cherchant à la renforcer ou à en déployer les linéaments à travers un travail scientifique et philosophique herméneutique. Confrontées au doute croissant dans le potentiel révolutionnaire du prolétariat et à l'émergence d'une pluralité de nouveaux mouvements sociaux, ces critiques ne s'adressent, enfin, plus uniquement à la classe ouvrière, mais à une pluralité d'acteurs avec pour objectif de promouvoir un renforcement des différents fronts de luttes anticapitalistes par leurs revitalisations respectives, leurs associations ou leurs unifications.

Malgré la diversité des diagnostics posés par les auteurs, ils considèrent tous que le capitalisme empêche de réaliser pleinement les idéaux normatifs d'égalité et de liberté. Wallerstein s'appuie sur ces idéaux en associant un diagnostic fonctionnaliste de la crise structurelle de l'économie-monde capitaliste et une critique de son caractère inégalitaire et insuffisamment démocratique. Fraser les mobilise dans son développement des diagnostics marxiens de crise, d'exploitation et d'aliénation tandis qu'Honneth les identifie dans les luttes pour la réalisation des promesses normatives des institutions de la reconnaissance.

Enfin, si les justifications normatives de leurs critiques du capitalisme respectent l'éthicité particulière de leurs contextes d'émergence en y prenant appui – sous les formes respectives des valeurs d'égalité et de liberté modernes, de la norme moderne et libérale de l'égale autonomie et valeur morale des êtres humains et, enfin, des formes de liberté sociale institutionnalisées au cours de l'histoire –, elles évitent l'écueil du contextualisme pur et du particularisme éthique en cherchant à n'en valoriser et à n'en déployer que la dimension morale et universaliste. Wallerstein reprend en ce sens les appuis normatifs modernes de l'égalité et de la liberté en soutenant qu'ils revêtent un caractère non seulement moderne, mais

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

universel. Fraser et Honneth s'attachent, quant à eux, à dépasser une forme de contextualisme éthique pur en s'appuyant sur les instances de transcendance intramondaine du principe déontologique de parité de participation et de la combinaison de l'anthropologie formelle de la reconnaissance et du surplus normatif de validité de la liberté sociale qui demande à être institutionnalisé. Fraser considère ainsi que la norme libérale moderne de l'égale autonomie et valeur morale des êtres humains s'est progressivement étendue au cours de l'histoire pour donner lieu aujourd'hui au principe déontologique de parité de participation prétendant à une validité universelle[3]. Honneth, quant à lui, soutient à la fois que les institutionnalisations historiques particulières de la liberté sociale n'épuisent pas son surplus normatif de validité et que, transcendant ses manifestations historiques particulières, la reconnaissance qu'elle implique est une condition universelle nécessaire pour que les sujets puissent acquérir la conscience de leur liberté et de leur subjectivité.

Au regard de ce qui précède, il apparaît que les critiques de ces auteurs participent au renouvellement des critiques du capitalisme de trois façons principales. Tout d'abord, contrairement aux conceptions du capitalisme fonctionnalistes et systémiques antérieures, ces critiques s'appuient sur des définitions du capitalisme qui incluent ses aspects normatifs et contribuent par là à donner une prise et une force normatives à la critique. Ensuite, à la différence de certaines critiques plus anciennes, elles accordent une place importante aux critiques des acteurs tout en ne s'y limitant pas et reposent sur des points d'appui normatifs clairement définis. Enfin, ces critiques proposent des alternatives au scientisme objectiviste et au relativisme éthique en s'appuyant sur des analyses critiques du capitalisme dont les types de justifications normatives se situent à équidistance entre une éthique particulariste et une morale universaliste. Ce faisant, ces théories critiques procèdent à des formes d'articulation des aspirations à l'objectivité scientifique et à l'engagement critique qui, par leur haut degré de rationalité et de légitimité, comptent parmi les plus avancées au début du XXIe siècle.

3. Pour une discussion des stratégies qu'utilise Fraser pour justifier le principe de parité de participation, voir son ouvrage coécrit avec Honneth : *Redistribution or Recognition. A Political-Philosophical Exchange* [Fraser et Honneth, 2003, p. 231-232].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Références bibliographiques

BÉNATOUIL Thomas, 1999, « Critique et pragmatique en sociologie. Quelques principes de lecture », *Annales*, vol. 54, n° 2, p. 281-317.

BOLTANSKI Luc, 2009, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, Paris.

BOLTANSKI Luc, CHIAPELLO Ève, 1999, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.

BOLTANSKI Luc, THÉVENOT Laurent, 1991, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris.

BOURDIEU Pierre, 1997, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris.

— 1979, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, Paris.

CORCUFF Philippe, 2013, *Où est passée la critique sociale ?*, La Découverte, Paris.

FRASER Nancy, 2014, « Behind Marx's hidden abode : for an expanded conception of capitalism », *New Left Review*, n° 86, mars-avril, p. 55-72.

— 2012, *Le Féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale*, La Découverte, Paris.

FRASER Nancy, HONNETH Axel, 2003, *Redistribution or Recognition. A Political-Philosophical Exchange*, Verso, Londres, New York.

FRÈRE Bruno (dir), 2015, *Le Tournant de la théorie critique,* Desclée de Brouwer, Paris.

HONNETH Axel, 2015, *Le Droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, Gallimard, Paris.

— 2010, « Dissolutions of the social : on the social theory of Luc Boltanski and Laurent Thévenot », *Constellations,* vol. 17, n° 3, p. 376-389.

— 2000, *La Lutte pour la reconnaissance*, Cerf, Paris.

KEUCHEYAN Razmig, 2010, *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, La Découverte, Paris.

RENAULT Emmanuel, SINTOMER Yves (dir), 2003, *Où en est la théorie critique ?,* La Découverte, Paris.

SUSEN Simon, TURNER Bryan (dir), 2014, *The Spirit of Luc Boltanski. Essays on the « Pragmatic Sociology of Critique »*, Anthem Press, Londres, New York, Delhi.

WALLERSTEIN Immanuel, 2004, *World-Systems Analysis. An Introduction*, Duke University Press, Durham et Londres.

— 1980, *Le Système du monde du XV^e^ siècle à nos jours. Capitalisme et économie-monde 1450-1640*, Flammarion, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Capitalisme, critique et liberté sociale

Entretien avec Axel Honneth, par Gaël Curty

Gaël Curty.— *Dans la tradition de l'économisme moral initiée par Hegel et Durkheim et poursuivie par Polanyi et Parsons, vous développez, dans* Le Droit de la liberté, *une conception du marché comme une institution de la reconnaissance, qui constitue avec les institutions des « relations personnelles » et de la « formation démocratique de la volonté collective », l'éthicité démocratique*[1] *[Honneth, 2015].*

À la différence des approches théoriques marxistes et néoclassiques, vous proposez de concevoir le marché non pas comme un système non normatif régulé par des impératifs fonctionnels, mais comme une institution de la reconnaissance incarnant la promesse de la liberté sociale. Pourriez-vous définir votre conception spécifique du capitalisme dans Le Droit de la liberté *?*

Axel Honneth.— Avant de répondre directement à la question, permettez-moi d'introduire une distinction déjà présente dans *Le Droit de la liberté,* bien qu'elle ne soit pas très clairement articulée. Comme nous pouvons déjà l'apprendre de Polanyi, le marché en tant que tel, compris comme une institution abstraite servant à

1. Cet article est le fruit d'une synthèse de deux entretiens en anglais réalisés par Gaël Curty avec Axel Honneth, les 14 et le 21 octobre 2014, à l'université de Columbia, New York, grâce à une bourse postdoctorale du Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique. La traduction française du présent extrait a été effectuée par Pierre Estoppey et Gaël Curty.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

coordonner l'échange de biens économiques à travers le principe de l'offre et de la demande, ne peut exister sans des régulations sociales déterminant qui y participe ainsi que ce qui peut être légitimement considéré comme un bien économique. Cela signifie que tout marché n'existe qu'à l'intérieur d'un réseau de régulations sociales, et donc que nous pouvons, et devrions, parler de différentes formes de société de marché. Le capitalisme n'est donc qu'une forme spécifique de société de marché, à savoir celle qui est liée à la propriété privée des capitaux productifs, financiers et fonciers, avec leurs taux de rendement respectifs.

Tout ce que je dis dans *Le Droit de la liberté* à propos de la promesse normative de liberté sociale au sein de la sphère économique doit être mis en rapport avec l'institution d'une société de marché, mais pas dans sa forme capitaliste. Dans mon analyse, je laisse totalement ouverte la question de savoir si ces promesses normatives peuvent être réalisées de façon suffisante dans une société de marché capitaliste. Je suggère même dans ma reconstruction que cela ne sera pas possible, par exemple lorsque je cite, avec approbation, l'idée de Durkheim selon laquelle l'abolition de la loi sur l'héritage est nécessaire pour garantir l'égalité entre les acteurs du marché. En résumé, en ce qui concerne la sphère économique, mon étude porte sur les promesses d'une société de marché et non sur celles du capitalisme.

À propos maintenant des implications normatives d'une société de marché, je crois que celle-ci promet à tous ses participants une satisfaction paisible, non contrainte et entière de leurs besoins à travers l'échange mutuel au sein d'un marché. Ceci implique l'idée normative que tout contrat est censé être passé entre égaux et sans aucune contrainte directe ou indirecte.

Selon ma compréhension de ces promesses, la liberté sociale doit être garantie, c'est-à-dire que les participants devraient pouvoir comprendre leurs propres actions économiques comme une condition nécessaire à la libre réalisation des buts de l'autre ; et je me demande, dans ma reconstruction des diverses luttes à propos du marché durant les deux derniers siècles, ce que nous pouvons apprendre sur les préconditions nécessaires à la réalisation de ces promesses. Et même si je ne souhaite pas transcender de façon idéaliste nos conditions actuelles, j'indique très clairement que

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

ces promesses ne peuvent être réalisées de façon suffisante au sein d'une société de marché capitaliste.

Gaël Curty. — *Conformément à votre intention de créer une théorie de la justice fondée sur une analyse sociale, vous procédez à une réinterprétation postmétaphysique de la « logique du concept » de Hegel sous la forme de la méthode de reconstruction normative.*

Cette méthode, à la différence de la tradition constructiviste kantienne, ne s'appuie guère sur des principes normatifs abstraits et indépendants, mais, par le biais d'un dévoilement herméneutique des principes immanents de légitimité des sociétés modernes, repose sur des fondements normatifs issus de la réalité sociale elle-même. Pourriez-vous présenter quelles sont les préconditions et les principales caractéristiques de votre méthode de reconstruction normative ?

Axel Honneth. — Au niveau méthodologique, inspiré par Hegel, j'ai développé une théorie de la justice fondée sur une analyse sociale dans laquelle les critères de justice sociale sont dérivés des revendications normatives exprimées au sein des différentes sphères pratiques des sociétés modernes. Ce faisant, je me place intentionnellement en opposition aux approches constructivistes kantiennes qui reposent sur des expériences de pensée ou des méthodes procéduralistes. À mes yeux, ces approches commettent deux erreurs : d'une part, elles ne tiennent pas suffisamment compte des revendications historiques concrètes des participants, et, d'autre part, elles ne peuvent tester la possibilité de l'application de leurs critères normatifs à la réalité sociale qu'à travers une deuxième étape distincte.

Contrairement à ces approches constructivistes kantiennes, la méthode que j'appelle « reconstruction normative » dérive ses exigences de justice directement des normes inhérentes aux sphères pratiques des sociétés modernes et a comme objectif de définir comment ces normes sont articulées dans leur sphère respective en retraçant les conflits sociaux et les luttes au sujet de leurs applications et de leurs interprétations adéquates. En utilisant cette méthode, j'espérais que les reconstructions de ces luttes sociales indiqueraient une direction vers un progrès moral qui me permettrait de définir quelles normes ont été réalisées dans une sphère pratique

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

donnée et ce qui pourrait être fait aujourd'hui pour les réaliser de façon plus adéquate.

Dans mon analyse, lorsque j'ai observé une déviation par rapport aux trajectoires de développement ainsi reconstruites, je l'ai définie comme une « évolution normative négative ». Lorsque, au contraire, il est apparu que les conflits sociaux et les luttes ont mené à une application plus adéquate des normes considérées, j'ai qualifié ces réformes de « progrès moral ».

Maintenant, si je devais développer ma conception de la méthode de reconstruction normative de façon plus détaillée, je préciserais qu'il s'agit d'une réinterprétation postmétaphysique de ce que Hegel concevait comme la « logique du concept » dans la sphère de l'esprit objectif. Selon Hegel, l'« esprit » se réalisait dans la réalité par son propre pouvoir immanent et l'objectif de la philosophie était de représenter ce processus d'autoréalisation. Dans ma réinterprétation de Hegel, comme je ne peux plus m'appuyer sur des idées métaphysiques comme celle de l'esprit se réalisant lui-même par son propre pouvoir immanent, je ne peux donc utiliser la méthodologie de la représentation – ou de la reconstruction – que si je peux définir pourquoi et comment quelque chose de « spirituel » devrait être réalisé dans la réalité sociale.

Suivant l'exemple de la sociologie – en particulier le travail de John Dewey – et les idées que j'ai exposées dans mon livre *La Lutte pour la reconnaissance,* je considère que les idées normatives constituent une certaine catégorie d'éléments « spirituels » dont le contenu normatif est progressivement réalisé dans la réalité à travers des conflits sociaux et des luttes [Honneth, 2000]. En attribuant aux luttes sociales le rôle d'actualisation de quelque chose de « spirituel » dans la réalité sociale, on pourrait penser, avec raison, que je les investis d'une certaine « dignité idéaliste », mais qu'il suffise de rappeler ici que cette dimension idéaliste a été depuis le début un trait essentiel de ma notion de « lutte pour la reconnaissance ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Gaël Curty.— *Pourriez-vous expliciter davantage les raisons pour lesquelles vous avez fait usage de la méthode de reconstruction normative et quels sont ses avantages sur la méthode constructiviste ?*

Axel Honneth.— Comme je l'ai mentionné, l'avantage de la méthode de reconstruction normative me semble résider dans le fait qu'elle ne présente pas le danger fatal que ses propres principes normatifs ne correspondent aux conditions préexistantes de la réalité sociale ; elle respecte aussi autant que possible la compréhension que les participants ont d'eux-mêmes en s'appuyant sur la façon dont ils comprennent la dimension éthique des règles sociales qu'ils appliquent dans leurs propres actions.

Dans mon approche, je commence donc par reconstruire les promesses normatives qui ont rendu légitimes aux yeux des participants les différentes institutions des sociétés modernes et je « reconstruis » ensuite les actions conflictuelles et les révoltes par lesquelles ils ont essayé, au cours des deux cents dernières années, de faire émerger les conditions qui pourraient aider à réaliser ces promesses de façon plus suffisante ou plus adéquate. Au travers de cette reconstruction, on peut apprendre à quoi devraient ressembler les conditions sociales dans lesquelles les principes normatifs des différentes institutions pourraient être réalisés.

Gaël Curty.— *En accord avec votre méthode de reconstruction normative, vous semblez développer une forme de critique immanente du capitalisme. En soutenant qu'il ne semble pas y avoir d'alternative pratique au marché et que ni le problème de l'exploitation ni celui des contrats de travail conclus sous la contrainte ne devraient être envisagés comme des défauts structurels qui ne peuvent être résolus que par l'abolition du marché capitaliste, il semble que votre critique, du moins initialement, épouse une stratégie réformiste.*

Pourriez-vous définir les caractéristiques formelles de votre critique du capitalisme ?

Axel Honneth.— Ce que vous appelez une « stratégie réformiste », je préférerais l'appeler – dans l'esprit de John Dewey – une « stratégie expérimentale ». En me laissant informer par les revendications et les ambitions de ceux qui luttent pour réaliser des promesses normatives, j'essaye de comprendre sous quelles

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

conditions la liberté sociale peut être réalisée de façon adéquate au sein des trois sphères sociales des relations personnelles, de la société de marché et de l'espace public de la formation démocratique de la volonté collective.

Cette « recherche reconstructive » n'aura jamais de fin définitive parce qu'on ne peut jamais être totalement sûr de ce qui doit encore être considéré comme une condition sociale nécessaire à l'entière réalisation de la liberté sociale au sein de ces sphères : chaque avancée décisive à l'intérieur de ces luttes pour une meilleure institutionnalisation de leurs promesses normatives révèle d'autres conditions nécessaires à leur entière réalisation.

Gaël CURTY. — *Afin d'identifier plus précisément votre position au sein de la littérature critique du capitalisme, pourriez-vous expliquer pourquoi vous avez décidé de faire ce qui semble être une forme de critique éthique du capitalisme au lieu d'une critique fonctionnaliste ou morale ?*

Axel HONNETH. — Je ne suis pas sûr que je qualifierais d'éthique ma propre sorte de critique. Si nous établissons une différence entre des formes éthiques, morales et fonctionnalistes de critique du capitalisme, nous faisons normalement référence dans tous ces cas à des différences parmi les critères externes appliqués lors d'une telle critique : dans une critique éthique, nous appliquons les critères de la vie bonne, dans une critique morale nous faisons usage de critères moraux tels que l'égalité de traitement ou la liberté, et finalement, dans une critique fonctionnaliste, nous présupposons des critères de bon fonctionnement, c'est-à-dire de fonctionnement sans crise ni perturbations.

Mais, dans une certaine mesure, ces critères sont tous externes ; ils ne proviennent pas de la compréhension que les participants ont d'eux-mêmes, mais sont construits au travers de considérations d'un autre genre, comme un raisonnement moral ou éthique. Je voulais me débarrasser de toutes ces sortes de critiques externes en procédant à une forme de critique immanente, c'est-à-dire en partant des promesses institutionnalisées des différentes sphères sociales des sociétés modernes.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Gaël Curty.— *Votre reconstruction normative de la sphère des « relations personnelles » révèle que le marché capitaliste, conduit par ses tendances propres à l'expansion et à l'autonomisation, empêche la pleine réalisation de la liberté sociale dans l'amitié et les relations intimes. Pourriez-vous décrire les principes normatifs au fondement de ces deux sphères ?*

Axel Honneth.— Dans mon livre, j'essaye de montrer que les amitiés et les familles fondées sur le mariage conjugal – les relations fondées sur le désir sexuel n'étaient pas encore reconnues en tant que telles – se sont transformées au cours du XVIIIe siècle du fait qu'elles ont été de plus en plus comprises comme des relations mutuelles dans lesquelles les partenaires concernés se soucient de façon volontaire et avec affection de la réalisation de l'autre. En ce sens, je crois que le domaine entier des relations personnelles a été fondé à partir de là sur des principes de liberté sociale, conçue comme l'accomplissement sans contraintes de deux partenaires, ou plus, poussés par une affection mutuelle et dont le but est de s'aider les uns les autres dans le processus difficile de réalisation de soi.

Sur cette base, il convient de faire la différence entre amitié, relations intimes et famille selon la sorte de réalisation de soi qui est destinée à être favorisée par la coopération non contrainte. Ma reconstruction normative vise à montrer qu'au cours des deux cents dernières années, ces principes normatifs se sont de plus en plus articulés à travers un processus lent et conflictuel de démocratisation interne des différentes formes de relations personnelles.

Gaël Curty.— *Dans votre analyse de ces deux sphères, vous mentionnez avec précaution des recherches sociologiques qui indiquent, d'une part, qu'en raison de l'individualisation croissante et d'une pression plus intense à la performance, l'existence d'amitié personnelle est perçue comme étant en danger et, d'autre part, que la demande accrue de mobilité, de flexibilité et de constante disponibilité rend de plus en plus difficile pour les couples de mettre en pratique les règles normatives des relations intimes en raison de la « reconfiguration capitaliste de la subjectivité ».*

Quelles sont les caractéristiques principales de votre diagnostic critique ?

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Axel HONNETH.— Je suis en général plus optimiste à propos de la sphère des relations personnelles qu'à propos des autres sphères éthiques que j'essaie de reconstruire dans mon étude. En d'autres termes, je crois que l'amitié, les relations intimes et la famille sont vécues aujourd'hui comme des formes de vie de valeur parce que certaines inégalités internes ont été depuis lors progressivement surmontées de sorte que les partenaires jouissent d'une égalité plus grande qu'avant et peuvent donc faire l'expérience de leur collaboration en tant que réalisation de la liberté sociale.

D'un autre côté, je constate certaines difficultés émergeant d'un désencastrement croissant du marché capitaliste qui force les sujets à développer des attitudes centrées sur leurs intérêts propres et sur leurs plans de carrière individuels qui sapent l'engagement nécessaire pour s'investir suffisamment dans les formes de relations personnelles auxquelles je pense.

Gaël CURTY.— *Quelles mesures suggéreriez-vous pour contrecarrer les effets négatifs du capitalisme sur les pratiques et les institutions de la reconnaissance de l'amitié et des relations intimes ?*

Axel HONNETH.— L'épanouissement de différentes formes de relations personnelles dépend de limitations claires des exigences institutionnelles provenant d'obligations de rôle imposées par notre participation à d'autres sphères sociales. Au lieu de prescrire des mesures concrètes, je préférerais par conséquent seulement esquisser ici vers quelle direction pointe ma réponse : chaque sphère doit être limitée de façon à ce que ses exigences envers le sujet individuel ne créent pas d'obligations de rôle qui interfèrent avec l'engagement nécessaire dans les autres sphères : le marché, par exemple, doit être régulé de sorte qu'il nous laisse suffisamment de temps, de motivation et de créativité pour rester des amis dignes de ce nom, des amants actifs et d'assez bons membres de famille.

Gaël CURTY.— *Dans la reconstruction normative de la sphère de consommation médiée par le marché, il apparaît qu'un ensemble stable de demandes pour la socialiser afin de réaliser ses promesses de liberté sociale sous-jacentes a été formulé depuis le XIX^e siècle.*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Pourriez-vous décrire l'incarnation normative spécifique de la liberté sociale dans cette sphère ?

Axel Honneth.— Selon moi, la sphère économique de la consommation promet dès le départ que, par une division du travail et un souci mutuel porté aux désirs des autres, tous les besoins de base ainsi que les « vrais » besoins seront suffisamment satisfaits. Si l'on prend cela au sérieux, cela présuppose que chacun a l'opportunité de découvrir quels sont ses « vrais besoins » et que ces besoins non manipulés sont pris en compte au sein de la sphère de production. En l'absence de certaines institutions qui, au sein de la sphère de consommation, aident à coordonner les besoins publiquement articulés et la production par des « mécanismes discursifs », une telle forme de liberté sociale ne serait pas possible.

Gaël Curty.— *Bien que des progrès relatifs aient été constatés dans la moralisation de la sphère de la consommation au cours de son histoire, votre analyse conclut que le manque actuel de mécanismes discursifs pour influencer les entreprises, le développement croissant d'une mentalité consumériste et la fragmentation des consommateurs représentent des évolutions normatives négatives. Pourriez-vous présenter ce diagnostic critique de façon plus détaillée ?*

Axel Honneth.— Les déficiences dans la sphère de la consommation que vous avez mentionnées sont en effet celles que j'ai identifiées dans ma reconstruction normative de ces deux cents dernières années. À côté d'un progrès relatif dû à l'établissement d'organismes politiques pour la protection des consommateurs et le développement de ce qu'on appelle la « consommation morale », ce que l'on observe aujourd'hui est une capacité presque illimitée des entreprises industrielles à manipuler la demande économique : le consommateur individuel semble être sans défense à l'heure actuelle parce qu'il est isolé et que certains de ses besoins les plus élémentaires ne peuvent être que difficilement satisfaits à cause d'une privatisation totale des biens correspondants.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Gaël CURTY.— *Quelles solutions proposeriez-vous pour combattre ces évolutions normatives négatives de la sphère de consommation ?*

Axel HONNETH.— Une démocratisation de la sphère de la consommation, qui ne peut qu'aller de pair avec une démocratisation de la sphère de la production. Pour de bonnes raisons, je me suis retenu de trop spéculer dans le livre sur la direction que la sphère économique devrait prendre pour permettre à la liberté sociale de s'y épanouir ; mais si on me pressait de répondre à cette question, je suivrais certaines des idées de Diane Elson qui, dans un article sur la « socialisation des marchés », propose de commencer par un renforcement des associations de consommateurs déjà existantes, en parallèle avec une diversification des droits de propriété allant dans la direction d'une augmentation des droits individuels des membres du ménage à la propriété commune, quelque chose comme un revenu de base [Elson, 2000].

Avec ces préconditions, on pourrait imaginer des associations de consommateurs bien plus puissantes, ayant le pouvoir régulateur de déterminer dans une certaine mesure quels genres de biens doivent être produits dans l'intérêt commun.

Références citées

ELSON Diane, 2000, « Socializing markets, not market socialism », *Socialist Register*, n° 36, p. 67-85.

HONNETH Axel, 2015, *Le Droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, Gallimard, Paris.

— 2000, *La Lutte pour la reconnaissance*, Le Cerf, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Repenser le capitalisme, la crise et la critique

Entretien avec Nancy Fraser, par Gaël Curty

Pour une conception élargie du capitalisme

Gaël Curty.— *Dans votre article « Behind Marx's hidden abode » [Fraser, 2014], vous développez une conception élargie du capitalisme, de la crise et de la critique inscrite dans le temps présent*[1]*. Dans votre tentative de renouveler la conception du capitalisme, vous définissez ses caractéristiques économiques et ses conditions de possibilité non marchandes. Quelles sont selon vous les principales caractéristiques économiques du capitalisme ?*

Nancy Fraser.— La stratégie argumentative que j'ai suivie était de commencer de façon presque traditionnelle ou « orthodoxe » en me fondant sur l'affirmation selon laquelle le capitalisme est un système économique dont les traits particuliers peuvent être directement identifiés. Cette partie de l'argumentation n'est pas terriblement originale ; la partie originale vient un peu plus tard, lorsque j'essaie de relier les caractéristiques du capitalisme conçu

1. L'entretien original en anglais a été réalisé par Gaël Curty et Nancy Fraser à la New School for Social Research, le 10 décembre 2014, grâce à une bourse postdoctorale du Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique. La traduction française du présent extrait a été effectuée par Pierre Estoppey, Émilie Martini et Gaël Curty.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

exclusivement en tant que système économique à ses conditions de possibilité non marchandes.

Au départ, je m'inscris vraiment dans le sillage de Marx. Je suggère que ce qui définit en premier lieu une économie capitaliste, selon lui, est une division de classes entre ceux qui possèdent les moyens de production et ceux qui en ont été séparés, et qui n'ont donc que leur capacité de travail qu'ils doivent vendre comme une marchandise afin d'obtenir leurs moyens de subsistance. C'est la division de classes « classique » entre les travailleurs sans propriété et les propriétaires des moyens de production. Cela implique à son tour une seconde caractéristique fondamentale, la marchandisation de la force de travail : l'existence d'un marché de la force de travail jouant le rôle de connexion entre ces deux classes, chacune fournissant quelque chose dont l'autre a besoin.

La troisième caractéristique fondamentale est l'orientation du capitalisme vers une accumulation sans fin, ce que Marx a appelé « le capital comme valeur qui se valorise dans le circuit de son existence » [Marx, 2016a, p. 152-153[2]]. Cela signifie simplement réinvestir chaque parcelle de profit ou de surplus dans la machine afin de produire plus, non pas plus de richesse dans le sens de biens de consommation utilisables, mais plus de capital, plus de valeur monétisée. C'est une sorte de « dynamique » ou de directivité inhérente à une économie capitaliste, qui ne se retrouve pas dans les économies précapitalistes. Bien entendu, les économies précapitalistes avaient des marchés, certaines formes de travail salarié, et même des personnes séparées des moyens de production, mais la poursuite de l'accumulation illimitée est tout à fait spécifique d'une économie capitaliste. Le quatrième point se rapporte également à un autre rôle spécifique des marchés au sein d'une société capitaliste, qui est leur fonction en tant que moyen de prises de décisions sociales.

En plus de créer un marché de la force de travail, reposant sur cette marchandise particulière que les individus apportent sur le marché sous la forme de leur capacité à travailler, le capitalisme commercialise aussi les intrants majeurs de production : les matières premières, l'énergie, le crédit ou le capital d'investissement. Tous

2. L'expression anglaise originale utilisée par Nancy Fraser est « *capital as self-expanding value* », voir Marx [1967a].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

ces éléments sont échangés sur les marchés, et chacun de ces marchés revêt une importance décisive dans la détermination de la forme de la société. Beaucoup de décisions extrêmement importantes sont faites au travers du marché plutôt qu'au travers de la délibération populaire. Pour prendre un exemple, qu'advient-il du surplus social ? Le capitalisme est une société dynamique, très productive, qui fait clairement croître la valeur au sens quantitatif qu'est le capital et produit un surplus par rapport à son point de départ. Qu'arrive-t-il au surplus ? Nous pourrions attendre d'une société démocratique qu'elle fasse usage de ses institutions politiques pour décider de son utilisation. Voulons-nous réduire les heures de travail de tout le monde et avoir un rythme de vie plus agréable ? Voulons-nous utiliser le surplus pour fonder la base énergétique de la société sur autre chose que les énergies fossiles, ou voulons-nous l'utiliser pour développer une relation différente à la nature ?

Il existe tant d'utilisations possibles de ce surplus et, pourtant, aucune de ces questions ne fait vraiment partie de l'agenda politique. Au lieu de cela, elles sont toutes décidées au travers des mécanismes du marché, par l'action de ces « *Juggernauts* » que sont l'expansion du capital et sa capacité de se multiplier lui-même.

De manière générale, voici donc quatre caractéristiques qui pourraient définir les spécificités d'une société capitaliste. C'est lorsque toutes les quatre surviennent ensemble que les principaux traits d'une économie capitaliste apparaissent – du moins telle qu'elle a été comprise dans le modèle marxien.

Gaël Curty.— *En plus de ces composantes économiques, vous soulignez le fait que l'économie capitaliste dépend de ses conditions de possibilité sociales, politiques et écologiques non marchandes. Pourriez-vous décrire les aspects principaux de ces conditions de possibilité du capitalisme, ainsi que les divisions structurelles qui leur sont associées ?*

Nancy Fraser.— C'est ici que mon argumentation devient un peu plus originale. Jusqu'à présent, je me suis simplement bornée à faire une brève synthèse de certains travaux de Marx. Ma prochaine question consiste à se demander : Qu'est-ce qui doit exister à l'extérieur de ce qu'on pense conventionnellement comme

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

une économie capitaliste pour que cette économie soit possible ? Je dois dire qu'en posant cette question, j'ai été inspirée par Marx lui-même, qui a soulevé une question similaire vers la fin du Livre I du *Capital*. Il note qu'il a, jusque-là, cartographié les processus et les dynamiques de l'économie capitaliste sans s'interroger sur leurs origines, sur la provenance du capital ou sur la manière dont les travailleurs ont été séparés des moyens de production, etc.

En d'autres termes, il y a toute une histoire préalable expliquant ce qui a dû arriver pour que cette économie soit rendue possible. Marx appelle cela l'« accumulation primitive » et David Harvey l'a plus récemment nommé l'« accumulation par dépossession[3] ». C'est la séparation essentiellement forcée et, dans beaucoup de cas, violente, des paysans et des travailleurs de leurs terres, de leurs outils, etc., qui a créé à la fois le fond de capital et la masse de personnes sans propriété qui ont permis à tout le système de se mettre en route. Inspirée par Marx, je me suis demandée quelles autres conditions de possibilité doivent être présentes à l'arrière-plan pour que le scénario économique à l'avant-plan puisse se dérouler.

Comme vous l'avez noté, j'ai identifié trois de ces conditions. J'ai appelé la première, suivant la théorie féministe, la reproduction sociale, par opposition à la production économique. La sphère de la reproduction sociale inclut l'ensemble du champ des activités qui forme les relations humaines et constitue la société – et, plus spécifiquement, produit les nouvelles générations qui vont être « la force de travail dont le capital a besoin ». Cela mène à l'histoire bien connue de la nécessité des tâches ménagères, de la maternité et de l'éducation des enfants, de la cuisine, du nettoyage et de l'attention envers les membres du ménage, autant ceux qui sont sur le marché du travail que la nouvelle génération qui va un jour prendre leur place.

Il s'agit d'une histoire bien connue. Toutefois, j'ai voulu étendre cette idée de la reproduction sociale au-delà du seul travail

3. Pour les comptes rendus de Marx sur l'accumulation primitive en anglais et en français, voir Marx [1967b ; 2016b]. Pour le compte rendu de Harvey sur l'accumulation par dépossession, voir Harvey [2004].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

domestique dans la mesure où toutes ces activités ne prennent pas nécessairement place au sein du ménage mais peuvent se dérouler au sein des institutions scolaires et éducatives, des églises, des associations de voisinage ou des services de garderie. Les activités de reproduction sociale se déroulent bien au-delà du foyer. Cependant, comme cela devrait maintenant être clair, beaucoup d'entre elles sont réalisées par des femmes et donc étiquetées comme « activités féminines ». Même si des hommes en effectuent quelques-unes, celles-ci ont par conséquent une connotation de genre. Il s'agit simplement ici de la première partie d'une réaffirmation d'un argument féministe familier : la production de marchandises dans l'économie capitaliste officielle ne peut pas avoir lieu sans reproduction sociale, constituée en grande partie d'activités non salariées effectuées pour la plupart – si ce n'est en totalité – par des femmes, certaines au sein du ménage, d'autres ailleurs.

Il s'agit de la première condition et elle implique effectivement une division institutionnelle. De mon point de vue, le fait de constituer une sphère de reproduction sociale aussi séparée et différente de la sphère de la production économique est une caractéristique structurelle des sociétés capitalistes. C'est une innovation du capitalisme car ces sphères étaient bien plus étroitement liées ou faiblement différenciées dans les sociétés précédentes. Au sein du capitalisme, en revanche, il y a une séparation très nette entre le lieu de travail salarié et la maison, entre l'usine et le foyer. Il s'agit bien sûr d'une séparation fondée sur le genre : un domaine est associé à l'homme, l'autre à la femme. C'est une sorte de pilier structurel de la domination et de la subordination de genre. Suivant cette perspective, la division catégorielle et institutionnelle entre la sphère de la reproduction sociale et celle de la production économique de marchandises n'est pas accidentelle, elle fait partie de la structure même de la société capitaliste.

La deuxième condition est la nature, ce que nous appelons l'environnement ou l'écologie. La production de marchandises dans une économie capitaliste est inimaginable sans ressources naturelles – sans matières premières et sans sources d'énergie. À l'autre bout du processus économique, inversement, la production ou la consommation de marchandises est inimaginable sans la nature

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

pour éliminer les déchets ; qu'ils prennent la forme d'émissions de carbone ou d'autre chose. Le capitalisme considère donc comme absolument acquis qu'il existe un écosystème naturel durable qui se reproduit lui-même et sur lequel l'économie peut compter tant pour les ressources que pour l'élimination.

C'est une autre condition absolument nécessaire. Là encore, je pense que nous avons une division et une séparation très fortes introduites par le capitalisme, entre la nature, comprise d'une certaine manière comme inerte et donnée, anhistorique et simplement matérielle, et l'être humain, conçu comme historique, spirituel et économique. La division entre l'être humain et la nature n'est pas une invention du capitalisme, mais elle est intensifiée et fortifiée en son sein. À nouveau, je pense que cela fait partie de la structure d'un ordre social capitaliste d'avoir strictement séparé le domaine humain de la valeur et de la production économique de l'arrière-plan naturel qui le rend possible.

La troisième condition est celle des pouvoirs publics. L'économie capitaliste est inconcevable en l'absence de pouvoirs publics susceptibles d'assurer l'ordre dont les marchés ont besoin et le climat de confiance engendré par un ordre légal qui fonde, garantit et protège les droits de propriété. Cela inclut évidemment le système légal, mais aussi l'appareil répressif – la police, l'armée, etc. L'histoire de l'accumulation primitive, la constitution du capitalisme et la dépossession violente des individus que cela implique – tout comme la résistance opposée – illustrent une dimension coercitive ou oppressive qui est absolument fondamentale du capitalisme. Ces pouvoirs publics peuvent être appréhendés, en premier lieu, au niveau de l'État territorial, qui en est la forme la plus familière pour la plupart d'entre nous et celle dans laquelle ils ont été le plus souvent organisés dans l'histoire du capitalisme.

Comme nous le savons, l'histoire du capitalisme et l'histoire de la constitution de l'État moderne sont enchevêtrées dans la mesure où c'est l'État moderne qui a créé, au travers du système légal, l'espace économique permettant les transactions marchandes, et qui a également créé et garanti l'argent, qui est une autre fonction absolument cruciale. Cependant, je suis très influencée par la « théorie des systèmes-mondes » et par l'importance du niveau géopolitique ou interétatique. Il existe également des pouvoirs

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

publics, ou tout du moins quasi publics, au niveau géopolitique, qui pacifient l'espace international et permettent des transactions économiques transfrontalières et des processus qui ont été fondamentaux pour le capitalisme depuis son origine. Comme la théorie des systèmes-mondes le souligne, il y a une séparation institutionnelle supplémentaire, celle existant entre l'économie et les structures politiques.

D'une certaine manière, cette séparation est une autre innovation du capitalisme : ces sphères n'étaient pas séparées dans le féodalisme, par exemple. Les séparations entre le national et l'international, ainsi qu'entre le centre et la périphérie, sont toutes des manières différentes d'imaginer l'espace plus grand dans lequel s'insère l'État territorial moderne, et qui permet à celui-ci et au capital d'interagir au-delà des frontières.

Il existe donc, de façon générale, trois conditions de possibilité de l'économie capitaliste : la reproduction sociale, la nature et les pouvoirs publics. Chacune de ces conditions fait émerger une forme de séparation institutionnelle : « reproduction sociale *vs* production économique », « être humain *vs* nature », et « structures politiques *vs* économie ». Dans mon article, j'essaie de dresser le tableau de ces conditions et des séparations qu'elles entraînent de façon à mettre en relation ce que nous concevons comme une économie capitaliste avec ses conditions de possibilité institutionnalisées à l'arrière-plan.

Gaël Curty.— *À la différence des perspectives théoriques qui conçoivent le capitalisme comme un système économique ou comme « une forme de vie éthique », vous avez développé une conception élargie du capitalisme en tant qu'« ordre social institutionnalisé » fondée sur la séparation entre l'économie et la reproduction sociale, l'être humain et la nature, et, enfin, les structures politiques et l'économie. Pourriez-vous présenter de façon plus détaillée cette conception du capitalisme en tant qu'ordre social institutionnalisé ?*

Nancy Fraser.— Avant de présenter ma conception spécifique du capitalisme, permettez-moi tout d'abord de dire quelque chose à propos de la manière dont cette idée diffère des autres notions que vous avez mentionnées, à savoir le « système économique » et la « forme de vie éthique ». Comme je l'ai dit, mon argumentation

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

débute par une définition du capitalisme conçu exclusivement comme un système économique, mais, en reconnaissant que ceci n'est pas suffisant, je me suis demandée ce qui rend ce système possible et quelles sont ses conditions de possibilité. C'est ainsi que les autres domaines émergent.

Dans le sillage de ces réflexions, je soutiens aujourd'hui que, pour que le capitalisme puisse être compris, il ne peut être conçu uniquement comme un système économique : il faut considérer non seulement le système économique d'avant-plan, mais aussi ses conditions de possibilité d'arrière-plan, qui sont normalement vues comme non économiques.

En parallèle, étant donné ce que j'ai dit plus tôt à propos des marchés, je rejette également l'idée selon laquelle au sein d'une société capitaliste tout est de plus en plus marchandisé. À cet égard, je suis plus proche de Karl Polanyi que je ne le suis de Georg Lukács ou de l'école de Francfort. Dans chaque cas, l'économie dépend d'un ensemble de conditions et de ressources qui sont – si l'on accepte ce que ce terme signifie au sein du capitalisme –« non économiques ». L'existence même des aspects marchands de la société dépend d'aspects non marchands. De ce fait, les marchés ne sont pas omniprésents dans les sociétés capitalistes. Dans ce contexte, je pense également aux arguments de théoriciens critiques comme Immanuel Wallerstein à propos de l'importance des « ménages semi-prolétaires » dans l'histoire du capitalisme. Pour de tels ménages, les moyens de subsistance ne consistent pas exclusivement – ou, dans de nombreux cas, même principalement – en salaires, mais incluent également des biens autoproduits dans le cadre de l'économie du ménage. Dans des contextes capitalistes d'États providence plus modernes, ceci pourrait inclure des subventions étatiques.

Plus largement, cette catégorie comprend toutes sortes d'économies informelles, des formes de négoce et d'échange non marchands, d'entraide, etc. De ce fait, je rejette l'image de la marchandisation totale de la société et l'idée d'une vie éthique réifiée ou déformée dans laquelle la forme-marchandise est partout. De mon point de vue, il s'agit d'un tableau plus complexe où les zones marchandes sont liées à et dépendantes des zones non marchandes

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

de sorte qu'il existe une structure inégale avec différentes ontologies sociales et différents fondements normatifs.

Dans cet article, j'ai essayé d'écarter l'idée selon laquelle nous devrions penser le capitalisme soit comme un système économique, soit comme une forme de vie éthique totalement marchandisée, et j'ai soutenu qu'il faudrait plutôt le concevoir comme un « ordre social institutionnalisé » dans lequel l'économie est simultanément séparée et dépendante des « institutions et zones de vie sociale non économiques » : en premier lieu, la reproduction sociale, la nature et les structures politiques. Dans l'ensemble, nous nous retrouvons avec une image plus complexe dans laquelle l'attention est portée sur les structures institutionnelles, ce qui inclut des divisions et des séparations.

Normativités du capitalisme et luttes de démarcation

Gaël Curty.— *Afin d'approfondir votre concept de capitalisme en tant qu'ordre social institutionnalisé, vous précisez que la configuration exacte de celui-ci dépend de décisions politiques, c'est-à-dire que ses divisions institutionnelles et leurs définitions sont l'enjeu de conflits sociaux et de luttes sociales. Pourriez-vous définir de façon détaillée ces « luttes de démarcation » et décrire les différentes ontologies normatives de la société capitaliste sur lesquelles elles reposent ?*

Nancy Fraser.— Il s'agit d'un point vraiment important. Ce serait très trompeur de suggérer que le capitalisme entre en scène et institutionnalise les séparations entre production et reproduction, économie et structures politiques, l'être humain et la nature, et que de telles séparations sont d'une certaine manière simplement données une fois pour toutes. En réalité, le capitalisme évolue ou se développe historiquement, et la place ainsi que la forme précise de ces divisions – là où les démarcations sont tracées – changent au cours de son histoire. On pourrait en donner de nombreux exemples. Dans le cas de la reproduction sociale, nous pouvons partir de la phase libérale du « laisser-faire », dans laquelle la reproduction sociale est plutôt privatisée à l'intérieur du ménage, pour passer ensuite par une forme de capitalisme sociale-démocrate

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

ou « organisée par l'État » dans laquelle des aspects importants de la reproduction sociale prennent la forme de services sociaux publics, et arriver finalement à un capitalisme néolibéral, où le système public est réduit et dans lequel une plus grande partie de la reproduction sociale est à nouveau confiée aux ménages privés, voire, dans certains cas, marchandisée.

On pourrait faire la même chose au sujet de la nature ou des pouvoirs publics, et retracer leurs évolutions au fil du temps. Je soutiens que la manière dont les sociétés capitalistes séparent l'économie des structures politiques, la production de la reproduction et l'être humain de la nature, ainsi que l'endroit où elles situent ces divisions, sont définis au travers de luttes sociales et politiques. Les individus sont profondément investis dans la définition des formes que ces divisions prennent et du lieu dans lequel une activité est située : est-ce qu'une activité donnée est définie comme production ou reproduction, comme politique ou économique, comme humaine ou naturelle ?

Je pense que les luttes à propos de ces frontières appartiennent au territoire du capitalisme : elles constituent un élément intrinsèque de la vie politique et de la grammaire des conflits au sein des sociétés capitalistes. Cela signifie que l'image marxienne qui érige la lutte des classes comme ligne de fracture clé, comme grammaire fondamentale des conflits sociaux, n'est qu'une partie de l'ensemble. Je ne nie pas que ce soit une partie importante, mais il s'agit d'une image du conflit qui apparaît lorsque le capitalisme est pensé exclusivement comme un système économique et que ses conditions de possibilités non marchandes sont considérées comme acquises. En revanche, une fois développée une conception élargie du capitalisme telle que j'ai essayé de la présenter ici, incluant une économie d'avant-plan et des conditions de possibilité d'arrière-plan, il devient clair qu'en plus de la lutte de classes il existe de nombreuses « luttes de démarcation » ayant pour enjeu la manière dont l'économie est reliée à ses conditions non marchandes.

À mon sens, ceci nous donne une représentation élargie non pas uniquement du capitalisme, mais de la nature des formes de conflits et de luttes inhérents au capitalisme. Et cela modifie également la question des aspects normatifs et ontologiques d'une société capitaliste. Là encore, cela constitue une alternative à cette idée d'une ontologie sociale du capitalisme en tant que

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

marchandisation généralisée : l'image lukácsienne selon laquelle la forme-marchandise se reproduit partout et structure tout ou l'idée marcusienne d'une société unidimensionnelle. Au contraire, une fois ces conditions considérées sérieusement, il devient évident qu'il existe des grammaires de normativité et des ontologies de la vie sociale différentes de celles de la marchandise et du marché. Par exemple, la reproduction sociale s'est développée parallèlement aux ontologies normatives qui priorisent le *care*, la solidarité et la responsabilité mutuelle. Je ne veux pas les idéaliser ou suggérer qu'elles incarnent « le bien » sans nuances, car, typiquement, ces notions de solidarité ou de *care* sont assez restrictives et exclusives : il s'agit de prendre soin de « mes » enfants ou d'être solidaire au sein de « mon » groupe d'appartenance, ce qui peut souvent être très provincial ou même raciste. Il ne s'agit pas d'établir ici des jugements normatifs, mais de savoir qu'il s'agit d'une tout autre grammaire normative et d'une ontologie sociale tout à fait différente de celles que nous associons avec l'économie *per se*, où les normes concernent la maximisation de l'intérêt individuel et de la croissance, la production d'une valeur d'échange accrue, etc. Nous avons là un ensemble différent de normes et de possibilités. Il en va de même pour les deux autres conditions d'arrière-plan, chacune d'elles impliquant également un ensemble d'ontologies normatives.

Dans le cas des structures politiques, nous pourrions citer, particulièrement à l'époque moderne, les normes démocratiques : l'idée qu'il devrait exister une représentation et une participation adéquates dans la prise de décision des pouvoirs publics. C'est une idée ou une logique très différente de celle selon laquelle quoi que le marché engendre, il s'agit d'une bonne chose. À nouveau, en pratique, cela a pu être appliqué comme un moyen d'exclusion : « ceci est notre État », « vous n'êtes pas un citoyen », « votre voix ne compte pas », et ainsi de suite. Cependant, une fois encore, l'intention ici est de distinguer les différentes grammaires normatives et les différentes ontologies sociales de la socialité contemporaine. Enfin, même l'idée de nature tend à produire des normes de gestion de la nature ou diverses notions cosmologiques spécifiques au sujet de la relation de l'être humain à la nature, qui sont toutes différentes du type de relation à la nature purement instrumentale que nous associerions avec l'économie d'avant-plan.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Lorsque nous adoptons une conception plus large du capitalisme en tant qu'ordre social institutionnalisé, nous n'obtenons pas seulement une représentation élargie des luttes sociales qui incluent des luttes de démarcation, mais également une représentation élargie de la pluralité des ontologies sociales et des normativités disponibles sur lesquelles les gens peuvent s'appuyer lorsqu'ils formulent des revendications. Lorsqu'ils contestent les frontières existantes ou plaident pour un autre tracé de ces frontières, ils font appel à ces notions, qui sont en rapport avec le *care* et la solidarité, avec l'autonomie démocratique et la participation, ou avec une relation non aliénée à la nature.

Références citées

FRASER Nancy, 2014, « Behind Marx's hidden abode : for an expanded conception of capitalism », *New Left Review*, n° 86, mars-avril, p. 55-72.

HARVEY David, 2004, « The "New" Imperialism : accumulation by dispossession », *Socialist Register,* n° 40, p. 63-87.

MARX Karl, 2016a, *Le Capital*. *Livre I*, Éditions sociales, Paris.

— 2016b, « L'accumulation initiale », *in Le Capital*. *Livre I*, Éditions sociales, Paris, p. 691-736.

— 1967a, *Capital : a Critique of Political Economy,* vol. I, traduit par Samuel Moore et Edward Aveling, International Publishers, New York, p. 153-154.

— 1967b, « The So-Called Primitive Accumulation », *in Capital : a Critique of Political Economy*, International Publishers, New York, p. 713-774.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Capitalisme, crise structurelle et mouvements sociaux contemporains

Entretien avec Immanuel Wallerstein, par Gaël Curty

L'économie-monde capitaliste

Gaël Curty.— *Influencé par les travaux de Marx, Fanon, Polanyi, Braudel et Prigogine, entre autres, vous avez développé la perspective théorique originale de « l'analyse des systèmes-monde » au début des années 1970*[1].

D'un point de vue épistémologique et théorique, votre approche a profondément stimulé les débats en sciences sociales en mettant en question l'unité d'analyse et les temporalités de la théorie sociale ainsi que les frontières existantes entre les disciplines académiques.

Pourriez-vous définir quels sont les éléments principaux de l'analyse des systèmes-monde aux niveaux épistémologique et théorique ?

---

1. L'entretien original en anglais a été réalisé par Gaël Curty et Immanuel Wallerstein à l'Université de Yale, le 19 novembre 2014, grâce à une bourse postdoctorale du Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique. La traduction française du présent extrait a été effectuée par Pierre Estoppey, Émilie Martini et Gaël Curty. Préalablement à la présente traduction, un extrait de l'entretien original en anglais a été publié dans la revue *Critical Sociology* : Curty Gaël, « Capitalism, Structural Crisis and Contemporary Social Movements. An Interview with Immanuel Wallerstein », *Critical Sociology*, vol. 43 (3), p. 1-5, Sage, Londres, 2017. DOI : 10.1177/0896920517702084. Nous remercions la maison d'édition SAGE de nous avoir accordé la permission de reproduire ici une partie de cet extrait d'entretien en français.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Immanuel WALLERSTEIN.— La première étape dans la définition de l'analyse des systèmes-monde est de prendre le terme « système-monde » au sérieux. Ce terme recèle en lui-même une critique de l'usage des États existants comme unités d'analyse de base dans la théorie sociale. Nous insistons au contraire sur le fait que ce que nous appelons le « système-monde » est l'unité d'analyse appropriée.

La seconde caractéristique distinctive de cette approche est de reconnaître la nécessité de mener une telle analyse sur la longue durée, c'est-à-dire de saisir qu'il n'est pas possible de comprendre la structure d'un système sans envisager son évolution au fil du temps.

La troisième caractéristique distinctive de cette approche est que chaque système social est un système historique qui, comme tous les systèmes, a une vie et n'est pas éternel ; on doit par conséquent analyser sa naissance, puis ce que j'appelle son « fonctionnement normal » et, finalement, la manière dont il cesse d'exister, ce que j'appelle sa « crise structurelle ». L'analyse des systèmes-monde implique également la nécessité d'une appréhension holistique du système dans laquelle les catégories standards des disciplines séparées n'ont aucun sens. Ces catégories ont une histoire et sont importantes, mais elles n'ont aucun sens d'un point de vue intellectuel[2].

Gaël CURTY.— *Dans vos travaux, vous définissez le capitalisme comme une économie-monde orientée vers l'accumulation incessante du capital. Pourriez-vous définir davantage quelle est votre conception de l'« économie-monde capitaliste » ?*

Immanuel WALLERSTEIN.— Le « système-monde moderne » est à mon sens une « économie-monde capitaliste » qui a débuté au cours du XVI^e^ siècle. C'est la seule économie-monde capitaliste qui ait jamais survécu[3]. Il y a eu des tentatives antérieures de

2. Sur ce point, voir Immanuel Wallerstein, « A world-system perspective on the social sciences », *in* Wallerstein [1979, p. 152-164].

3. Une « économie-monde » est un système-monde dans lequel les liens entre les unités individuelles sont économiques – c'est-à-dire que ces liens s'effectuent à travers la production, le commerce et l'investissement – et qui est nécessairement composé de multiples unités politiques, ce qui le distingue d'un « empire-monde », un système-monde doté d'une structure politique unifiée. Aucun de ces types de système-monde n'englobe nécessairement la planète entière, bien que ce soit le cas de l'économie-monde capitaliste depuis le XIX^e^ siècle. Voir Wallerstein [1980, p. 19-21].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

créer des économies-monde, mais ces tentatives ont échoué ; les systèmes ont été écrasés par des conquêtes ou ont évolué vers des sortes de structures différentes, etc. Le système-monde moderne a exceptionnellement survécu et s'est développé suffisamment pour s'étendre à toute la planète. Il ne provient pas du monde entier, seulement d'une petite partie de celui-ci, mais ses processus internes l'ont amené à s'étendre géographiquement jusqu'à couvrir toute la surface du globe.

La particularité du capitalisme en tant que système ne se situe pas dans l'une des nombreuses caractéristiques qu'il a partagée avec d'autres systèmes à différentes périodes, comme le travail salarié ou les marchés. Le trait distinctif de l'économie-monde capitaliste est l'accumulation incessante du capital. Il n'y a jamais eu, auparavant, dans l'histoire du monde, un système ayant cette caractéristique particulière, qui est à la fois la force motrice et le trait le plus substantiellement irrationnel de l'économie-monde capitaliste : accumuler du capital dans le but d'accumuler du capital dans le but d'accumuler du capital… Avec le temps, ce système crée beaucoup de problèmes, mais tant qu'il existe, il fonctionne très bien. Le capitalisme a en effet été un système couronné de succès si on le considère à l'aune de ses objectifs propres.

Gaël Curty.— *Quelles sont les principales structures institutionnelles de l'économie-monde capitaliste ?*

Immanuel Wallerstein.— L'économie-monde capitaliste a un certain nombre de structures. Tout d'abord, il existe une structure connue uniquement dans le système-monde moderne, celle des « États » à l'intérieur d'un « système interétatique ». D'un point de vue temporel, le système est constitué de ce que nous concevons comme des « rythmes cycliques », dont les deux plus importants sont ce que j'appelle, comme beaucoup d'autres, les « cycles de Kondratieff » et les « cycles géopolitiques ». Pour le second de ces processus cycliques, nous utilisons le terme simplifié d'« hégémonie » en référence au cycle de vie des pouvoirs qui sont hégémoniques dans le système-monde, c'est-à-dire leur naissance, leur période de dominance et leur extinction.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Gaël CURTY.— *Pourriez-vous expliquer la division axiale du travail au sein de l'économie-monde capitaliste entre procès de production centraux et procès de production périphériques ?*

Immanuel WALLERSTEIN.— Le centre et la périphérie ne sont pas séparables. Ce sont les deux termes relatifs d'un même phénomène dans lequel un processus de production est plus central dans la mesure où il est plus monopolisé, et plus périphérique dans la mesure où il est moins monopolisé. Si quelque chose n'est pas monopolisé, il est impossible pour les producteurs d'en tirer des profits importants. Ce que l'idéologie capitaliste voit comme un hypothétique « libre-marché » est en fait absolument négatif du point de vue des producteurs, qui ont besoin de quasi-monopoles afin d'obtenir un chiffre d'affaires maximum de leurs activités. La présence ou l'absence de monopole détermine la division axiale du travail entre le centre et la périphérie.

Les gens utilisent souvent des expressions telles que « États centraux » ou « États périphériques ». Il s'agit d'une erreur, mais d'une erreur compréhensible car, à l'intérieur de certains États, à certains moments, il y a des concentrations d'activités centrales, et, dans d'autres États, des concentrations d'activités périphériques. Cependant, la terminologie « État central » et « État périphérique » masque le processus fondamental suivant lequel *à l'intérieur* d'un État donné, quel qu'il soit, il peut y avoir une relation centre-périphérie entre un groupe et un autre – en fait de telles relations existent toujours.

Cela nous amène à la « semi-périphérie ». Le concept de semi-périphérie est assez différent de celui de centre-périphérie ; il ne désigne pas une relation d'interdépendance. La semi-périphérie fait référence aux États, et, plus précisément, à ces États qui présentent un relatif équilibre entre les activités centrales et les activités périphériques et qui essaient de s'immiscer dans les opérations de l'économie-monde afin d'accélérer, d'améliorer ou d'augmenter le nombre d'activités centrales ou, inversement, de prévenir toute diminution d'activités centrales par rapport aux activités périphériques. Il est possible de dire qu'un État semi-périphérique donné est lié aux activités plus centrales d'un autre État, tout en étant lié aux activités plus périphériques d'un troisième État.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Gaël Curty.— *Quel est le rôle de l'État dans le fonctionnement de l'économie-monde capitaliste et comment se distingue-t-il, selon vous, de celui que l'idéologie du « libre-marché » lui attribue ?*

Immanuel Wallerstein.— Une conception du rôle de l'État selon la théorie des systèmes-monde diffère radicalement de celle de l'idéologie du libre-marché principalement parce que la théorie des systèmes-monde insiste sur le fait que l'État est une condition nécessaire à l'existence des monopoles. L'État est l'institution qui peut créer ou garantir des monopoles – en réalité, il s'agit de quasi-monopoles, car nous rencontrons plus souvent des oligopoles que des monopoles, mais les deux phénomènes sont très similaires. Un monopole est impossible sans l'intervention de l'État. Si je suis un producteur avec un nouveau produit de pointe – que j'ai inventé ou, mieux encore, inventé et produit –, je ne peux pas profiter de celui-ci si d'autres personnes peuvent le copier immédiatement. L'État garantit soit que d'autres personnes ne puissent pas le copier immédiatement, à travers des dispositifs légaux comme les brevets, soit que d'autres États ne puissent pas se l'approprier. Enfin, l'État peut aussi devenir un acheteur principal à un prix élevé pour des industries monopolisées.

Par définition, tous les monopoles ou les quasi-monopoles engendrent leur propre fin en raison même de leur forte rentabilité. De toute évidence, si une opération est très lucrative, d'autres personnes essaient de se l'approprier et, d'une manière ou d'une autre, elles le peuvent : elles peuvent voler la connaissance technique nécessaire, elles peuvent attirer des individus qui ont la connaissance technique nécessaire ou elles peuvent obtenir d'un autre État qu'il mette en place des barrières d'un certain type, etc. Par conséquent, à un certain moment, le monopole n'est plus un monopole et le marché pour ce produit devient relativement « libre ».

À ce stade, la rentabilité du produit baisse considérablement et le producteur d'origine doit trouver une nouvelle façon de survivre. Plusieurs options se présentent à lui : il peut se creuser des niches difficiles à s'approprier, il peut investir son argent dans d'autres produits ou services – de nouveaux produits de pointe, par exemple – ou se tourner vers ce qu'on appelle la financiarisation ; à ce propos, ce phénomène n'est pas du tout nouveau, il a fait partie du système

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

depuis le début. Cependant, il est à noter que la financiarisation n'est pas la même chose que l'accumulation du capital. La financiarisation signifie simplement que, par divers mécanismes, le capital déjà accumulé à un endroit *x* est pris et transféré à un endroit *y*. Il s'agit du même capital, il n'en a pas été créé de nouveau. L'opération est profitable pour ceux qui parviennent à le déplacer, mais elle n'apporte rien au système dans sa globalité. Pour obtenir un nouveau flux de profits monopolistiques, il est nécessaire d'avoir un nouveau produit de pointe qui permette de créer un nouveau quasi-monopole pour vingt-cinq à cinquante ans supplémentaires.

Gaël CURTY.— *Comme vous l'avez mentionné précédemment, votre analyse montre que l'économie-monde capitaliste est caractérisée par des phénomènes cycliques à la fois aux niveaux économique et politique : de longs cycles économiques d'expansion et de stagnation ainsi que la montée et le déclin de pouvoirs hégémoniques. Pourriez-vous décrire ces deux phénomènes cycliques ?*

Immanuel WALLERSTEIN.— Le cycle long ou « cycle de Kondratieff » résulte du développement des « produits de pointe » dont nous venons juste de parler, c'est-à-dire des innovations hautement monopolisées qui sont très attractives pour des acheteurs potentiels parce qu'elles représentent une nouveauté que ceux-ci jugent digne d'intérêt[4]. Le quasi-monopole géopolitique, que j'ai appelé « hégémonie », est un processus bien plus long, mais qui a une importance cruciale dans le maintien de la relative stabilité du système. Les conflits et les guerres peuvent être profitables pour un groupe particulier, mais, comme le soutenait Schumpeter, ils sont hautement destructifs pour le système dans son entier, et particulièrement destructifs pour le capital accumulé.

Les cycles géopolitiques ont leur propre rythme, dans lequel le processus prend généralement cent cinquante ans. Il n'y a eu que

4. Pour un compte-rendu de l'émergence successive de tels « produits de pointe » dans l'histoire de l'économie-monde capitaliste selon la théorie de Schumpeter, voir Perez [2003, p. 8-22]. Kondratieff a présenté sa théorie des cycles longs dans son article « The long waves in economic life », voir Kondratieff [1979].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

trois puissances hégémoniques dans l'histoire de l'économie-monde capitaliste. La première était les Provinces Unies – les actuels Pays-Bas – au milieu du XVII^e siècle, la seconde était le Royaume-Uni dans la première moitié du XIX^e siècle et la troisième était les États-Unis dans la période suivant la Seconde Guerre mondiale, jusqu'aux années 1970 approximativement. De mon point de vue, l'hégémonie absolue ne peut exister que pendant une très courte période – vingt-cinq à cinquante ans tout au plus.

Évidemment, le fait d'être la puissance hégémonique est extrêmement rémunérateur pour le pays qui occupe cette position, autant que pour les industries et les individus situés dans ce pays ; cela peut également être profitable pour d'autres personnes, mais dans une moindre mesure. Une fois encore, dans la mesure où c'est lucratif, les gens essaient de participer à ces opérations et les avantages diminuent assez rapidement. Un des éléments qui fait diminuer ces avantages est le poids des dépenses militaires. Une manière de devenir une puissance hégémonique est de ne pas gaspiller d'argent dans l'armée, mais de se concentrer uniquement sur la production économique. C'était le cas en ce qui concerne les trois puissances hégémoniques que j'ai mentionnées.

Cependant, dès qu'une puissance devient hégémonique, elle est obligée de jouer un rôle dans le maintien d'un ordre mondial, ce qui signifie qu'elle doit commencer à développer son armée. Et un tel développement a de nombreuses répercussions négatives. Premièrement, cela coûte de l'argent, et la puissance hégémonique en dépense beaucoup à cet effet. Deuxièmement, utiliser l'armée est toujours moins utile que de seulement menacer de l'utiliser : menacer de l'utiliser peut en effet intimider une autre puissance et permettre de gagner sans rien faire. Troisièmement, non seulement utiliser l'armée coûte de l'argent mais, en plus, cela ne fonctionne jamais parfaitement. Cela ne fonctionne qu'un moment, après lequel d'autres puissances en viennent à penser que la puissance en place n'est qu'un « tigre de papier » et qu'elles peuvent tenter plus – et si elles osent tenter plus, elles y réussissent. Quatrièmement, utiliser l'armée a également un impact négatif sur la population de la puissance hégémonique, qui peut, au début, se réjouir de cette position, mais qui, après un certain temps, peut commencer à déplorer les pertes en vies aussi bien qu'en argent qu'implique le

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

fait d'être une puissance hégémonique et se rebeller de l'intérieur contre l'utilisation de l'armée. Pour toutes ces raisons, la puissance hégémonique ne dure donc pas très longtemps.

Certaines tendances émergent dans la lutte pour devenir une puissance hégémonique. De manière générale, il y a eu deux candidats, l'un « terrestre » et l'autre « maritime », ou, plus récemment, « maritime et aérien ». Ce que la puissance terrestre essaie de faire est de créer ce que j'appelle un « empire-monde », un système-monde avec une autorité militaire et politique unique. Les puissances terrestres ont été défaites à chaque fois par des puissances maritimes ou aériennes, qui veulent simplement conserver une position privilégiée de puissance hégémonique mais ne veulent pas de contrôle territorial direct car les coûts sont trop élevés. Dans chacun des trois cas, la puissance maritime, ou « maritime et aérienne », a fini par prendre le dessus [Wallerstein, 1983].

La « révolution-monde de 1968 » et la crise structurelle du capitalisme

Gaël CURTY.— *Dans vos travaux, vous montrez que l'économie-monde capitaliste suit des rythmes cycliques qui éloignent toujours un peu plus le système de l'équilibre. Au fil du temps, ce processus mène à une crise structurelle et à la transition vers un nouveau système. Selon vous, le capitalisme est entré dans une période de crise structurelle depuis 1968. Pourriez-vous définir votre concept de crise structurelle de façon plus détaillée et expliquer pourquoi 1968 devrait être considéré comme le point de départ de la crise structurelle actuelle ?*

Immanuel WALLERSTEIN.— La première chose à noter est que la notion courante de cycles est dans une grande mesure inexacte. Ces cycles n'impliquent pas tant des mouvements vers le haut et vers le bas que des mouvements ascendants suivis de stagnation. Au fil du temps, il en résulte donc une tendance séculaire visible dans des courbes qui s'élèvent vers une asymptote de cent pour cent de ce qui est mesuré – une asymptote qui, par définition, ne peut pas être franchie. Cela indique que, quand quatre-vingts pour cent

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

à peu près sont atteints, le fonctionnement en son entier connaît des fluctuations considérables et il en résulte ce que j'appelle une « crise structurelle ».

L'importance de la révolution-monde de 1968 – qui, en réalité, s'est déroulée de 1966 à 1970 et au-delà – est en relation avec une autre « courbe », celle de la croissance des « mouvements antisystémiques ». Les mouvements antisystémiques ont une longue histoire, mais ils revêtent une importance significative pour la première fois dans le dernier tiers du XIX^e^ siècle. Ils deviennent ensuite – et c'est ce qui les rend curieux – extrêmement forts dans la période allant de 1945 à 1970.

Chacun des deux principaux types de mouvements antisystémiques, les mouvements sociaux et les mouvements nationalistes, a débattu à propos de la meilleure stratégie politique à adopter. Dans chaque cas, le débat a été gagné par ce que nous pouvons appeler la « faction orientée vers l'État », c'est-à-dire celle qui considérait que l'État était son ennemi et que la seule manière de s'en occuper était d'en prendre les commandes. Ce groupe proposait de mettre en place un processus en deux temps : premièrement, accéder au pouvoir étatique et, deuxièmement, transformer le monde.

Comme je l'ai mentionné, cependant, il est étrange que les mouvements antisystémiques, relativement faibles jusqu'en 1945, soient soudainement devenus forts durant la période qui a suivi. Comment expliquer ce phénomène ? De mon point de vue, la raison principale est que cette période a été le théâtre à la fois de la plus importante phase ascendante dans un cycle de Kondratieff et de la plus forte hégémonie géopolitique qui ait jamais existé, celle des États-Unis. Durant cette période au cours de laquelle les deux cycles étaient à leurs apogées, les mouvements antisystémiques ont prospéré. Ce n'est pas accidentel, au contraire, c'est parce qu'une hégémonie politique ou un producteur d'importance, dans une phase ascendante d'un cycle de Kondratieff, a toujours peur, plus que tout, d'un quelconque ralentissement comme des grèves au sein de l'industrie ou des événements équivalents dans l'arène géopolitique.

Dans le but de prévenir les ralentissements, les opérateurs font ainsi des concessions et, durant cette période, on peut observer que les

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

concessions géopolitiques envers les mouvements antisystémiques ont été considérables. Ceci a conduit le monde entier à reconnaître en 1968 que les mouvements antisystémiques avaient pris le pouvoir étatique dans ce qui était alors appelé les « trois-mondes » : dans le bloc soviétique, les partis communistes étaient au pouvoir, dans le monde paneuropéen, les partis sociaux-démocrates l'étaient également – ou, du moins, l'étaient en alternance avec les partis conservateurs dans une situation où les deux partis acceptaient la légitimité du modèle de l'État providence –, et dans le prétendu « tiers-monde », les mouvements nationalistes arrivaient au pouvoir.

Face à cette situation, de nombreux militants ont organisé un soulèvement en 1968, déclarant au pouvoir en place qu'il avait atteint la première étape de son programme, mais pas la seconde. À leurs yeux, les choses étaient pires que jamais. Les inégalités à l'intérieur des États-nations et entre ceux-ci étaient fortes, si ce n'est plus fortes que jamais. Les États n'étaient pas plus démocratiques, mais plutôt moins démocratiques. Le système de classe n'avait pas disparu, la bourgeoisie avait simplement été renommée. Ces militants n'étaient plus intéressés par la « gauche traditionnelle », ils voulaient trouver de nouvelles méthodes pour changer le monde. Ceci est la première partie de la crise structurelle.

La seconde partie de celle-ci est liée à la manière dont les producteurs gagnent de l'argent au sein d'un système capitaliste, c'est-à-dire à la façon dont ils vendent au prix le plus élevé possible tout en réduisant leurs coûts au maximum. Comme nous le savons, tous les producteurs sont contraints à trois sortes de dépense de façon générique : celles pour le personnel – toutes sortes de personnels –, celles pour les coûts de production – toutes sortes de coûts de production – et celles pour les impôts – toutes sortes d'impôts. Or il est facile de montrer que, depuis cinq cents ans, ces trois coûts ont augmenté de façon significative. Comme le pouvoir d'achat est limité et ne peut plus augmenter, mais que les coûts, eux, continuent d'augmenter, la profitabilité du système capitaliste diminue considérablement. De la conjonction de ces facteurs découle alors la crise structurelle.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte

Références citées

Kondratieff Nikolaï Dmitrievitch, 1979, « The long waves in economic life », *Review*, n° 2, p. 519-562.

Perez Carlota, 2003, *Technological Revolutions and Financial Capital : the Dynamics of Bubbles and Golden Age*, Cheltenham, Edward Elgar, UK.

Wallerstein Immanuel, 1983, « The three instances of hegemony in the history of the capitalist world-economy », *International Journal of Comparative Sociology*, n° 24, p. 100-108.

— 1980, *Le Système du monde du xv^e siècle à nos jours. Capitalisme et économie-monde 1450-1640*, Flammarion, Paris.

— 1979, *The Capitalist World-Economy : Essays*, Cambridge University Press, Cambridge et New York.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.197 - 06/10/2018 18h23. © La Découverte