

Le Journal des Laboratoires d'Aubervilliers

Édito Alexandra Baudelot, Dora García, Mathilde Villeneuve	p. 02	La dette du peuple Liaisons	p. 16
La fabrique de l'homme endetté Maurizio Lazzarato	p. 03	S'estimer, faire sens Séverine Kodjo-Grandvaux	p. 18
Une théorie de l'agir dans un monde fruste. La pensée politique de William James Thibaud Trochu	p. 06	RESTER. ÉTRANGER On Étudie Une Culture Hassan Abdallah Afro Hussein Forever Barbara Manzetti	p. 20
Dettes de sexe ? Remarques sur l'esclavage pour dettes François Athané	p. 08	La vague Baris Yarsel	p. 21
Sortir de la dette Maryse Émel	p. 13	Pistes pour un écoféminisme antisystème Yayo Herrero	p. 24
		Environnements queer : la politique sexuelle des espaces naturels Catriona Sandilands	p. 26

Endetter et punir



Dette, débit, devoir nous plongent dans une projection du futur déjà *acheté*, un futur dans lequel le rachat est impossible du fait que le monde entier a déjà été *dépensé*.

Liaisons, « La dette du peuple »

L’art est nécessaire à nos vies, il nous procure conjointement ouverture et combativité au quotidien, décentrement, transformation de nos langages, de nos imaginaires, de nos rythmes intérieurs et collectifs. Le Printemps des Laboratoires est, comme nous l’avons nommé, « une plateforme de recherche partagée » qui a constitué un dénominateur commun au long des six années de notre codirection artistique, aux activités diverses des Laboratoires, recherches menées par les artistes invités et problématiques actuelles, sociales, politiques, culturelles qui nous semblaient importantes à traiter. Après les communs et les communautés, la relation entre l’art et le travail, les croisements entre les actions performatives et les manifestations politiques, la psychopharmacie, les perceptions extrasensorielles et les nouvelles quêtes spirituelles de nos sociétés occidentales, nous proposons de boucler cette série de questions « urgentes » avec un dernier Printemps des Laboratoires intitulé *Endetter et punir*. Notre codirection a duré de 2013 à 2019, années au cours desquelles le scénario politique international a, de plus en plus, été dicté par la dette (déjà très présente en 2007, avec la crise des *subprimes*, et d’autant plus lors de la crise de Goldman Sachs, en 2010). Mais la dette nous engloutissait déjà bien avant cela, et continue malheureusement de le faire. Avancant progressivement sur cette question, *via* des ateliers de lecture mensuels notamment, nous comprenions que la question de la dette touchait plus largement celle de la condition humaine : « Prendre le risque de la dette, c’est être tout simplement humain, pris dans les mailles de l’incertitude et trouvant dans le crédit ou le débit propres à la dette, de quoi augmenter ou réduire sa puissance d’agir. [...] La dette [...] est la condition humaine par excellence », nous dit Maryse Émel¹. Dans la tradition chrétienne, être, c’est être endetté. Non seulement nous contractons à la naissance une dette envers nos parents mais nous naissons endettés, le péché originel imprimé sur l’ADN culturel de l’Europe. La république dans laquelle nous grandissons semble de plus en plus se faire la chambre d’écho d’un appétit pour une certaine audace entrepreneuriale qui encourage au crédit (un crédit pour étudier, se loger, consommer, fonder son entreprise). Un plan de vie associé à une vision épique de la dette, en somme, maquillée de visages heureux et épanouis, qui nous poussent à perpétuer l’héritage de la dette. Une telle hypothèque sur le futur n’est pas l’apanage du système capitaliste, sauf que cette forme d’esclavage moderne a brutalement été amplifiée par la perte – peut-être irréversible – de l’État-providence : « Plutôt que de servitude volontaire, peut-être peut-on parler de servitude consentie ou acceptée. Lorsqu’il n’y a pas de mot pour désigner l’esclave à proprement parler, c’est parfois parce que toute la société ne présente que des gradations

dans la dépendance : ces gradations, aussi infinitésimales soient-elles, s’inscrivent dans une société entièrement bâtie en dépendance, et qui ne connaît pas une opposition entre le “libre” et l’“esclave” telle que celle sur laquelle ont pu vouloir s’établir des sociétés antiques à Rome ou en Grèce », nous dit François Athané². Les termes actuels de « dépendant » ou « débiteur » peuvent être lus comme deux équivalents possibles du mot *esclave* : dont la vie appartient à quelqu’un d’autre (le créancier). Les sociétés qui créent la dette sont des sociétés qui accumulent, ont du stock, autrement dit des sociétés marchandes, capitalistes, et postcapitalistes. L’argent est inséparable de la dette, comme le développe Lazzarato. Dette et crédit sont une seule et même chose : ce qui, d’un côté, est une dette, est un crédit de l’autre. On peut tout de même noter un grand changement dans le statut du débiteur, quand on passe d’une société capitaliste à une société postcapitaliste : « On passe d’une organisation sociale axée sur le rapport capital/travail à une forme d’abstraction fondée sur la relation créancier/débiteur – et ce, sans que la disparition du travail en soit la cause. Si, à l’instar des ouvriers, une partie de la population avait réussi à s’organiser face au premier type de relation, elle reste impuissante face au second³. » La solidarité de classe paraît bien impuissante, quand on en vient à habiter des sociétés construites sur le crédit. De la même manière, la notion de *futur* prend un coup dans l’aile quand elle est flanquée de l’idée de dette à rembourser : « On est désormais enrhumé par des techniques non plus spatiales, mais temporelles », dit encore Lazzarato. L’exploitation ne se passe pas dans un endroit ou une situation concrète, elle pollue tous les aspects de la vie, en déplaçant la dette et la punition vers des paramètres temporels. « La dette est une promesse », une prédiction, une prophétie : « Walter Benjamin a consacré, en 1921, un texte aux liens entre religion et capitalisme, dans lequel lui aussi aborde la question de la centralité du crédit. Celui-ci, en effet, implique une forme de croyance, dans la mesure où il est basé sur la confiance. Le crédit est un rapport au futur » (encore Lazzarato). Comme prophétie, la dette se présente dans un non-temps, fait du passé, du présent et du futur : « Comme l’atteste son origine historico-étymologique, la dette est fondamentalement tournée vers le passé, *debitum* étant le participe passé de *debere* (devoir). À l’origine, obligation fixée sur un être par un autre, la dette est l’action qui prend forme dans l’abstraction, un passé qui pèse sur le présent⁴ » (Liaisons). Le titre de ce Printemps des Laboratoires aux accents foucaldiens, « Endetter et punir », entend désigner une situation dans laquelle nous nous trouvons tous, qui formate nos subjectivités et détermine nos conditions et projets de vie. En prenant en considération les événements tant personnels que collectifs, politiques, économiques et historiques, il s’agit de continuer – notamment lors du week-end du Printemps des Laboratoires les 15 et 16 septembre, au cours duquel nous invitons des artistes, des militants et des chercheurs à expliciter ces rapports d’échelle mais aussi de champ, pointant les dynamiques en jeu à travers la dette économique actuelle, mais aussi la dette coloniale et écologique, et à décrire les nombreuses tentatives qui, au niveau local ou international, inventent des contrepois au capitalisme expansif, prédateur

et hétéro-patriarcal. La dette fonctionne comme un système de ramifications qui conditionnent notre paysage social et culturel, politique et intime. Mais plus que la dette en soi, ce sont les recherches visant à s’y soustraire qui nous intéressent ici. Ainsi, au cours de ce Printemps et dans ce cahier du *Journal des Laboratoires*, nous nous concentrons sur les courants de pensée et les modalités d’action qui invitent à composer à partir des dettes coloniales et écologiques, à inventer de nouveaux paradigmes et vocabulaires que ceux qui y sont capturés. Les textes publiés ici entendent réfléchir, d’une part, à l’héritage que constitue la dette, et, d’autre part, aux nouveaux modes de pensée à l’œuvre dans une pensée postcoloniale, dans les théories et actions militantes rassemblées sous la bannière de l’écoféminisme et de l’écologie *queer*. Les deux s’érigeant contre l’héritage hétéronormatif qui conditionne notre rapport à la nature et nos comportements identitaires. Une fois de plus, ce Printemps des Laboratoires et les paroles qui y sont collectées sont l’occasion de mettre en dialogue un large éventail de personnes issues de disciplines diverses, pour faire l’expérience des idées partagées comme d’un outil commun dont chacun est invité à faire usage.

Alexandra Baudelot,
Dora García,
Mathilde Villeneuve

1 Maryse Émel, « Sortir de la dette », 2018, *infra*, p. 14.

2 François Athané, « Dettes de sexe ? Remarques sur l’esclavage pour dettes », 2017, *infra*, p. 10.

3 Maurizio Lazzarato, « La fabrique de l’homme endetté », 2017, *infra*, p. 04.

4 Liaisons, « La dette du peuple », *infra*, p. 16.

LA FABRIQUE DE L'HOMME ENDETTÉ

MAURIZIO LAZZARATO

Proposant de mener collectivement des recherches autour de la thématique « Endetter et punir » de cette saison, nous avons, depuis octobre 2017, conduit des ateliers de lecture en compagnie des auteurs des ouvrages étudiés ou de chercheurs spécialistes des questions abordées, parmi lesquels Maurizio Lazzarato, François Athané, Thibaud Trochu, Maryse Émel, dont nous retranscrivons les paroles dans la première partie de ce journal.

Mathilde Villeneuve — Cette année, sous le signe de *Endetter et punir*, nous avons envie d’explorer les tenants et aboutissants de cette dette qui semble à la base de la plupart de nos relations sociales, tant interpersonnelles que géopolitiques. L’atelier d’aujourd’hui est le premier. L’idée est de constituer, progressivement et collectivement, une bibliographie sur le sujet, et de s’informer les uns les autres en nous soutenant de la présence de personnalités ayant travaillé sur la question – en l’occurrence, Maurizio Lazzarato, auteur de *La Fabrique de l’homme endetté*¹ et *Gouverner par la dette*².

Maurizio Lazzarato — La plupart des choses qui se produisent actuellement dans le monde – aux États-Unis avec Trump, en Grande-Bretagne avec le Brexit, en Catalogne, au Brésil, en Grèce – ont à voir avec la dette. Les politiques de la dette introduisent de nouvelles formes de fascisme, de racisme et de guerre. Pour comprendre ce qui nous arrive, il faut remonter aux choix politiques de *financiarisation* qui, dans les années 1970, ont mis le capital financier au centre de l’économie et de l’organisation de la société. En 1971, en déclarant l’inconvertibilité du dollar et de l’or, Nixon a déconnecté la monnaie, qu’il a rendue autonome, de l’économie. Les Américains disaient alors : « 1 dollar, c’est 1 dollar ! » voire « C’est notre monnaie, c’est votre problème ». Or, la monnaie, c’est la dette. La valeur de la monnaie n’est pas fondée sur le travail, comme le pensaient les marxistes, ni sur l’utilité, comme le pensent les marginalistes. Deux textes m’ont particulièrement aidé à comprendre cette question : un article de 1971 de Michel Foucault, écrit peu avant la déclaration d’inconvertibilité, et *L’Anti-Œdipe*, de Deleuze et Guattari. En 1971, Michel Foucault consacre un texte à la naissance de la monnaie en Grèce ancienne, vers 700 av. J.-C. On pense généralement que la monnaie sert à faciliter les échanges et à fluidifier l’économie. Pour l’économie politique, la monnaie est un outil économique. Pour Foucault, la monnaie n’a pas une fonction marchande. Inventée à Corinthe, elle est liée à la guerre et à la dette. Cypsélos³ avait organisé une armée de paysans pauvres et endettés qui, une fois constitués en corps, risquaient de devenir dangereux pour le tyran lui-même. La monnaie fut créée pour empêcher une guerre civile, en les intégrant

à l’économie : loin d’être liée à une question marchande, elle découlait d’un problème politique. C’est là, à mes yeux, la marque du néolibéralisme : utiliser la monnaie pour une nouvelle forme de guerre civile, développée depuis les années 1970. L’autre texte provient de *L’Anti-Œdipe*, dans lequel Deleuze et Guattari identifient la monnaie à de la dette. La monnaie, mise dans les banques par les banques, est un acte d’écriture. Quand vous demandez un prêt de 10 000 €, la banque porte par écrit une dette de ce montant, que vous devez rembourser. La monnaie n’a pas une substance économique qui viendrait du travail ou de l’échange. Là encore, c’est un fait politique. Dette et crédit sont une seule et même chose : ce qui, d’un côté, est une dette, est un crédit de l’autre. La financiarisation de la politique et de l’économie décidée dans les années 1970 n’était pas la première. À la fin du XIX^e siècle, le capitalisme était déjà un capitalisme financier. Lénine a très bien résumé la situation de cette époque à laquelle la plupart des revenus, en France et en Angleterre, provenaient

de la rente. Et l’on peut dire que la Première Guerre mondiale trouve son origine dans le capitalisme financier, en ce qu’elle était une confrontation entre impérialismes. Il faut redire que le capitalisme est le seul type de société qui a mis la monnaie au centre de son organisation. Toutes les autres sociétés ont essayé de limiter la puissance de la monnaie, en se tournant de préférence vers la religion ou un certain nombre d’autres systèmes de règles. Marx décrit l’économie capitaliste comme suit : elle commence avec l’argent, elle passe par la production et la marchandise, pour revenir à l’argent. Présente du début à la fin, la monnaie est sans limite. Cette poussée infinie est, aussi, ce qui pousse à la guerre. Passé les catastrophes de la première moitié du XX^e siècle, on a essayé de contrôler la finance. Le keynésianisme a notamment consisté à « éliminer les rentiers ». Et, dès avant, un événement avait bouleversé le cours du monde : la révolution russe, au terme de laquelle, pour la première fois, les dominés avaient réussi à mener

1 Maurizio Lazzarato, *La Fabrique de l’homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Paris, Amsterdam, 2011.

2 Maurizio Lazzarato, *Gouverner par la dette*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2014.

3 Cypsélos, premier tyran de Corinthe, régna de 655 à 625 av. J.-C. environ.



Graffiti pour la sortie de la Grèce de la zone euro, février 2017, Athènes © D. R.

à bien une révolution, et à la garder. On dit que Lénine a dansé dans la neige quand la révolution a excédé le nombre de jours qu’avait duré la Commune de Paris. Ce n’est pas une question économique qui a poussé à la régulation de la finance, mais une question politique. L’historien Eric Hobsbawm a ainsi pu écrire que le résultat le plus important de la révolution russe était le *Welfare State* qui s’était développé dans un certain nombre de pays d’Europe et aux États-Unis : on a considéré qu’il valait mieux faire des concessions à la classe ouvrière que de la voir s’engager dans la voie de la révolution. Inversement, dès que le « danger » communiste disparaît, on revient au capitalisme financier : l’infini est replacé au centre de l’économie, mettant en marche un processus de dérégulation. On passe d’une organisation sociale axée autour du rapport capital/travail à une forme d’abstraction fondée sur la relation créateur/débiteur – et ce, sans que la disparition du travail en soit la cause. Si, à l’instar des ouvriers, une partie de la population avait réussi à s’organiser face au premier type de relation, elle reste impuissante face au second, ce qui produit des blocages – la grève, par exemple, ne sert plus à rien. On assiste donc à une *déterritorialisation*, pour reprendre le terme de Deleuze et Guattari, des rapports sociaux. Dans le capitalisme contemporain, la finance a reconfiguré l’économie dans son ensemble, dont elle est, d’ailleurs, inséparable : on ne peut distinguer économie réelle et économie financière, cette dernière ayant complètement investi aussi bien l’entreprise que les services sociaux, en mettant les créiteurs au centre de tout, grâce, notamment, à un certain nombre de techniques d’aménagement de la comptabilité et des dépenses publiques. La puissance de cette abstraction vient du fait qu’elle touche l’ensemble de la société ; tout comme les crises qui en résultent impliquent, elles aussi, la société dans son ensemble. La crise de la dette privée ou crise des *subprimes* de 2008 est reversée sur la dette publique lorsque les États financent les déficits des banques ; cette dette publique est, à son tour, reportée par les États sur les populations : et tout le monde est obligé de payer. Si les xvii^e, xviii^e, xx^e siècles ont pu être redécrits par Michel Foucault comme ceux de l’enfermement – enfermement à l’usine, à l’hôpital, dans les casernes ou les écoles –, c’est ensuite par la déterritorialisation que la capture a lieu. On est désormais enfermé par des techniques non plus spatiales, mais temporelles. Un autre texte que j’utilise est la deuxième dissertation de la *Généalogie de la morale*, dans laquelle Nietzsche établit un rapport direct entre dette et punition. Aux sociétés anglo-saxonnes prétendant se fonder sur l’échange, Nietzsche répond qu’elles sont en réalité centrées sur la dette. ET, à partir de ce constat, il s’efforce de préciser la fonction de cette dernière : Qu’est-ce que la dette, sinon une promesse ? Je te demande 100 €, et te promets de te les rendre, demain ou après-demain. Toute l’éducation – Nietzsche parle de dressage – vise à rendre l’individu capable de maintenir la promesse qu’il a faite. On doit être capable de tenir cette promesse. Mais comment cela peut-il être garanti, sinon par la torture ? La promesse est une gestion du temps, de l’avenir. Promettre, c’est prétendre pouvoir posséder un temps qui n’est pas encore là. La dette

Le Journal des Laboratoires d’Aubervilliers

est un investissement : on s’endette pour un résultat qui aura lieu dans vingt ans, et il faut que cette temporalité future soit maîtrisée au point d’en être dépourvue d’imprévisibilité. *Pro-mettre*, c’est se rendre maître du futur. La dette est une appropriation, non du temps de travail présent, mais du futur. C’est pourquoi elle donne l’impression qu’il n’y a plus d’avenir. Devenu macro-économique, ce mécanisme s’assortit d’une volonté de contrôler chaque individu, en tentant d’anticiper le comportement de tous. En cela, la dette est aussi une forme de gouvernementalité. L’homme endetté est quelqu’un que l’on a dressé pour que son comportement puisse maintenir sa promesse d’être endetté. Sachant que, comme l’a souligné Nietzsche, la dette implique la culpabilité.

M. V. — De quoi serait-on coupable ?

M. L. — Une dette est une dette envers quelqu’un : dès lors, elle n’est pas seulement économique, mais bien morale. De la même façon, le péché originel est une forme de dette envers une divinité. En 2008, les Grecs étaient coupables de leur situation, en vertu d’un mécanisme implacable selon lequel ils s’étaient dorés au soleil tandis que les Allemands, eux, travaillaient dans les usines. Parlant de Corinthe, Foucault explore le lien reliant dette, guerre et monnaie. Ce que l’on voit réémerger avec force, en 2008, c’est cette question de la guerre, selon différentes modalités : le racisme, la domination des femmes par les hommes, et toutes les formes de domination que l’on connaissait jusque-là apparaissent soudain accentuées, parfois jusqu’à une forme de guerre civile. Si leurs symptômes sont mieux contrôlés qu’en 1929, les crises se manifestent en fait toujours de la même façon – un déficit des investisseurs privés, reversé sur la dette publique, à son tour reversée sur la population conduit à la montée de nouvelles formes de fascisme, de racisme et d’inégalités en tous genres. Des officiers chinois, décrivant la crise en Thaïlande et dans d’autres régions, parlent de la finance comme d’une nouvelle forme de guerre. Des années 1980 aux années 2000, la crise touche d’abord l’Amérique du Sud, le Brésil, l’Argentine, l’Afrique, avant d’arriver en Europe. Partout, la première victime des effets de la dette est la démocratie. Pourrembourser les créiteurs, il faut réduire les dépenses sociales, déréguler le marché du travail, faire baisser les dépenses pour la santé ainsi que les retraites. Et pour ce faire, mieux vaut un régime de plus en plus autoritaire, tel que l’Amérique de Trump, par exemple, même si le capitalisme est actuellement si peu en danger qu’il n’a même pas, à proprement parler, besoin de Trump.

Comment trouver des mécanismes susceptibles de résister à cette déterritorialisation ? Sans l’État national, cette financiarisation n’aurait, en France, pas été possible. Depuis la Première Guerre mondiale, l’État fonctionne comme un élément de la machine capitaliste. Il a délégué la souveraineté monétaire au capital financier, tout en gardant le contrôle de la population. Beaucoup de gens pensent que l’alternative à la mondialisation serait un retour à l’État-nation ; mais ce dernier lui-même fait partie de cette mondialisation, de cette machine globale, commandée par la financiarisation.

Participant — Existe-t-il des manières de lutter contre ces formes de centralisation communes à l’État et à l’entreprise ?

M. L. — La crise financière a donné lieu à une recentralisation très forte : à une diffusion des centres de gouvernance s’oppose une incontestable centralisation, comme l’a montré l’exemple de la Grèce, que des institutions et même des personnes ont pu décider de « faire payer ».

M. V. — Mais peut-on empêcher cette centralisation ?

M. L. — Non, je pense qu’elle est si importante qu’elle peut balayer toute résistance. Chaque pays est endetté, ce qui signifie que lorsqu’il commence à travailler, le 1^{er} ou le 2 janvier d’une nouvelle année, chaque individu voit peser sur lui le poids de cet endettement. En Italie, on parle de 800 milliards de dollars. Sachant que cette dette, qui n’existait pas, à l’époque des Trente Glorieuses, n’est pas un résultat économique, mais le fruit d’une décision politique.

Participant — Vous dites que la démocratie n’est pas forcément le système le plus efficace pour se débarrasser de cette dette : est-ce une citation, une réflexion en cours, une conclusion ?

M. L. — La démocratie suppose des procédures trop compliquées, loin des décisions rapides souvent nécessaires. Les Grecs ont entrepris d’organiser un référendum, en 2015, dont le résultat n’a, finalement, pas été pris en compte. De la même façon, en Italie, plutôt que de chercher un consensus, on a mis en place Matteo Renzi, un technicien. En France, les gens l’ont si bien compris qu’Emmanuel Macron a été élu avec moins de 20 % des voix de l’électorat : voter ne sert plus à rien d’autre qu’à élire les élites de la démocratie.

Participant — On peut sans doute rapprocher, de cette question de la dette, celle de la production de subjectivité. Et par ailleurs, il me semble intéressant de considérer cette question du point de vue des pays qui, ayant été colonisés, se retrouvent dans cette situation paradoxale d’endettement vis-à-vis des pays impérialistes qui les ont, depuis, en quelque sorte recolonisés.

M. L. — Au xix^e siècle, la rente de pays comme la France ou l’Angleterre venait surtout des colonies. Les premières politiques de la dette mises en place par le FMI l’ont été en Afrique, puis en Amérique du Sud. L’autre phénomène qui s’est développé de façon marquante est le microcrédit. Muhammad Yunus a reçu le prix Nobel de la paix pour avoir fondé la première entreprise de microcrédit, en 1976. En réalité, le microcrédit est une arme aussi redoutable que son grand frère, le macrocrédit. Arundhati Roy a consacré un livre très intéressant, *Ghost Capitalism*⁴, à cette question. Pour en revenir à la question de la production de subjectivité : autrefois révolutionnaire – telle qu’elle avait été théorisée dans les années 1970 –, elle n’est plus, aujourd’hui, qu’une nouvelle forme de profascisme. La seule production de subjectivité que l’on voit aujourd’hui fonctionner, au niveau macropolitique, est elle aussi directement liée à cette évolution du problème de la dette. Comment renverser cette tendance, conduisant à fonder la production de subjectivité sur la construction d’un ennemi interne, que l’on nomme « immigré » ou « réfugié » pour s’y opposer ? L’échec de la pensée des années 1960-1970 provient, à mon avis, de la séparation que l’on a opérée entre la production de la subjectivité et celle d’une machine de guerre. Toute la pensée de 68 est devenue esthético-éthique – le problème de la conversion de subjectivité chez Foucault, de sa production chez Deleuze et Guattari ou, chez Rancière, l’émancipation, sont, chaque fois, déliés de la question de la machine de guerre. On pense que les technologies, les réseaux sociaux, les GAFA sont très puissants, alors qu’en réalité, ils ne le seraient pas, face à une machine de guerre qui serait une construction collective.

M. V. — Ne peut-on entrevoir aucune brèche ?

2018 / 2019

M. L. — En 2011, se sont produits des événements incroyables au Moyen-Orient. Ce qui s’est joué au Brésil, en Espagne, aux États-Unis a montré l’émergence de formes d’expérimentation qui n’ont, toutefois, pas encore atteint le niveau qui leur permettrait de renverser les constitutions en place. Je pense que cette faiblesse vient de notre perte de tout concept de *révolution*. Les mouvements du xix^e et du début du xx^e siècle tiraient leur force d’un projet de révolution. L’autonomie et l’indépendance des mouvements politiques reposaient sur cette possibilité. Aujourd’hui, cette autonomie et cette indépendance semblent incapables de s’affirmer politiquement, par rapport au projet capitaliste. En France, en 1830, 1848, puis au cours de la Commune de Paris, les révolutionnaires n’ont pas seulement été battus, ils ont été massacrés. Il a fallu attendre la révolution russe, depuis laquelle on ne fait que passer de défaite en défaite – fût-ce en construisant des boucles ou des alternatives. Il faut repenser le concept de révolution aujourd’hui.

Participant — Lors des mouvements de 2016, à Paris, il a sans cesse été question de « jeunesse ingouvernable ». À l’heure où les gouvernements semblent voués à un rôle de *management* du capitalisme financier, que peut signifier cette « ingouvernabilité » ?

M. L. — Si *gouvernance* est un concept né en contexte capitaliste, *gouvernementalité* vient, lui, de Foucault. Entre 1971 et 1976, Michel Foucault a essayé de comprendre les relations sociales à travers le concept de *guerre*. Puis, en 1976, il abandonne ce concept pour celui de gouvernementalité. Je pense, pour ma part, que le pouvoir joue sur les deux plans. Les rapports entre adversaires, d’une part, gouvernants/ gouvernés, d’autre part, ne sont pas si différents l’un de l’autre. Le capital a mis en place une série de dispositifs destinés à toucher les comportements individuels les plus intimes. Mais vient un moment où cette micropolitique ne fonctionne plus. À l’époque de Radio-Alger, le psychiatre qu’était Frantz Fanon avait constaté, parmi les pathologies qu’il rencontrait, que certaines des voix qu’entendaient ses patients n’étaient autres que les voix oppressives de la radio⁵. Ce processus de pathologisation s’est interrompu au moment où le FLN a créé sa propre radio. Une machine de guerre s’est mise en place, dès lors que l’individu s’est soustrait à l’emprise d’un instrument technologique (la radio) pour entrer dans un autre dispositif. À partir de quoi, les voix radiophoniques ont été investies d’autres pouvoirs. C’est cette différence entre machine sociale et machine de guerre qui intéressera plus particulièrement Deleuze. Il importerait de thématiser la puissance de la micropolitique en même temps que son impuissance : à partir de quand glisse-t-elle sur moi sans me toucher ? Partout, des formes d’émancipation individuelles existent ; mais au niveau macropolitique, aucune imagination suffisante n’a été déployée, contrairement à ce qui avait pu se faire au xix^e siècle. Deleuze et Guattari le savaient : il n’y a pas de micropolitique sans macropolitique ; mais la plupart des gens l’ont, depuis, oublié.

La révolution russe a, la première, entamé un processus de décolonisation. La machine révolutionnaire a été codifiée avec un léninisme qu’on ne peut plus reproduire aujourd’hui, mais qu’il faudrait pouvoir remplacer, faute de quoi on assistera uniquement à une production de subjectivité qui elle-même laissera place à une industrie de la transformation de soi. En 1919, Lénine en appelle à l’Internationale communiste ; puis, en 1920, est convoqué le I^{er} Congrès des peuples de l’Orient, à Bakou, qui ne réunit que des musulmans. Lénine avait bien vu que la guerre impérialiste était une guerre entre

^[1] Arundhati Roy, *Capitalisme : une histoire de fantômes*, traduit de l’anglais (Inde) par Juliette Bourdin, Paris, Gallimard, « Hors-série Connaissance », 2016.

^[2] Frantz Fanon, « Ici la voix de l’Algérie… », *L’An V de la révolution algérienne*, Paris, François Maspero, 1960, p. 51-84.

esclavagistes. La révolution russe a mis en évidence, parmi d’autres très nombreux problèmes, ceux de la décolonisation, et de l’asservissement des femmes. Je précise qu’une machine de guerre n’est pas forcément violente : Gandhi a construit une machine de guerre très efficace.

M. V. — C’est ce qu’on appelle un contre-pouvoir opérant.

Participant — Quand vous parlez de « grands créanciers », dans votre livre, le terme prend une dimension presque métaphysique. Quelle est la part de croyance qui lui est effectivement liée ? S’agit-il d’une simple figure rhétorique, ou touche-t-on là à une question religieuse, qui permettrait, aussi, d’espérer – mais à quelles conditions ? – que l’on puisse un jour prononcer « Le Créancier est mort », comme on a dit, si souvent, « Dieu est mort » ?

M. L. — Walter Benjamin a consacré, en 1921, un texte aux liens entre religion et capitalisme⁶, dans lequel lui aussi aborde la question de la centralité du crédit. Celui-ci, en effet, implique une forme de croyance, dans la mesure où il est basé sur la confiance. Le crédit est un rapport au futur.

Participant — Nous nous demandons tous quelles formes de résistance opposer à ce dont vous parlez. Vous avez dit que la monnaie, loin d’être du travail, n’est, elle aussi, qu’un objet politique. J’ai vu récemment un entretien filmé avec Bernard Friot, qui souhaite réhabiliter non seulement le mot révolution mais aussi le mot *communiste*. J’ai eu l’impression, en l’entendant, d’apercevoir un véritable projet révolutionnaire, comprenant des propositions telles que le salaire à vie ; dans un autre genre, on pensera aussi à Bernard Stiegler. Si on veut émanciper le travail de ladette, n’existe-t-il pas plusieurs pistes qu’il vaudrait la peine d’examiner ?

M. L. — Contrairement à Bernard Friot, je ne pense pas que l’on puisse se sortir de la situation qui est la nôtre aujourd’hui par le travail salarié. Je suis resté très proche, au contraire, de la volonté des années 1950, 1960, 1970 de se débarrasser du travail salarié. Je viens d’une famille ouvrière ; quand j’étais petit, mes parents me disaient : « Si tu ne travailles pas, tu iras à l’usine. » La dernière chose que souhaitaient les parents, c’était de voir leurs enfants devenir salariés. Avant d’être détruit par le capitalisme, le travail salarié l’a été par les luttes ouvrières. Le slogan « Ne travaillez jamais » de 1968 procède de cette même volonté d’en venir à bout. La grande question, à l’encontre de ce que pense Friot, est la suivante : comment s’organiser, sous des formes d’organisation non salariale ?

Participant — Je reviens d’un long séjour en Californie, où j’ai mené des recherches sur l’intelligence artificielle, sur fond de questionnement quant à l’avenir du travail et du salariat. Là-bas, les chefs d’entreprise, programmeurs, mathématiciens entendent sortir du rapport capital/travail à la faveur de la disparition du travail. Eux pensent vraiment que l’automatisation grandissante va réduire le travail à néant. Ne restera plus que le capital : il possédera des machines qui elles-mêmes s’acquitteront du travail. Les individus n’auront d’autre choix que de rejoindre le capital, sous peine de n’avoir plus aucune place dans la société – le paradigme « capital/travail » perdant, dès lors, tout son sens.

M. L. — Adoptons le point de vue de ces ingénieurs californiens. En face de l’automatisation se tient la société qui fait fonctionner l’automatisation. Outre les consommateurs, cette société comprend les écoles, les formations, les hôpitaux nécessaires à cette organisation qui, si elle n’oppose plus le capital et le travail, suppose



Graffiti pour l’indépendance de la Catalogne, 2017 © Avantime Jacobus

l’existence d’une société réorganisée par ce capital.

Participant — La grande crainte politique des Américains, au fur et à mesure que disparaît la classe moyenne, est qu’on ne puisse plus passer d’une classe à l’autre, ce cloisonnement signifiant, pour beaucoup, la fin du « rêve américain ». Les rues de San Francisco sont pleines de tentes dans lesquelles vivent non des réfugiés politiques fuyant la guerre, mais des réfugiés économiques qui, auparavant, vivaient dans la même ville mais ont, un jour, souffert d’une dépression, perdu leur boulot, leurs soutiens familiaux. Et ce que craignent ceux qui ne vivent pas dans des tentes peut d’apparenter à une révolution luddite.

M. L. — La polarisation sociale que vous décrivez n’est pas due à l’automatisation, mais à un ensemble de choix politiques. Dans un autre cadre politique, l’automatisation aurait produit d’autres effets. La crise des *subprimes* est née aux États-Unis lorsque, la nécessité du crédit étant de s’élargir à l’infini, on a accordé des crédits à des gens dont on savait qu’ils ne pouvaient pas rembourser. Ce n’est pas la machine technique qui décide, mais la machine sociale. C’est la machine de guerre qui décide de l’allocation des machines techniques.

Participant — On en revient à la question du temps, fondamentale pour la dette comme pour les nouvelles conditions sociales de travail. Le travail salarié a été pensé avant tout pour contrôler le temps des gens. Aujourd’hui, la Silicon Valley ne cesse de développer, avec les réseaux sociaux, un contrôle possible du temps des masses.

M. L. — Michel Foucault a beaucoup insisté sur la notion d’enfermement déterritorialisé qu’est l’*enfermement temporel*, mis en place, par exemple, par le système des assurances, les banques, les caisses de retraite... Les Anglais, qui ont imposé leur domination au monde entier, pensent pouvoir se retirer derrière leurs frontières et s’y enfermer ; les Français, après avoir sucé le sang de tous les pays du globe, prétendent ne pas pouvoir accueillir la misère du monde. On a fait tomber le mur de Berlin, et l’on veut faire construire un mur de 3 000 kilomètres entre les États-Unis et le Mexique. À la

colonisation a succédé une politique néocoloniale dans tous les pays désignés comme « ex-colonies », et maintenant, chacun voudrait se retirer chez soi. Cela n’est pas tenable, et ne pourra mener qu’à la guerre si aucune réflexion n’est menée pour trouver d’autres solutions.

Maurizio Lazzarato est sociologue et philosophe. Il vit et travaille à Paris où il poursuit des recherches sur la monnaie, le refus du travail et le concept de guerre (*Guerres et capital*, Paris, Éditions Amsterdam, 2016, avec Éric Alliez). Il écrit également sur le cinéma, la vidéo et les nouvelles technologies de production d’images.

6 « Le fragment “Le capitalisme comme religion”, rédigé par Walter Benjamin en 1921 – et resté inédit jusqu’aux années 1985, et sa publication dans les *Œuvres complètes* posthumes –, est l’un de ses textes les plus intéressants, mais aussi les plus “hermétiques”. Inspiré par les travaux de Max Weber – nommément cité – sur l’affinité élective entre *L’Éthique protestante et l’Esprit du capitalisme*, il va beaucoup plus loin que le sociologue : pour Benjamin, le capitalisme a non seulement des origines religieuses, mais il est lui-même une religion, un culte incessant, sans trêve ni merci, qui conduit la planète humaine à la Maison du Désespoir. Ce fragment appartient, comme certains textes de Georg Lukács, Ernst Bloch ou Erich Fromm, à la catégorie des « interprétations » anticapitalistes de Weber.

UNE THÉORIE DE L'AGIR DANS UN MONDE FRUSTE

LA PENSÉE POLITIQUE DE WILLIAM JAMES

THIBAUD
TROCHU

Alexandra Baudelot — Nous avons aujourd’hui invité Thibaud Trochu, spécialiste de William James, à qui Maurizio Lazzarato consacre un passage de *La Fabrique de l’homme endetté*¹, pour réfléchir à la question de l’émancipation de l’individu.

Thibaud Trochu — Maurizio Lazzarato présente les deux pages qu’il consacre à William James comme une digression que le lecteur peut sauter. Ce passage, lorsqu’on y prend garde, contient la note de bas de page suivante :

Les « barbares » (ou les « frustes ») chez James sont des pluralistes qui savent s’accommoder d’un monde instable et incertain, d’une vérité qui se fabrique, d’un monde où l’actuel n’est qu’un cas des possibles. Les « barbares » acceptent le monde tel qu’il est, les choses pour ce qu’elles sont, tandis que les « délicats » (ou les « tendres ») sont des « rationalistes » qui viennent au secours de ce monde incertain et le métamorphosent en un « autre monde », en un « monde meilleur », où les choses particulières forment un Tout idéal, qui les implique et leur donne de la stabilité et du sens².

William James fait ici l’objet d’un contresens intéressant. Pour Lazzarato, les barbares sont les néolibéraux, les entrepreneurs, face auxquels des utopistes s’efforceraient de rendre le monde meilleur. Or, James dit précisément l’inverse : lui souligne la supériorité morale (au sens philosophique du terme) du pluralisme sur toutes les formes de monisme. À celui qui se repose sur l’état du monde comme édition éternelle, figée, s’opposent le pragmatiste et son exigence du devenir. Pour comprendre ce contresens, qui n’en est peut-être pas un, comme on le verra, je passerai par quatre points de contexte aussi bien historiques que philosophiques.

1. *La pensée de William James en France* : comment une pensée américaine, harvardienne très précise se voit déterritorialisée ou transplantée sur un autre terrain, en France, au travers de Bergson, puis de Deleuze, et comment le texte se transforme selon le contexte – Maurizio

Lazzarato étant, lui aussi, un héritier de ses propres lectures.

2. *Les préoccupations philosophiques personnelles de William James* : au-delà des textes, la correspondance de James avec son frère, Henry, sa sœur, Alice, tous deux écrivains, sa femme, fait apparaître un milieu bostonien qui, loin de s’intéresser à l’« action à tout prix », se préoccupait de religion et d’expériences limites³.

3. *Le pragmatisme* : on croit souvent voir les États-Unis derrière ce mot – Obama serait pragmatiste, un récent article publié dans *Le Monde* se demandait récemment si Trump était pragmatiste⁴. Face à quoi, je voudrais resituer le pragmatisme en philosophie, et ainsi mieux en appréhender les différents avatars.

4. Ce qu’on pourrait appeler *la pensée politique de William James*, à partir de son usage du qualificatif « barbares » dont nous partons ici.

[1]

William James (1842-1910) est un philosophe américain, états-unien, de la fin du XIX^e siècle. Depuis la région très provinciale que sont encore les États-Unis à l’époque, James ne se contente pas d’avoir les yeux rivés sur l’Europe. Il prend le Transatlantique pour faire le tour des universités européennes, de Padoue à Berlin en passant par Prague, Leipzig, puis Liège, Paris, Londres et Cambridge, souhaitant y « ramasser » des idées avant de rentrer délivrer le savoir européen aux États-Unis. En France, il est notamment connu pour s’être lié d’amitié avec Bergson – amitié en vertu de laquelle il est traduit très vite (dès 1911, pour *Le Pragmatisme*), avant de disparaître des études françaises au profit de Husserl ou Heidegger. Outre Gilles Deleuze, c’est un professeur de philosophie et directeur de revue, Jean Wahl (1888-1974), qui a joué le rôle de véritable passeur, en partie par l’écriture d’une thèse sur les « philosophies pluralistes d’Angleterre et d’Amérique », un livre dont James constitue le plat de résistance⁵. Interné en tant que Juif au camp de Drancy, Wahl s’en échappe et s’exile aux États-Unis, entre 1941 et 1945. Puis il redevient professeur à la Sorbonne, dans



S.W. Fallis, photographie « spirite », censément prise pendant une séance, certainement une double exposition ou une composition de papiers découpés, montrant une femme entourée de portraits d’hommes et de femmes, 1901, Chicago © John K. Hallowell

les années 1950-1960, où il fait connaître des auteurs comme Whitehead ou Husserl, en même temps qu’il commente Heidegger (après avoir défendu Nietzsche contre les interprétations fascistes qui en étaient faites, dans les années 1930). Jean Wahl a été l’un des enseignants qui ont compté pour Deleuze. Celui-ci a d’abord travaillé sur Hume, en vertu d’un tropisme anglo-américain à l’opposé d’une tendance universitaire consistant à ne regarder comme sérieuse que la pensée allemande. Le chapitre intitulé « De la supériorité de la littérature anglo-américaine », dans ses *Dialogues* avec Claire Parnet⁶, confronte, avec pas mal d’humour, le goût des Français pour le roman, le penchant des Anglais pour le gazon et celui des Américains pour... les prairies. Puis, dans *Critique et clinique*⁷, Deleuze parle du grand roman américain et de William James. À partir de quoi les lecteurs de Deleuze vont s’intéresser à James et établir des filiations⁸.

1 Maurizio Lazzarato, *La Fabrique de l’homme endetté*, Paris, Amsterdam, 2011.

2 *Ibid.*, p. 54.

3 Voir à ce sujet : Thibaud Trochu, *William James. Psychologie des états seconds*, Paris, CNRS éditions, « Philosophie », 2018.

4 Voir notamment : Pascal Engel, « Trump ne demande pas qu’on croie ce qu’il dit, mais qu’on croie en lui », *Le Monde*, 17 novembre 2016.

5 Jean Wahl, *Les Philosophies pluralistes d’Angleterre et d’Amérique* (1920), Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005.

6 Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialogue*, Paris, Flammarion, 1977.

7 Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Critique », 1993.

8 On consultera utilement, à ce sujet, le livre de David Lapoujade, *Empirisme et pragmatisme* (1997), Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2007.

[2]

William James m’a intéressé pour cette étiquette, très lourde à porter en France, de *pragmatiste*. Pour le sens commun, le mot correspondrait à une attitude critique à l’égard de la philosophie, procédant d’une volonté de se détourner de la culture des idées, du *studiolo* et de l’érudition, au profit d’un intérêt pour le concret voire le terre-à-terre. Or, *Le Pragmatisme*, c’est d’abord une série de conférences publiques données sur la côte Est, à New York, à Yale, etc., rassemblées en un livre⁹, en 1907, qui vaut à James beaucoup d’ennemis, en Allemagne et en France. Précisons que dans les années précédant la Première Guerre mondiale, il est moins question d’échange d’arguments que de lutte des nationalismes philosophiques. *Le Pragmatisme* n’est que le dernier d’une dizaine de livres publiés par William James, qui s’est auparavant intéressé à la peinture, à la médecine, aux sciences naturelles mais, surtout, à la psychologie¹⁰ – si l’on entend par là une volonté de refonder la philosophie sur une prise en considération de l’homme concret, ses passions, ses humeurs... par une enquête sur son système nerveux. J’ai été frappé, en travaillant au sein de sa bibliothèque personnelle, de constater à quel point il s’intéressait aux rêves, à l’hypnose, au spiritisme, à la vie après la mort, aux médiums, à l’écriture automatique ou aux possessions démoniaques. Il correspond à ce sujet avec des Suisses, des Anglais, des Français (dans l’entourage de Charcot) qui s’interrogent sur le magnétisme animal, la télépathie, se demandent si l’on peut avoir des hallucinations véridiques. Il est ainsi l’auteur de *La Volonté de croire*¹¹ et d’un livre étonnant sur les *Variétés de l’expérience religieuse*¹² dans lequel il propose une psychologie des sensations et des représentations mystiques, fruit d’une longue enquête au cours de laquelle il a recueilli de nombreux témoignages se rapportant à des pathologies mais aussi à des traditions. Rejetant l’idée de s’en remettre à une Église ou un dieu, il cherche à comprendre ce qu’est l’émotion dans les cas d’expérience religieuse.

[3]

Mais alors, qu’est-ce que le pragmatisme ? Le mot vient du grec *pragmata*, « les choses éparses », « les choses concrètes ». Kant, en son temps, a écrit une « anthropologie du point de vue pragmatique ». En 1872, William James fait partie, avec le logicien Charles Sanders Peirce, des fondateurs d’un groupe de travail composé de mathématiciens, de juristes, ironiquement intitulé le « club métaphysique », et qui emploie le terme de « pragmatisme » contre Descartes. Pour Peirce, le pragmatisme est une méthode philosophique visant à rendre nos idées claires, non en vertu d’une clarté instantanée cartésienne, mais par ce qu’il appelle une « fixation de la croyance » : au terme de tout bricolage ou enquête, les processus cognitifs doivent nous amener à une croyance stable. Pour ce faire, il importe d’examiner les conséquences pratiques d’une idée. Peirce prend l’exemple du diamant : il n’y a pas une essence du diamant qui, en vertu de sa pureté, serait placé au sommet de la hiérarchie des minéraux ; ce qui fait la *signification* du diamant, c’est d’être ce qui raye toutes les autres matières. James, lui, aura des expressions moins sophistiquées que Peirce, certaines, fâcheuses, le tirant vers une sorte d’utilitarisme – par exemple, lorsqu’il écrit qu’« est vrai ce qui fonctionne », ce qui donne prise à de nombreuses distorsions. Puis, dans les années 1970-1980, arrive Richard Rorty qui, lui, rejoue un néopragmatisme. Rorty déplore la technicité d’une philosophie américaine devenue à ses yeux purement logicienne et par trop professionnalisée, l’une des conséquences étant qu’elle s’est dépolitisée. La philosophie

a selon lui oublié le récit américain, à force de s’euproéaniser.

A. B. — À aucun moment ce qu’on appelle aujourd’hui les *Black Studies* n’ont-elles infiltré la pensée de ces philosophes pour sortir de ce grand récit de blancs ?

T. T. — Si : Cornel West¹³, auteur afro-américain, premier noir professeur à Harvard, à la fin des années 1970, s’allie avec Rorty et entreprend notamment d’enseigner la philosophie états-unienne pré-analytique dans les départements de philosophie. West s’est inspiré de W. E. B. Du Bois, un étudiant de James à Havard, auteur de *The Soul of the Black Folks*¹⁴. Son travail de décroïsonnement et de repolitisation de la philosophie a eu d’importantes répercussions aux États-Unis – sans pour autant que cela soit rabattable sur « un » pragmatisme : on est loin, ici, de ce qu’a pu écrire Peirce, et de sa définition métaphysique de la vérité. Le même mot change de sens selon les contextes très différents dans lesquels il est employé¹⁵.

Mathilde Villeneuve — Qu’en est-il de l’étiquette « utilitariste » ?

T. T. — Ce mot sert le plus souvent à désigner des philosophes anglais du ^{xviii}e siècle : Adam Smith, Jeremy Bentham entendaient régler la société non sur des principes moraux ou moralistes, mais sur une utilité des fins, notamment économiques. Selon la « fable des abeilles » (*fable of bees*), le vice privé fait la vertu publique. En d’autres termes, si chacun fait ce qu’il désire, la ruche sera bien ordonnée : on retrouve là la pensée libérale dans toute sa splendeur ; un tel parti pris, néanmoins, avait, à l’époque de ces auteurs, l’avantage de s’opposer à la théologie chrétienne. « Utilitariste » a servi ensuite à pointer du doigt la philosophie anglaise comme, plus tard, « pragmatiste » a été employé pour dénigrer la pensée américaine. Au moment de l’élection de Trump, deux journaux importants, *Le Monde* et la *Süddeutsche Zeitung*, ont publié des articles qualifiant le nouveau président américain de pragmatiste¹⁶, de façon très dépréciative, en un réflexe reconnaissable consistant à caractériser les Américains comme des fonceurs sans principes ni respects pour les « idées ». Lapoujade, lui, donne une version deleuzienne du pragmatisme – c’est la philosophie de l’homme qui se fait, dans un monde lui-même en train de se faire : « c’est une méthode d’évaluation pratique qui examine les idées, les concepts, les philosophies, non plus du point de vue de la cohérence interne, c’est-à-dire du système, mais des conséquences pratiques¹⁷ ». Qu’est-ce qui fait la vérité de nos idées ? Comment une idée devient-elle vraie ? Comment se faire une idée vraie ? Par extension, cela permet une évaluation des idéaux politiques, des religions et comportements, des sciences et de leurs hypothèses. Le pragmatisme serait alors une transposition, en philosophie, de l’expérimentalisme scientifique et d’une méthode par essais, tâtonnements et erreurs. Ainsi conçue, la philosophie ne permet pas l’édification d’un royaume de valeurs sur lesquelles il faudrait s’indexer ou se régler. Appliqué en politique, un tel principe donne la démocratie – entendue comme une enquête qui ne se termine jamais, assortie d’une acceptation des conflits et de l’évaluation des valeurs. La philosophie abordée comme méthode scientifique conduit à une pédagogie elle-même indissociable d’un idéal démocratique, le défi étant de préserver une société ouverte, pluraliste, dans la lignée d’un méliorisme très américain.

A. B. — Dans *La Volonté de croire*, William James cite également plusieurs fois des penseurs de l’anarchisme.

T. T. — Au ^{xix}e siècle, le transcendantalisme de la Nouvelle-Angleterre faisait de la désobéissance un devoir. Dans les milieux bostoniens auxquels appartenait James, les rapports à l’anarchisme sont complexes ; la femme de James, par exemple, compte parmi ceux qui prennent publiquement la défense de Sacco et Vanzetti. Mais il est vrai que, dans l’ensemble, les représentants de la bourgeoisie libérale bostonienne restent éloignés de la plupart des préoccupations sociales des militants anarchistes. Pour eux, la Commune était le fait de hordes forcément sauvages, dès lors qu’elles avaient incendié le Louvre.

M. V. — On a donc un idéal démocratique complètement déconnecté des mouvements sociaux ?

T. T. — Pas totalement ; John Dewey (1859-1952), qui dirige le département de philosophie, de psychologie et d’éducation à l’université de Chicago, dans les années 1900, s’intéresse profondément aux questions sociales, à la pauvreté, à l’organisation de la ville de Chicago (dont la population est passée de 300 000 à 1,7 million d’habitants, environ, entre 1870 et 1900). Dans les années 1930, il fait partie des intellectuels qui s’engagent pour défendre Trotsky, alors en exil au Mexique, face aux accusations de Staline. D’autres, tel Sidney Hook (1902-1989), allient pragmatisme et marxisme. Le propre du pragmatisme est de se composer avec différentes idéologies. John Dewey arrive en Chine en 1919¹⁸, où il assiste et se joint au « mouvement du 4 mai¹⁹ » : on voit donc la porosité et la capacité qu’a le pragmatisme de se connecter à diverses pensées.

[4]

Ce qui me conduit à revenir à ce qu’écrit Maurizio Lazzarato et à la question de la pensée politique de William James. S’efforçant de définir la philosophie, au cours des conférences rassemblées ensuite dans *Le Pragmatisme*, James insiste sur l’importance du *tempérament* en philosophie : chaque philosophie personnelle comprend, outre des idées, une vision et un *coefficient émotionnel* propres :

Notre philosophie personnelle, les livres ne nous la donnent qu’en partie. Elle est la conscience plus ou moins sourde que nous avons du sens profond de la vie, du sens qu’il faut loyalement lui reconnaître. Notre philosophie personnelle correspond donc à une manière de sentir et nous représenter la poussée du monde en nous²⁰.

James ouvre son livre par l’évocation d’un conflit entre empiristes et rationalistes, en employant les termes « délicats » et « barbares » – *tough minded* et *tender minded*, en anglais. Le rationaliste est intellectualiste : il se règle sur des principes ; il est idéaliste, optimiste, religieux, il croit au libre arbitre ; il est moniste et dogmatique. L’empiriste serait, lui, plutôt porté sur les faits, le « scientifique » ; il serait sensualiste, matérialiste, pessimiste, fataliste, irreligieux, pluraliste et sceptique. À chacun, à partir de là, de voir où il se situe lui-même, mais, surtout, de prendre parti. Le problème, avec les rationalistes – ceux qui croient à l’unité, en un dieu ou en un dogme –, c’est que, selon eux, la vérité ou la représentation du monde sera toujours, éternellement, la même. Au contraire, celui que James appelle « pluraliste » ne se donne pas de vacances morales. Il répond à une exigence du devenir qui le fait vivre dans un monde inachevé, instable, et prendre des risques, ce qui, aux yeux de James, est infiniment supérieur à la paresse de l’absolutisme. À l’échelle individuelle, la pensée politique se joue sur cette exigence de faire advenir des choses et de prendre des risques, plutôt que de se contenter de l’état

⁹ *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, 1^{re} éd. 1907. Voir : *Le Pragmatisme*, trad. Émile Le Brun, préface d’Henri Bergson Paris, Flammarion, « Science de l’homme », 1968, rééd. *Le Pragmatisme. Un nouveau nom pour d’anciennes manières de penser*, trad. Nathalie Ferron, Paris, Flammarion, « Champs Classiques », 2011.

¹⁰ *The Principles of Psychology* (1890). Voir, en français, *Précis de psychologie*, trad. Nathalie Ferron, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003.

¹¹ *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 1^{re} éd. 1897 (*La Volonté de croire*, trad. Loÿs Moulin, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005).

¹² *The Varieties of Religious Experience*, Londres/New York, Longmans, 1902.

¹³ Né en 1953 à Tulsa (Oklahoma), professeur à Harvard et, depuis 2002, à Princeton. Il est, entre autres, l’auteur de *Black Theology and Marxist Thought* (Theology in the Americas, 1979) ou *Races Matter* (Boston, Beacon Press, 1993). Voir : www.cornelwest.com.

¹⁴ W. E. B. Du Bois, *The Souls of the Black Folks*, New York, Blue Heron, 1953.

¹⁵ Le livre du sociologue allemand Hans Joas, élève d’Habermas, *Pragmatism and Social Theory* (University of Chicago Press, 1993), rend très bien compte de l’ensemble de cette histoire et des affrontements qui l’ont jalonnée.

¹⁶ Outre Pascal Engel (art. cit.), voir Adrian Kreye, « Warum Trump jedes Mittel recht ist », *Süddeutsche Zeitung*, 18 novembre 2016.

¹⁷ David Lapoujade, *Empirisme et pragmatisme*, *op. cit.*, p. 10.

¹⁸ Voir notamment : Jessica Ching-Sze Wang, *John Dewey in China: To Teach and to Learn*, New York, Suny Press, 2007.

¹⁹ Le 4 mai 1919, des milliers d’étudiants chinois manifestent, place Tian’anmen, pour protester contre le traité de Versailles et la décision des Alliés de faire passer un certain nombre de territoires chinois, jusque-là contrôlés par l’« Empire d’Allemagne », sous autorité japonaise.

²⁰ William James, *Le Pragmatisme* (1968), *op. cit.*, p. 24.



William James au Brésil après l'attaque de la petite vérole, 1865. Brésil, MS Am 1092 (1185) #9 © Houghton Library, Harvard University

du monde. Ce qui est un peu le contraire de ce qu’écrivait Maurizio Lazzarato. De la même façon, James est un inquiet, sur le plan religieux ; cela peut nous paraître étrange, mais l’idée de « quelque chose de plus » est aussi une clé pour le comprendre.

A. B. — Ce rapport à la religion peut d’ailleurs surprendre, au premier abord.

T. T. — James est un penseur religieux, non pas au sens où il règle ses réflexions sur l’idée de Dieu, mais dans son rapport au surnaturel. Sa vie entière, il a cherché, par des voies scientifiques, à mettre en évidence des phénomènes qui sortiraient des cadres de la science et, au passage, les briseraient. À l’époque où James écrit, la philosophie est liée à un discours politique sur l’édification des nouvelles universités, mâtiné de scientisme et allié à une rigoureuse orthodoxie morale ; or, s’adressant à des étudiants souvent issus de l’« élite » de la société américaine, lui leur dit : « Vous avez le *droit* de croire en ces phénomènes. » Suggérant, au dernier chapitre du *Pragmatisme*, que l’existence humaine puisse être tangente à d’autres types d’existence, James compare notre situation à celle d’un chien ou d’un chat dans une bibliothèque qui, même s’il parvenait à lire les titres sur le dos des livres, n’aurait aucune idée de ce que ces derniers pourraient contenir, aux yeux d’une conscience supérieure. De tels sujets sont, à l’époque comme aujourd’hui, particulièrement difficiles à aborder à l’Université. Comme leurs prédécesseurs en Angleterre, ou comme les positivistes en France, les pragmatistes préfèrent toujours se demander « comment » que « pourquoi ».

Participant — Mais l’idée d’une « volonté de croire » n’est-elle pas complètement contradictoire avec les principes les plus fondamentaux du pragmatisme ? En Angleterre, par exemple, on apprend, en tant qu’étudiant, à faire état de ce qui « marche » (*work*), jamais de ce que l’on *croit*. Aux étudiants en art, les professeurs demanderont : « Qu’est-ce qui fonctionne dans cette pièce ? » jamais « Qu’as-tu voulu dire ? »

T. T. — James lui-même disait qu’il aurait dû intituler son livre « le droit de croire ». La croyance dont il parle n’est cependant pas celle du « *troll* » qui, croyant, s’enracine dans ses certitudes et représentations sans pouvoir les changer. Il ne faut pas non plus oublier que ses écrits s’inscrivent dans un ensemble de débats liés à l’idée d’un accès à la vérité par l’expérimentation, par opposition aux vérités théologiques inculquées. S’adressant avant tout aux étudiants en science et en médecine de Nouvelle-Angleterre, il tenait à leur dire qu’aucune preuve scientifique ne leur *interdisait* de croire.

A. B. — Tout cela amène-t-il à une forme d’émancipation ?

T. T. — Oui, à partir du moment où tu te libères d’une façon de réfléchir ankylosée ; si la philosophie n’est qu’une méthode – délestée d’un certain nombre de dogmatismes, rigidités, esprits de système –, tu peux l’appliquer à tout : on a là un aspect performatif de ce que peut être la philosophie.

Thibaud Trochu est docteur en philosophie de l’université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et maître de conférences en philosophie de l’éducation, ESPE Lille Nord-de-France / RECIFES. En octobre 2018, paraîtra son premier livre, *William James. Psychologie des états seconds*.

DETTES DE SEXE ? REMARQUES SUR L'ESCLAVAGE POUR DETTES

FRANÇOIS ATHANÉ

Mathilde Villeneuve — Nous avons commencé à établir une bibliographie collective autour du sujet du Printemps des Labos, « Endetter et punir », avec Maurizio Lazzarato et *La Fabrique de l’homme endetté*. Nous poursuivons aujourd’hui avec le philosophe François Athané.

François Athané — Là où Maurizio Lazzarato s’est exprimé sur l’ultramodernité, je vais parler d’une dette qui prend place dans des mondes précoloniaux, qu’ils soient antiques ou « exotiques », et considérés avant leur annexion coloniale. J’entrerais dans la question de la dette par le biais d’un concept très important pour en saisir tous les contours : l’esclavage. J’examinerai la question des sources de l’esclavage, puis j’aborderai la question de l’esclavage pour raisons financières dans les mondes précoloniaux. Je me fonderai notamment sur les travaux d’Alain Testart sur cette question, qui viennent d’être réédités (*L’Institution de l’esclavage. Une approche mondiale*, Paris, Gallimard, 2018).

L’esclavage, pour les ethnologues spécialistes de l’Afrique, se définit par le fait d’avoir été coupé de sa parenté, de sa filiation ou de son lignage. Cette coupure se remarque au fait que les gens n’ont alors plus de nom : l’esclave sera appelé « le petit » ou « l’enfant ». Si l’on se tourne vers d’autres horizons, la définition de l’esclavage peut varier substantiellement. Dans les sociétés grecque ou romaine, est esclave celui qui est exclu de la Cité ou, plus précisément, de l’ensemble des droits et devoirs que recouvre la citoyenneté : le droit de prendre part à la décision politique, à Athènes ; le droit de ne pas être exécuté autrement que par la décapitation, dans la Rome impériale. Quelle que soit la labilité de cette notion de citoyenneté, elle comprend toujours un certain nombre de protections judiciaires, ainsi que la soumission à l’impôt et l’obligation de s’acquitter d’un service militaire. Dans les mondes médiévaux, tant du côté de la Chrétienté que de l’Islam, on ne fait

pas esclave un musulman quand on est musulman, pas plus qu’on ne fait esclave un chrétien quand on est soi-même un chrétien. Mais un musulman le peut à l’égard d’un chrétien et inversement. Tout est alors différent de ce qui existait dans la Cité antique, dans la mesure où l’on ne peut plus désormais réduire l’autre en esclave pour la seule raison qu’il serait étranger ; on ne le peut que lorsqu’il est étranger à la vraie religion. La communauté de référence n’est alors plus politique, mais religieuse. Dans ces trois cas – Afrique, Cité antique, communauté médiévale (Église ou Oumma) –, l’esclave est celui qui est exclu de la dimension sociale tenue pour déterminante et essentielle dans la communauté de référence, qu’il soit hors de la parenté, de la citoyenneté ou de la « vraie » religion. Outre cette asocialité, l’esclave se caractérise par le fait que l’on peut tirer profit de lui, d’une manière ou d’une autre. L’esclavage est un statut, ce n’est pas une occupation, mais ce



Lehnert & Landrock, *La Marchande d'esclaves*, ca. 1900-1910, Tunisie © D. R.

statut ne consiste pas forcément à être la propriété d'un autre. Dans l'ancienne Athènes, des esclaves, qui n'appartenaient à personne en particulier, étaient chargés de faire régner l'ordre public. Dans l'Empire romain d'Antonin (138-161 apr. J.-C.), il était conseillé aux esclaves de se réfugier auprès du préfet et, le cas échéant, de porter plainte contre leur maître. C'est l'exclusion qui caractérise l'esclavage, qui n'est en aucune manière une condition de vie, ni une occupation. Certains esclaves sont de simples manœuvres, d'autres gérants ou intendants de tel ou tel domaine, éducateurs ou précepteurs, d'autres encore enrôlés dans les forces armées. Qu'en est-il des « sources » de l'esclavage ? On trouve des sources externes – on va chercher des esclaves en dehors de la communauté de référence – ou internes – quand les esclaves sont recrutés à l'intérieur même de la communauté. Dans le premier cas, c'est toujours, en dernier ressort, une guerre qui marque le départ d'un commerce

d'esclaves. Tous les captifs de guerre ne sont pas des esclaves. Dans certaines sociétés de chasseurs-cueilleurs, ils sont souvent tués immédiatement, dans d'autres, ils sont conservés pour être dévorés lors d'un festin. S'agissant des sources internes : on trouve l'esclavage pénal, l'esclavage pour cause de jeu, et l'esclavage lié à des causes strictement financières. Un fautif peut être condamné sans possibilité de se libérer ou de se racheter ; il peut l'être parce qu'il est dans l'incapacité de payer une amende. L'esclavage pour raisons financières comprend celui qui se vend lui-même, ou l'un de ses apparentés – fille, fils, neveu ou épouse – parce qu'il est pauvre : il échange alors sa propre identité contre des ressources. Un individu peut également se vendre après avoir contracté une dette qu'il n'est plus capable de rembourser. Il y a alors esclavage lorsque le créancier exerce une contrainte telle que le débiteur ou ses apparentés perdent leur liberté, pour devenir esclaves du créancier. On peut donc devenir esclave pour jouir de certains biens, ou

parce qu'on a joui de certains biens. Un autre cas, plus ambigu, laisse apparaître les contradictions inhérentes au fait d'être exploité mais libre : l'institution du *gagé*. Il arrivait, dans certains pays d'Afrique, en Indochine, comme dans la Rome ancienne, qu'un débiteur se mette en gage auprès d'un créancier ou qu'il mette en gage l'un de ses dépendants. Le *gagé* est mis à la disposition du créancier, pour lequel il travaille, sans que ce travail permette d'apurer la dette : le travail ne vient pas en déduction de la dette, et si, au bout d'un certain temps, la dette n'est toujours pas payée, l'individu *gagé* devient l'esclave du créancier, ce qui, alors, efface la dette. Dans certains cas, le *gagé* peut rejoindre sa parenté à l'occasion d'un conseil de famille, par exemple ; il peut être soumis à l'impôt, devoir le service militaire, être assujéti à un certain nombre d'obligations qui sont, par ailleurs, celles des hommes libres et/ou affranchis. On trouve, dans un texte sur l'esclavage dans l'ancien royaume de Siam¹, le mot

¹ Voir, à ce sujet : Robert Lingat, *L'Esclavage privé dans le vieux droit siamois (avec une traduction des anciennes lois siamoises sur l'esclavage)*, Paris, Les Éditions Domat-Montchrestien, 1931.

that, souvent opposé à fraï, qui signifie « homme libre ». On a souvent traduit that par « esclave » ; or, parfois, un that, après avoir travaillé pour un maître, est racheté par sa famille : un that est rédimible, il peut être racheté ; d’autres fois, un that reste chez lui tant qu’un taux d’intérêt reste versé au créancier.

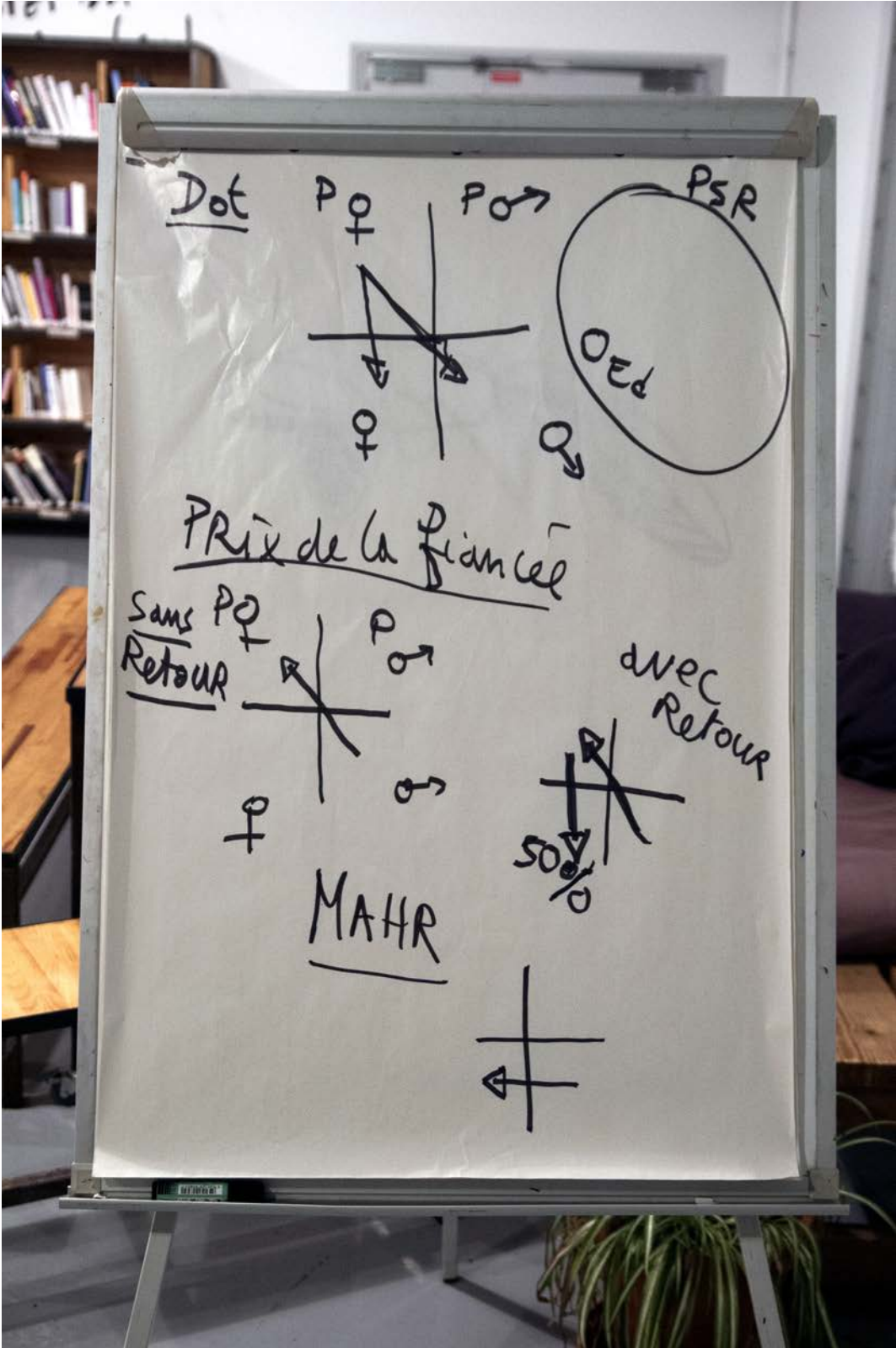
On a donc là des statuts qui servent autant à retarder le moment de l’esclavage qu’à recruter des esclaves. Dans tous les cas, cependant, le gagé ou that est dépendant, il peut être saisi pour une éventuelle exploitation de son travail, même si, parmi les that, certains paient l’impôt, ou doivent encore la corvée au roi. On voit ainsi que certaines sociétés ont des esclaves, alors même qu’elles n’ont pas de mot particulier pour les désigner : ainsi, that signifie « dépendant ». Il en allait de même pour le mot servus à Rome.

Le royaume de Siam est une société avec écriture dans laquelle des contrats indiquaient quels seraient les individus gagés, quels seraient les droits du créancier sur lui et dans quels délais il pourrait se racheter. Mais certaines sociétés ont pu codifier les choses de manière tout aussi riche et précise, alors même qu’il n’y avait pas d’écriture. C’est le cas de l’ancien royaume ashanti du Ghana, qui, sans écriture, reposait sur des catégories particulièrement complexes.

Je précise que quand je parle d’asservissement, je parle d’une exploitation du travail d’autrui qui ne peut pas s’éteindre avec le temps. Selon ces catégories, le salariat est une exploitation, non un asservissement, dans la mesure où le temps suffit à éteindre la dépendance – il suffit d’arriver au terme du contrat de travail. Mais l’asservissement ne s’éteint pas par le simple effet du temps : dans le cas de l’esclavage, il devient impossible à l’asservi de sortir, de sa propre initiative, de son état d’asservissement. Au Ghana, le mot *odonko* désigne l’esclave acheté à l’étranger ; *domum* désigne l’esclave capturé à la guerre ; *akyere* est l’esclave condamné à la peine capitale ; et *akoa pa* (ou *akoa tororo*) est un ancien homme libre devenu esclave après avoir été exclu de son lignage, ou parce qu’un oncle l’a vendu. *Akoa* désigne en effet à la fois un certain type d’esclave et le neveu, dans son rapport à l’oncle maternel ; le mot désigne encore le sujet, dans son rapport à un chef local, mais aussi le chef local, dans son rapport au chef régional. Le chef régional est l’*akoa* du roi, qui est l’*akoa* de Dieu. Robert Rattray parle, à ce sujet, d’« une condition de servitude volontaire et essentielle dans laquelle se trouvait chaque homme et chaque femme dans sa relation avec quelque autre personne ou groupe² ». Plutôt que de servitude volontaire, peut-être peut-on parler de servitude consentie ou acceptée. Lorsqu’il n’y a pas de mot pour désigner l’esclave à proprement parler, c’est parfois parce que toute la société ne présente que des gradations dans la dépendance : ces gradations, aussi infinitésimales soient-elles, s’inscrivent dans une société entièrement bâtie en dépendance, et qui ne connaît pas d’opposition entre le « libre » et l’« esclave » telle que celle sur laquelle ont pu s’établir des sociétés antiques à Rome ou en Grèce. Personne n’est parfaitement libre, au royaume ashanti. Chaque homme, même adulte, marié, peut être vendu en esclavage par son oncle maternel, ou par son chef local ou régional.

On est là dans un monde où la différence entre maître et esclave est très ténue, puisque tous sont plus ou moins dépendants. Traduire un terme comme « esclave », « dépendant » ou « débiteur » revient en réalité à traduire toute la société, ses réseaux de dépendances et de liens entre les gens, l’éventuel usage de l’écriture, l’existence, ou non, de contrats.

Ce qu’a bien montré Alain Testart, c’est que, si certaines sociétés recrutent leurs esclaves uniquement par des sources externes, aucune, à l’inverse, ne recrute par des



Atelier de lecture *Endetter et punir* #2 « Dettes de sexe ? Remarques sur l’esclavage pour dettes », avec l’intervention de François Athané, novembre 2017, aux Laboratoires d’Aubervilliers © D. R.

sources exclusivement internes. Quelle est la répartition mondiale de l’esclavage ? Pour répondre à cette question, il est plus simple de commencer par les sociétés sans esclaves. À l’exception des sociétés post-abolitionnistes, comme la nôtre, les sociétés sans esclaves sont celles qui ne font pas de prisonniers, c’est-à-dire qui ne gardent pas leurs captifs de guerre, parce qu’elles les tuent. En Amazonie, les prisonniers sont parfois mis à mort des dizaines d’années après leur capture. En Australie, on tue tous les hommes, tandis que les femmes sont adoptées et deviennent des épouses, entrant ainsi de plein droit dans la communauté. On ne trouve d’attestation de l’existence d’esclaves ni chez les horticulteurs d’Amazonie, ni en Australie, ni dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs nomades d’Amérique du Nord. Les horticulteurs d’Amazonie ont la particularité de ne constituer aucun stock : lorsque l’on cultive du manioc, en effet, il suffit de le laisser en terre, sans avoir besoin de l’extraire, de le traiter ou de le stocker. Les sociétés qui ont des esclaves sont toujours des sociétés qui ont des stocks. Le mot « stocks » peut ici désigner soit des stocks de vivres, soit des troupeaux. On connaît des sociétés, sur la côte nord-ouest de l’Amérique du Nord, avant la colonisation, qui pratiquaient le potlatch, rendu très célèbre par Marcel Mauss. Certaines de ces sociétés disposaient de grandes quantités de poisson saisonnières, qu’elles stockaient pour passer l’hiver. Ces mêmes sociétés possédaient des esclaves, de source externe exclusivement. On notera que si l’absence de stockage semble impliquer l’absence d’esclavage, il est possible de trouver des sociétés constituant des stocks mais dépourvues d’esclaves. Les sociétés

qui « extranéissent » l’esclavage sont celles qui vont développer des États. Au ^{xix}^e siècle, le Japon ne connaissait pratiquement plus que l’esclavage pénal ; en France, depuis 1315, tout esclave posant le pied sur la terre de France est censé devenir libre – ce qui n’est pas valable dans le cas des colonies, selon une logique qui veut que les sociétés occidentales n’aient cessé de rejeter toujours plus loin la source des esclaves : hors de la Cité, hors de la Chrétienté, hors du territoire européen... jusqu’à l’abolition de l’esclavage.

L’esclavage de source interne, principalement pour raisons financières, existe dans les régions du monde qui admettent un certain mode dominant de mariage. Il existe plusieurs manières de se marier, parmi lesquelles des formes d’union mettent en jeu des richesses. En Australie précoloniale ou, de nos jours, chez les Baruyas de Nouvelle-Guinée étudiés par Maurice Godelier³, une tradition est d’échanger des partenaires d’un groupe à l’autre : le groupe A fera en sorte que ses filles épousent les hommes du groupe B, et inversement. On appelle cela un « échange de sœurs ». Sous d’autres formes de mariage, des individus travaillent un moment ou toute leur vie pour leurs beaux-parents, en échange du droit d’épouser la fille de ces derniers. Dans ce cas, aucune transaction ne donne lieu à un échange de biens : en l’absence de fourniture de biens, le mariage n’est pas lié au fait de contracter ou d’avoir contracté une dette.

La plupart d’entre nous connaissent le système occidental de la dot, qui passe d’une génération (antérieure) à une autre (la suivante, plus jeune).

2 « [T]hat condition of voluntary and essential servitude in which every man and woman stood in relation to some other person or group », Robert S. Rattray, *Ashanti Law and Constitution*, Oxford, Clarendon Press, 1929.

3 Maurice Godelier, *La Production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 1982. Grand anthropologue marxiste, Maurice Godelier fut notamment, entre 1997 et 2000, directeur scientifique du musée du quai Branly-Jacques Chirac.

LA DOT

Une autre forme de mariage comprend le « prix de la fiancée » ou *bride wealth* : ce sont alors l’homme et sa famille qui versent des richesses à la parentèle de son épouse. Ce système n’est pas le symétrique du précédent, dans la mesure où il admet une multitude de variantes. Il est possible que les deux se combinent : c’est ce qu’on appelle « le prix de la fiancée avec retour », lorsque le mouvement inverse a une valeur d’au moins 50 % de celui qui va de l’époux vers les beaux-parents.

LE PRIX DE LA FIANCÉE AVEC RETOUR

On considère alors que le couple ne risque pas de se retrouver en situation de dépendance ou de forte inégalité avec la génération précédente. Selon le type de mouvement, on assiste en effet à une égalisation ou, au contraire, à un creusement des inégalités de fortune entre belle-famille et époux – ces derniers pouvant, dans certains cas, se voir contracter une sorte de dette à vie. Dans le monde islamisé, le *mahr* ou *sadaq* prescrit par le droit musulman va, lui, de l’époux à l’épouse.

MAHR OU SADAQ

Le prix de la fiancée sans retour est inconnu des chasseurs-cueilleurs nomades, comme de l’ensemble des sociétés qui ne pratiquent pas le stockage. Les chasseurs-cueilleurs pratiquent l’échange de sœurs, les obligations viagères ou encore les « services pour la fiancée », dont l’exemple paradigmatique est celui de Jacob qui, dans la Bible, travaille sept ans pour Laban afin d’obtenir de lui Rachel, puis à nouveau sept ans pour se marier avec la sœur de cette dernière, Léa. Dans ce cas, l’obligation cesse au bout d’un certain temps. Dans le système australien classique, dit « des moitiés totémiques », l’exploitation se fait dans les deux sens : vous pouvez avoir l’obligation de travailler pour vos grands-parents, pendant qu’eux se voient dans l’obligation de travailler pour vous : vous leur donnez tout votre gibier et, en retour, eux vous donnent ce qu’ils ont capturé. On peut alors dire qu’il n’y a pas à proprement parler d’exploitation, puisqu’elle est réciproque : la logique d’accumulation laisse la place à l’échange. Parfois, dot et « prix de la fiancée » concernent des classes ou castes différentes d’une même société : ainsi, la dot était pratiquée, dans l’Inde ancienne, par les brahmanes, tandis que les castes inférieures payaient le prix de la fiancée, et, le plus souvent, sans retour. Quand les classes dominantes adoptent un certain type de mariage, celui-ci devient souvent une sorte de modèle pour les autres, qui tendent, sinon à l’adopter à leur tour, du moins à l’imiter. Le « prix de la fiancée sans retour » fut longtemps le mode prédominant dans de nombreuses régions du monde.

LE PRIX DE LA FIANCÉE SANS RETOUR

Il en va ainsi de la Guinée au Bénin et à la Tanzanie – une grande part de ce qu’on a pu appeler l’« Afrique noire », à l’exception des chasseurs-cueilleurs et des régions islamisées. On trouve également cette pratique dans le Caucase ; en Asie du Sud-Est, de l’Inde du nord à l’Indonésie, en passant par le Viêt-Nam ; ou dans une bonne partie de la Mélanésie, de l’archipel Bismarck au Vanuatu. Or, c’est aussi dans ces régions que l’esclavage pour dette se pratique de façon plus ou moins massive. Une équipe de chercheurs rassemblée autour d’Alain Testart a établi que parmi les 31 sociétés qui avaient pour mode dominant la dot, aucune n’acceptait

l’esclavage pour dette, alors que dans les 44 sociétés qui acceptent l’esclavage pour dette, 28 appliquent, d’une façon ou une autre, le « prix de la fiancée sans retour ». On peut en déduire la loi sociologique suivante : les sociétés qui admettent la légitimité de la réduction en esclavage pour dette sont toujours situées dans des régions marquées par une préférence pour le « prix de la fiancée sans retour ». Cette corrélation entre le « prix de la fiancée sans retour » et l’esclavage pour dette posée, reste à en déterminer les causes.

Le prix de la fiancée tend par lui-même à une forme de gérontocratie – un pouvoir des plus âgés sur les plus jeunes. Combinés l’un à l’autre, mariage, dette et esclavage donnent naissance à des pôles « domestico-despotiques ». Dans le royaume nupe du Nigéria, on avait l’habitude de mettre en gage le fils cadet pour payer le prix de la fiancée du fils aîné. De sorte qu’à terme, le frère pouvait se trouver esclave de sa belle-sœur (ou esclave du beau-père de son frère). Autre forme d’asservissement du gendre : dans l’archipel des Célèbes, chez les Toradja, la coutume était de payer le prix de la fiancée en buffles. Lorsque le jeune homme n’avait pas de buffle, il s’adressait au père de la jeune femme selon la formule suivante : « Je ne peux pas vous fournir de buffle mais, si vous voulez, je ferai travailler pour vous une autre sorte de buffle » – c’est-à-dire lui-même. Tout indique que la situation qui en résultait était un état permanent que le temps ne permettait pas d’êteindre. Il ne s’agit donc pas d’un « service pour la fiancée » qui s’êteindrait avec le temps, et permettrait l’acquisition définitive du statut d’époux. Chez les Yurok de Californie, au début du xx^e siècle, existait la catégorie des « *half married* », mariés à moitié, pour désigner les maris qui n’avaient pas été en mesure de fournir l’intégralité du prix de la fiancée. L’une des conséquences en était que si un homme ainsi « à moitié marié » avait, à son tour, une fille, le « prix de la fiancée » en était versé au beau-père de cet homme, tout se passant comme si ce dernier n’était pas à proprement parler le père de sa propre fille. Selon Waterman et Kroeber⁴, le nombre d’hommes « à moitié mariés » représentait un quart de la population en 1909.

Josep Rafanell i Orra — Ne peut-on rapprocher de tels chiffres de la situation coloniale de la région à cette époque ?

F. A. — Si, sans doute. La colonisation se surimpose sur des institutions qu’elle met en crise en en décuplant les effets les plus pervers et odieux. C’est aussi ce qui explique que certaines populations en arrivent à renoncer à leurs coutumes, une fois que celles-ci ont produit toutes leurs conséquences perverses et toute leur violence. Chez les Kachin de Birmanie, des miséreux se vendaient volontairement en esclavage, dans l’espoir d’obtenir une épouse ou, parfois, de la nourriture de leur maître. Parfois, ils se vendaient à des tiers pour pouvoir payer le prix de la fiancée à leur beau-père : on voit donc que la tendance est alors à préférer être esclave que rester sans femme. Quant aux Lhota Naga, « [i]ls avaient l’habitude de laisser impayé pendant des années le prix du mariage, et il était fréquent qu’un jeune se retrouve responsable du paiement que son père aurait dû faire pour sa mère. Dans ces circonstances, le créancier saisissait ses frères et ses sœurs et les vendait comme esclaves. Un bon nombre se retrouvaient alors dans la tribu voisine, les Rengma, qui payait environ deux vaches pour un jeune homme⁵ ». On le voit, certaines stratégies, parfois étalées sur plusieurs générations, visent à la réduction en esclavage de fratries entières, entre membres d’une même communauté, parfois entre voisins.

En 657, en Chine, les lois impériales obligent le beau-père à restituer à sa fille sous forme de dot ce qu’il a reçu au titre du « prix de la fiancée », l’idée étant que le père n’a pas à faire de profit aux dépens de sa propre fille. Le mode de mariage qui prévaut dans les classes aisées est le prix de la fiancée avec retour, tandis que les paysans continuent à appliquer le prix de la fiancée sans retour. Plus on descend vers le sud du pays, cependant, plus cette tendance s’inverse. Chez les Chin de Birmanie centrale, ce qui est favorisé est de pouvoir couvrir sa belle-famille de richesses, en sorte que les aristocrates pratiquent de préférence le prix de la fiancée sans retour, alors que les basses classes pratiquent le prix de la fiancée avec retour. Dans cette société aux multiples modes de mariage, celui qu’on valorise est celui qui permettra au père de tirer profit de sa fille. L’idée est qu’il est non seulement légitime, mais juste, bon et enviable de tirer avantage du fait d’avoir un enfant de sexe féminin. C’est ce qu’analyse Alain Testart dans ce texte :

Or cette condition : tenir pour légitime, pour un père, de tirer profit de sa fille, nous apparaît comme une condition nécessaire, *mais nullement suffisante*, pour que l’on tienne plus généralement pour légitime de réduire en esclavage un des membres de la société pour des raisons uniquement financières (esclavage pour dettes ou vente). La raison nous semble bien simple : la femme est partout (en dehors de la société moderne) un être infériorisé, une dépendante, en particulier de son père avant de l’être de son mari, et les dépendants sont ceux que l’on exploite le plus facilement. Pour que l’on admette que l’on puisse vendre sa fille en esclavage, il faut d’abord admettre que l’on puisse la vendre en quelque sorte à son mari. Pour admettre que l’on puisse vendre son fils, il faut d’abord admettre que l’on puisse vendre sa fille. Pour admettre qu’un père puisse se vendre en esclavage, il faut d’abord que l’on admette qu’il puisse vendre ses enfants. Et pour admettre que l’on puisse réduire un membre de sa communauté et l’exploiter comme esclave, il faut d’abord admettre que l’on puisse le faire pour le plus démunì et le plus fragile d’entre eux. De chacune de ces propositions, on trouve sans peine au moins une illustration. Les Chinois vendirent massivement leurs filles mais fort peu leurs fils. Les Coréens admirent la réduction en esclavage des femmes mais prohibèrent celle des hommes. L’Ancien Testament défendit aux Hébreux d’asservir son prochain [...] et n’admit d’un père qu’il puisse vendre ses enfants que lorsqu’il s’agissait d’une fille. La vente des enfants fut toujours beaucoup plus courante dans le monde que la réduction en esclavage des adultes pour cause de dettes. Entre ces différents types d’asservissement, il y a comme une aggravation progressive et les pires forment de petits ensembles qui se trouvent comme emboîtés dans des ensembles plus vastes qui concernent toujours la femme⁶.

M. V. — N’existe-t-il aucune société dans laquelle ce rapport serait inversé, en sorte que l’on y pratiquerait le prix *du* fiancé ?

F. A. — Nous n’en avons pas d’exemple. Si la loi générale est telle que le prix de la fiancée sans retour soit la condition pour qu’il y ait de l’esclavage pour dette, alors quelque chose comme une nécessité anthropologique doit porter sur l’un des points suivants : – La femme, et plus précisément la fillette ou la jeune fille, appartient toujours à

⁴ Theodora T. Waterman, Alfred L. Kroeber, « Yurok Marriages », *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 35, 1934, p. 1-14.

⁵ John-Peter Mills, *The Rengma Nagas*, Londres, Macmillan, 1937.

⁶ Alain Testart, *L’Institution de l’esclavage. Une approche mondiale*, Paris, Gallimard, 2018, p. 287.

la première catégorie d’êtres humains sur lesquels les pouvoirs se durcissent s’ils se durcissent.
– Les hommes désirent de telle sorte qu’ils sont disposés à risquer leur propre liberté ou celle de leurs apparentés plutôt que n’avoir pas accès à la sexualité – étant entendu que celle-ci est liée à un statut social et à la question de la procréation.

Alexandra Baudelot — Les chasseurs-cueilleurs cultivent-ils eux aussi une inégalité entre hommes et femmes ?

F. A. — Si les chasseurs-cueilleurs nomades ne mettent pas en relation richesses et sexualité, c’est tout simplement parce qu’ils n’ont pas de richesses. La domination masculine prend alors d’autres formes. Ce qui n’est pas visible de la même façon chez ces populations, c’est le lien entre inégalités de richesses et sexe.

J. R. i O. — Les différents travaux d’anthropologues prennent-ils en compte les formes de sexualité qui échappent à ces codifications sociales – on pourrait penser, par exemple, à l’homosexualité ou à l’adultère ?

F. A. — Ces aspects-là sont souvent moins connus, ne serait-ce que parce que les informateurs n’en parlent pas. Ni les ethnologues, ni les colons ne les voient ; cependant, on peut supposer tout un monde d’érotisme divers, mais qui n’intervient qu’après la sexualité visant à se reproduire : il faut en passer par les systèmes décrits par les anthropologues pour avoir des enfants.

M. V. — Les formes invisibles, faute d’être codifiées, et d’être explicitement inscrites dans un système officiel, n’en existent pas moins.

F. A. — La relation entre hommes et femmes pour produire des enfants est, elle, toujours codifiée, et donc plus visible.

A. B. — Mais cette invisibilité ne vient-elle pas d’un défaut d’attention ou d’intérêt de l’anthropologie à l’égard de ce qui est minoritaire ?

F. A. — Dans la mesure où je parle ici de sociétés disparues, ces études ne pourront plus, en l’occurrence, être menées, pour la quasi-totalité d’entre elles. Ces sociétés sont mortes avec l’expansion du colonialisme. Ce qu’il faut bien savoir, c’est que l’asservissement par la dette est né très longtemps avant le capitalisme, quel que soit le sens que l’on donne à ce mot – on pourrait même dire que le capitalisme a, bien souvent et à bien des égards, allégé ces systèmes, si on l’identifie à l’Occident. On peut sans doute faire remonter au ^{viii}, ^{vi} siècle avant J.-C. et aux lois de Solon (593-592 av. J.-C.) l’abolition de l’esclavage pour dette à Athènes. À Rome, c’est la *Lex poe**telia* papiria qui abolit ce type d’esclavage. C’est l’Occident qui adopte suffisamment de règles de protection des asservis pour que s’y développe ensuite ce qui prendra le nom de capitalisme. Ne soyons pas pris dans l’illusion qui voudrait que les problématiques de la dette seraient nécessairement liées au capitalisme.

A. B. — Pour autant, considérer le sexe de sa fille comme une opportunité pécuniaire revient à faire de celui-ci un équivalent du travail des hommes dans la compréhension marxiste du capitalisme. À partir du moment où l’on considère que quelque chose peut faire capital et que l’on a une puissance dessus, n’est-on pas dans le capitalisme ?

F. A. — Si l’on part du principe que le capitalisme, c’est l’exploitation, et inversement, alors on ne pourra faire autrement que de voir partout du capitalisme et ses prémisses. Il faut se prémunir contre cette erreur. J’entendrai ici par capitalisme « l’exploitation

du travail formellement libre » désignée par Max Weber, c’est-à-dire le salariat et sa généralisation, qui enclenche la prise en compte de considérations liées au coût du travail ou au rendement des investissements. Or, la généralisation du salariat suppose, au préalable, l’abolition de l’esclavage.

J. R. i O. — Mais, aujourd’hui encore, les pénalités de toutes sortes sont en vigueur, qu’elles soient liées à une dette d’argent ou au fait de « devoir » faire de la prison pour avoir commis une faute. Ces formes de codification continuent de tisser quelque chose qu’on appelle l’État, en sorte que, parallèlement à la question de la souveraineté, ne cesse en fait d’être posée celle de l’esclavage. Je ne parle pas ici du capitalisme, mais de cette forme increvable qu’est l’État.

F. A. — La question de la souveraineté se lie à celle de l’esclavage à toutes les époques. Un souverain, un roi, un monarque ne peut pas se permettre de laisser des groupes proliférer, au sein desquels certains seraient maîtres de la vie des autres, parce qu’ils leur permettraient de se marier, ou bien de manger : cela créerait des pôles de concurrence au despote. Celui-ci a donc intérêt à se rallier les plus faibles, à les délivrer de leur assujettissement à un autre – patron, chef de la clientèle. De la même façon, l’État a intérêt à faire disparaître l’esclavage et tous les modes d’assujettissement incompatibles avec la souveraineté étatique. En Europe, en Afrique comme en Asie, les États de l’ancien monde ont œuvré à la liberté, en ce qu’ils ont eu tendance à lutter contre la formation de pôles domestico-despotiques. Mais l’esclavage pour dette a sans doute favorisé l’émergence de l’État, en créant des situations dans lesquelles un seul homme pouvait avoir beaucoup de dépendants. En somme, l’esclavage pour dette a contribué à l’émergence de l’État, qui en retour a contribué à l’extinction de l’esclavage pour dette.

Participant — Les migrations ont-elles, à travers l’histoire, permis la diffusion de certains modèles d’union, d’endettement et d’esclavage ? Y a-t-il contamination des systèmes les uns par les autres ?

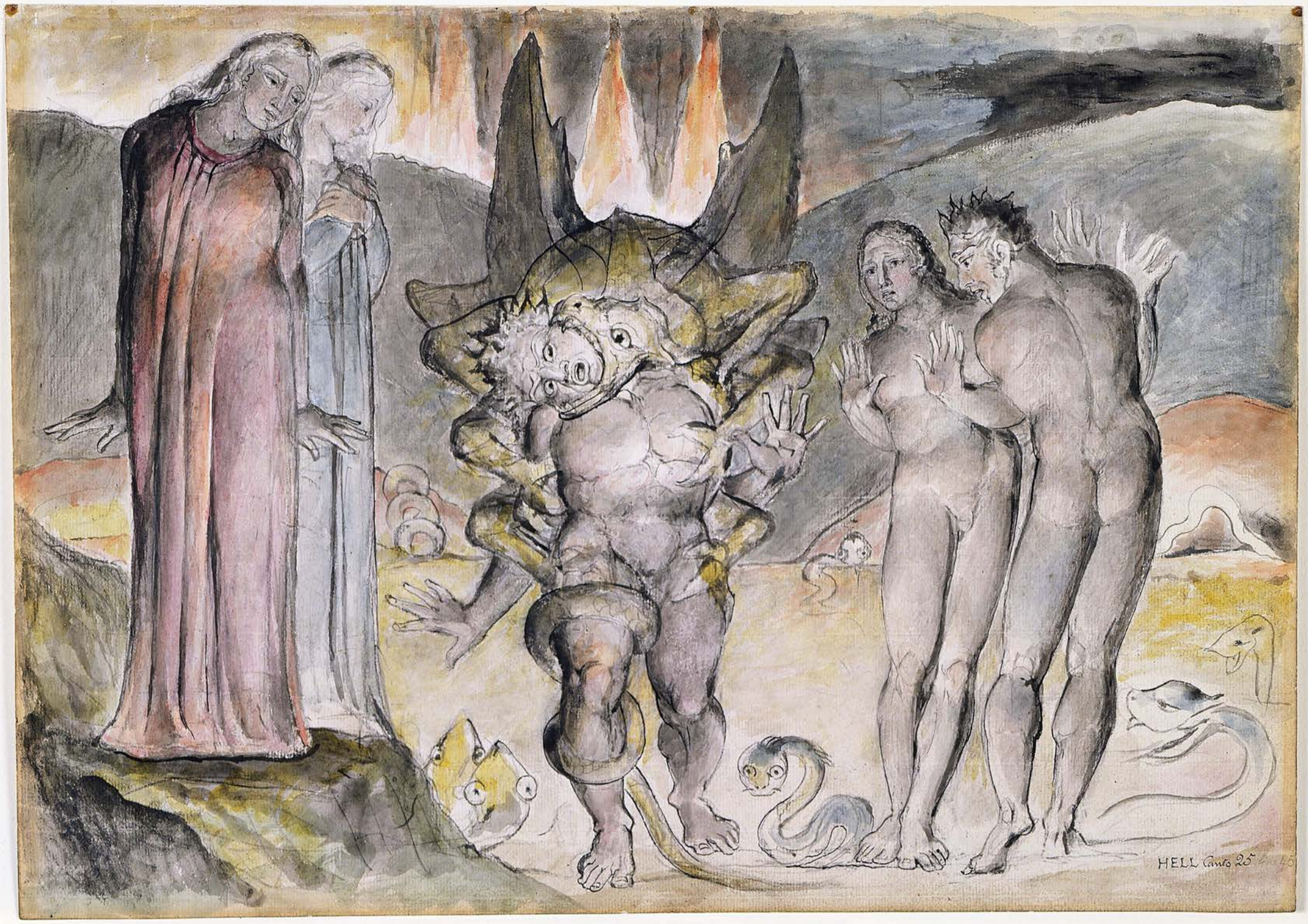
F. A. — En Afrique, c’est la diffusion de l’Islam qui, avec le *mahr*, a probablement délivré des populations entières du prix de la fiancée. Mais les hypothèses diffusionnistes n’expliquent pas tout. Si on se tourne vers le Nouveau Monde et les Yurok de Californie, on retrouve des systèmes assez semblables à ceux de l’Inde ancienne – prix de la fiancée sans retour pour les basses castes et dot pour les hautes castes, et toutes les conséquences que cela entraînait –, alors même que l’on sait que l’hypothèse diffusionniste ne peut pas tenir : l’Inde n’a pas influencé les Yurok, ni l’inverse. Des institutions sociales évoluent de façon parfois semblable alors même que les aires culturelles ne communiquent pas du tout – tout comme les Aztèques ont inventé les pyramides au même titre que les Égyptiens. C’est ce qu’on appelle une convergence évolutive.

J. R. i O. — On parle de « délivrance » par l’État mais celui-ci a, à son tour, créé d’autres formes de dépendances que celles qui étaient liées à ces systèmes de mariage et de dette.

F. A. — L’État crée d’autres servitudes et formes d’exploitation ; il crée, avec la police, le monopole de la violence légitime⁷. Mais c’est pour cela même qu’il faut se demander pourquoi l’État se retrouve dans l’ancien comme dans le nouveau monde. Sans doute certains groupes humains, certaines couches de la population ont-ils eu intérêt à ce qu’un État existe.

François Athané est agrégé et docteur en philosophie. Il a soutenu à l’université Paris Ouest-Nanterre, sous la direction de Didier Deleule, une thèse sur les théorisations des échanges et du don dans les sciences sociales. Celle-ci est à l’origine de son livre *Pour une histoire naturelle du don* (Puf, 2011). Ses thèmes de recherche touchent à l’épistémologie des sciences de l’homme, à la philosophie sociale et à l’éthique appliquée.

7 « [I]l faut concevoir l’État contemporain comme une communauté humaine qui, dans les limites d’un territoire déterminé – la notion de territoire étant une de ses caractéristiques –, revendique avec succès pour son propre compte le *monopole de la violence physique* légitime. » Max Weber, *Le Savant et le Politique* (1919), trad. Julien Freund, Étienne Fleischmann et Éric de Dampierre, Paris, Plon, « 10/18 », p. 124.



William Blake, *Le serpent à six pattes attaquant Agnolo Brunelleschi*, 1824-1827, illustration pour *La Divine Comédie* de Dante (*Inferno XXV*, 49-78) © D. R.

SORTIR DE LA DETTE

MARYSE
ÉMEL

Si Aristote s'interrogeait sur les implications en matière de justice de la dette, jamais bien éloignée de l'usure, il ne l'associait pas à la morale. C'est la Bible qui transforme la dette en catégorie morale. Les textes des religions monothéistes substituent, à la justice, la générosité. La dette est occasion de pratiquer le don, avec les limites que cela souligne en termes d'arbitraire. Le don, ce peut être la décision de laver quelqu'un de sa dette par l'effet d'une pure décision généreuse. Paul Audi¹, en introduisant le concept de « butée sur soi », cette finitude humaine qui est bien plus que le terme de la vie, bouleverse cette question de la dette en la dégageant de tout rapport à la morale.

LA DETTE ET LA MORALE

Au commencement, s'il y a le Verbe, il y a aussi la dette. La dette n'engage-t-elle pas la parole de celui qui la contracte ? On dit « honorer sa dette ». Il en va donc de son honneur au sens de distinction, une exigence d'abord morale que l'on doit régler pour garder son rang. Mais quelle morale ? J'ai fait un crédit, je dois le rembourser et obtenir en échange la liquidation de la dette. Toute la difficulté consiste à régler la dette. Certaines d'entre elles ne cessent d'être reconduites, telle la dette d'honneur propre à la loi de la mafia, qui transforme le sens du mot « honneur » en une exigence nullement universelle mais liée à un groupe. Défendre son honneur n'a pas le même sens qu'honorer la dette. À la morale se substitue ici un vague moralisme dissimulant l'orgueil, à l'opposé de

la loi morale. La dette est l'occasion d'éprouver sa valeur morale. Le péché originel est le rappel de cet héritage adamique de la désobéissance à un Dieu unique qui, se trouvant amoindri dans son être, attend un règlement de la dette à la hauteur de l'affront. Toute dette serait ainsi le miroir de la dette initiale. Dans la littérature du Moyen Âge, la quête du Graal est une tentative de résolution de cette dette, par une démarche égoïste du héros en quête d'une ascèse toute personnelle et tournée vers son propre salut. Au contraire, dans l'Évangile, le Christ se sacrifie pour libérer les hommes de la dette. On sort ici de la dette par un cheminement altruiste, la rédemption. Celui qui est ainsi touché par la grâce peut être sauvé du poids de la dette et se voir pardonné. C'est le sens étymologique du *pardon*. La dette permet de s'éprouver dans la rencontre avec autrui.

Dans la Genèse, Dieu condamne Adam et Ève au travail et à la reproduction, reconduisant ainsi la dette par la filiation. La dette est une épreuve morale, même si le champ économique finit par la recouvrir. Elle implique un choix d'existence. S'inscrivant dans le temps, elle renvoie l'homme à sa contingence et à l'exercice de son libre arbitre. Elle attend un choix de sa part. Dans l'*Évangile selon Matthieu*², une parabole interroge le sens de la générosité :

21. Alors Pierre s'approcha de Jésus et lui dit : « Seigneur, combien de fois pardonnerai-je à mon frère, lorsqu'il péchera contre moi ? Est-ce que ce sera jusqu'à 7 fois ? »

22. Jésus lui dit : « Je ne te dis pas jusqu'à 7 fois, mais jusqu'à 70 fois 7 fois.

23. C'est pourquoi, le royaume des cieux ressemble à un roi qui voulut régler ses comptes avec ses serviteurs.

24. Quand il se mit à l'œuvre, on lui en amena un qui devait 10 000 sacs d'argent.

25. Comme il n'avait pas de quoi payer, son maître ordonna de le vendre, lui, sa femme, ses enfants et tout ce qu'il avait, afin d'être remboursé de cette dette.

26. Le serviteur se jeta par terre et se prosterna devant lui en disant : « [Seigneur,] prends patience envers moi et je te paierai tout. »

27. Rempli de compassion, le maître de ce serviteur le laissa partir et lui remit la dette.

28. Une fois sorti, ce serviteur rencontra un de ses compagnons qui lui devait 100 pièces d'argent. Il l'attrapa à la gorge et se mit à l'étrangler en disant : « Paie ce que tu me dois. »

29. Son compagnon tomba [à ses pieds] en le suppliant : « Prends patience envers moi et je te paierai. »

1 Paul Audi, *Au sortir de l'enfance*, Paris, Verdier, 2017. Voir Maryse Émel, « Sur la condition adolescente », *Nonfiction*, lundi 22 janvier 2018, URL : <https://www.nonfiction.fr/article-9211-sur-la-condition-adolescente.htm>.

2 Matthieu, XVIII, 21-35.



Domineco Fetti, *La Parabole de la dette*, ca. 1620 © D. R.

30. Mais l’autre ne voulut pas et alla le faire jeter en prison jusqu’à ce qu’il ait payé ce qu’il devait.
31. À la vue de ce qui était arrivé, ses compagnons furent profondément attristés, et ils allèrent raconter à leur maître tout ce qui s’était passé.
32. Alors le maître fit appeler ce serviteur et lui dit : « Méchant serviteur, je t’avais remis en entier ta dette parce que tu m’en avais supplié.
33. Ne devais-tu pas, toi aussi, avoir pitié de ton compagnon comme j’ai eu pitié de toi ? »
34. Et son maître, irrité, le livra aux bourreaux jusqu’à ce qu’il ait payé tout ce qu’il devait.
35. C’est ainsi que mon Père céleste vous traitera, si chacun de vous ne pardonne pas à son frère de tout son cœur.

La dette est ici l’occasion d’expérimenter le sens du pardon, vécu comme un don, loi morale plus élevée que la loi des hommes. Le maître choisit d’abord la générosité. Il se fait magnanime. Il passe au-dessus des lois humaines en effaçant la dette. Mais rien ne l’empêche de recourir à la loi des hommes s’il le juge bon et ainsi d’annuler le don, montrant ainsi surtout que l’on n’est jamais véritablement affranchi de la dette. Lavé de celle-ci une première fois, le serviteur se croit totalement libéré de la dette. Il n’en est rien. Le maître le juge à nouveau et, cette fois, le sanctionne lourdement. Il n’a pas su transformer son propre discours sur la dette. Pour lui, la dette est fondatrice de l’autorité. Cette autorité dans le domaine économique se nomme « despotique », en référence au père (le « despote », en grec) qui agit au sein de la maison (oikos, en grec, qui donnera « économie »). La dette est vécue par le serviteur comme un pouvoir qui permet d’assujettir autrui. Il est

affranchi de sa dette, certes, mais rien n’a changé dans son attitude. Il est pris au piège du discours de la dette qui fait de l’autre un objet. Nous pouvons ainsi comprendre que nous arrivons au monde avec cette présence d’un donné – ce monde-là, pas un autre. Y a-t-il un rapport à autrui qui rompe radicalement avec la dette et son arbitraire ? Peut-être faut-il s’ouvrir à une revisitation du concept de dette, pour y trouver la source d’une existence possible avec autrui libérée de cette dépendance.

LA DETTE OU L'EXPÉRIENCE DE LA HONTE

De la dette de jeu à la dette d’honneur, en passant par la dette économique, la dette ne cesse de renvoyer au domaine de l’économie marchande. Le mot « économie » renvoie, on l’a dit, à la sphère familiale et au pouvoir du chef de famille, celui qui fait régner sa loi, dans un arbitraire total. Vue sous cet angle, la dette désigne une transaction privée, ayant ses propres règles et conditions. Cette relativité de la dette à une situation, des individus, un moment, en fait une affaire avant tout particulière. La seule nécessité propre à toute dette est de devoir être réglée. Dès lors, il est difficile, pour la loi dans son universalité, d’intervenir sur la dette. De façon générale, la dette institue un lien unilatéral entre le débiteur et son créancier. C’est ainsi que Kafka, dans *La Lettre au père*, écrivait :

J’étais constamment plongé dans la honte, car, ou bien j’obéissais à tes ordres et c’était honteux puisqu’ils n’étaient valables que pour moi ; ou bien je te défiais et c’était encore honteux, car comment pouvais-je me permettre de te défier ! ou bien je ne pouvais pas obéir parce que je ne possédais ni ta force, ni ton appétit, ni ton adresse – et c’était là en vérité la pire des hontes³.

La dette est vécue sur le mode de l’humiliation, de la honte, lorsqu’elle est subie, non décidée. Cependant, même choisi, le rapport d’inégalité qu’elle instaure crée une domination fondée sur la violence. Qui ne paie pas sa dette peut être réduit en esclavage, rappelle la Bible, qui ne conteste nullement la dette – « Le méchant emprunte mais il ne rend pas ; le juste a pitié, il est généreux⁴ » – et encore moins l’usure – « Celui qui augmente sa fortune par un intérêt usurier amasse des biens pour celui qui a compassion des pauvres⁵. » La morale se nourrit de la dette, n’ayant que faire des inégalités engendrées. Ce que retient la Bible, c’est la relation à autrui instaurée par la dette. Elle est exemplaire de cette difficile rencontre. La vraie dette, celle qui servirait de fondement à toutes les autres dettes, n’est-elle pas ce contrat manqué avec autrui et, par là même, avec moi ?

DERRIÈRE LA DETTE, LA CONTINGENCE HUMAINE

Contracter une dette est un choix qui engage une personne signant un contrat appelé « reconnaissance de dette », où le débiteur est sous dépendance du créancier... et inversement, car rien ne garantit absolument le remboursement de la dette. Je veux acheter un bien. Les raisons peuvent être multiples : besoin ou désir, peu importe. Je posséderai l’objet grâce à mon endettement, mais sous réserve de rembourser. Le présent de ma possession est tributaire du futur qui me libérera de la dette, ce dernier étant à son tour dépendant d’un passé qui a fixé les termes du contrat. Le temps se déploie dans la chronologie du règlement de la dette, jamais véritablement assurée d’arriver à terme. La dette se joue du temps, de l’attente et des imprévus. Elle est proche en cela du pari, du calcul des probabilités. Contracter un crédit, c’est parier sur le futur du possible règlement de la dette. Si la décision est libre, les conséquences ne le sont pas, comme dans l’histoire du serviteur. Il y a, dans l’endettement, la confrontation à cette contingence, au risque de se perdre. La dette entérine son remboursement dans un futur dont elle ignore

tout. Prendre le risque de la dette, c’est être tout simplement humain, pris dans les mailles de l’incertitude, et trouver, dans le crédit ou le débit propres à la dette, de quoi augmenter ou réduire sa propre puissance d’agir. C’est pourquoi la Bible ne condamne pas la dette. *Celle-ci est la condition humaine par excellence*. La décision peut ouvrir à la liberté, ou à l’enfermement. La dette est donc le « moment », l’occasion pour l’homme de réaliser sa liberté, comme lorsqu’il a désobéi, la première fois, pour parvenir à la connaissance, en goûtant au fruit de l’arbre défendu. Tour à tour créanciers et débiteurs, comme le montre la parabole, *nous ne sommes pas uniquement débiteurs. Nous sommes également créanciers*.

INCOMMENSURABILITÉ DE LA DETTE

L'exemple de la fureur d’Achille, après la mort de Patrocle, dans *L'Illiade*, est exemplaire de cette impossibilité de régler définitivement la dette. Achille n’aura de cesse qu’il ne tue Hector et le réduise à l’état d’animal. Animé par l’esprit de vengeance, Achille massacre les Troyens sans manifester la moindre pitié. Sa fureur atteint son paroxysme au moment où il tue Hector en combat singulier. Ce dernier, au moment de mourir, le supplie : il lui demande de ne pas laisser son cadavre être dévoré par les chiens et de rendre son corps à ses parents en échange de riches présents, afin que les Troyens puissent accomplir en son honneur les rites funèbres. Achille rejette cette supplication : il serait prêt à découper le corps d’Hector et à le manger tout cru ; jamais aucune compensation matérielle ne sera assez grande pour qu’il accepte de le rendre aux siens ; il lui refuse le droit à des honneurs funèbres et souhaite le voir dévoré par les chiens et les oiseaux. Cette violence animale d’Achille refusant de rendre le corps aux siens et, surtout, l’échange de compensation montre que la dette est incommensurable. La vengeance rompt le contrat de la justice, du débit et de la créance. Elle échappe à toute mesure.

L'USURE ET LA RECHERCHE DU PROFIT

Aristote raconte, à propos de Thalès de Milet :

C’est une spéculation lucrative, dont on lui a fait particulièrement honneur, sans doute à cause de sa sagesse, mais dont tout le monde est capable. Ses connaissances en astronomie lui avaient fait supposer, dès l’hiver, que la récolte suivante des olives serait abondante ; et, dans la vue de répondre à quelques reproches sur sa pauvreté, dont n’avait pu le garantir une inutile philosophie, il employa le peu d’argent qu’il possédait à fournir des arrhes pour la location de tous les pressoirs de Milet et de Chios ; il les eut à bon marché, en l’absence de tout autre enchérisseur. Mais quand le temps fut venu, les pressoirs étant recherchés tout à coup par une foule de cultivateurs, il les sous-loua au prix qu’il voulut. Le profit fut considérable ; et Thalès prouva, par cette spéculation habile, que les philosophes, quand ils le veulent, savent aisément s’enrichir, bien que ce ne soit pas là l’objet de leurs soins.

Nul optimisme, chez Aristote, qui montre que personne n’échappe au désir du profit, pas même les philosophes. La pensée théorique ne protège nullement contre le désir de tirer profit de la dette. À la source de cette situation : l’égoïsme et la présence en l’homme de la raison qui, étymologiquement, est « calcul ». L’homme n’est nullement tourné vers la générosité, qu’elle soit morale au sens religieux, ou simple contrôle de l’infinité de volontés de son libre arbitre. Dans la morale chrétienne, lorsque la dette se rattache au profit économique, elle est condamnée tel un péché qui, si on lit *La Divine Comédie* de Dante, conduit les usuriers droit en Enfer. Au Purgatoire, une âme errante lui

3 Franz Kafka, *Lettre au père*, texte extrait de *Préparatifs de noce à la campagne*, trad. Marthe Robert, Paris, Gallimard, « Folio n° 3625 », 2016, p. 25.

4 Psaume XXXVII, 21.

5 Proverbe XXVIII.

dit : « Chacun espère le bien que sans serment tu offres⁶ », donnant à comprendre l'impossibilité du don gratuit. Pire, la raison se met au service du profit. Dès lors, on comprend que l'usure n'est pas bien éloignée de la dette, ce qui permet d'en multiplier le profit. Aristote écrivait, à propos de l'usure :

[O]n a surtout raison d'exécrer l'usure, parce qu'elle est un mode d'acquisition né de l'argent lui-même, et ne lui donnant pas la destination pour laquelle on l'avait créé. L'argent ne devait servir qu'à l'échange ; et l'intérêt qu'on en tire le multiplie lui-même, comme l'indique assez le nom que lui donne la langue grecque. Les pères ici sont absolument semblables aux enfants. L'intérêt est de l'argent issu d'argent, et c'est de toutes les acquisitions celle qui est la plus contraire à la nature⁷.

L'usure, c'est l'engendrement du « père du père », c'est-à-dire la suppression qui justifie les échanges fondés sur la monnaie. La monnaie a en effet pour vocation de ramener les différences à un rapport de proportionnalité. Acheter des chaussures à l'aide de la monnaie, c'est fixer un rapport grâce à une échelle de valeurs, non une identité. L'usure rend impossible l'altérité, le changement, du fait de sa focalisation sur la monnaie. Ici, tout se transforme en monnaie. L'homme devient chose parmi les choses.

DON ET DETTE

À la différence de la dette, le don se définit comme spontané et immédiat. On pourrait croire que le don est l'antidote de celle-là. Les religions monothéistes ne cessent de défendre le don et en particulier le don de soi, ce que l'on nomme aussi « le renoncement ». Il se rattache à la morale et semble corriger l'amour-propre, source de concurrence et de conflit avec autrui. Or à bien y regarder, ce dernier, loin d'être gratuit, réintroduit ce qu'il affirme combattre : l'égoïsme. Le parent qui parle à son enfant du « don de la vie » le place dans une situation plus qu'inconfortable. Il institue en effet une relation de pouvoir réparti inégalement au sein de la famille. Il n'y a là nul contrat. Juste une dette posée comme telle et qui attend sa reconnaissance, bien souvent à travers le silence de l'enfant à qui il est tacitement demandé d'obéir. La famille est régie par le principe de la soumission au chef de famille qui impose sa loi, précisément celle de la toute-puissance des sentiments, à laquelle chacun s'aliène. Elle est ainsi fondée sur la nécessité non discutable d'admettre ce don et l'impossible remboursement. « Je t'ai donné la vie » est une parole qui ne peut attendre en retour que la soumission, autre nom de la culpabilité. Dans *La Divine Comédie*, on rencontre le poète Stace au Purgatoire. Il doit purger sa peine avant de rejoindre le Paradis. À trop donner, « je compris que l'on peut avoir les mains trop percées », explique Stace⁸. Étonnement de Dante, qui ne voyait pas le don sous cet angle. Ce que l'on prend pour un bienfait n'est parfois que le nom déguisé de la dette.

Sénèque écrivait, à propos des bienfaits :

Au naufragé inconnu nous fournissons un vaisseau équipé pour le ramener dans sa patrie. Il part, connaissant à peine le bienfaiteur qui l'a sauvé, et ne devant jamais le revoir ; il se subroge les dieux pour sa dette, il les supplie d'acquitter pour lui le tribut de sa reconnaissance : cependant la conscience d'un bienfait stérile réjouit notre cœur. Lorsque, touchant aux bornes de la vie, nous faisons notre testament, ne répandons-nous pas des bienfaits qui ne doivent nous rapporter aucun profit ? Que de temps employé, que de réflexions dans le secret de notre âme pour régler et le montant des legs et le choix des légataires ? Toutefois, que nous importe à qui nous donnons, puisque nous ne devons rien recevoir de personne ? Jamais pourtant plus de circonspection n'accompagne nos dons ; jamais nos

jugements ne sont plus scrupuleusement pesés que dans ce moment où, tout intérêt personnel s'évanouissant, la vertu se présente seule à nos yeux. Mauvais juges de nos devoirs, tant que l'espérance et la crainte, tant que le plus lâche des vices, la volupté, nous les fait voir sous un faux jour, c'est lorsque la mort nous isole de toutes les passions, lorsqu'elle nous envoie un juge incorruptible pour prononcer, c'est alors que nous cherchons les plus dignes pour leur transmettre nos biens ; et l'affaire que nous réglons avec le soin le plus religieux est ce partage de choses qui ne sont plus à nous⁹.

Il n'y a de réel don, écrit ici ironiquement Sénèque, qu'à l'heure de notre mort, parce qu'il n'y a plus rien à attendre.

RÉGLER LA DETTE : S'INVENTER

La dette, on l'a vu, est répétition, vouée à la contingence qui n'est pas sans rappeler la condition humaine. On tient un discours bien souvent moral et culpabilisateur qui condamne la dette. Rousseau, dans *Les Confessions*, le restitue fort bien. Cette aliénation est humiliation :

Je sentis alors qu'il n'est pas toujours aussi aisé qu'on se l'imagine d'être pauvre et indépendant. Je voulais vivre de mon métier ; le public ne le voulait pas. On imaginait mille petits moyens de me dédommager du temps qu'on me faisait perdre. Bientôt il aurait fallu me montrer comme Polichinelle, à tant par personne. Je ne connais pas d'assujettissement plus avilissant et plus cruel que celui-là. Je n'y vis de remède que de refuser les cadeaux grands et petits, de ne faire d'exception pour qui que ce fût. Tout cela ne fit qu'attirer les donateurs, qui voulaient avoir la gloire de vaincre ma résistance, et me forcer de leur être obligé malgré moi. Tel qui ne m'aurait pas donné un écu si je l'avais demandé, ne cessait de m'importuner de ses offres, et, pour se venger de les voir rejetées, taxait mes refus d'arrogance et d'ostentation¹⁰.

Cette dette, Paul Audi va la situer dans un avant l'enfance. À sa naissance, l'enfant est dans la dette : il hérite d'un donné, ce monde-là, ici et maintenant. « Il y a », écrit laconiquement Lévinas. Nous ne pouvons fuir cette réalité. Hors les chemins de la psychanalyse qu'il se refuse à suivre, Paul Audi explique, dans son ouvrage sur l'adolescence, cette « butée sur soi » que découvre l'adolescent. Il est en quelque sorte cerné de toutes parts. Il vient au monde avec cette présence à soi du monde, sans avoir aucun choix que de l'admettre. La mort le borne dans le sens inverse. Il y a plusieurs façons de fuir cet héritage. Le fuir ou fanfaronner, c'est du pareil au même. Le choix de la morale n'est pas non plus le choix le plus exaltant. Reste l'aventure de se créer soi, par l'invention. Rien n'est écrit.

Ce problème qui constitue la situation adolescente et qui définit en même temps son mécanisme plus ou moins contrarié, il ne désigne rien de moins que l'épreuve suscitée par la prise de conscience, disons même par la révélation, d'une inexorable dette de vie ou dette d'enfance – épreuve toujours sidérante et parfois désastreuse, épreuve empreinte d'une gravité telle qu'elle engendre une morosité appelant le sujet adolescent à tenter l'impossible, à affronter l'impossible ou à se confronter à l'impossible, c'est-à-dire à répondre d'un acquittement par essence impossible¹¹.

Disons-le autrement. Plutôt qu'un enfermement, la dette en appelle à une création de soi, par-delà le donné. La dette suppose un devoir. Un devoir ici nullement moral, plutôt un devoir d'*exister*, de sortie de soi.

Maryse Émel est professeure de philosophie et chargée de mission auprès du rectorat de l'académie de Créteil. Elle est également webmestre du site académique de philosophie de l'académie ainsi que rédactrice pour nonfiction.fr, unsighted.co et la revue *Hermès*.

6 Dante, *La Divine Comédie, Le Purgatoire*, trad. René de Ceccatty, Paris, Seuil, « Points », 2017, chant V, p. 319. Cette nouvelle version en octosyllabes tente de retrouver la légèreté vivante et vibrante d'un style éternellement moderne, où s'entremêlent noblesse savante et insolence populaire.

7 Aristote, *Politiques*, I, trad. Barthelémy Saint-Hilaire, chap. III, § 23. En ligne : <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/politique1.htm>.

8 Dante, *La Divine Comédie, Le Purgatoire, op. cit.*, chant XXII, p. 420.

9 Sénèque, *Les Bienfaits*, livre IV, 11. *Itinera Electronica. Du texte à l'hypertexte*, URL : http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_bienfaitsIV/lecture/2.htm.

10 Jean-Jacques Rousseau *Les Confessions*, t. II, livre VIII, Paris, Gallimard, « Folio n° 377 », p. 112-113.

11 Paul Audi, *Au sortir de l'enfance, op. cit.*, p. 153.

LA DETTE DU PEUPLE

LIAISONS

Le 3 mai 2018, nous accueillions Liaisons pour une rencontre publique à l’occasion du lancement de l’édition de leur premier ouvrage collectif, *Au nom du peuple*¹, qui rassemble une série de témoignages et d’analyses du sursaut populiste mondial, à partir des formes locales qu’il prend autant aux États-Unis qu’en France, en Italie, au Japon, en Corée, au Liban, au Mexique, au Québec, en Russie et en Catalogne. Ce texte, anonyme comme tous les autres, en est un prolongement.

En 1824, le physicien Sadi Carnot, considérant les machines à feu (moteurs), formule pour la première fois le principe d’équivalence de la chaleur et de l’énergie. Le « calorique », cette énergie qui émane d’un foyer de combustion, ne serait pas consommé (ou, à plus forte raison consumé), mais plutôt en permanente transmutation et rétablissement : l’énergie serait une sorte de substance invisible passant sans perte d’un corps chaud à un corps froid. Si la pensée de Carnot ouvre un pan entier de la science, il est intéressant de noter que le scientifique pense encore l’énergie comme une substance et, plus signifiant, comme autoconservation. L’énergie est la capacité à s’autoconserver. Carnot s’était cependant retrouvé face à un dilemme : si l’énergie est une substance qui passe d’un corps à l’autre sans s’altérer, pourquoi n’est-il pas possible de produire le mouvement perpétuel ? Une sorte de balancier éternel. Carnot répondra : c’est qu’il y a une dépense, une perte fatalement et inutilement cédée au froid, qui ne peut être convertie en travail. Clausius, vingt-cinq ans après, montrera que cette dépense est centrale, qu’il n’y a pas de « conservation » et que l’énergie n’est pas une substance. Cette perte mystérieuse est nécessaire à la production d’énergie. L’énergie est le produit d’une dépense généreuse de la chaleur, laquelle cède une partie de son feu sans aucun retour. C’est la naissance de l’entropie : la chaleur n’est jamais entièrement transformable en énergie mécanique ; il y a une perte qui occasionne une force. Plus cette force est grande, plus la perte est immense, jusqu’à la destruction même du feu. La chaleur, le feu, l’énergie nous provient d’une généreuse perte et dépense, qui ne ressemble en rien à la conservation. La lumière, l’énergie solaire source de la vie, procède aussi de cette exorbitante dépense qui détruit l’étoile même. La vie nous vient de sa généreuse autodestruction.

est orientée vers l’utile et le gain. Or, la vie est faite de gloire, d’éclat et de dépenses inutiles. Une économie vivante, non marchande, s’oriente vers l’éclat et la dépense généreuse comme nous nous orientons naturellement vers la chaleur d’un Soleil qui s’autodétruit généreusement. C’est ainsi que les économies non marchandes dépensaient pour *perdre* et non gagner, car la dépense généreuse et inutile est la base de la gloire et du pouvoir non capitaliste. Les fêtes, rituels, sacrifices que donnait le souverain s’orientaient vers cette gloire aux yeux de laquelle le règne de l’utile n’avait rien à voir avec la dignité divine et souveraine. La bourgeoisie est la première des castes dominantes à faire de l’économie une dépense sans gloire et à disjoindre ainsi la dépense de la gloire. Le profit s’oppose à la gloire, et la chaleur à la valeur, car la valeur ne peut accepter de *perdre*, tandis que la chaleur, pour se produire et devenir énergie, doit accepter de se consumer. La vie fonctionne sur un principe d’acquisition et de croissance. Seulement, le vivant croît avec la lumière et l’économie solaire est fondée sur le principe « qu’il perd sans compter, sans contrepartie ». La croissance des plantes a une fin, une limite maximum. Jusqu’à un certain point, la plante grandit, puis accepte de perdre le soleil en elle. La croissance de l’économie terre à terre, capitaliste, se refuse à accepter sa limite et donc, à perdre l’énergie. Elle ne pense qu’à l’accroître sans fin. Cependant, pour l’accroître sans fin, il faut bien que, quelque part, le soleil soit retenu. L’énergie se trouve coincée, retenue, prise dans un filet qui veut la faire fructifier et qui refuse toute perte généreuse, toute dépense glorieuse. Ainsi, alors que le monde vivant a besoin de perdre ce qu’il ne peut contenir, le capitalisme a besoin de contenir toute perte. Voici la naissance de la dette.

un passé qui pèse sur le présent. Néanmoins, la dette cherche à se dissoudre dans la restitution, un peu comme le temps de l’Apocalypse. Telle est la figure de Trump qui affirme prendre le pouvoir « pour le restituer à vous, le peuple », paraphrasant presque mot pour mot Bane, le méchant du Batman dans *The Dark Knight*, qui s’exclame : « Nous transférons le pouvoir de Washington, D.C., et le rendons à vous, le peuple ! » tout en cachant une bombe atomique aux pieds de ce même « peuple ». À croire que les écrivains de science-fiction du siècle dernier furent des prophètes. Devoir et restitution sont les deux pôles tendus de la dette.

*
La fermeture populiste des vannes n’est pas moins xénophobe que mercantile – le renoncement souverain à la dette comme somme d’obligations contractuelles se double de l’interruption protectionniste des liquidités : elle est révocation tout à la fois du devoir et du débit. Le slogan de Trump « Assécher le marais ! » répond aux excès du libéralisme financier avec l’apparente solidité d’un sol aride d’avoir été mal irrigué par les élites de la fluidité, en érigeant digues et murs désertiques le long du Río Grande. On ne laissera couler, en revanche, que ce qui n’entraîne aucune dette – c’est-à-dire la seule extraction gratuite, le seul pompage des fluides opaques des sous-sols, vestiges fossiles d’une prodigalité solaire jurassique longuement décantée sous la croûte terrestre. De toute façon, les liquidités financières ne sont-elles pas endettées, sinon indexées, envers le cours de cet excédant premier, de ce don carbonique et calorifique inaugural – dont la consommation ne se paie que d’un lent et insensible surgissement des températures et des océans ?

1 Liaisons, *Au nom du peuple*, Paris, Éditions Divergenecs, 2018.

Georges Bataille tente de penser une économie vivante et « à la mesure de l’univers » et se tourne ainsi vers les notions de *dépense* et de *perte*. Fondamentalement, l’économie bourgeoise

Comme l’atteste son origine historico-étymologique, la dette est fondamentalement tournée vers le passé, *debitum* étant le participe passé de *debere* (« devoir »). À l’origine obligation fixée sur un être par un autre, la dette est l’action qui prend forme dans l’abstraction,

L’océan, en tant qu’espace anomique, est le territoire de prédilection de *Liaisons*, où passe autant l’écoulement que l’impassibilité, l’érosion que l’absorption. Prenant sur lui l’excédent



Frontière entre les États-Unis et le Mexique, Tijuana, 2017 © Tomas Castelazo

de la dépense planétaire, engloutissant le carbone consommé et l’irradiation fuitée, sans oublier son continent de sacs plastique, l’océanique ne cessera jamais d’excéder l’homme de sa propre *hybris* volumique. Car s’il éponge en toute résilience ses dettes les plus inavouables, il pose sa masse en travers du chemin du progrès comme ce qu’il ne saurait s’épargner d’affranchir : là où la pure distance coïncide avec la pure *durée* – nécessairement éprouvée dans sa traversée, comme le temps que prend le cube de sucre (et le Co₂) pour s’y dissoudre.

*

Dans *Le Grand Parler*, Pierre Clastres remarque à quel point les mythes guaranis sont dépouillés en comparaison de ceux d’autres sociétés. Or loin d’entraîner une « moindre imagination poétique », cette simplicité mythique s’accompagne d’une profusion de *pensée*. « Leur pauvreté en mythes résulte d’une perte consécutive à la naissance de la pensée. » Celle-ci résulte donc d’une *perte* mythologique. D’où provient cette perte ? Aux ^{xv}e et ^{xvi}e siècles, les premiers Européens débarquèrent dans une Amérique singulièrement messianique. Ils furent témoins de la profusion de ces prophètes nommés *karai*, dont la posture cristallisait deux affirmations : « le monde est trop mauvais pour qu’on y demeure plus longtemps ; abandonnons-le pour nous installer sur la terre d’où est absent le mal ». Des migrations conséquentes strient alors les terres à la poursuite du soleil (« notre père le premier, notre père le dernier »), supposé pointer les « nouvelles terres » débarrassées du mal. Au ^{xx}e siècle, ce contenu

mythologique restera le même, mais privé de sa possible réalisation messianique. En effet, la venue des Européens et leur cortège de massacres, de conquêtes et de colonisations coupa net l’élan prophétique tupi-guarani. La recherche *matérielle* de ce nouveau monde étant bloquée, les Guaranis se replieront sur une avalanche de spéculations à son propos, transportant l’océan mythologique dans le bassin-versant réflexif. Les « Belles Paroles » (nom désignant les suppliques sacrées et les récits mythiques des Guaranis) témoignent ainsi de l’éclosion d’une pensée qui interrompt et bloque l’éternité mythique... Habités par une espèce de manichéisme gnostique, les Guaranis se virent dans l’impossibilité de répondre à un monde compris comme entièrement mauvais. Cette présente impossibilité de répondre à une terre maudite représente sans doute un trait commun à tous les Terriens. Nous savons bien que l’inflation de la philosophie spéculative et idéaliste s’accompagne toujours de la destruction des mythes, de l’assaut des dieux de la terre et des cieux. Elle naît sur un terreau d’où le mythe est forclos, en *une terre éternellement critique*. La restauration populiste de la dette procède de cette forclusion du mythe où le peuple comme présence ne peut réaliser que sa propre irréalité. Dette, débit, devoir nous plongent dans une projection du futur déjà *acheté*, un futur dans lequel le rachat est impossible, du fait que le monde entier a déjà été *dépensé*.

Plus qu’un collectif, moins qu’un monde, **Liaisons** est une inclinaison, une tangente, un carrefour de confrontations, de rencontres et de liens, basés à Paris, New York et Montréal. *Liaisons* est le titre d’une toute nouvelle revue parue aux éditions Divergences. Son sous-titre : « Recherche partisane transocéanique », nous indique qu’elle a vocation à faire converger des textes de plusieurs points du globe. Cette revue s’attache donc à cette modeste tâche : retisser une internationale, qui – pour reprendre les mots de la contribution japonaise – ne peut être qu’une « inter-communale ». À la lecture de ce premier numéro, on y retrouve effectivement une communauté de pensée. De la Russie à l’Égypte, de la Corée du Sud au Mexique, du Québec au Japon, des États-Unis à la Catalogne... sont analysés les indices locaux d’un monde qui se replie sur lui-même, d’un monde qui touche à sa fin (physique et métaphysique). C’est ce qui apparaît à travers ce numéro examinant les nouveaux types de populisme. Ceux-ci ne semblent pas être le signe d’un nouveau fascisme, car ils ont le visage de la peur du capitalisme à l’heure où il ne peut plus s’étendre. Ils sont plutôt la trace d’un morcellement du monde, la fin de la croyance en son unité. Que veut dire s’organiser politiquement, localement et internationalement, dans ce monde craquelé ? C’est une question que tous les textes ont en commun. « Liaisons » se veut, déjà, un début de réponse.

S'ESTIMER, FAIRE SENS

SÉVERINE KODJO-GRANDVAUX

Nous reprenons ci-dessous un extrait du texte que Séverine Kodjo-Grandaux a publié à l’origine dans *Écrire l’Afrique-Monde*, actes des « Ateliers de la pensée » coorganisés par Felwine Sarr et Achille Mbembe à Dakar, en 2016. Cette contribution ouvre à une réflexion sur la dette coloniale. Elle appelle à rompre, à une échelle collective, avec des formes de perpétuation coloniale, ses dynamiques de domination, de violence et de dépossession, en passant, à une échelle individuelle, par l’ouverture au décentrement, l’acceptation de foyers de production de sens multiples et l’estime de soi.

« Une personne qui n’a pas confiance en soi ne dispose plus d’aucun critère de la réalité, car ce critère ne peut être trouvé qu’en soi-même. » James Baldwin

Décoloniser les savoirs, rompre avec les épistémologies engendrées par une colonialité toujours prévalente. Se décentrer et produire une nouvelle pensée critique qui permette à tout un chacun de participer au mouvement du monde. D’être à la fois acteur et producteur de sens. À quelles conditions est-ce possible ? Comment un sujet peut-il être amené à oser emprunter les chemins incertains de la transgression intellectuelle et invoquer l’indiscipline afin de se construire soi ? Comment faire advenir un « je peux » dans des situations asymétriques où la reconnaissance, à hauteur de ce que je suis, ne va pas de soi ? Enfermés dans une conception de la connaissance et de la production du savoir héritée des Lumières européennes, où l’esprit – cartésien – s’empare de la réalité, comme l’affirme le *cogito ergo sum*, nous avons perdu de vue que l’histoire des idées est aussi une histoire d’émotions. Que les philosophes ne sont pas de purs esprits, mais des êtres de chair et de sang, et que l’affect joue souvent un rôle essentiel dans la création conceptuelle. Paradoxalement, alors que l’*ego cogito* s’imposait, le « je » s’effaçait derrière le « nous » impersonnel et faussement modeste de l’écriture académique. Affirmer un sujet engagé dans une histoire individuelle et un ressenti personnel faisant acte de penser serait se refuser la possibilité de produire une pensée objective, dont la portée serait universelle. Et pourtant, il n’y a que des individus, inscrits dans des mémoires personnelles et collectives singulières, dans une époque et une culture, et dont les énoncés émanent d’un lieu précis. Proposer un regard décolonial sur la philosophie, ce n’est pas seulement interroger les modalités de la décolonisation conceptuelle. Ce peut être également interroger les sentiments à l’œuvre dans la production intellectuelle, notamment ceux qui peuvent nous permettre de nous imposer face à un système de pensée hégémonique dominant. Dans la quête d’une vie digne, d’une vie juste et bonne, l’appréciation de sa propre valeur est, me semble-t-il, nécessaire à l’élaboration d’épistémologies nouvelles, à la réalisation de soi et à la création d’espaces d’individuation en vue d’une citoyenneté pleine et entière. Ce sont là trois dimensions complémentaires de l’opération constitutive d’une individualité, d’un sujet. Être pour soi. Être au cœur de la cité, pour et avec les autres. Être producteur de savoir. L’estime de soi est un moteur principal de décolonisation, en ce que s’estimer, c’est faire sens. Ce sentiment, qui s’autoalimente et se nourrit également de l’extérieur, est ce qui me permet d’être en mesure de passer à l’action et d’être l’auteure de ma propre existence.

Les chemins que je serai amenée à emprunter ne sont pas tracés d’avance. Mon inscription dans ce monde a un sens que moi seule je dois définir, réaliser et faire reconnaître à autrui. C’est faire sens pour moi et pour les autres. S’estimer, c’est être conscient de sa valeur, de ses capacités et de sa capacité à être soi, à se réaliser comme projet, à être dans un possible de soi-même et à devenir un sujet autonome. Mais pour pouvoir s’estimer, je me dois une certaine fidélité à ce que je suis. Les traîtres n’ont bien souvent qu’une piètre opinion d’eux-mêmes. Cette fidélité, il me faudra l’éprouver dans le mouvement, dans la construction et la réalisation de mon être. D’elle émanera le respect que l’autre me doit. En effet, comment attendre de quiconque qu’il me respecte et me reconnaisse pour ce que je suis si moi-même je n’en suis pas capable ? De courage je devrai me doter pour affirmer face à l’adversité mon identité. Pleine et entière. Mon humanité, lorsqu’elle m’est déniée quand je suis minorée. Quand je suis réduite à un corps de femme dans un milieu d’hommes, à une voix de cadet dans une société gérontocratique, à une chair noire dans un monde où les pouvoirs politique, économique, épistémique, culturel, sont aux mains à la peau claire... Les situations de minorité sont multiples, se recouvrent parfois et s’accompagnent toujours d’une violence symbolique et psychique, plus ou moins importante, voire d’une extrême brutalité physique allant jusqu’à la mort. Dans un tel contexte, plus que jamais l’amour des miens me sera nécessaire. C’est là la toute première reconnaissance dont nous avons besoin pour nous construire. « Pour l’estime de soi, ce qui est le plus favorable c’est d’être – ou se sentir – aimé, plus encore que d’être ou se croire – dominant », explique Christophe André, médecin psychiatre à l’hôpital Sainte-Anne (Paris). « Les auteurs ayant travaillé sur l’acquisition de l’estime de soi, précise-t-il, ont d’ailleurs tous souligné l’importance, pour le bon développement de cette dernière, de l’expression par les parents d’un amour inconditionnel à leurs enfants, non dépendant des performances de ces derniers. L’enfant intériorise alors que sa valeur ne dépend pas que de sa performance, mais représente une donnée stable, relativement indépendante, du moins à court terme, des notions d’échec ou de réussite¹. » Nous venons au monde dans un total rapport de dépendance. Sans soin, ni amour, un nouveau-né ne peut survivre. C’est parce que nous aurons reçu suffisamment d’amour maternel (ou parental) que nous serons à même de quitter les bras qui nous ont bercés et nourris, pour oser nous en détourner et nous ouvrir aux autres. Notre toute première sociabilité s’ancre dans cette reconnaissance que l’amour maternel (parental) aura pu nous apporter. Le nourrisson prend ainsi peu à peu conscience qu’il est un individu séparé de sa mère. Et qu’il lui faut affronter son environnement. Ce n’est qu’armé

de suffisamment de confiance en lui qu’il osera se tourner vers d’autres bras, puis aller seul se présenter au monde. Mais il ne pourra le faire que si sa mère (ses parents) le laisse faire et l’encourage. Si elle le reconnaît comme un être distinct d’elle et l’aide à devenir un sujet autonome. La confiance en soi et l’estime de soi, que l’amour de ceux qui m’auront élevée aura nourries, exigent de l’autre qu’il me reconnaisse et accepte ce qui me distingue de lui. C’est cette confiance en soi ajoutée à la connaissance de mes potentialités qui va me permettre de vouloir affirmer mon ipséité, de construire et d’asseoir un soi solide qui me permette d’aller à la rencontre de l’autre et de ne pas renoncer à soi. Ce besoin originel d’amour est insatiable et il nous faudra le sustenter tout au long de notre existence. Comment s’y prendre quand nos voisins, ceux avec qui nous partageons notre expérience humaine, nous haïssent au point de nous animaliser et de nous chosifier ? De nous figer dans une « différence coloniale² », une identité fantasmée lors des conquêtes impériales, lors de la mise aux fers et en enfer ? Lorsque le plus fort nous a imposé de renoncer à soi pour endosser sa propre culture ? Nous a dépossédés du pouvoir de se nommer soi-même, nous privant alors de « ce qui en tout homme est possibilité, promesse d’accomplissement de l’homme³ » ?

Le champ le plus important sur lequel il [le colonialisme] jeta son emprise fut l’univers mental du colonisé : les colonisateurs en vinrent, par la culture, à contrôler la perception que le colonisé avait de lui-même et de sa relation au monde. L’emprise économique et politique ne peut être totale sans le contrôle de l’esprit. Contrôler la culture d’un peuple, c’est contrôler la représentation qu’il se fait de lui-même et de son rapport aux autres. Dans le cas du colonialisme, l’établissement de cette emprise prit deux formes : la destruction ou la dévalorisation systématique de la culture des colonisés, de leur art, de leurs danses, de leurs religions, de leur histoire, de leur géographie, de leur éducation, de leur littérature écrite ou orale – et inversement la glorification incessante de la langue du colonisateur⁴.

La colonisation a eu ceci de pervers qu’elle a imposé son modèle à ceux qu’elle entendait exploiter, les forçant à faire leurs des valeurs autres. Cela s’est réalisé au prix d’une terrible dépossession de soi et aliénation mentale, non sans résistances, bien évidemment. Dans un mouvement paradoxal, c’est justement parce qu’on s’estime suffisamment que l’on refuse que soit davantage mise à mal sa propre estime de soi. Notre dignité. Le travail de Fanon a eu ceci de salutaire qu’il a redonné

1 Christophe André, « L’estime de soi », *Recherches en soins infirmiers*, 3/2005, n° 82, p. 26-30.

2 Walter D. Mignolo, *La Désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, trad. Yasmine Jouhari et Marc Maesschalck, Bruxelles, éditions P.I.E. – Peter Lang, 2015.

3 Jean Amrouche, *Un Algérien s’adresse aux Français*, Paris, L’Harmattan, 2000.

4 Ngugi wa Thiong’o, *Décoloniser l’esprit*, trad. Sylvain Prudhomme, Paris, La Fabrique, 2011.

dignité aux personnes « racisées » par le pouvoir colonial européen en montrant qu’elles n’étaient pas inférieures, mais « damnées », rejetées par un système politique, économique et idéologique précis.

Quand on atteint à ma dignité, à mon être même, comment m’en relever ? Comment sortir de cette *melancholia africana* (Nathalie Etoke)⁵ et en faire une force de résilience qui ne m’épuise pas ? Qui ne me réduise pas à néant ? On peut perdre confiance en soi face à certaines épreuves de la vie et ne pas être sûr de parvenir à surmonter les obstacles qui obstruent notre horizon. Mais c’est justement parce que l’on s’estime que l’on va trouver la force de puiser l’énergie nécessaire pour que notre entreprise soit couronnée de succès. L’estime de soi est davantage que la confiance en soi. C’est aussi la manière dont je me juge, dont je m’évalue ; ce qui pose la question des normes à partir desquelles je me pense et me construis. Reconquérir l’estime de soi quand elle a été ébréchée, brisée par des rapports de domination et de violence est à la fois un mouvement d’affirmation de soi et de critique des institutions et des normes (coloniales, impériales, masculines...) que le pouvoir pose comme étalons. Ne vivant pas de manière totalement isolée, nous nous pensons nécessairement en fonction de valeurs culturellement, socialement et historiquement déterminées. D’où l’importance de changer de perspective, de décentrer notre regard et de valoriser les écarts créatifs par lesquels nous réagissons quotidiennement aux obligations et aux normes sociales, imposées dans un rapport de verticalité. Sur quoi se fonder pour les critiquer lorsque l’on relève d’une culture dite minoritaire, ou minorée ? Le travail de décolonisation conceptuelle, par exemple, se situe-t-il à l’intérieur ou à l’extérieur de l’*épistémè* occidentale dont il entend s’affranchir ?

Les luttes que nous menons ne sont pas simplement des luttes pour la reconnaissance, mais aussi autour de la reconnaissance : elles touchent aux règles en vertu desquelles les membres d’une communauté se reconnaissent comme tels. Si l’estime est accordée sur la base de valeurs dans lesquelles je ne me reconnais pas, être estimé revient à être intégré dans une culture à laquelle je ne souhaite pas appartenir ⁶.

Et lorsque nous appartenons à la culture dite majoritaire, comment ne pas confondre sa culture avec l’universalité ? Comment décentrer son regard quand on est en position dominante pour voir en quoi nos propositions ne sont pas valables pour tous ? Et qu’il n’y a pas un centre, mais des centres de production du savoir, lesquels ont bien souvent été mis à mal par un système universitaire (modèle occidental) imposé en Afrique.

Le discours colonial entendait « apporter la science aux peuples qui l’ignorent » (Congrès national de la ligue des droits de l’homme de 1931), réduire à néant les forces mythiques et symboliques locales. Résultat, le système universitaire, création coloniale, a donné naissance à une élite aliénée qui « entretient une haine de soi tacite maquillée – sur le plan visible – par une rhétorique anticoloniale vide qui ne s’est jamais émancipée de la consommation des biens (symboliques et réels) coloniaux⁷ ». La réalisation de soi nécessite alors une rupture épistémique avec l’ordre colonial du savoir. Mais, bien souvent, cette dernière se fait par ceux-là mêmes que le système colonial a enfantés. Les auteurs de la Négritude ont eu le courage de formuler la critique virulente du colonialisme qui était la leur, certes parce qu’ils étaient convaincus que l’Afrique et sa diaspora, par la richesse de leurs cultures, avaient quelque chose d’inédit à apporter au monde et qu’elles pouvaient le sauver de sa perte. Mais aussi parce qu’ils incarnaient ce que le « maître » de l’époque considérait comme ayant de la valeur. Louis-le Grand, la Sorbonne, ils avaient accédé au temple de la connaissance et du savoir réservé à l’élite blanche, pouvant prétendre à une certaine estime sociale.

Les fondateurs du mouvement de la Négritude ont alors porté les valeurs de la société dominante qu’ils entendaient déconstruire et contester de l’intérieur. « L’expérience de l’estime sociale s’accompagne [...] d’un sentiment de confiance quant aux prestations qu’on assure ou aux capacités qu’on possède, dont on sait qu’elles ne sont pas dépourvues de “valeur” aux yeux des autres membres de la société⁸. » Elle peut – mais pas toujours – renforcer l’estime de soi, nécessaire à la mise en branle de la dénonciation de l’« injustice épistémique » enfantée par le colonialisme « quand les concepts et les catégories grâce auxquels un peuple se comprend lui-même et comprend son univers sont remplacés ou affectés par les concepts et les catégories des colonisateurs⁹ ». Elle permet d’oser défier les savoirs institutionnalisés et nous donnera l’audace d’être indisciplinés, de questionner le modèle de transmission des savoirs tels que les différents systèmes universitaires occidentaux les ont codifiés, de participer à l’élaboration d’une pensée critique en dehors des chemins de la Faculté comme dans la littérature, les arts, la rue... et d’aller puiser dans des cultures jusque-là dépréciées de quoi penser le monde de demain, notre monde. C’est, en philosophie, par exemple, travailler les langues africaines afin de rappeler, contrairement à ce qu’a prétendu le discours philosophique colonial, que toute langue est philosophique. Et investir les concepts d’*ubuntu*, de *bisoïté*, de *teranga*, de *mbokk*... les questionner, tester leur validité, les enrichir et voir en quoi ils peuvent nous permettre de penser notre monde contemporain, comment ils peuvent dire au mieux les réalités africaines, mais aussi comment parfois ils peuvent venir enrichir une réflexion non africaine sur la justice, l’intersubjectivité, la reconnaissance, le souci de soi et des autres, etc.

L’intérêt pour ce mot d’ordre décolonial que l’on retrouve en ce début de ^{xxi}e siècle chez nombre d’universitaires africains (philosophes, historiens, sociologues, critiques littéraires...) est partagé par d’autres penseurs du Continent et de sa diaspora qui s’expriment à travers des médiums autres que les textes académiques : roman, peinture, sculpture, vidéo, photographie, chorégraphie, danse, performance, etc. Les échanges fructueux et réels entre ces deux sphères sont encore rares. Tout se passe comme si elles vivaient dans des mondes parallèles, reproduisant en cela une classification coloniale et européenne des savoirs, des disciplines, séparant la pensée des arts, la raison de l’émotion. Intégrer les pratiques artistiques au champ de la réflexion, c’est dessiner une nouvelle poétique, une « *aesthesis* décoloniale¹⁰ », dire la pluralité des modalités d’être au monde et des expériences, percevoir d’autres chemins de connaissance qui ne se détournent plus du corps mais, au contraire, passent par les sens. Oser promouvoir une telle approche relève de l’indiscipline, comme démarche indocile et transdisciplinaire. Parce que je sais que je fais sens, je peux me permettre de cheminer avec les autres, d’aller puiser dans le patrimoine de l’humanité de quoi m’abreuver parce que je sais que j’en suis la coproductrice, où que je me trouve. L’estime de soi permet alors de développer ses propres formes de perception, de libérer les sens et les manières de percevoir le monde face à un système de régulation dominant, et de développer les modalités de son être au monde, de son rapport sensoriel au monde, de sa sensibilité. Et de s’engager vers une rupture esthétique qui « dénonce et résiste à la domination qui cherche à reproduire le canon de l’esthétique moderne et à homogénéiser la perception du monde¹¹ ».

[...]

La fidélité à soi ne se façonne pas contre l’autre, mais avec lui. L’on ne peut se construire pleinement, être pleinement soi-même, à hauteur de notre humanité, en retirant à l’autre une part de lui-même. En lui déniaient la possibilité d’être pleinement lui-même. D’être pleinement humain. D’un point de vue historique, cela veut dire que les nations européennes conquérantes qui se sont compromises dans la déportation transatlantique, dans l’esclavage et dans l’entreprise coloniale, et

qui n’ont pas fait acte de repentance ont amputé leur propre humanité. Elles n’ont pas réussi à se réaliser. Ces cultures européennes sont donc inabouties. Elles ont failli. Elles n’ont pas été capables d’être à la hauteur de leur humanité. Leur achèvement ne pourra passer que par la reconnaissance. Car c’est cela, se repentir, c’est faire acte de reconnaissance. C’est à la fois reconnaître le crime que j’ai commis, mais c’est aussi reconnaître l’humanité de ces femmes et de ces hommes, de ces enfants, que j’ai chosifiés. Tant que ces nations refuseront cette démarche, tant qu’elles n’auront pas réparé leurs actes, elles continueront d’imposer leurs valeurs et leurs normes. La rupture décoloniale ne saurait être uniquement épistémique. Elle s’accompagne d’un renversement de l’ordre éthique si nous voulons pouvoir construire notre humanité à nous tous. Cet autre humanisme est une éthique de soi qui privilégie la relation et nous réintègre dans notre humanité disloquée en blancs/noirs, hommes/femmes, hétérosexuels/homosexuels, catholiques/musulmans, Afrique/Occident... Moteur principal du processus décolonial, l’estime de soi me conduit soit à ne plus accepter d’être invisible et d’être dans le hors-monde, soit à refuser d’appartenir *de facto* à une colonialité/modernité qui me sépare du reste de l’humanité. C’est parce que j’ai suffisamment d’estime pour moi que je refuse, par mon comportement, mes choix esthétiques, éthiques et épistémiques, d’endosser une colonialité qui n’est pas à la hauteur de ce que je suis. De ma dignité. Se complaire dans une société qui humilie une partie de ses enfants parce que leur peau n’est pas blanche, c’est être complice du bourreau et être bourreau soi-même. C’est parce que l’on manque d’assurance et de confiance en soi que l’on n’est pas prêt à remettre en question son « privilège blanc ». Dans les deux cas, l’estime de soi conduit à construire une éthique qui va au-delà de la reconnaissance et qui accepte que les foyers de production de sens soient multiples. Seule possibilité pour que la différence ne soit plus vécue sous le mode de l’exclusion et du négatif (de la non-appartenance à). Cette éthique investit les lieux de rencontre, déplace les lignes, creuse dans les marges, occupe les frontières et surtout appelle à habiter le mouvement comme le nomade peut habiter le monde en se déplaçant. Elle nous dit de quels possibles est fait notre monde en commun et décline l’universel au pluriel. L’estime de soi qui nous pousse à l’action décoloniale assure un soi suffisamment solide pour aller à la rencontre de l’autre et le dote d’un courage animé par une pulsion de la vie. De vie pour soi, pour les autres. Il ne s’agit plus de s’affirmer soi pour détruire l’autre, mais de s’affirmer sans nier l’autre. C’est à cette seule condition que la reconnaissance pourra être mutuelle. Le refus de la destruction de l’autre est aussi le refus de ma propre destruction. Lorsque l’estime de soi s’effrite par manque d’amour, ce qui nous retient à la vie est ténu. Quand tout un pan de la population est délaissé, méprisé par les siens, la tentation nihiliste peut résonner comme le doux chant des sirènes. Et laisser le piège du fanatisme terroriste ou de l’exil clandestin se refermer sur nous. Sa propre mort et celle des autres, au fond de la mer ou lors d’un attentat kamikaze, n’effraie plus. Elle permettra peut-être de reconquérir une certaine reconnaissance sociale. Tant que nos sociétés, en Occident comme en Afrique, ne nourriront pas l’estime de soi de leurs membres en leur accordant toute la reconnaissance qu’elles leur doivent, à hauteur de ce qu’ils sont, et en leur donnant la possibilité et les moyens de se réaliser pleinement, alors elles continueront d’alimenter les rangs de Daesch ou de Boko Haram. Et contribueront à leur propre mort.

Extraits de Séverine Kodjo-Grandvaux, « S’estimer, faire sens », in Achille Mbembe et Felwine Sarr, (dir.), *Écrire l’Afrique-Monde*, « Ateliers de la Pensée », Dakar, Sénégal, 27-31 octobre 2016, Paris, Éditions Philippe Rey, 2017, p. 222, 224, 226 et 231.

Séverine Kodjo-Grandvaux est philosophe. Elle est l’auteure notamment de l’essai *Philosophies africaines* publié aux éditions Présence africaine (Paris, 2013).

5 Nathalie Etoke, *Melancholia Africana. L’indispensable dépassement de la condition noire*, Paris, Éditions du Cygne, 2010.

6 Davide Sparti, « La reconnaissance distribuée. Estime, respect et autres biens d’identité », *Terrains/Théories*, 4/2016, <http://teth.revues.org/664>

7 Jean Godefroy Bidima, « De l’esprit managérial à “l’économie de l’attention” : vers une violence du “psychopouvoir” en postcolonie », in Jean Godefroy Bidima et Victorien Lavou Zoungbo (dir.), *Réalités et représentations de la violence en postcolonies*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 2015.

8 Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, trad. Pierre Rusch, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 2013.

9 Rajeev Bhargava, « Pour en finir avec l’injustice épistémique du colonialisme », trad. Aurélien Blanchard, *Socio*, 1/2013, <http://socio.revues.org/203>

10 Walter D. Mignolo, *La Désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, op. cit., 2015.

11 Rolando Vázquez, *Entretien avec Rolando Vaquez. Aesthesis décoloniales et temps relationnels*, par Miriam Barrera, in Walter D. Mignolo, *La Désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité* (trad. Yasmine Jouhari et Marc Maesschalck), Bruxelles, éditions P.I.E. Peter Lang, 2015, p. 175-185.



Rester. Étranger, janvier 2018, Aubervilliers. Courtesy de l’artiste

RESTER. ÉTRANGER

ON ÉTUDIE UNE CULTURE

HASSAN ABDALLAH AFRO,
HUSSEIN FOREVER,
BARBARA MANZETTI

Bonjour. Nous sommes la famille *Rester*.
Étranger et nous sommes riches. Mais ne vous inquiétez pas, ce journal est gratuit. Notre allure est dégingandée bien sûr. Nous avons les bras ballants bien sûr. Le genou souple et le tempérament impétueux. Nous travaillons là où l’art commence. Aux pieds de nos mères dans les épluchures de cacahuètes.

NOUS SOMMES RICHES

Si vous voulez devenir riches il faut aller en Afrique.
Vous allez travailler dans l’or, parce que pour nous les Africains c’est interdit. Vous êtes Européens, pour vous ce n’est pas interdit. Vous pouvez travailler. Allez. Devenez riches. Je vous donne ce conseil.

Hassan Abdallah Afro

J’ai comparé Aubervilliers à ma petite ville à côté de Karthoum, Ombada. Paris, c’est comme Karthoum, Aubervilliers, c’est comme Ombada. Je me suis dit. Je viens de la capitale, je reste dans la capitale. Mais. Je n’ai pas bien compris d’où vient cette fatigue. Au Soudan, je ne suis jamais fatigué. Tu sais, moi, j’ai commencé le travail à l’âge de 18 ans. J’ai travaillé la journée. Et j’ai étudié le soir. Puis je suis allé voir mes amis. Le lendemain, je me suis levé de bonne heure pour aller travailler. Je ne suis jamais fatigué, mais ici. Je n’ai toujours pas bien compris pourquoi je suis toujours fatigué. Pendant presque trois ans, je n’ai pas travaillé. Si tu ne travailles pas et tu manges et tu dors et tu réfléchis à tous tes problèmes et ceux

de ton pays. Si tu ne sais pas ici quel sera ton futur. Et comment. Tu ne sais pas si tu rentreras un jour dans ton pays. C’est un problème de ton corps. Il ne travaille pas. Il reste tranquille et paresseux. Même si je fais du sport, je n’en fais pas comme au Soudan. À l’école coranique, on joue au foot. Parce qu’on a un jour de vacance. Le jeudi. Le vendredi matin, on déjeune ensemble et on va à la mosquée. Le vendredi est le grand jour de toutes les fêtes et on n’a pas le temps de jouer. Le jeudi de 7 heures du matin jusqu’à 13 heures on joue et on n’est jamais fatigués. Quand tu es éleveur, que tu t’occupes des animaux, à chaque minute tu cours, tu cours. Pour empêcher les animaux d’entrer dans les lieux où l’on garde la nourriture des hommes. Ici, avec la nourriture et la température, ton corps devient. C’est un problème de ton corps. Il fait froid. Et toutes ces nourritures qui ne sont pas naturelles. Par exemple, le matin, si je n’ai pas de cours, pas de rendez-vous, je reste allongé. Et je ne sais pas pourquoi. En plus, ici, je me sens comme si je n’étais pas normal. Au Soudan, les nuits ne sont pas trop longues. Ici, la nuit devient trop longue et tu ne vois pas le soleil. Les étoiles. La lune. Tu ne vois pas le ciel. C’est quelque chose de clair. Comme ça. Blanc et bleu. Tu te sens comme si tu étais dans un endroit fermé. Et les vêtements avec lesquels tu t’habilles ici. Les gants. L’écharpe. Je ne sais pas combien de pantalons. De bottes. Et combien de pulls et de manteaux. C’est difficile à porter. Et le chauffage. Si tu ne l’allumes pas, il fait froid. Si tu l’allumes, ça te fait mal à la tête. Dis-moi, en hiver, vous aussi vous sentez le froid ? Tu sais. C’est dangereux pour les hommes. Ils deviennent complètement froids.

Moi je préfère la vie à la campagne. Bien sûr à la campagne tu ne peux pas avoir accès aux études. Mais les gens à la campagne sont plus généreux qu’à la ville. Ils sont ensemble tout le temps. Tu vis ta vie et c’est une vie naturelle et normale et tranquille. Tu ne penses pas au business. Je vois maintenant les gens qui sont riches et je n’ai pas envie de devenir riche. Parce que si tu deviens riche ton cœur va changer. Tu deviens quelqu’un de méchant. Tu ne donnes pas aux gens. Tu ne les regardes pas. Tu ne regardes que toi. Pour rester riche. Quand tu demandes aux gens pas riches ils te donnent beaucoup. Quand tu demandes aux gens riches, la plupart ils ne donnent pas. Ils te donnent quelque chose qui n’est rien. Une petite pièce. Et toujours ils pensent. Et après ils veulent oublier. Ils vont oublier la vie et regarder leur argent jusqu’à la fin de leurs jours. À la campagne ce n’est pas comme ça. À la campagne les gens tous ensemble ne sont pas riches et ils ne sont pas pauvres non plus. Ils sont tous pareils. Au Soudan si tu arrives à la campagne et tu n’as rien tu vas avoir une maison. Le plus vite possible. Tu vas avoir une femme. Le plus vite possible. Tu vas avoir une place pour faire ton agriculture. C’est à toi le plus vite possible. Tu peux avoir les animaux dont tu as besoin pour boire du lait. Ou manger des œufs. Et tu deviens comme les autres. Tout le quartier te donne une petite vache. Deux chèvres. Après les chèvres font des petits. En deux trois ans tu deviens comme si tu étais là depuis des années. Mais quand tu viens à la ville les riches ils sont là alors l’argent est à la banque. Je ne sais pas combien de milliers. Et tu dors dans la rue, personne. Personne ne te regarde. Tu demandes et personne ne te donne une pièce. Personne ne t’accueille chez lui. Ils ne te veulent pas chez eux parce que c’est une maison très grande. Très belle. Tranquille. Il te voit. Il sort avec une voiture. Un nouveau modèle. Et tu dors à côté de chez lui. Tu sais après il va mourir. Et l’argent. Il reste à la banque. L’argent. Ça change les gens. Et tu vois les gens à la campagne ils sont plus riches qu’en ville. Si je vends aujourd’hui tous mes animaux et mon champ je vais être plus riche que celui qui vit dans la ville et qui a un

petit magasin et il a une maison et il a un peu d’argent. Mais on ne préfère pas la ville parce qu’on devient comme les gens qui sont dans la ville. Les gens à la campagne quand ils te donnent quelque chose ils te le donnent du fond du cœur. Ils sont contents de te donner. À toi. En ville les gens s’ils te donnent ils le disent. Ah Hussein est venu et on lui a donné deux euros. Je suis sûr qu’au début, c’est difficile, mais quelqu’un de la ville peut vivre à la campagne. Par contre, quelqu’un de la campagne ne peut pas vivre au milieu des voitures. Ce que nous n’avons pas à la campagne c’est. L’électricité. Et les écoles. Aussi, il y a des différences entre les riches d’ici et les riches en Afrique. Ici je n’ai pas vu de très près les gens qui sont riches. Mais j’ai entendu que leurs enfants ne sont pas à l’école avec les enfants des pauvres. Ils ne vivent pas aux mêmes endroits de la ville. Ils n’ont pas les mêmes activités. Là-bas en Afrique avec les enfants des riches on est ensemble tout le temps. C’est la même école. Le même quartier. Tout est pareil. Ils changent à l’âge de 20 ans. Ils font du business avec d’autres riches et ils n’ont plus de temps. Plus de temps pour voir les amis avec qui ils ont grandi. Si tu travailles dans l’administratif et moi dans l’agriculture on n’est pas ensemble. Ici, je vois que les gens riches sont isolés. Si tu es riche, tu restes avec des gens qui sont riches. Les pauvres restent avec les pauvres. J’entends dire « Ah, nous les pauvres » et j’entends dire « Oh nous les riches » mais. L’argent ça change les gens. Ça pose beaucoup de problèmes. Si tu as de l’argent tu te sens mieux que les autres. Si tu es millionnaire tu deviens fou. Et aussi, moi, je ne veux pas que le gouvernement ou l’administration voie et sache ce que je gagne et ce que je fais avec mon argent. Ici tout est contrôlé.

Hussein Forever

En 1983, on m’a encouragée à émigrer. Parce que j’étais très déterminée je n’ai pas ressenti la peur de partir. Mais la peur de rentrer oui. Je l’ai éprouvée à chaque retour. On partait de nuit. On remplissait des sacs de sport avec les affaires de l’année. Des sacs noirs avec la marque ADIDAS en blanc sur le côté. On voyageait de nuit. On prenait le train. On faisait connaissance sur les couchettes qui sentaient le cuir et le métal. Il y avait des sangles pour ne pas tomber. Les draps étaient de papier. Je détestais leur indifférence au toucher. L’odeur huileuse de l’oreiller. La couverture pliée dans la Cellophane. Et des filets flasques à côté de nos visages. Pour le ravitaillement et le Walkman. Il y avait un interrupteur général et un autre identique pour la lampe de lecture. Si on n’arrivait pas à s’endormir le wagon brailait. Le train hurlait dans les tunnels. Les rails crissaient aux virages. Et l’haleine des sandwichs remontait des sacs. C’était un long voyage. On arrivait le lendemain à une heure imprécise. Des années après je me souviens de la gare. Une gare de province. Anonyme. À l’école je travaillais avec un dictionnaire. J’attrapais la langue italienne et la mettais mot à mot dans la française. Je retournais ma veste pour la porter définitivement du côté de la doublure. La langue française est venue naturellement jusqu’à moi par vagues consécutives échevelées. M’imbibant d’abord les orteils avec *La Princesse de Clèves*. Puis en remontant progressivement jusqu’à la racine des cheveux avec *L’Étranger* d’Albert Camus. Chaque étranger est à lui-même le clou dont il est question dans le proverbe. S’il est chassé. Pourchassé. Il devient l’ombre que l’on distingue sur la voie publique à l’heure des réverbères. Je voudrais reprendre à partir de cette remémoration. Qui est la remémoration d’une forme. La langue française chérit ce mot. Forme. Et la forme lui rend cet amour en se formalisant. *Je vois que tu es en grande forme. Il estime qu’il y a eu un vice de forme. Je vais me réinscrire dans ce centre de remise en forme.* Cette forme semblait nous revenir de la Renaissance. Un homme allongé. Entièrement recouvert par un drap blanc. Un Christ vivant dormant dans son linceul.

Image tirée d’une série de photos de migrants endormis sur la voie publique. Rappelant les gisants taillés dans le marbre. À partir de cette image nous commençons à voir. Des scènes en temps réel. Drôle d’expression n’est-ce pas. Comme si le temps ne l’était pas à chaque instant. Réel. Pour tout vous dire je crois entretenir un problème de fond avec cet instant. Au cours duquel je me pose la question. Est-ce là. Maintenant. La réalité ? Chaque question est suivie par l’impression qu’il existe dans ce réel des instants d’ajustement. Des moments qui sont le fruit d’un raccommodage très approximatif. Nous restons étrangers. Nous nous déplaçons avec la circonspection du Renard. La prudence du Lièvre. Nous construisons un nouvel axe de composition à voie libre. Nous disons. Ce nomadisme est une forme d’acquisition. Nous le disons en acquérant un état qui n’est pas national. Est-ce un état de transe ? Dans certains cas, d’hilarité qui se révèle pour le moins déconcertante. Nous disons. Laissez-nous entrer dans votre langue s’il vous plaît. Vous en aurez pour votre argent. Entrer dans votre langue est-ce entrer dans votre vie ? Si vous n’aimez pas ça, c’est que vous avez l’impression ou la certitude que votre vie est petite. Très petite. Et courte. Une vie excessivement chère au mètre carré. À cause de cette impression vous avez eu peur de nous. Vous nous avez accusés d’entrer chez vous par effraction. Nous sommes navrés. Seulement nous n’aimons pas qu’on nous accuse injustement. Maintenant que nous sommes entrés dans la langue vous éprouvez des regrets. Le passé vient dans votre bouche et vous êtes obligés de le remâcher. Nous sommes désolés. Ces mots ne sont plus à vous. Ils sont à nous dès lors que nous les écrivons en français. Il vous faut essayer cette aventure. Écrire avec des mots nouveaux c’est prendre des mots vides et leur chercher des racines profondes. Les racines de nos phrases se fraient un passage jusqu’à trouver le sens. Les temps liquides ont coagulé en un seul temps que vous avez à l’instant sous les yeux. Comme une carte routière. Que vous avez à l’intérieur de vous.

Barbara Manzetti

LA VAGUE

BARIS YARSEL

Une nouvelle aube ne s’était pas encore levée que le bateau se remplissait de l’espoir de nous réveiller pour un jour animé d’autres vies, nous étions serrés les uns contre les autres et nous étendions nos bras pour garder l’équilibre sur l’eau qui gifle alors que le pont se balançait légèrement sous le poids de nos pas et grinçait comme s’il sursautait et murmurait dans le sommeil d’une nuit de la plus noire intensité ; ceux qui parmi nous servaient depuis longtemps, ceux qui étaient en mer en des temps anciens et qui ont dû revenir pour des raisons qu’ils ne maîtrisaient pas, ceux qui ont hésité et qui ont perdu courage à force de n’entendre aucun bruit dans cette nuit si noire qui semblait dire adieu, à force de ne pas voir leurs proches en se retournant pour la dernière fois avec le poids de tout ce qu’ils ont laissé derrière eux, ceux-là ont hésité car ils ont perdu l’espoir de voir la lueur du soleil et ils sont rentrés chez eux, et quelque temps plus tard, maintenant, ceux qui sont sur le point d’essayer une nouvelle fois avec nous, ceux

qui prétendent avoir réussi à naviguer avant et qui pensent qu’il est temps de formuler de sages discours, ceux-là nous ont rappelé que la meilleure chose à faire à ce moment précis était simplement de rester là assis où nous étions ; alors, chacun de nous avec une lueur d’intrigue dans les yeux, chacun de nous flottait çà et là sur le pont en tentant de se rassurer, et nous appuyions notre dos contre les mâts du bateau, sans savoir combien de temps cela durerait, alors que certains essayaient de grimper du quai à l’escalier à bout de souffle en traînant leurs valises pleines de mille choses et peut-être bourrées à la dernière minute de nourriture, tout cela tourmentait l’obscurité, d’autres marchaient calmement les mains dans les poches et avaient déjà sauté sur le pont, ils avaient apporté des médicaments contre la migraine et les nausées et de la pommade – pour se souvenir sans doute de leur croyance inébranlable en la quiétude de leurs vies passées, ils avaient apporté des manteaux épais à mettre quand le vent

et l’humidité se lèverait pour rassurer leurs os, et, à part tout cela, des barres chocolatées dont ils auraient besoin quand ils se sentiraient désolés, comme ils le murmuraient, quand ils chercheraient à se souvenir des moments les plus joyeux et à faire venir le goût qui évoque le temps de ces moments, ils étaient alors en train de monter les minuscules escaliers et regardaient en plissant les yeux l’eau noire intense, et au moment précis où le bateau quitta le port nous sommes devenus camarades, nous étions les atouts infinitésimaux les uns des autres, sans jamais plus nous séparer, sans plus survivre et continuer à vivre si l’un de nous venait à tomber, nos noms étaient des atomes, des petites rues tranquilles qui coulaient alors que nous avançons sur l’eau silencieusement, rusés, les maisons rejoignaient l’obscurité qui nous entourait, on voyait à chaque coin de rue les poubelles recouvertes arbitrairement de linoléum

et le linge déchiré, pâle, fané se balançait avec insistance comme s’il nous demandait pourquoi ce voyage, c’était comme des électrons qui nous encerclaient et déviaient de leur orbite, l’ennui et la fatigue nous avait gagnés et alors on ne tournait même pas la tête comme pour montrer notre refus de voir à nouveau tous ces détails, ces détails qui avaient créé la singularité de notre vie quotidienne, la vie quotidienne que nous avons toujours pensée et prétendue parfaite avec la plus grande conviction à ce moment-là, nous savions que c’était perdu et vide de sens sans les autres et nous avions imaginé que ça ne pourrait jamais être brisé, détaché, dissocié, alors on ne tournait même pas la tête car on avait perdu la patience de voir tous ces détails qui avaient remplacé ceux qu’on aimait et qu’on avait abandonnés sans même leur dire adieu, ceux-là qui nous avaient regardés monter à bord alors que nous nous étions accroupis dans le bateau, assis ou allongés inconfortablement dans tous les coins et recoins pour échapper à nos redditions, aux choses que nous ne pouvions plus supporter, aux suffocations qui nous enserraient la gorge et qui nous faisaient haleter, qui ont laissé des marques de doigts épais sur nos gorges, cramoisies de la douleur qui sera là pour toujours, ici, nous étions si confus dans l’insignifiance du fait que nous avions besoin de chacun de nous, nous étions assis là comme de mauvaises imitations de nous-mêmes et nous avions déjà perdu l’espoir que nous avions au début du voyage, nos vies passées, nos ego, notre libido, tout défiait notre funèbre maison sans voix, mais c’était comme si nous dansions en rond avec joie, main dans la main, en chantant au milieu du pont, nous pensions que si nous attendions assez longtemps le matin alors le matin viendrait, que si nous attendions assez longtemps alors le voyage nous mènerait quelque part et nous serions accueillis par quelques-uns quelque part, nous avions pensé que ce bateau nous rafraîchirait la mémoire, les souvenirs que nous avions laissés en ville – dorénavant indiscernable dans l’obscurité de la pleine mer devenue faveur – certains d’entre nous disaient que nous n’étions que des nécrophiles intéressés par la fin, la fin du voyage, nous échangeions à peine deux mots, nous étions trop inquiets, si inutiles que nous nous effondrions sur le pont en tremblant d’angoisse, nous infections les autres de nos visions malveillantes, peut-être était-ce une erreur de ne pas s’être jetés par-dessus bord dès le début, maintenant, sous le rugissement des vagues qui déferlaient, chacun essayait de convaincre l’autre en caressant le pont de ses mains aux veines gonflées à cause du manque d’eau et de la tachycardie maritime, on ne préfère pas mourir dans son lit, mais par accident au travail, en sautant d’un pont, mourir bruyamment ou silencieusement, avec du poison ou des mains d’un imprévisible proche, mourir en se regardant chacun dans les yeux, un par un, et leur laisser la dernière lueur dans le regard, là sur ce bateau au parcours impondérable naviguant vers l’inconnu, c’était une croyance persistante qui les menait à être convaincus de l’échec du voyage pour ne jamais être oubliés au moment où se rassembleront les forces de l’ordre, les équipes de sauvetage, les pompiers, les procureurs, les gouverneurs et tous ces fonctionnaires qui appelleront leurs proches hâtifs et leur annonceront qu’ils n’étaient pas seuls au moment de mourir, ils ont cette croyance persistante qu’ils ne seront jamais oubliés, nos esprits souhaiteraient démêler ces pensées sinistres et les chasser, nos esprits s’éloignaient de l’idée de surmonter la nuit, d’atteindre une terre, d’arriver à destination, nous mourrions avant de voir notre nouvelle vie, un nouveau jour, une ville nouvelle et on ramasserait nos corps gonflés d’eau, nous étions des corps disposés au hasard devant une épave, avec nos visages qu’on peinait à reconnaître, des signatures certifieront nos identités sur les documents officiels, des photos d’identité accompagneront les listes de décès dressées à la télévision, notre horreur ramassée dans les titres de journaux, des confirmations rendront notre mort officielle, nous serons tous couchés sur la pierre de *gasilhane*, nous serons tous sur ces plaques de marbre froid, approchés par le *gassal* qui tourne aisément nos corps dans l’une puis l’autre direction en nous lavant habilement et en silence,

sans même se souvenir du chagrin, avec sa manière de faire claquer l’eau sur les murs comme s’il lavait un nouveau-né et son doux sourire quand il se rappelle la frayeur de la passagère assise à côté de lui dans le bus ce matin quand il lui a parlé de son métier, nos esprits s’éloignaient de nos vies passées, nous inhalions l’air humide dans la conviction que seulement cette fin-là rendrait notre voyage signifiant, seulement avec une telle issue le lieu où nous mourrons aura du sens, mais qu’importe, peu importe si nous mourons ici ou dans nos lits, nous n’aurons pas les mêmes droits sur nos corps, rien, nos corps s’exhiberont là, aux yeux de tous, face et sous l’ombre des regards stagnants de ceux qui nous auront trouvés, qu’importe, même si nos reproches prennent fin, même si nous nous levons d’un bond de nos lits ou du pont dans un dernier effort en nous jetant dans le vide, à terre, par la fenêtre, à l’eau, même si nous nous éloignons autant que nous le pouvons avec force et pour la dernière fois, même si nous montrons cet effort avec une certaine clarté d’esprit accompagnée de sincérité, un effort empli d’un vif soulagement, à ce moment précis, à la seconde qui amène la fin exacte et ultime, quelle différence si nous abandonnons la confiance qui nous protège tous, si nous nous laissons aller lentement, imprudemment et dans un grand soulagement à toutes ces images, ces sons, ces sentiments, cette colère, ce plaisir, ces impressions, ces incompréhensions qui inondent et débordent nos souvenirs, rien, ceux qui brisaient le mépris étaient ceux qui questionnaient, Qui dirige ce bateau, qui étaient ces ombres sur le rouf du bateau qui nous menaient *terra incognita*, *mare incognitum*, qui nous a mobilisés là avec des paroles d’évangile qui contaient une autre vie, qui sont ceux qui ne se montrent pas alors même qu’ils nous voient tourmentés de nos illusions, qui nous voient avoir peur, qui sont ceux qui ne donnent aucune information sur notre itinéraire, qui ne murmurent aucun mot encourageant à nos oreilles et qui nous ignorent, attendant alarmés dans l’ombre à chaque coin du bateau, chacun observant attentivement son voisin, prêt à bouger et à attaquer immédiatement les yeux de son ennemi en cas de danger, Ces sales bâtards, dit le plus vieux, l’un de ces sages qui donnent des leçons sur la manière de garder l’équilibre sur le pont, peut-être que tout cela n’est qu’un piège, ils nous ont repliés et entassés ici, l’un sur l’autre pour nous tuer, ils auraient pu nous faire sentir l’odeur de la peur des uns des autres avidement pour que nous devenions plus lourds, et ils nous auraient laissés comme ça sur l’eau puis ils rassembleraient toutes les choses que nous aurions laissées, le temps changeait, ils vont se retourner avant d’atteindre l’œil du cyclone et ils feront des promesses à d’autres, il crie, il a crié Qui sait s’ils en amèneront d’autres après nous, ils en conduiront d’autres, peut-être nos parents, peut-être ceux que nous aimons ou ceux que nous haïssons, ceux dont nous ne supporterons pas de voir le nom et le corps oubliés, de voir partir sans un mot, sans un hommage, ou alors ceux que nous n’avons pas encore rencontrés mais avec qui nous aurions pu nous réchauffer ou partager nos draps si nous les avions connus avant, ils vont les amener, alors nous nous sommes levés, nous nous sommes levés comme un tout comme si un sifflement était venu du point le plus éloigné du brouillard qui s’étale sur l’eau, sans la difficulté de garder l’équilibre, sans l’influence de la force du vent, d’un coup, dans un effort empli d’un vif soulagement, avec une clarté d’esprit accompagnée de notre sincérité, avec toutes ces images, ces sons, ces sentiments, cette colère, ce plaisir, ces impressions, ces incompréhensions qui inondent et débordent nos souvenirs et la confiance qui nous protège tous, imprudemment et sans hésitation nous nous tenions debout dans un grand soulagement et nous avons marché jusqu’au rouf. Nous marchions parce que nous savions que nous devions marcher et nous devions nous déployer sur une ligne, nous devions nous tenir les uns les autres pour voir un nouveau jour et pour exiger des comptes de ces ignobles individus qui nous ont banalisés, ruinés, ces gens horribles qui nous ont fait partir avec l’espoir prétendument innocent de nous mener vers une nouvelle vie, mais ils nous ont vulgarisés,

ils ont tenté de nous faire oublier, maintenant nous savons que nous devons marcher pour exiger des comptes, des comptes que nous avons toujours imaginés, nous goûtons le sel et les cendres sur la vague qui frappe notre visage alors que nous voyons les ombres mouvantes sur le rouf du bateau tremblant, des vêtements étaient éparpillés ici et là, certains d’entre nous coincés sous les barres, plongés dans le bruit de craquements du bateau et avec la peur de se noyer, accrochés aux mâts, certains de nous se sont jetés au sol, d’autres ont essayé de tenir, d’autres ont essayé de courir vers l’arrière du bateau, devenant fous en essayant de revenir sur les docks en courant, mais quand on regarde devant soi, juste en ne sachant pas quoi faire, quand on regarde le fait que la mort n’est pas nécessairement contraire à sa propre décision, n’est pas un appel, n’est pas une profession, pas une tentative de déterritorialisation, pas un départ en voyage, pas une ascension, pas une descente mais une certitude sur le point d’arriver, très bientôt, on regarde avec une vive douleur cette certitude, et là où l’on regarde, où je regarde, juste en face de moi, en avant, au-dessus de moi, avec mes lèvres qui goûtent l’eau pleine de cendres, au bord de l’obscurité, au même moment, je vois la plus fine, la plus minuscule lumière, si je tends la main et touche cette lumière je peux sortir du bateau, et je vois la lumière s’assombrir sans précipitation, doucement, coquettement, comme si nous avions le temps pour toujours, éternellement, et la lumière s’assombrit avec la dernière brique du mur qui se referme sur nous.

Texte écrit en turc, traduit en anglais par l’auteur, puis en français par Barbara Coffy

Rester. Étranger est une publication collective créée par Barbara Manzetti, Barbara Coffy et Tanguy Nédelec. Initiée par un pèlerinage vers 32 centres d’art d’Île-de-France (réseau TRAM) au printemps 2015, elle rassemble des objets d’écriture à la croisée de la littérature, de la danse, de la performance et de l’image. Cette collection processuelle publie les contributions d’artistes venant de tous champs de l’art et de la recherche.

un enfant difficile, 2003

un enfant de l'âge de 11 ans ne veut pas aller à l'école, donc il part de la maison tous les matins à 7 heures 30, ses parents pensent qu'il va à l'école tout seul, car il demande à ses parents quelques sous pour manger, mais non, pas du tout, quand il sort il met son sac-à-dos dans une voiture au garage et il prend le bus, il va au supermarché, il travaille avec n'importe qui, poissonnier ou dans un café, au restaurant comme serveur, il gagne de l'argent pour aller au cinéma, mais difficile d'entrer au cinéma car il est plus jeune, il gagne 2 euros 3 euros par jour, vers 18 heures il prend son sac-à-dos dans la voiture et rentre à la maison comme quelqu'un qui était à l'école, souvent ses copains viennent à côté de la voiture pour donner la copie des examens à montrer aux parents, pour dire qu'il était à l'école, mais les copains lui demandent quelques sous ou des bonbons pour les photocopies de l'examen, et aussi pour ne pas dire à ses parents et à la professeure que

lui, il travaille,

parce qu'il a menti aux parents et à la professeure en même temps, il a dit qu'il était malade à la professeure, il montre la copie à ses parents, il donne quelques sous aux copains, c'était une bonne idée, ça a marché très bien, pendant qu'il travaille au marché il y a des gens qui posent des questions, la réponse est toujours, mon père est mort et ma mère elle m'a dit je n'ai pas d'argent pour payer l'école, donc, il faut que je travaille, souvent les gens lui donnent des pièces car on donne des pièces aux enfants, depuis 4 mois personne ne le sait.

Un jour, la professeure a envoyé une lettre à ses parents, elle a dit votre fils est encore malade ? Ça fait longtemps. Ses parents étaient étonnés après avoir lu la lettre, le père était très énervé, donc, le soir vers 8 heures le père veut le frapper, mais, il court jusque chez sa tante, elle l'aime beaucoup, il a expliqué à sa tante qu'il ne veut pas aller à l'école, la tante elle a téléphoné à son père, elle a dit on ne le frappe pas, il ne veut pas aller à l'école, le père a dit bon OK !! Mais j'ai une idée, s'il ne veut pas étudier à côté de sa mère, l'idée serait de l'amener dans une école CORANIQUE, dans une autre ville il y a une école fermée, très loin, il est resté 4 jours et puis le père est venu le voir, mon chéri, et lui pense le père est calmé, il faut aller voir qu'est ce que c'est que l'idée de son père, il est revenu à la maison, il a vu sa mère pleurer, il a dit maman qu'est ce que t'est arrivé, ton père il veut t'envoyer dans une école CORANIQUE, lui, il le sait cette école est très dure, donc,

il a essayé de courir mais le père l'a rattrapé,

et il a préparé une petite boîte et un grand sac avec dedans des vêtements, du savon et des dattes, du sucre, il le conduit jusqu'à l'école CORANIQUE, à trois heures en bus, les enfants de son âge sont méchants, les adultes aussi l'ont sermonné, tous le regardent et il y a quelqu'un qui lui présente la chambre, dans la chambre 25 personnes de la même tribu, les adultes et les enfants sont mélangés, et après le père est parti, alors le premier jour il a eu très peur, parce qu'il y a des tas de gens, il a bien compris qu'il n'y a qu'un jour de vacances, c'est le jeudi, il se réveille tous les jours à 3 heures du matin, il prend une pause à 8 heures, 30 minutes, pour le petit déjeuner, et puis à 12 heures le déjeuner pause d'une heure après le dîner à minuit, il dort tout de suite il se réveille à 3 heures,

au bout d'une semaine il a pensé à sa mère et puis il a pleuré,

mais personne ne prend soin de lui, il a pleuré toute la journée, le soir le père a téléphoné, il a demandé tu vas bien ?

non !! baba je rentre à la maison et j'irai toujours à l'école baba, non !!!

c'est fini le jeu a dit le père,

et il a passé le téléphone à sa mère, ils ont pleuré pendant 2 minutes

il a dit à maman on ne fait que prier, étudier, et depuis que je suis arrivé je ne dors pas bien, je n'ai pas assez mangé, en plus le Cheik me frappe trois fois par jour et toujours le même repas, l'Assida, la mère a dit je sais que c'est dur mais

c'est à cause de toi, tu ne veux pas aller à l'école, donc tu continues comme ça, bye bye mon fils !!!

il y a des vacances trois fois par an pour aller voir sa famille, les derniers 5 jours du RAMADAN, 5 jours après l'Aïd et 10 jours lors de l'Aïd Al Adhaa et pour l'anniversaire de MOHAMMAD 10 jours,

comme ça pendant 7 ans

il a étudié le CORAN PAR COEUR, il est devenu professeur voilà, c'était très difficile pour lui.

rester-étranger.fr

HUSSEIN FOREVER

PISTES POUR UN ÉCOFÉMINISME ANTISYSTÈME

YAYO HERRERO



Mouvement Chipko, ca. 1970, district himalayen de l’Uttar Pradesh © D. R.

L’écoféminisme est assez peu connu dans les pays francophones. La littérature existante se concentre presque exclusivement sur l’écoféminisme spiritualiste. Ce courant est, la plupart du temps, considéré avec méfiance, y compris par les milieux écologistes radicaux qui y voient un retour mystique à la terre. Certain·e·s critiquent en particulier l’idée « essentialiste » selon laquelle le simple fait d’être une femme implique une relation différente à la nature. Nous avons décidé d’en discuter avec Yayo Herrero, professeure à l’Université nationale d’éducation à distance de Madrid et co-coordinatrice des Écologistes en action (Espagne).

Juan Tortosa — Qu’est-ce que l’écoféminisme et quelle est son histoire ?

Yayo Herrero — L’écoféminisme est un mouvement de femmes conscientes que les luttes pour l’écologie et le féminisme contiennent les clés de la dignité humaine et de la soutenabilité dans l’égalité. Dans les mouvements de défense de la Terre, les femmes ont été et sont toujours très présentes. Elles ont joué un rôle fondamental dans les combats pour la défense des forêts (notamment le Chipko), dans les luttes contre les barrages du fleuve Narmada, en Inde, ou contre les résidus toxiques du Love Canal à l’origine du mouvement pour la justice environnementale, aux États-Unis.

Elles sont également actives dans les mouvements locaux de défense des terres communales, dans le combat pour l’espace public urbain ou pour des aliments sains. Les femmes pauvres défendent ainsi un environnement protégé, parce qu’elles en dépendent directement pour vivre. Au milieu du siècle passé, le premier écoféminisme a débattu des hiérarchies établies par la pensée occidentale. Il a revalorisé les termes d’une dichotomie auparavant dépréciée : femme et nature. Il a également dénoncé la culture sexiste, moteur de guerres génocidaires, de la dévastation et de l’empoisonnement de territoires et de la mise en place de gouvernements despotiques. Ces premières écoféministes ont critiqué les effets de la technoscience sur la santé des femmes ; elles ont lutté contre le militarisme et la dégradation environnementale. L’écologiste allemande Petra Kelly a été l’une de leurs représentantes. D’autres courants venus principalement du Sud ont fait suite à ce premier écoféminisme, critique de la masculinité. Ces courants considèrent que les femmes sont porteuses du respect de la vie, et accusent le « mal-développement » occidental de provoquer la pauvreté des femmes et des populations indigènes, premières victimes de la destruction de la nature. C’est peut-être l’écoféminisme le plus médiatisé. Les féministes indienne Vandana Shiva, allemande Maria Mies et brésilienne Yvonne Guevara sont les figures les plus réputées de ce vaste mouvement. Dépassant l’essentialisme de ces positions, d’autres écoféministes constructivistes (Bina Agarwal, Val Plumwood) voient, dans l’interaction avec l’environnement, l’origine de cette conscience écologiste particulière des femmes. C’est la division sexuelle du travail, la distribution du pouvoir et la propriété qui ont soumis les femmes et la nature à laquelle nous appartenons toutes et tous. Les dichotomies réductionnistes de notre culture occidentale doivent être rompues pour construire une convivialité plus respectueuse et plus libre. Le mouvement féministe a vu, dans l’écoféminisme, un danger possible, étant donné le mauvais usage historique que le patriarcat a fait des liens entre femmes et nature. Mais l’écoféminisme ne présuppose pas de glorifier la vie intérieure comme féminine, d’enfermer à nouveau les femmes dans un espace reproductif, en leur refusant l’accès à la culture, ni de les rendre responsables de l’énorme tâche de sauver la planète et la vie. Il s’agit bien plutôt de dévoiler la soumission, de signaler les responsabilités et de coresponsabiliser les hommes et les femmes dans le travail de la survie.

J. T. — Existe-t-il un écoféminisme anticapitaliste, et cherche-t-il la convergence avec d'autres secteurs sociaux antisystèmes ? Tout projet émancipateur doit-il intégrer ce concept ? Quels sont les éléments principaux de cet écoféminisme ?

Y. H. — Dans les sociétés préindustrielles, la notion de *travail* correspondait à l'idée d'une activité qui se déroulait de façon continue et qui était partie intégrante de la nature humaine. Cependant, il y a approximativement deux siècles, a surgi une nouvelle conception forgée à partir du mythe de la production et de la croissance, qui a abouti à enclorre la vision antérieure du travail dans le domaine de la production industrielle salariée. Ce rétrécissement du concept du travail à la seule sphère de l'emploi rémunéré occulte, de fait, la longue liste de tâches associées à la reproduction humaine, toutes indispensables à la conservation de la société et du système socio-économique : la prise en charge des enfants, le soin des personnes âgées, la satisfaction des

essentielle pour le processus économique conventionnel : la force de travail. Dans le cadre de ses propres rapports de production, le système capitaliste ne peut produire la force de travail dont il a besoin. La reproduction quotidienne, mais surtout générationnelle, requiert une quantité énorme de temps et d'énergie que le système est dans l'impossibilité de rémunérer. Les processus d'éducation, de socialisation et d'attention aux personnes âgées sont complexes et impliquent des affects et des émotions qui permettent le développement de chacun-e dans une certaine confiance. La pensée écoféministe anticapitaliste défend l'idée que le système socio-économique est comparable à un iceberg. Le marché en est la partie flottante et visible. Sous la surface se trouve une masse bien plus importante : le travail de conservation de la vie. Ces deux parties de l'iceberg sont bien différenciées. La principale est dissimulée au regard, mais les deux forment une unité indivisible. Sur la glace immergée du travail domestique et

économique est nocive, qu'elle consomme d'énormes ressources sans générer de bien-être ; pire encore, qu'elle produit du mal-être. L'économie féministe renverse la catégorie du travail et remet au centre l'activité historiquement méprisée et sous-évaluée des femmes, pourtant socle de la vie quotidienne. Avec d'autres secteurs de l'économie critique, ces différentes visions et approches sont indispensables pour construire un nouveau modèle. Nous reconnaître comme des êtres vulnérables ayant besoin de l'attention d'autres personnes au cours de notre cycle de vie permet de redéfinir et de compléter la notion de conflit capital/travail et d'affirmer que ce conflit va au-delà de la seule tension entre le capital et le travail salarié, et reflète l'antagonisme entre le capital et l'ensemble du travail, rémunéré et non rémunéré.

Rappelons-nous également que, dans une perspective écologique, la contradiction fondamentale entre le métabolisme économique actuel et la durabilité de la biosphère confirme une importante synergie entre les visions écologistes et féministes. La perspective écologique démontre l'impossibilité physique de la société de croissance. Le féminisme rend palpable ce conflit dans le quotidien de nos vies et dénonce la logique patriarcale et androcentrique de l'accumulation et de la croissance. La tension insoluble et radicale (à la racine) qui existe entre le système économique capitaliste et la soutenabilité de la vie humaine atteste, en réalité, d'une opposition essentielle entre le capital et la vie.

Un changement de perspective est nécessaire. L'axe structurant de la société doit être la satisfaction des besoins de base, qui permettent aux individus de grandir, de se développer et de vivre dignement, tout comme le travail et les productions socialement nécessaires à cela. L'objectif indispensable de la société et du processus économique doit donc être de placer la satisfaction des besoins de base et le bien-être à égalité. Dans cette nouvelle perspective, les femmes ne sont pas des personnes secondaires, ni dépendantes, mais les actrices de leur propre histoire, créatrices de cultures et de valeurs du travail, différentes de celles du modèle capitaliste et patriarcal.

Yayo Herrero est *anthropologiste*, ingénieure, professeure et activiste écoféministe. En Espagne, elle a été co-coordinatrice des Écologistes en Action et enseigne actuellement à la National University of Distance Education de Madrid. Elle est également membre de Foro Transiciones.



Women's Pentagon Action, les 16 et 17 novembre 1980, Arlington © D. R.

besoins de base, la promotion de la santé, le soutien émotionnel, l'encouragement à la participation sociale... Il s'agit en définitive d'une quantité énorme de temps de travail dont la finalité est d'assurer la satisfaction des besoins humains et le bien-être des personnes et qui, du fait de la division sexuelle du travail imposée par l'idéologie patriarcale, retombe majoritairement sur les femmes au sein du foyer. Les économistes classiques, même s'ils ne concédaient aucune valeur économique à cet effort, ont au moins reconnu l'importance du travail domestique familial, et ont défini le salaire comme coût de reproduction historique de la classe travailleuse. Ils tendaient à reconnaître la valeur du travail domestique, sans pour autant l'incorporer dans les cadres analytiques de la science économique. Cette contradiction disparaît presque complètement avec l'économie néoclassique qui institutionnalise définitivement la séparation entre espace public et espace privé, entre production marchande et production domestique, marginalisant et occultant cette dernière. C'est cette ségrégation des rôles qui a permis aux hommes de s'occuper à temps plein du travail marchand, sans les contraindre aux tâches associées aux soins des personnes et de la famille, ou à l'entretien des conditions d'hygiène du foyer. Ainsi s'est imposée une définition de l'économie qui n'intègre pas la division sexuelle du travail et ne reconnaît pas le rôle crucial du travail domestique dans la reproduction du système capitaliste. Cependant, bien que le travail lié aux soins soit fréquemment dissocié de l'environnement productif, il assure la production d'une « matière première »

de la régénération des systèmes naturels, s'appuie et repose le bloc de l'emploi salarié de l'économie conventionnelle. L'invisibilité de la sphère centrée sur la satisfaction des besoins de base et du bien-être, et qui absorbe les tensions, est indispensable au maintien à flot du système. On peut dire qu'il existe une contradiction profonde entre le processus de reproduction naturelle et sociale, et le processus d'accumulation du capital. Si la reproduction sociale et de conservation de la vie primait dans l'économie, l'activité serait dirigée vers la production directe de biens d'usage et non d'échange, et le bien-être serait une fin en soi. Prioriser les deux logiques en même temps est impossible. Il faut donc en choisir une. Les marchés n'ayant pas pour objectif principal de satisfaire les besoins humains, il est vain d'espérer que, dans ce système, ceux-ci se convertissent en centre privilégié de l'organisation sociale.

J. T. — Quels devraient être alors les objectifs prioritaires ?

Y. H. — La réalisation de bénéfices et la croissance économique ne doivent plus conditionner la répartition du temps, l'organisation de l'espace et les différentes activités humaines. Pour construire des sociétés basées sur le bien-être, il est nécessaire de les articuler autour de la reproduction sociale et de la satisfaction des besoins, sans réduire l'importance de la base biophysique qui permet à notre espèce d'être en vie. Les visions hétérodoxes de l'économie ont beaucoup à apporter à la science économique. L'économie écologique nous démontre qu'une bonne partie de l'activité

Texte initialement paru sous le titre :
« Pistes pour un écoféminisme antisystème », *solidaritéS*, n° 200, 15 décembre 2011, p. 16-17.

Propos recueillis et traduits
par Juan Tortosa (2011)



Mouvement de la ceinture verte, Kenya © D. R.



Coupe d’un séquoia géant par des bûcherons dans le comté de Humboldt, ca. 1878, Californie © Daniel Hagerman

ENVIRONNEMENTS QUEER : LA POLITIQUE SEXUELLE DES ESPACES NATURELS

CATRIONA
SANDILANDS

L'écoféminisme qui associe écologie, défense de la terre et féminisme, rebat dans un même mouvement les hiérarchies imposées par un système patriarcal faisant de la nature le lieu de la domination masculine et hétéronormative. En écho à l'entretien de Yayo Herrero qui définit ce qu'est l'éco-féminisme et revient sur certains faits marquants de son histoire, nous avons souhaité publier un extrait du texte de Catriona Sandilands et Bruce Erickson qui introduit le livre *Queer Ecology, Sex, Nature, Politics, Desire*, dirigé par ces deux auteurs. L'écologie queer suggère une nouvelle pratique liée au savoir écologique, à ses espaces et aux politiques qui déplacent la perception que nous avons de l'écologie, du point de vue du genre et d'une sexualité non normative. Penser la dette écologique, c'est donc aussi remettre en question les principes qui ordonnent les usages et les visions que nous nous faisons de la nature lorsque celle-ci se trouve ordonnée et transformée par l'action de l'homme. Dès lors, c'est à plusieurs questions que nous ouvre l'écologie queer :

« Qu'est-ce que cela signifie que les idées, les espaces et les pratiques désignés comme "nature" soient souvent défendus avec une vigueur particulière contre les queers,

dans une société où cette même nature se voit de plus en plus dégradée et exploitée ? Qu'apportent donc les interrogations queer de la science, de la politique et du désir à la compréhension de l'environnement ? Et comment une attention plus claire aux questions de nature et d'environnement – comme discours, comme espace, comme idéal, comme pratique, comme relation, comme potentiel – pourrait-elle enrichir la théorie queer, la politique LGBTQ et les recherches sur la sexualité et la société ? »

Par le choix de cet extrait, nous avons souhaité mettre en avant l'articulation entre représentation fantasmée – celle des grands espaces américains du XIX^e siècle, lieu de construction de l'apologie du corps masculin et de ses valeurs viriles et patriarcales – et réalité d'une politique répressive et normative mise en place à cette même époque et qui perdure encore – celle d'un contrôle moral permettant la préservation de la race blanche et de comportements sexuels hétéronormés. Depuis ce paysage et beaucoup d'autres encore (la littérature, les sciences, le cinéma, etc.), c'est à une véritable entreprise de déconstruction identitaire que se livre l'écologie queer :

« Le sexe et la nature entretiennent une relation continue qui existe sur les plans institutionnel,

discursif, scientifique, spatial, politique, poétique et éthique, et il nous incombe d'interroger cette relation afin de parvenir à une compréhension sexuelle et environnementale plus nuancée et plus efficace. Plus spécifiquement, la tâche d'une écologie queer consiste à sonder les intersections du sexe et de la nature dans le but de développer une politique sexuelle prenant plus clairement en considération le monde naturel et sa constitution bio-sociale, et une politique environnementale faisant preuve d'une compréhension des manières dont les relations sexuelles organisent et influencent aussi bien le monde matériel de la nature que nos perceptions, expériences et constitutions de ce monde. Dans ce projet, le mot "queer" fonctionne donc tout à la fois comme nom et comme verbe : notre écologie est une écologie qui peut s'originer dans les expériences et perceptions des individus et communautés non hétérosexuels ; mais, de façon plus importante, c'est une écologie qui remet en cause l'hétéronormativité dans le cadre de sa défense des questions de nature et d'environnement – et *vice versa*². »

1 Catriona Sandilands et Bruce Erickson, « Introduction, A Genealogy of Queer Ecologies », in Catriona Mortimer-Sandilands et Bruce Erickson (ed.), *Queer Ecologies, Sex, Nature, Politics, Desire*, Bloomington, Indiana University Press, 2010, p. 5.

2 *Id.*

Concernant la deuxième intersection entre sexualité et nature, nous allons considérer la politique de l’espace naturel et les effets que le développement de la politique, des institutions et des pratiques sexuelles ont eus sur l’organisation et la régulation de la nature comme ensemble de lieux socialement produit, et *vice versa*. Parallèlement au façonnement par l’hétéronormativité de la science environnementale et des champs de connaissance qui lui sont liés – et en intersection avec eux, dans les discours de la santé et de la dégénérescence –, les espaces de nature modernes ont été profondément influencés par des institutions et des pratiques qui ont présupposé des relations sexuelles particulières et les ont imposées au paysage. Ensuite, des types particuliers de nature ont été cultivés pour produire et promouvoir des formes particulières de subjectivité sexuelle. Par conséquent, historiquement comme au présent, la politique sexuelle possède une dimension distinctement environnementale-spatiale, les paysages ayant été organisés pour produire et promouvoir (mais aussi interdire) des types particuliers d’identité et de pratique sexuelles. Les parcs – parcs sauvages ou urbains – constituent l’un des sites où se voit de la façon la plus évidente l’influence de l’hétéronormativité sur les idées et les pratiques de l’espace naturel. Notamment parce que les parcs sont des espaces de « nature » à vocation publique et, à ce titre, l’objet d’une plus grande attention formelle – et de davantage de régulations morales marquées par des préoccupations environnementales – que d’autres sites d’interaction humaine au sein de, et avec, l’environnement naturel. En effet, il est bon de noter que les parcs sont apparus *en tant qu’*institutions publiques à peu près à la même époque que l’articulation entre évolution et dégénérescence : la naturalisation de l’hétérosexualité (apparemment fragile) au milieu de la prolifération perçue de types et expressions sexuels déviants commença à créer, entre le milieu et la fin du ^{xix}e siècle, une inquiétude sociale relative à l’état de la masculinité européenne blanche. Le mouvement des parcs fut fortement influencé par le désir de l’endiguer. Cette inquiétude se focalisa, en particulier, sur les villes, et l’on tint l’urbanisation, l’industrialisation et la contamination environnementale (sans parler de l’immigration) pour responsables du « déclin » social, moral et même physique dont la population était dite victime à l’époque – déclin manifestement avéré par la visibilité croissante des activités homosexuelles dans les villes. Les hommes gays se trouvaient au centre de cette inquiète articulation. En partie inspirés par l’idée que l’homosexualité était une espèce de maladie (rampante), les théoriciens de la médecine de la fin du ^{xix}e en vinrent à penser que les conditions environnementales des grands centres urbains *cultivaient* l’homosexualité que l’on constatait alors (selon eux, de plus en plus) : comme l’a écrit Peter Boag, « les experts médicaux associaient l’homosexualité « américaine » à la ville, en partie à cause de la forte population immigrée qui vivait dans les centres urbains, mais particulièrement à cause des conditions environnementales qui y régnaient. Elle était « induite » par la pollution, les dérées avariées et même le rythme effréné de la vie urbaine »¹. On avança diverses explications de cette dégénérescence urbaine supposée : l’idée que le travail effectué par les hommes dans les villes ne les mettait plus dans une proximité étroite et honorable avec la nature ; la croyance, totalement fausse et tout aussi raciste, selon laquelle l’homosexualité était associée aux populations immigrées ; et l’idée de plus en plus répandue que l’homosexualité, en tant que forme de dégénérescence biologique, pouvait avoir des causes environnementales. Les parcs étaient une réponse thérapeutique : avec d’évidentes connotations biopolitiques, ils furent en partie créés comme des lieux où la masculinité hétérosexuelle pouvait se performer et se consolider, à l’abri des spectaculaires bouleversements engendrés par les transformations sociales et économiques de l’Amérique, moyen de restaurer le corps social dominant grâce à des loisirs rigoureux et sains. Comme l’ont souligné de nombreux auteurs, à partir de la fin du ^{xix}e siècle, la contestation

du privilège hétéromasculin blanc – qui prenait, par exemple, la forme de l’indépendance économique croissante acquise par les femmes, de la restructuration de l’emploi urbain, de la transformation rapide de la politique raciale et ethnique des grandes villes, et du changement de nature de la socialité causé par la réorganisation des relations familiales patriarcales sous le capitalisme – créa une forte inquiétude publique au sein de la bourgeoisie urbaine². Pour le dire sans fard, la suprématie économique des hommes blancs était menacée et, avec elle, bon nombre des points d’ancrage traditionnels du privilège discursif masculin blanc. Comme l’a indiqué Kimmel³, par exemple, un déplacement s’opère à cette période : la corporalisation croissante du pouvoir mâle, l’accentuation accrue du corps et de la force physique comme signes et sources de ce pouvoir. Theodore Roosevelt est l’emblème de cette transition : il passa son enfance dans les livres, se vit politiquement rejeté dans sa jeunesse, avant de se réinventer en homme robuste, viril et musclé dont les prouesses physiques furent traitées comme l’équivalent et même le tenant-lieu de sa force politique. Concernant la thèse que nous défendons ici, ce n’est pas un hasard si Roosevelt a trouvé son corps dans la nature sauvage (*wilderness*) de l’ouest des États-Unis : contre les influences corporellement et mentalement débilatantes de la civilisation et de la vie urbaine, il avait besoin d’un espace de loisirs élitaire et lointain pour réinventer et conforter sa masculinité contre la ville de l’Est (qui efféminait et transformait). Haraway⁴ rapproche même l’émergence de cette masculinité rooseveltienne du savoir taxinomique émergent exposé à l’American Museum of Natural History. La corporalisation de la masculinité était clairement associée à la naturalisation de l’hétérosexualité ; la taxidermie des primates et leur exposition constituaient une autre de ces pratiques matérielles qui contribuèrent à établir cette connexion naissante et à l’intégrer dans le discours public. La « nature sauvage » était donc, à cette époque (et, à bien des égards, elle est encore), un site important où s’est cultivée, de diverses manières, cette hétéromasculinité. Mais, plus important peut-être pour ce qui nous concerne ici, l’essor d’un mouvement de préservation en Amérique du Nord fut une réponse directe à l’inquiétude grandissante suscitée par le déclin de la nature des/dans les villes : combinée à la montée en puissance d’un discours public de l’émasculation urbaine, la perception de la disparition d’un nombre croissant d’espaces sauvages aux États-Unis continentaux devint un point de focalisation des angoisses urbaines relatives à la perte du caractère national, codé comme mâle (homosocial, mais *certainement pas* homosexuel). Les espaces sauvages comme les parcs devinrent alors valorisés comme sites à préserver des influences corruptrices de la modernité urbaine industrielle et, en particulier, comme lieux où les nouveaux idéaux de la blanchité, de la masculinité et de la virilité pouvaient être explorés, à l’écart de l’influence des femmes émancipées, des immigrés et des homosexuels dégénérés. Le premier mouvement des parcs est donc en partie né du désir de faciliter des pratiques de loisir qui permettraient de restaurer les vertus masculines menacées. Et bien sûr, ce désir s’inscrivait aussi dans le postulat selon lequel les villes étaient les sites de cette dégénérescence morale particulière associée à l’homosexualité. La construction conjointe de la sexualité et de la nature obéit à cette époque à une logique complexe. Bien que nous ne puissions développer davantage cette idée ici, elle aussi liée aux conceptions modernes de la race et de la nation, aux États-Unis comme au Canada⁵. Il convient toutefois de mettre en relief deux ensembles d’idées. D’abord, le postulat selon lequel l’homosexualité est un produit de l’urbain et selon lequel les espaces ruraux et sauvages sont d’une manière ou d’une autre purs de toute activité homo-érotique. En fait, rien n’est plus éloigné de la vérité. À la fin du ^{xix}e siècle et jusqu’à un point fort avancé du ^{xx}e, la nature sauvage de l’Ouest était un espace fortement dominé par des communautés d’hommes. Ces hommes – prospecteurs, cowboys, fermiers, forestiers – se livraient fréquemment à des

activités homosexuelles. En effet, si les données fournies par les travaux d’Alfred Kinsey sont exactes, les activités sexuelles entre hommes étaient, au ^{xix}e siècle, *plus* répandues dans les confins sauvages de l’Ouest que dans les villes. Comme Boag l’a abondamment démontré dans son étude sur la régulation de l’homosexualité dans la partie états-unienne du Nord-Ouest Pacifique⁶, les sites homosociaux (camps forestiers, pêcheries, par exemple) comprenaient des réseaux complexes d’activités sexuelles entre hommes. Il arrivait même que des hommes des villes les rejoignent pour cette raison précise. Avant l’établissement et la vulgarisation des discours médicaux traitant les attachements de même sexe comme relevant de la biologie et de l’identité, de tels hommes n’étaient pas considérés comme des « homosexuels ». Pour citer Kinsey, « ce sont des hommes qui ont bravé les rigueurs de la nature sauvage [...]. Sur cette toile de fond se développe une propension à considérer que le sexe est le sexe, indépendamment de la nature du partenaire avec lequel on entretient cette relation⁷ ». Ce n’est qu’une fois l’homosexualité codée comme identité/condition intrinsèque qu’elle fut conçue comme forme de dégénérescence et située dans l’artificialité des villes. Incontestablement, la concentration croissante de travailleurs mâles célibataires dans certaines villes et, plus généralement, la rapide transformation des relations familiales permirent aux hommes intéressés de trouver des contacts homo-érotiques et/ou des réseaux sociaux d’hommes ayant de plus en plus des emplois de bureau. Les villes portuaires, comme New York, San Francisco et Vancouver, devinrent des lieux très importants pour les hommes homosexuels, des lieux où ils purent créer des espaces propices à leurs communautés sexuelles naissantes. Mais ce furent la *visibilité* croissante de ces communautés et le développement de l’association entre homosexualité et dégénérescence qui nouèrent l’homosexuel à l’urbain, et *non pas* nécessairement l’importance quantitative de la présence de relations homo-érotiques (bien que l’on puisse certes reconnaître que les conditions urbaines ont favorisé l’épanouissement de la culture gay masculine et lesbienne sous bien des aspects et qu’en conséquence, cette visibilité a revêtu une forme particulière). L’essentiel, c’est que l’implantation de la perversion fut un phénomène distinctement urbain et que la prolifération des possibilités sexuelles dans les villes en développement façonna l’émergence de l’homosexualité comme phénomène non naturel : les nouvelles critiques proto-environnementales de l’artificialité destructrice des villes eurent donc un rôle déterminant dans la construction des idées relatives à l’artificialité des hommes gays en particulier (bien que ces idées aient été efficacement contestées).

Traduction : Nicolas Vieillescazes

Extraits des pages 5 et 12 -16 de *Queer Ecologies, Sex, Nature, Politics, Desire*, op. cit. Avec l’aimable autorisation de : Indiana University Press



Cowboys dansant ensemble lors d’un enterrement de vie de garçon, vers 1880, Ouest américain © D. R.

Catriona Sandilands est professeure à la faculté des études environnementales de l’université York (Toronto, Canada). Elle a beaucoup écrit sur les questions de genre, de sexualité et d’environnement, et a inventé le *terme écologie queer*. Elle termine actuellement un livre sur les perspectives queer et féministes sur les plantes.

Queer Ecologies, Sex, Nature, Politics, Desire est codirigé par **Bruce Erickson**, postdoctorant au département d’histoire environnementale à Nipissing University.

1 Peter Boag, « Thinking Like Mount Rushmore: Sexuality and Gender in the Republican Landscape », in Virginia Scharff (ed.), *Seeing Nature Through Gender*, Lawrence, University Press of Kansas, 2003, p. 49.

2 Voir John D’Emilio, « Capitalism and Gay Identity », in Ann Snitow, Christopher Stansell and Sharon Thompson (ed.), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, New York, Monthly Review Press, 1983, p. 100-113.

3 Michael Kimmel, *Manhood in America: A Cultural History*, New York, Oxford University Press, 2005.

4 Donna Haraway, *Primate Visions: Gender, Race, and Nation in the World of Modern Science*, New York, Routledge, 1989.

5 Voir Bruce Erickson, « Colonial Climbs of Mount Trudeau: Thinking Masculinity through the Homosocial », TOPIA : *Canadian Journal of Cultural Studies* 9, 2003, p. 67-82.

6 Peter Boag, *Same-Sex Affairs: Constructing and Controlling Homosexuality in the Pacific Northwest*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2003.

7 *Ibid.*, p. 52.



Des hommes se tenant sur des tas d’arbres coupés dans les régions rurales de New York, août 1907 © D. R.

Le Journal des Laboratoires est une publication annuelle gratuite éditée par

Les Laboratoires d’Aubervilliers
41, rue Lécuyer
93300 Aubervilliers
+33(0)1 53 56 15 90
info@leslaboratoires.org

Le cahier A du *Journal des Laboratoires* a exceptionnellement été publié en amont des autres cahiers pour accompagner le week-end du Printemps des Laboratoires #6, « Endetter et punir », qui s’est tenu les 15 et 16 septembre 2018 aux Laboratoires d’Aubervilliers.

Les articles publiés dans ce journal sont disponibles sur www.leslaboratoires.org

Le Journal des Laboratoires

Direction éditoriale

Alexandra Baudelot
Dora García
Mathilde Villeneuve

Coordination éditoriale

Pauline Bonard-Chabot
Assistée de Milène Mahérault

Ont contribué à ce cahier

François Athané
Alexandra Baudelot
Maryse Émel
Dora García
Yayo Herrero
Séverine Kodjo-Grandvaux
Maurizio Lazzarato
Liaisons
Rester. Étranger
Catriona Sandilands
Thibaud Trochu
Mathilde Villeneuve

Traduction

Nicolas Vieillescazes
Barbara Coffy

Relecture et retranscription

Anne-Laure Blusseau

Design graphique et mise en pages

g.u.i.

Impression

Imprimé à 3 400 exemplaires par Riccobono imprimeurs (Tremblay-en-France)

Dépôt légal

septembre 2018

Licence

Les contenus de ce journal sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons :
Paternité – Pas d’utilisation commerciale
– Pas de modification

Le *Journal des Laboratoires* a été imprimé en partenariat avec l’imprimerie Riccobono-imprimeurs
www.riccobono-imprimeurs.com

