

Mythes et légendes de la domination

lundi 17 novembre 2008, par [BENSAÏD Daniel](#) (Date de rédaction antérieure : 16 novembre 2008).

Sommaire

- [Du spectacle au simulacre](#)
- [Une révolution nommée désir](#)
- [La politique comme art du](#)

En 1964, dans *L'homme unidimensionnel*, Herbert Marcuse posait la question de savoir s'il était encore possible de « *briser le cercle vicieux de la domination* ». C'était, en d'autres termes, se demander si la révolution était encore possible dans les pays capitalistes développés où s'accomplit « *la forme pure de la domination* ». La classe ouvrière, liée désormais au système des besoins « *mais non à sa négation* », semblait devoir perdre dans la « *société d'abondance* » toute sa capacité subversive.

Vingt cinq ans plus tard, Michel Foucault formulait l'interrogation autrement, reprenant à son compte une formule de Horkheimer : « *Mais est elle donc si désirable, cette révolution ?* » La question de la possibilité historique s'effaçait ainsi devant celle de la subjectivité désirante [1].

Deux époques, deux moments, deux approches.

Du spectacle au simulacre

Celle de Marcuse est représentative des doutes nés de la période de croissance d'après guerre, du dynamisme retrouvé du capitalisme et de sa capacité à intégrer le mouvement ouvrier aux procédures contractuelles de l'Etat providence. Elle s'inscrit dans une production théorique qui examine les conséquences de cette prospérité relative, de l'intervention d'un Etat stratège, de l'aliénation dans une société de consommation promise à l'abondance.

De la *Critique de la vie quotidienne* d'Henri Lefebvre (1961) à *La société de consommation* de Jean Baudrillard (1970), en passant par *Les choses* de Georges Pérec (1964), *La société du spectacle* de Debord (1967) ou encore *La reproduction* de Bourdieu et Passeron (1971), on retrouve alors, sous diverses formes, l'écho des questions soulevées par Marcuse. Face à « *une société close* », intégrant « *toutes les dimensions de l'existence privée ou publique* », les possibles latéraux semblent condamnés : « *Quand ce stade est atteint, écrit Marcuse, la domination envahit toutes les sphères de l'existence, privée et publique, elle intègre toute opposition réelle, elle absorbe toutes les alternatives historiques* ». On trouve là l'arrière-plan du thème de la « récupération » qui hante les mouvements contestataires des années 60 : comment ne pas être rattrapé et absorbé par ce à quoi l'on veut échapper ?

Les personnages du roman de Pérec, publié la même année que *L'homme unidimensionnel*, sont l'incarnation d'une névrose consumériste. Le livre s'ouvre sur la longue description d'un appartement. Rappelant les premières pages du *Capital*, où Marx définit le capitalisme comme un « *énorme entassement de marchandises* », l'inventaire dévoile un immense entassement d'objets. Au fil des pages, en proie à « *une frénésie d'avoir* » qui finit par « *leur tenir lieu d'existence* », un couple

de jeunes sociologues formés aux techniques nouvelles du marketing, « *sombre dans l'abondance* », mais une abondance qui fait le vide : « *Ils voulaient la surabondance. L'ennemi était invisible. Ou plutôt, il était en eux, il les avait pourris, gangrenés, ravagés. De petits êtres dociles, les fidèles reflets d'un monde qui les narguait* ». Une société endormie par les berceuses d'un progrès illimité ne connaît plus d'autre ennemi que celui qui la ronge de l'intérieur, l'aliénation devant les fétiches tyranniques du monde marchand. Il n'y a plus alors ni épopées ni tragédies révolutionnaires, mais seulement, dit sèchement Pérec, « *une tragédie tranquille* » : « *Jérôme et Sylvie ne croyaient guère que l'on pût se battre pour des divans Chesterfield, mais c'eut été pourtant le mot d'ordre qui les aurait le plus facilement mobilisés.* »

Théorique ou romanesque, cette littérature des années 60 s'interroge donc sur la possibilité de la révolution et sur ce que pourraient être les nouveaux foyers et les nouveaux acteurs de la subversion face à la rationalité instrumentale et à la gestion bureaucratique. L'art même, qui fut « *la négation déterminée des valeurs dominantes* », semble neutralisé par « *le phénomène d'assimilation culturelle* » éliminant toute transgression. Pour Marcuse, les classes populaires elles-mêmes sont devenues conservatrices. Il faut donc chercher un nouveau sujet du côté « *des parias, des outsiders, des autres races, des autres couleurs, des chômeurs, de ceux qu'on ne peut exploiter* », et dont « *la vie exprime le besoin le plus immédiat de mettre fin aux institutions et aux conditions intolérables* ». Car, conclut Marcuse, c'est de ceux qui sont sans espoir que l'espoir nous est donné. Cet espoir désespéré allait trouver, dans l'irruption événementielle de 68 et ses prolongements, confirmation et réconfort.

Si, pour Marcuse, l'alternative paraît encore entrouverte – « *ou bien la société industrielle avancée est capable d'empêcher la transformation qualitative de la société... ; ou bien il existe des forces et des tendances capables de passer outre et de faire éclater la société* » -, au fur et à mesure du reflux des années 70, la clôture des horizons d'attente finit par l'emporter : « *Par le truchement de la technique, l'économie, la politique, la culture s'amalgament dans un système omniprésent qui dévore ou repousse toutes les alternatives* ». Les écrits de Debord prennent au fil du temps un ton de plus en plus crépusculaire, à mesure que réalité et fiction se confondent dans « *le spectaculaire intégré* ». Et, dès 1970, Baudrillard annonce la thématique post-moderne de l'histoire en miettes et de la perte du sens du futur, en introduisant dans *La société de consommation*, la notion de simulation.

De même que la pensée mythique tentait de conjurer le changement historique, « *la consommation généralisée d'images* » vise « *à conjurer l'histoire dans les signes du changement* ». Cette société qui consomme sur place un éternel présent devient propice à une violence qui n'est plus proprement historique, sacrée, rituelle, idéologique, mais qui explose de manière sporadique « *au sein de notre univers de quiétude consommée* » et « *vient réassumer aux yeux de tous une partie de la fonction symbolique perdue, très brièvement, avant de se résorber elle-même en objet de consommation* ». Dépourvue de toute visée stratégique, cette violence urbaine (annoncée par les émeutes juvéniles d'Amsterdam en 1966 ou de Montréal en 1969) mise en images télévisuelles se donne à elle-même en spectacle. Après le spectacle, stade suprême du fétichisme marchand selon Debord, sonne avec Baudrillard l'heure du simulacre comme stade suprême du spectacle.

Avec la forclusion spectaculaire de l'historicité, c'est la possibilité de politique comme pensée stratégique qui se trouve anéantie. Car, comme l'avait fort bien compris Debord, un mouvement souffrant d'un grave déficit de connaissances et de perspectives historiques, « *ne peut plus être conduit stratégiquement* ». Ne reste alors que la gestion d'un présent sans lendemain et les menus plaisirs du divertissement. En 1970, Baudrillard pressentit cette éclipse de la raison stratégique. Dix ans plus tard, dans *Simulacre et simulation*, anticipant de beaucoup l'annonce de Fukuyama, il en viendra à décréter la perte pure et simple de tout sens historique : « *L'histoire s'est retirée* », car son enjeu est « *chassé de notre vie par cette sorte de neutralisation gigantesque qui a om*

coexistence pacifique à l'échelle mondiale et monotonie pacifiée à l'échelle quotidienne ». La « maîtrise maximale de probabilité » par simulation, le verrouillage et le contrôle grandissants font « qu'on ne voit plus du tout quel projet, quel pouvoir, quelle stratégie, quel sujet il pourrait y avoir derrière cette clôture, cette saturation gigantesque d'un système par ses propres forces neutralisées ».

Terminus de l'histoire ? Politique, degré zéro ?

Une révolution nommée désir

Avec la crise de 1973-74, le coup d'arrêt de novembre 1975 à la révolution portugaise, le pacte de la Moncloa en Espagne, le compromis historique de 1976 en Italie, la porte étroite de l'espérance entrouverte en 68 semble se refermer. La contre-offensive libérale des années Thatcher-Reagan est alors annoncée. Le rapport entre le changement de contexte politique et l'évolution des énoncés théoriques paraît clair. Il suffit pour s'en convaincre de rappeler la date des publications qui ont marqué de cette séquence : *Rhizome et Mille Plateaux*, de Deleuze et Guattari en 1976 et 1980 ; le cours de Foucault au Collège de France sur la *Naissance de la Biopolitique* en 1977-1978 ; *La Condition postmoderne*, de Lyotard en 1979 ; les *Adieux au prolétariat* de Gorz en 1980 ; *Simulacres et simulations*, de Baudrillard en 1981 ; *Memories of Class*, de Zygmunt Bauman en 1982 ; *All That is Solid Melts into Air. Experience of Modernity*, de Marshall Berman en 1982 ; *Il pensiero debole*, de Gianni Vattimo en 1983.

Si l'on suit la périodisation de Boltanski et Chiapello dans *Le nouvel esprit du capitalisme*, la question marcusienne serait liée au « deuxième esprit », celui du capitalisme organisé d'après-guerre ; et la question foucauldienne, au nouvel esprit de la contre-réforme libérale. Par une des ruses de la raison dont l'histoire a le secret, l'invention conceptuelle de Deleuze et Foucault, radicalement subversive par rapport au capitalisme étatique (ou « molaire », dans la terminologie deleuzienne) des « trente glorieuses », viendrait ainsi à contretemps. Elle entrerait malgré elle en résonance avec le discours de la dérégulation libérale, de la « société liquide », de l'histoire en miettes. A l'isomorphisme entre un capitalisme national, centralisé et organisé, et un mouvement ouvrier lui-même national, centralisé et organisé, succéderait alors un nouvel isomorphisme entre un capitalisme mondialisé et déterritorialisé, et un mouvement social réticulaire ou rhizomatique. Une fois encore, le système démontrerait sa capacité à se nourrir de sa critique et à la digérer.

Quand la question de la désirabilité de la révolution chasse celle de sa nécessité (au sens d'un besoin irrépressible né des contradictions systémiques), la théorie marginaliste walrasienne de la « valeur-désir » prend ainsi sa revanche sur celle de la valeur-travail de Marx. C'est en réalité tout un paradigme politique qui se trouve alors mis en question. Celui dans lequel s'articulaient une conception de l'Etat, une représentation des classes et de leurs luttes, et une pensée stratégique de la révolution. Chez Foucault, le pouvoir d'Etat devient tendanciellement soluble dans les rapports de pouvoir, les classes dans la plèbe hirsute, et la révolution dans les caprices d'une subjectivité désirante. Il en tire lui-même la conclusion : « *Ma morale théorique est anti-stratégique : être respectueux quand une singularité se soulève, intransigeant dès que le pouvoir enfreint l'universel. Choix simple, ouvrage malaisé : car il faut tout à la fois guetter, un peu au-dessous de l'histoire, ce qui la rompt et l'agite, et veiller, un peu en arrière de la politique, sur ce qui doit inconditionnellement la limiter [2].* »

A peu près au même moment, Claude Lefort congédie lui aussi l'idée de révolution comme un « événement absolu », dont les acteurs se comporteraient comme « les chargés de mission de l'Histoire universelle ». S'opposant en cela à Furet, il se refuse cependant à enterrer le fait avec

l'idée. Si la Révolution majuscule se disperse sur « *mille théâtres révolutionnaires* », le fait révolutionnaire est têtue. Sans lui, « *l'idée révolutionnaire ne se formerait pas* », qu'il faut continuer à étudier. Et l'affirmation vulgaire, extrapolée de Foucault, selon laquelle « *le pouvoir est partout* » est mystifiante. Elle confond, sous un même gros concept, toute position de domination ou d'influence. « *Tel qu'on l'utilise* », ce concept de pouvoir omniprésent devient même un « *concept écran* » qui dispense de « *penser la politique* » [3].

La formule selon laquelle c'est « *la désirabilité de la révolution* » qui « *ferait aujourd'hui problème* » apparaît en effet comme un renoncement à saisir les énigmes du siècle dans leur épaisseur sociale et historique. Elle traduit le profond désarroi politique que Foucault exprime alors de façon explicite : « *Depuis 120 ans, c'est la première fois qu'il n'y a plus sur terre un seul point d'où pourrait jaillir la lumière d'une espérance. Il n'existe plus d'orientation.* »

Espérance ? Degré zéro ! Orientation ? Points cardinaux brouillés !

Ce désenchantement est la conséquence logique d'un investissement illusoire de l'espérance révolutionnaire dans ses avatars étatiques. Après la contre-révolution bureaucratique en Russie, ni la Chine post-maoïste, ni l'Indochine déchirée ne peuvent plus incarner une politique d'émancipation. Il « *n'est plus un seul pays* », constate alors amèrement Foucault, dont nous puissions « *nous réclamer pour dire : c'est comme cela qu'il faut faire* ». Nostalgie des « *patries* » perdues du socialisme réellement inexistant ? C'est pourtant de ce déniement et de cette désillusion nécessaires que dépend toute relance future des dés.

Au lieu de chercher à surmonter la crise par l'extension, dans le temps et l'espace, de la révolution en permanence, Foucault se console donc des illusions perdues en la pensant « *non pas simplement comme un projet politique, mais comme un style, comme un mode d'existence, avec son esthétique, son ascétisme, des formes particulières de rapport à soi et aux autres* ». Soit une révolution réduite à un style et à une esthétique sans ambition politique. La voie est alors entrouverte aux révoltes miniatures et aux menus plaisirs post-modernes.

Ce défi lancé au fétiche de la Révolution majuscule vise à se défaire de « *la forme vide d'une révolution universelle* » pour envisager la pluralité des révolutions profanes. Car « *les contenus imaginaires de la révolte ne se sont pas dissipés au grand jour de la révolution* ». Retour, donc, aux grandes dissidences plébéiennes et théologiques, aux hérésies souterraines, aux résistances têtues, à l'authenticité des moujiks célébrée par Soljénitsine. Dans ce contexte, la révolution iranienne va devenir pour Foucault le révélateur d'une nouvelle sémantique des temps historiques.

« *Le 11 février 1979, la révolution a eu lieu en Iran* », écrit-il [4]. Il souligne cependant que, cette longue suite de fêtes et de deuils, « *il nous était difficile de l'appeler révolution* ». A la charnière des années soixante-dix et quatre-vingt, les mots en effet ne sont plus sûrs. La révolution iranienne lui paraît annoncer l'avènement de révolutions d'un genre nouveau. Alors qu'un certain marxisme, prisonnier de ses propres clichés, ne veut y voir que la répétition d'une vieille histoire, selon laquelle la religion joue « *le lever de rideau* » avant que ne commence « *l'acte principal* » de la lutte des classes, Foucault fait preuve d'une incontestable lucidité. Un imaginaire sclérosé s'obstine à penser le nouveau dans les défroques de l'ancien, avec l'imam Khomeyni dans le rôle du pape Gapone, et la révolution mystique en prélude de la révolution sociale ... « *Est-ce si sûr ?* », se demande Foucault. Se gardant d'une interprétation normative des révolutions modernes, il rappelle que l'Islam n'est pas seulement une religion, mais « *un mode de vie, une appartenance à une histoire et une civilisation qui risque de constituer une immense poudrière* » [5]. »

Cet intérêt de Foucault pour la révolution iranienne n'a rien d'une parenthèse dans le cours de sa pensée. Il se rend en Iran dix jours après le massacre du 8 septembre 1978 perpétré par le régime

du shah. Le 5 novembre, il publie dans le *Corriere de la sera* l'article intitulé « Une révolution à main nue ». Il analyse ensuite le retour de Khomeyni et l'installation du pouvoir des mollahs dans une série d'articles publiés en Italie, et notamment « Une poudrière appelée Islam » en février, et « Inutile de se soulever ? » [6]. Lui qui avait entrepris de pluraliser l'idée de révolution voit paradoxalement dans la révolution iranienne l'expression d'une « *volonté collective parfaitement unifiée* ». Fasciné par les noces entre la technique dernier cri et des formes de vie « *inchangées depuis mille ans* », il affirme qu'il n'y a pas lieu de s'en inquiéter, car « *il n'y aura pas de Parti de Khomeyni* », et « *il n'y aura pas de gouvernement khomeyniste* ». Il s'agirait en somme d'une expérience pionnière de ce que d'aucuns appellent aujourd'hui un anti-pouvoir.

Cet « *immense mouvement d'en-bas* » serait en effet censé rompre avec les logiques binaires de la modernité et transgresser les frontières de la rationalité occidentale. « *Aux confins entre le ciel et la terre* », il représente un tournant par rapport aux paradigmes révolutionnaires dominants depuis 1789. C'est pour cela, et non pour des raisons sociales, économiques, ou géostratégiques, que l'Islam pourrait devenir une formidable « *poudrière* ». Ce ne serait plus l'opium du peuple, mais la rencontre entre un désir de changement radical et une volonté collective.

Cette émergence supposée d'une nouvelle forme de spiritualité dans un monde de plus en plus prosaïque attire Foucault dans la mesure où elle est susceptible de répondre aux avatars de la raison dialectique et au dessèchement des Lumières. L'idée même de modernisation (et non les seules illusions du progrès) devient en effet archaïque à ses yeux. Son intérêt pour la spiritualité chiite et la mythologie du martyr à l'œuvre dans la révolution iranienne semblent venir faire écho à ses recherches sur le souci et les techniques du soi. Il craint que les historiens à venir ne la réduisent à un banal mouvement social, alors que la voix des mollahs tonne à ses oreilles avec les accents terribles qu'eurent naguère celle de Savonarole ou des anabaptistes de Münster. Le chiisme lui apparaît comme le langage de la rébellion populaire qui « *transforme des milliers de mécontentements, de haines, de misère et de désespoir en une force* ».

A Claude Mauriac qui l'interpelle alors sur les dégâts que pourrait provoquer cette alliance fusionnelle entre spiritualité (religieuse) et politique, il répond : « *Et la politique sans spiritualité, mon cher Claude ?* » La question est légitime, la réponse implicite inquiétante. La politisation conjointe des structures sociales et religieuses sous hégémonie de la loi religieuse signifie en effet une fusion du politique et du social, du public et du privé, non par le dépérissement des classes et de l'Etat, mais par l'absorption du social et du politique dans l'Etat théocratique, autrement dit par une nouvelle forme totalitaire. Fasciné par une révolution sans parti, Foucault ne veut donc voir dans le clergé chiite que l'incarnation sans médiation d'une plèbe ou d'une multitude en fusion.

Cet engouement repose sur l'idée d'une différence irréductible entre deux discours et deux types de société, entre Orient et Occident. L'anti-universalisme de Foucault trouve là son épreuve pratique. La révolution iranienne comme forme (spirituelle) enfin trouvée de l'émancipation ? Il y a du désespoir dans cette réponse. Elle est pourtant cohérente avec l'idée pathétique selon laquelle l'humanité, en 1978, serait revenue à son « *point zéro* ». Par une sorte d'orientalisme retourné, le salut résiderait alors dans une irréductible altérité iranienne : les Iraniens « *n'ont pas le même régime de vérité que nous* ». Peut-être. Mais le relativisme culturel n'autorise pas le relativisme axiologique.

Foucault avait vivement critiqué, chez Sartre, la prétention de l'intellectuel à s'ériger en porte-parole de l'universel. Se faire le porte-parole des singularités sans horizon d'universalité n'est pas moins périlleux. Le refus de l'esclavage ou de l'oppression des femmes n'est pas affaire de climats, de goûts, d'us et coutumes. Les libertés civiques, religieuses, et individuelles, ne sont pas moins importantes à Téhéran qu'à Londres ou à Paris. Les mésaventures théoriques de Foucault à l'épreuve de la révolution iranienne ne diminuent en rien son mérite d'avoir politisé nombre de

questions (la folie, l'homosexualité, les prisons) aujourd'hui qualifiées de « sociétales », et d'avoir élargi ainsi le domaine de la lutte politique. Ses articles sur l'Iran, si conjoncturels aient-ils été, n'en constituent pas moins, non un dérapage, mais bien le test pratique d'une impasse théorique.

La politique comme art du retournement

Faisant d'impuissance politique vertu, les mouvements sociaux renaissants de la fin des années 90 se sont largement nourris d'un deleuzisme et d'un foucauldisme vulgaire pour tracer leurs « lignes de fuite » et bercer leurs rêves d'exil et d'exode hors d'un système sans issues apparentes. Parcourant un chemin inverse, Pierre Bourdieu s'étonnait en 1998 « *qu'il n'y ait pas davantage de transgressions ou de subversion, de délits ou de folies* », tant l'air du temps était devenu irrespirable.

Ces transgressions et ces subversions existent cependant, dans les pratiques quotidiennes, pour peu qu'on ne reste pas subjugué par le concept massif de domination tel qu'il fut manié par Marcuse, ou par Bourdieu lui-même [7]. Il recouvre en effet toute une palette de rapports, d'hégémonie, d'exploitation, d'oppression, de discrimination, de disqualification, d'humiliation, qui font l'objet d'autant de résistances, subalternes certes à ce à quoi elles résistent. Mais c'est le lot de toute lutte que d'être asymétrique, et le défi de toute émancipation que de retourner une faiblesse en force.

Le problème de la politique, conçue stratégiquement, et non de manière gestionnaire, consiste précisément à saisir les moments de crise où cette asymétrie peut être retournée. Ce qui implique d'accepter de travailler dans les contradictions et les rapports de forces réels, plutôt que de croire, illusoirement, pouvoir les nier ou s'y soustraire. Car les subalternes (ou les dominés) ne sont pas extérieurs au domaine politique de la lutte, et la domination n'est jamais entière et absolue. La pratique est porteuse d'expériences et de connaissances propres, susceptibles de fournir les armes d'une hégémonie alternative. La liberté perce au sein même des dispositifs de pouvoir. Et les normes de la domination peuvent être brisées par une crise et un événement qui ne résultent ni d'une nécessité de l'ordre social, ni de la prédestination d'un sujet historique, ni d'un miracle théologique, mais de la mise en ordre de bataille de pratiques politiques embrayant sur le mouvement qui tend à abolir l'ordre établi.

P.-S.

* Article écrit pour le numéro 100 de la revue *Viento Sur*, décembre 2008.

Notes

[1] Michel Foucault, « Inutile de se soulever », *Le Monde*, 11 mai 1979, in *Dits et Ecrits II*, Paris, Quarto Gallimard, 2001, p. 790.

[2] *Ibid.*, p. 794.

[3] Claude Lefort, « La question de la révolution » (1976), in *Le temps présent*, Paris, Belin, 2007.

[4] Michel Foucault, « Une poudrière appelée Islam », in *Dits et Ecrits II*, op. cit., p. 759

[5] Michel Foucault, op. cit. p, 1397.

[6] *Le Monde*, 11-12 mai 1979. Pour un examen des articles de Foucault sur la révolution iranienne et le dossier de sa controverse avec Maxime Rodinson, voir *Foucault and the Iranian Revolution*, Janet Afery et Kevin Anderson, presses universitaires de Chicago, 2005.

[7] Voir Charlotte Nordmann, *Bourdieu/Rancière, la politique entre philosophie et sociologie*, Paris, Amsterdam, 2006.