

**Subjectivation et transformation sociale.  
Critique du renouveau en théorie de l'action à  
partir de Karl Lévêque, Etienne Balibar  
et Louis Althusser**

Marc Maeschalck  
Université catholique de Louvain

**Abstract**

**Subjectivation and Social Transformation:  
Critique of the Renewal in the Theory of Action  
Starting from Karl Lévêque, Etienne Balibar and Louis  
Althusser**

This article aims at questioning the recent return on the theoretical scene of Marxist theory in the light of the contemporary developments of the theories of collective action. It first points out two impasses of these theories that Marxism needs to acknowledge in order to avoid their repetition: the first one is the belief in the existence of a capacitating unconscious of the masses while the second one is the position of a mediating subjectivity capable of granting the social processes through its scientific intelligence of history. This article will then analyze the interpretations of Althusser proposed by Karl Lévêque and Etienne Balibar in order to show how these authors grasped these impasses thereby opening the field of a renewal of Marxist theory that does not undermine the level of the unconscious drives that determine collective action. The way in which this level can be worked upon in order to produce a new form of relationality that avoids the two impasses will finally be outlined with the help of the psychoanalytic theory developed by Stephen Mitchell.

**Keywords:** Social Critique, Social Actors, Subjectivation, Unconscious, Collective Action, Althusser, Lévêque, Balibar, Mitchell

Comme par un retour de balancier, les théories sociales et politiques ont réinvesti les interrogations marxistes sur l'histoire et les contradictions du capitalisme. Il est certain

que les crises mondiales traversées ces dernières années par le système capitaliste ont joué un rôle dans ce retour de balancier. Elles ont pour le moins rendu légitime une critique plus radicale de l'*ordo liberalis* et ouvert une brèche dans le règne de la pensée unique qui s'était imposée suite à la chute du Mur de Berlin et à la fin de la guerre froide.

Il faut cependant noter qu'indépendamment de ces évènements socio-historiques, l'évolution intellectuelle avait aussi préparé le terrain de la recherche en sciences sociales à un tel retour de balancier. Après le règne de l'expertise et du délibérativisme misant toute forme de progrès social sur un accroissement de discursivité collective soutenu par les experts en mécanismes délibératifs, les sciences sociales ont perçu les déficits participatifs induits par ces modèles favorables aux postures d'experts et se sont orientées vers des mécanismes pragmatiques de résolution collective de problèmes (Sabel et Dorf, 2006)<sup>1</sup>. Une sorte de « sujet faible » apparaissait ainsi dans sa singularité et son potentiel face à l'affaiblissement de la puissance concertative du collectif conventionnel. Les sciences sociales ont progressé en même temps sur plusieurs fronts pour redéployer un modèle participatif devenu obsolète parce que basé sur la délégation et la représentation. Il fallait à la fois déterminer la possibilité d'émergence de nouveaux sujets dans le jeu social et politique, des sujets capables de porter de nouveaux intérêts, et des institutions sensibles à ces expressions et soucieuses de leur donner un rôle au sein de leur pouvoir d'arbitrage et de régulation. C'est à cette lumière qu'ont pu être analysées l'émergence des ONG, l'apparition de nouveaux collectifs d'action exprimant des sensibilités nouvelles (à l'égard du statut de citoyen – sans-papiers, sans domicile fixe, etc. ; à l'égard de l'environnement, etc.), la formation d'actions en réseau, de plates-formes, de forum, etc. (Rosanvallon 2008, 323-324). Certains auteurs ont pu parler de polycentrisme démocratique (Ostrom 1997), d'autres de multiplication des négociations de second rang (Callon, Lascoumes et Barthe 2001). Pour comprendre ce qui était occupé à se jouer dans cette mutation des formes d'action collective, il fallait s'intéresser plus directement au processus de transformation des

identités d'acteurs en tant que *sujets faibles* détenteurs d'une part du capital social de leur communauté politique, en tant que « stakeholders » (Orléan 1999, 262 ; Orléan 2000, 51-75).

Selon ce modèle, dans différents secteurs de la vie sociale, les *sujets faibles* ont agi à la manière des groupes d'actionnaires minoritaires dans le champ économique. Ils ont tenté de s'organiser pour faire entendre leur point de vue, pour défendre leur intérêt et faire ainsi sortir de l'anonymat la position d'agents dispersés du système, individuellement et proportionnellement peu significatifs, mais par contre représentatifs d'une position sociale plus largement partagée. Bref, il s'agit d'une version certes plus marchande de la société civile, mais dont la force était que sa surface de préoccupation pouvait mieux englober la sphère des intérêts économiques, sans se limiter aux questions de citoyenneté.

La question essentielle pour ce modèle que certains ont nommé « démocratie patrimoniale » était celle des « processus de capacitation », les « capabilities ». De quels dispositifs (ou *functionnings*) doivent disposer les sujets pour saisir les opportunités d'action dans leur environnement ? Par quels moyens peuvent-ils se mettre en capacité d'agir dans une société représentative dotée de processus de concertation particulièrement contrôlés ? De nouvelles formes d'action collective ont ainsi émergé pour ouvrir et investir de nouveaux territoires de reconnaissance au profit des « sujets faibles ». Il y a donc eu à la fois création de nouveaux espaces de discussions (de nouvelles arènes publiques<sup>2</sup>) et création de nouveaux savoirs, c'est-à-dire identification et construction de nouvelles informations que des sujets déterminés devaient parvenir à exprimer. C'est ce scénario qui a permis de donner corps au concept de dispositif de capacitation dans les politiques sociales. En regard de celles-ci, les fonctions institutionnelles devaient se redéfinir et intégrer à leur conception de la bonne gouvernance un rôle de réactivité (*responsivity*) à l'égard de ces porteurs d'informations et de demandes nouvelles<sup>3</sup>.

## Une double impasse

Cette évolution intellectuelle du concept de sujet en rapport à des dispositifs de capacitation et à des pratiques institutionnelles « réactives » a préparé le terrain à un retour de balancier vers des théories plus radicales de l'action collective. Sans un intérêt renouvelé pour la participation des sujets, pour leur résistance à l'enrôlement social et pour leur capacité à construire de nouvelles ressources informatives, le retour, même partiel et modéré, à des conceptions marxistes de l'action collective aurait été beaucoup plus problématique. Il faut même aller plus loin à notre sens : le tournant pragmatiste dans les sciences sociales et politiques est un arrière-plan déterminant, mais inconscient de ce retour. Autrement dit, le concept de sujet-à-capaciter reste un préalable non interrogé du retour à des conceptions radicales de l'action collective et pourrait rapidement reconduire l'impasse dont il procède, à savoir la remobilisation de sujets faibles face à la faiblesse des processus concertatif de construction de l'intérêt général. Pour nous, cette impasse se profile déjà sur deux plans et pose la question de l'évolution intellectuelle de la tradition marxiste elle-même dans ce contexte de « sujet faible ».

Le premier plan sur lequel se profile cette contradiction est bien entendu celui de la conception des sujets, de leur rôle et de leurs supposées capacités. Leur remobilisation ne semble pas plus poser question aujourd'hui que leur démobilisation hier. Déjà les analyses marxistes classiques s'appuyaient sur l'idée de formes dispersées de mécontentement qu'il s'agissait d'orienter politiquement et d'organiser. On était donc en présence d'une dialectique matérielle de l'histoire considérant que la saturation à l'égard des contradictions du système est en soi un déclencheur de comportements résistants favorables à un dépassement grâce à un accroissement de réflexivité de la force (effet de conscientisation). En contrepartie d'une telle hypothèse, il ne faut pas perdre de vue que l'apparence d'atténuation ou d'apaisement des contradictions favorise l'apathie et le retrait des masses dans l'illusion de leur réification. Tout se passe dès lors comme si la seule auto-saturation du système permettait d'engendrer la force de

résistance qui parviendra à supprimer la violence des contradictions. Mais la conséquence de ce matérialisme dialectique est aussi que le blocage engendré par la démobilisation n'est pas travaillé par lui-même et que son pouvoir de répétition n'est pas questionné alors même qu'il a déjà pu être expérimenté et incorporé dans l'espace biopolitique contemporain orienté vers des « sujets faibles ». Que se passe-t-il en l'absence d'effet de réveil/révolte face aux contradictions ?

C'est d'ailleurs face à ce problème d'assouplissement des sujets qu'intervient un deuxième plan annonciateur d'une impasse dans la théorie de l'action collective présumée par le retour au marxisme. Il s'agit du rôle particulier de « l'éveilleur » ou du sujet-intellectuel. Ce dernier n'est-il pas le détenteur de « l'intelligence théorique du mouvement de l'histoire » (Marx 1977, 170) selon la tradition marxiste elle-même ? Dans le cas qui nous occupe, cela signifie qu'il a pour mission de mettre en évidence la cause externe de l'éveil des masses, de donner un sens aux nouvelles mobilisations de manière à les conduire à leur propre achèvement, c'est-à-dire au dépassement des contradictions saturées du système. Le savoir des causes de l'éveil devient ainsi en même temps le mobile théorique de son accomplissement comme action collective. Toutefois, la place de ce sujet-intellectuel, témoin, puis facilitateur, n'est pas interrogée pour elle-même dans ce renouveau marxiste. Son échec à sonner le réveil, par exemple, n'est pas analysé ; pas plus d'ailleurs que sa propre démobilisation face à la démobilisation sociale.

Le deuxième plan n'apporte donc pas de réponse à la première impasse ; il la renforce plutôt et renvoie au problème d'une capacitation supposée donnée des sujets face au « mal social ». Car le savoir dont l'éveilleur serait dépositaire est aussi lui-même supposé donné, alors que le sujet-intellectuel n'est lui-même que le miroir de la société qu'il prétend éclairer. En fait, que se passe-t-il réellement : il semble se remobiliser quand la société se remobilise et il se démobilise quand la société se démobilise. Il n'a en définitive que peu de chose à dire sur le moment décisif de basculement vers l'action collective, alors même qu'il prétend éclairer celle-ci sur son origine et la guider vers son achèvement.

Deux impasses semblent donc frapper une pensée radicale du réveil et de la mobilisation des sujets faibles dans des processus organisés de revendication et de changement des orientations politiques du collectif. Première impasse (Impasse I) : le matérialisme dialectique présuppose un passage à l'acte des sujets faibles par effet de pression exercé par les contradictions de l'organisation sociale, mais il ne tient pas compte des blocages qui détournent et neutralisent ces effets de pression. Deuxième impasse (Impasse II) : seul l'éveil à l'égard des causes des pressions subies est conçu comme une forme d'action théorique positive, alors que l'assoupissement n'apparaît que comme un défaut d'action, sans tenir compte de la dépendance de l'action d'éveil à l'égard de la répétition des blocages.

### **Relire Althusser**

Cette double impasse est la raison pour laquelle nous pensons que le retour au marxisme comme offrant une voie pour une conception plus radicale des conditions d'engagement des sujets dans l'histoire pose problème et ceci déjà sur le plan de sa propre évolution intellectuelle. Car ces problèmes sont loin d'avoir été totalement ignorés et manqués par cette tradition. Il faut en effet faire droit aux questions posées durant les années 70 par cette tradition ensuite interrompue. Des Goldman, Althusser, Balibar déjà, et d'autres notamment en Amérique latine, s'interrogeaient sur les limites internes de leur conception de l'action collective des sujets. Pour reprendre à bon escient aujourd'hui le fil interrompu, il faut entendre cette question bien identifiée par Alain Badiou dans son *Abrégé de Métapolitique*, quand il reprend, à sa manière, la leçon d'Althusser. Pour Badiou, la question que nous soulevons à propos de l'éveil du sujet à sa propre cause relève d'un geste intellectuel spécifique qui est de l'ordre de la « surdétermination ». Ce geste suppose que l'on ait dépassé tout autant la référence à un objet absolu – le pur processus des forces productives – qu'à un sujet absolu – l'acteur authentique et légitime d'un ordre juste. Ce qui est en jeu, ce serait du « subjectif sans sujet » (Badiou 1998, 74) ou ce que l'on pourrait

nommer des processus de subjectivation à travers lesquels se modifient les équilibres de pouvoir, les rapports de force et où disparaît en conséquence la fiction de la force ou de la faiblesse du sujet comme puissance de l'histoire. Pour concevoir l'action collective comme ce type de surdétermination, laquelle permettrait d'engager « du subjectif sans sujet », il faudrait à la fois *se départir* du rapport à un inconscient capacitaire supposé conduire au dépassement des contradictions historiques (Impasse I) et *abandonner* la position d'une subjectivité médiatrice capable de garantir les processus sociaux en y apportant une intelligence réflexive de l'histoire (Impasse II).

Or, avant son interruption et même dans l'anticipation de cette interruption, c'est à un tel type de question que la tradition marxiste avait déjà abouti durant les années 70. C'est la raison pour laquelle il nous semble interpellant face à la double impasse que nous avons repérée de mettre en tension les relectures d'Althusser proposées par Karl Lévêque et Etienne Balibar, chacun dans son contexte spécifique. Dans les deux contextes en question, il s'agit, en effet, de la résurgence de processus de subjectivation face à l'affaiblissement d'un ordre collectif en déliquescence. Dans le premier contexte, celui de Karl Lévêque, il s'agit de la fin du Duvaliérisme en Haïti et de l'ouverture d'un nouvel espace de lutte politique. Dans le deuxième contexte, celui d'Etienne Balibar, il s'agit de l'émergence de nouvelles formes de lutte sociale face à la mondialisation et à la crise du modèle démocratique libéral avec ses nouvelles formes d'exclusion. Chacune de ces relectures d'Althusser va nous permettre de reprendre les aspects problématiques que nous avons relevés en lien aux deux impasses : celle de Karl Lévêque concerne la première impasse à travers le rapport à un inconscient capacitaire des masses ; celle d'Etienne Balibar concerne la deuxième impasse à travers la mise en question du malaise d'une subjectivité capable de garantir les processus sociaux.

Nous allons ainsi tenter de mieux cerner la double impasse caractérisant la conception marxiste des processus de subjectivation sociale, de manière, ensuite, à mieux comprendre à quels écueils le recours à une théorie du sujet de l'action

collective devrait faire face aujourd'hui. Ce recours pourrait ainsi éviter de répéter les présupposés des conceptions pragmatistes que les théories actuelles de l'action collective ont inconsciemment endossées, à savoir la présupposition de capacités spontanées d'éveil des masses doublée de la présupposition d'un pouvoir intellectuel tout aussi spontané de renforcement de ces capacités d'éveil.

*Karl Lévêque, lecteur de Althusser*

Karl Lévêque est un auteur haïtien décédé en 1986. Philosophe et théologien, il a défendu une thèse sur Lucien Lévy-Bruhl à l'Université de Strasbourg en 1967 (Lévêque 1967). Acteur incontournable de la gauche haïtienne durant les années 70 et 80 jusqu'à son décès inopiné au Canada, il s'est engagé tant dans le mouvement de la Théologie de la Libération que dans celui de la théologie politique (Lévêque 1970). Membre de Chrétiens pour le Socialisme, il a été un leader de la lutte anti-duvaliériste dans la diaspora, notamment par son action dans les radios communautaires au Québec et par son soutien aux organisations clandestines de résistance<sup>4</sup>.

La contribution de Karl Lévêque qui nous intéressera tout particulièrement ici est un article de 1971 paru dans la revue *Nouvelle Optique*. Cet article propose une analyse du discours duvaliériste en recourant aux catégories de la mentalité mystique élaborée par Lévy-Bruhl. L'enjeu de la démarche consiste à dévoiler les mécanismes utilisés par François Duvalier pour produire une identification des masses à sa personne en recourant à l'emprise inconsciente de l'identité refoulée de l'esclavage et aux codes d'accès fournis par l'union mystique dans le culte vaudou. La littérature produite par François Duvalier révèle, pour Karl Lévêque, la clé d'une mystification réussie : d'un côté, le mystificateur est lui-même mystifié, il croit en sa mission ; d'un autre côté, son appel au Sujet-ordre rejoint effectivement un inconscient des masses méprisé ou oublié par d'autres acteurs sur le terrain socio-politique.

C'est à la lumière de cette analyse critique que Karl Lévêque propose une note annexe sur l'évolution du concept

d'idéologie dans les derniers écrits de Althusser<sup>5</sup>. Karl Lévêque y voit un enjeu majeur pour les analyses marxistes engagées sur le terrain des luttes tiersmondistes et confrontées au refoulement des cultures et des traditions populaires par les organes de domination coloniale, mais aussi par les intellectuels orientant les mouvements de résistance. L'auteur haïtien écrit ainsi que la préoccupation même de Duvalier pour les problèmes idéologiques (l'identité culturelle, le problème de couleur) manifeste un souci, un sérieux devant le réel, que l'approche marxiste devra embrasser si elle se veut vraiment « une analyse concrète de la réalité concrète » (Lévêque 1971, 32).

L'erreur consisterait donc pour Karl Lévêque à répéter dans les luttes de libération le mépris colonial des croyances populaires, dans la mesure même où celles-ci participent de la constitution complexe des identités d'action et ne constituent pas *a priori* une forme d'aliénation – caractéristique d'un sujet faible – qu'il faudrait éliminer suivant un idéal rationaliste imposé de l'extérieur. C'est pourquoi il semble particulièrement important à Karl Lévêque de prêter attention aux nouvelles thèses de Althusser qui permettent de réévaluer le rapport à l'idéologie posé par la coupure épistémologique, en montrant précisément que coupure ne signifie pas élimination, mais plutôt une manière de se rapporter à un pouvoir-être, à une pulsion inconsciente dont il faut en même temps constamment se dissocier.

Les trois points sur lesquels Karl Lévêque insiste sont les suivants :

1/ Althusser a raison de mobiliser l'interprétation freudienne de l'inconscient pour compléter sa conception de l'idéologie. Cet élargissement lui permet d'éviter une réduction rationaliste de l'idéologie à une simple illusion intellectuelle qu'il suffirait de suspendre par une démarche méthodologiquement bien construite. L'idéologie fait irréductiblement partie de la pratique subjective ; elle forme l'image de soi des sujets et leur permet aussi de se projeter vers un monde meilleur, c'est-à-dire de se considérer comme des acteurs possibles d'un changement social.

2/ Il faut tirer toutes les conséquences de cet élargissement du concept d'idéologie par rapport aux processus

de subjectivation inhérents à l'action collective. S'il est exact d'affirmer que le rapport à une identité fixe de l'action comme à un substrat ou un préalable (sub-ject) qui la conditionnerait, voire comme à un humanisme nécessaire à toute conception de l'action, est clairement une manifestation de l'idéologie créant l'illusion d'un Super-Sujet capable d'ordonner l'histoire, il n'en reste pas moins que l'idéologie apporte aux individus une forme de subjectivité dont ils ont besoin dans les processus d'action pour désinhiber leur propre désir de réalisation et dépasser l'image négative de soi imposée par les systèmes de domination et d'exploitation. L'idéologie joue donc un rôle irréductiblement ambivalent, mais néanmoins nécessaire dans les processus d'action collective pour dépasser la forme imposée du « sujet faible », au principe de l'assujettissement au désir de l'autre.

3/ Il est dès lors nécessaire d'aller plus loin encore que Althusser pour se demander quelle place l'intervention intellectuelle doit accorder à l'élucidation de ce rapport qu'entretiennent les masses avec leur inconscient à travers l'interpellation de l'idéologie. Ainsi, plutôt que de rejeter en bloc le discours duvaliériste comme étant de l'ordre du pur délire, il faut au contraire analyser avec attention ce qui, dans ce discours, parvient à trouver un écho dans les masses, à toucher une frustration, à éveiller un désir refoulé ou un malaise identitaire. Il s'agit surtout d'identifier ce qui procède du défoulement, de l'éveil, plutôt que du refoulement. Dans une telle analyse, l'intervention intellectuelle doit suspendre non seulement son jugement sur la vulnérabilité des masses (toujours susceptible de relancer une répétition), mais aussi sur leur pouvoir spontané d'auto-transformation d'une identité blessée et disloquée.

Le travail sur les blocages du passé et sur les illusions identitaires qui peuvent en résulter doit certes être repris au sein d'un processus de lutte émancipateur et devenir un des vecteurs de cette lutte. Mais la lutte ne suffit pas pour nous prémunir de la répétition des illusions. C'est uniquement de la mise en œuvre d'un travail idéologique sur les conditions de subjectivation que dépend la garantie d'une recherche de transformation des blocages des masses par rapport à l'action collective et donc la garantie de pouvoir contribuer à leur

subjectivation dans et à travers le changement social. Les questions de culture et d'identité ne devraient donc pas être reléguées au second plan des analyses de l'action collective vis-à-vis du rôle donné aux rapports de production. Pour Karl Lévêque, au contraire, ce travail identitaire représente un enjeu essentiel pour le tiers-mondisme dans les analyses des structures d'exploitation et pourrait aussi caractériser un apport notable du maoïsme aux orientations plus économicistes du marxisme-léninisme traditionnel<sup>6</sup>.

La relecture que propose Karl Lévêque de l'article de Althusser sur les *Appareils idéologiques d'État* a l'avantage de mettre en évidence un premier blocage des théories de l'action collective en rapport au présupposé d'un sujet faible de l'action. Ce premier blocage conduit à dénier le pouvoir positif d'un travail idéologique sur les identités avec les masses, comme si seule une coupure radicale avec les refoulements du passé rendait possible l'activation de leur puissance de changement au-delà des frustrations et du désir d'assujettissement qui permettait de supporter ces dernières. Pourtant, toute forme d'action collective mettant entre parenthèses les blocages identitaires des masses se rend vulnérable aux risques de répétition de ces blocages et rend, en outre, inopérante la fonction de vigilance critique à l'égard des formes inédites d'idéologisation de la lutte. Ainsi, c'est au moment où l'on croit, par un simple processus de capacitation, venir à bout des illusions idéologiques à la base d'un processus d'action en clarifiant le sens et les règles de cette action que l'on offre naïvement à l'idéologie les conditions de sa propre répétition inconsciente.

Karl Lévêque pose aussi, de manière indirecte, la question du rapport de l'intervention intellectuelle à l'action collective. Quel sens peut avoir une telle intervention si elle reste à ce point prisonnière d'une croyance dans la surpuissance des idées face à la faiblesse des masses qu'elle juge inutile le travail spécifique sur l'idéologie en tant que celui-ci serait en mesure de modifier un blocage dans les processus de subjectivation des masses ? Pour admettre une telle critique, il faut bien entendu accorder à l'élève de Lévy-Bruhl qu'un travail sur les mentalités est possible et qu'il pourrait même susciter

une mise en cause des structures inconscientes de l'action collective. Il n'y va donc pas uniquement d'un dépassement de la surpuissance des idées, du point de vue de l'intervention intellectuelle, mais aussi du dépassement d'un stade en miroir où acteurs et intervenants continuent à se réfléchir réciproquement en se prêtant l'un à l'autre des capacités spontanées qu'ils n'ont pas en fait : l'intellectuel voit des capacités réflexives dans la masse là où la masse voit des capacités d'engagement dans les leaders intellectuels...

*Etienne Balibar, lecteur de Althusser*

Pour avancer sur ce point, nous allons mobiliser une deuxième relecture de Althusser réalisée dans un autre contexte, celle d'Etienne Balibar. L'intérêt, pour nous, de cette deuxième relecture de Althusser est qu'elle pose directement la question du statut de l'intervention intellectuelle par rapport à la lutte des classes. Elle concerne donc ce que nous avons nommé une deuxième impasse dans le rapport au sujet de l'action. La première impasse concernait prioritairement les capacités supposées d'un sujet faible libéré de sa mentalité de dominé et engagé dans un processus d'émancipation par la force d'adhésion à un projet collectif. La deuxième impasse concerne la médiation permettant de garantir une telle adhésion grâce au rôle privilégié d'un sujet apportant son idée de l'histoire en rupture avec l'ordre dominant. L'impasse de cette médiation particulière est, selon les termes de Balibar, le *malaise* qui caractérise le rapport de l'intellectuel marxiste avec la lutte des classes<sup>7</sup>. Face à cette deuxième impasse, la force de Althusser serait précisément d'avoir identifié le problème du malaise et d'avoir tenté de l'élaborer au sein de sa pratique théorique.

Notons que le contexte dans lequel pense Balibar est aux antipodes de celui de Karl Lévêque, même si Karl Lévêque a connu les commentaires du *Capital* réalisés par le jeune Balibar. Nous nous intéressons en particulier à des textes plus tardifs, ceux qui reviennent sur la disparition de Althusser (Balibar 1991), – une disparition qui est aussi globalement celle du marxisme universitaire et celle du parti qu'a pu incarner Althusser dans le monde intellectuel durant

plusieurs années. Balibar est non seulement un témoin de l'absentement du marxisme comme théorie philosophique, mais il est aussi devenu un devancier en continuant de scruter marginalement les pratiques sociales en vue d'un réveil des acteurs collectifs. C'est sur ce point que, malgré la distance, un parallélisme peut s'établir avec la situation de Karl Lévêque. Le premier en clandestinité, le deuxième en marginalité ont tous deux été les témoins d'un retour ou d'un réveil. Ils ont pourtant aussi élaboré des questions préalablement à ce réveil pour indiquer les limites internes d'une théorie de l'action collective susceptible de se fourvoyer à nouveau dans ces rapports complexes entre idéologie et savoir, entre les intellectuels et les sujets du changement. De nouveau, c'est sur ces questions de limite que Althusser semble décisif à Balibar tout comme à Karl Lévêque.

Trois points nous paraissent fondamentaux dans la relecture de Althusser par Balibar par rapport à notre questionnement :

1/ En anticipant, sur la base de textes marxistes, une société où la lutte des classes serait morte<sup>8</sup>, Althusser est parvenu à cerner les limites de la position de l'intervention intellectuelle par rapport à l'action collective et à la représentation des sujets du changement. Il remarque en effet que la question posée par cette disparition n'est pas d'ordre sociohistorique (un événement, une donnée nouvelle), mais précisément d'ordre idéologique. C'est la représentation même de l'action collective des sujets par la lutte des classes qui est devenue de fait impraticable pour constituer une identité d'action pour les sujets concernés. Cette situation de la production idéologique est contingente ; elle dépend uniquement d'un effet de société en lien aux conditions matérielles et symboliques de la représentation dans une totalité sociale déterminée. Par contre, pour une théorie axée sur l'intelligence du mouvement social que peut engendrer une telle représentation de l'action une fois libérée de ses illusions idéologiques par la dialectique matérialiste de la lutte des classes (effet de connaissance), il n'y a plus rien à penser.

La suspension contingente et provisoire d'un mode de subjectivation entraîne la disparition pure et simple d'un mode

d'intervention intellectuelle construit sur la représentation qui l'accompagne. En outre, la résistance qu'il oppose à sa disparition indique une forme d'inconséquence logique fondamentale qui minait sans doute depuis longtemps sa position à l'égard de la représentation de l'action collective. L'intellectuel aurait dû non seulement admettre l'utilité de son effacement, mais agir en fonction de sa disparition nécessaire comme support de la représentation. Au contraire, il a laissé persister sous la forme d'un malaise une relation incohérente avec la lutte des classes. Était-elle le concept critique d'une loi de l'histoire (dès lors coupé de la pratique) ou la représentation idéologique d'une essence identitaire pour les sujets du changement social (immergé dès lors dans la pratique) ? Quelle était en fin de compte la relation de l'intellectuel avec la lutte des classes comme processus matériel et représentationnel ? Si tant est que ce processus déploie son action par et à travers les productions idéologiques, il n'y a pas de relation avec lui, excepté par cette forme de pulsionnalité primaire de l'agir confronté aux stratégies de domination et déstabilisant les structures représentationnelles. Pour interroger la lutte des classes en tant que processus matériel et représentationnel, il faut dès lors rappeler ce qu'il en est précisément de l'idéologie comme inconscient de la pratique. Or, il n'y a pas de savoir de ce qu'est l'idéologie. Celle-ci ne peut être qu'expérimentée et cette expérimentation n'est réalisable que dans l'action, c'est-à-dire dans le processus politique par lequel s'affirme la lutte des classes. Lutte des classes et idéologie s'avèrent donc être indissociables pour l'intellectuel qui ne peut en définitive qu'y observer comme en miroir un rapport à son propre inconscient. Cet inconscient est celui d'une position théorique qui s'ignore dans son rapport à la lutte des classes comme idéologie en se pensant comme pratique « désidéologisée » (donc coupée du terrain social de la lutte des classes). Telle serait l'incohérence fondamentale d'une position intellectuelle qui ne prendrait pas en compte sa propre disparition dans une connaissance spécifique destinée à l'action : elle se veut savoir désidéologisé d'une pratique (la lutte des classes) qui implique son idéologisation.

2/ Althusser ne se limite pas à signaler cette incohérence et à pointer l'inconscient de la lutte des classes pour l'intervention intellectuelle, il propose aussi une issue à cette incohérence. Cette solution repose à la fois sur la construction bien connue de la dialectique propre à la pratique théorique et sur la position qui doit s'ensuivre pour l'intellectuel conséquent. La dialectique de la pratique théorique poursuit un double but qui est de résoudre le caractère formel de la dialectique hégélienne tout en proposant un schéma d'articulation avec la praxis sociale basé sur la discontinuité. Pour Balibar, l'originalité du schéma de Althusser réside moins dans la discontinuité qu'il instaure que dans le type de retour vers la pratique qu'il propose. Si le sujet-intellectuel doit rompre avec l'idéologie dominante et la forme de généralité abstraite dans laquelle le social se présente à lui comme toujours déjà travaillé, il ne peut se contenter de cette forme de généralité en rupture (Généralité II) qui lui permet de réfléchir les termes en présence et de produire une nouvelle manière de problématiser les rapports sociaux. Il doit encore passer à une nouvelle forme de généralité (Généralité III) qui concrétise la théorie, qui la rend opérationnelle en situation, qui la « spécifie ». Or, une telle opération est impossible sans un retour vers l'idéologie qui bloque les pratiques de terrain, un retour qui tente de dépasser le blocage en créant les conditions pratiques d'une résistance à cette idéologie<sup>9</sup>. Pour y arriver, il faut procéder à l'inverse de la coupure qu'instaure la Généralité II, c'est-à-dire qu'il faut déstabiliser l'idéologie à partir de son propre cadre en jouant les contre-valeurs comme, par exemple, le matérialisme contre l'humanisme, etc. En procédant de la sorte, l'intellectuel pose les conditions de disparition de sa propre intervention comme pratique désidéologisée ; il met un terme à la dialectique de la pratique théorique en préparant son assimilation dans un combat dont les règles lui échappent, à savoir celui des valeurs dans la lutte des classes.

3/ Reste une question cruciale qui est celle du rapport que peut entretenir l'intervention intellectuelle avec la nécessité socio-historique de sa propre disparition comme médiation. À cet égard, un malaise demeure chez Althusser. D'un côté, il y a une conséquence épistémologique interne et de

première importance qu'il n'hésite pas à tirer. La position théorique en lien avec l'action collective ne peut jamais s'achever en se clôturant sur elle-même comme une science capable de contrôler un domaine d'objet, d'y certifier une méthode et d'en produire une théorie sous forme d'un système de lois. La théorie de l'action collective doit sans cesse repartir de la coupure qui en instaure la possibilité, parce qu'elle n'a d'autre choix que de suspendre régulièrement cette coupure pour se traduire en *connaissance spécifique* pour l'action. Elle doit donc constamment reposer son geste instaurateur après avoir dû s'en déprendre pour exprimer concrètement son intérêt pratique. Mais il se pourrait bien en même temps qu'un tel mouvement de déprise et de reprise ait quelque chose d'insupportable pour l'intellectuel, dans la mesure où il est lui-même définitivement voué à n'être pas reconnu. Ce qui n'est pas nommé, dans ce cas, chez Althusser, c'est un nouveau processus de subjectivation propre à l'intervenant intellectuel uniquement saisi dans la tension entre sa déprise et sa reprise, uniquement saisi dès lors dans un jeu en miroir où la seule issue semble être d'accepter, comme une limite extérieure, l'impuissance des idées séparées du « concret théorique » de la connaissance pour l'action. C'est sans doute le drame d'Althusser de n'avoir pas thématiqué pour lui-même ce processus de subjectivation.

L'avantage de cette relecture de Althusser sur les traces de Balibar est d'éclairer la deuxième impasse que nous avons identifiée en lien avec la faiblesse du sujet de l'action collective, à savoir son rapport à la médiation d'une intervention intellectuelle supposée garantir l'intelligence réflexive de l'histoire et libérer les sujets dominés de l'emprise inconsciente du désir d'assujettissement. Entre l'intervenant intellectuel et l'action collective se constitue une sorte de rapport en miroir qui suscite chez l'intellectuel une résistance à l'égard de la disparition de la position de surpuissance des idées et qui vient renforcer, du côté des masses, le blocage de l'idéologie en supposant un savoir capacitateur susceptible d'être éveillé par l'analyse du Réel. Mais ce qui manque de nouveau fondamentalement à cette relation, c'est un travail sur les rapports inconscients qui la déterminent pour pouvoir opérer

autrement qu'en présupposant des capacités déjà données qui s'activent automatiquement, malgré la vulnérabilité avérée du processus et les résistances déjà identifiées. L'intellectuel n'est pas plus spontanément analyste-capacitateur que les masses ne sont spontanément acteurs-capables de changement, tout comme d'ailleurs, il n'y a pas plus d'auto-analyse activable des masses qu'il n'y a d'engagement garantissant la transformation du *statu quo* social pour les intellectuels. Il n'y a en aucun cas passage direct de la cause au Réel, ni par contact avec le « Réel » pour l'intellectuel, ni par intelligence des « causes » pour les masses. Dans les deux cas, il y a d'abord un enjeu fondamental de subjectivation et un problème de communauté d'action, c'est-à-dire l'enjeu d'un mode de « relationalité sociale » qui doit être interrogé comme un préalable à l'action collective et soustrait à la position spontanée de mise en miroir des désirs et des capacités.

### **Un nouveau modèle de « relationalité »**

Il nous semble sur ce point essentiel de mieux cerner cette question de relationalité masquée tant par les présupposés capacitateurs des théories pragmatistes de l'action collective que par l'oblitération des processus de subjectivation en jeu dans les transformations sociales. Les théories philosophiques contemporaines de l'action et de la subjectivité ont déjà tenté de traiter cette question, mais à partir d'autres points de vue qui ont conduit en particulier aux concepts fondamentaux d'intersubjectivité et de reconnaissance. La caractéristique commune de ces notions est qu'elles opèrent dans le champ de l'intentionnalité et mobilisent nécessairement les repères de la volonté et du libre arbitre pour construire un mode de contact susceptible de conduire à l'engagement mutuel (de la promesse au contrat). L'inconscient, s'il intervient, n'est mobilisable, dans cette optique, qu'à titre secondaire, comme un arrière-plan préintentionnel. Nous recourons au concept de *relationalité* pour cette raison, à savoir éviter de restreindre le mode relationnel à ses formes « doxothématiques » pour l'envisager plus largement comme un mode transitif, indépendant de la structure de l'échange volontaire

(stimulus/réponse ; donner-recevoir-rendre). La relationalité est un mode simplement subordonné à l'ouvert et au passage, comme une incomplétude ou une fissure de l'être, ne prédéterminant pas ce qui serait en mesure de s'y introduire ou de la compléter. Nous supposons de la sorte que même à de hauts degrés d'interaction des intentionnalités, singulières et collectives, il est préférable de prendre en compte le flux relationnel dans sa totalité et non dans ses sédimentations représentationnelles préconstruites. C'est moins l'interaction des causalités voulues et auto-définies qui importe que la manière dont elles constituent des modes relationnels particuliers à travers lesquels l'inconscient a autant d'importance que le conscient.

Dans la mesure où l'action collective dépend d'une médiation théorique pour se réaliser comme opérateur de transformation sociale, elle met en relation différents types d'acteurs dont les rôles varient par rapport à cette médiation. La manière dont va jouer ce mode de relationalité entre les acteurs des différents rôles sera donc décisive. Pourtant, cet enjeu est impossible à cerner si l'on considère tout simplement que ces acteurs vont s'ajuster spontanément et créer ainsi des modes efficaces de relationalité. À travers leurs relectures de Althusser, Karl Lévêque et Etienne Balibar nous ont montré qu'il n'en était rien. Au contraire, un double piège guette l'illusion d'un ajustement spontané : d'un côté, celui qui consiste à faire l'impasse sur la répétition des blocages identitaires vécus par les masses par rapport à l'action collective elle-même ; d'un autre côté, celui qui réside dans l'ignorance de la résistance des intellectuels à la disparition d'une position privilégiée de médiation, tenant lieu à la fois de valorisation de soi par la surpuissance des idées, mais aussi de miroir transférentiel pour les masses idéalisant cette fonction d'avant-garde éclairée. Une double impasse est alors oblitérée : celle du rapport à l'idéologie pour les masses et celle du rapport à la lutte des classes pour les intervenants intellectuels.

Ces interrogations légitimes inspirées du freudo-marxisme gagneraient à être réévaluées à la lumière d'une nouvelle approche de la *relationalité* comme préalable à l'action collective et condition modale de la transformation des

interactions entre sujets. Autrement dit, une certaine évolution des conceptions psychanalytiques confrontée au pragmatisme post-moderne et aux théories de l'altérité pourrait fournir des éléments de relecture de la tension qu'ont pu mettre en évidence Karl Lévêque et Etienne Balibar à partir de leur relecture de Althusser et orienter notre recherche pour dépasser la double impasse que ces lectures ont permis aussi de reformuler.

Nous suivons sur ce point la théorie de la *relationalité* de Stephen Mitchell<sup>10</sup>. Elle nous semble éclairante dans la mesure où, tout en prenant pour acquis les avancées de Winicott et de Sullivan en psychanalyse, Mitchell essaie de reformuler, dans le cadre d'une sémantique post-moderne de l'action, les apports d'une forme d'intervention mieux assumée de l'analyste dans le processus de la cure et qu'en outre, il tente de formuler cet apport en reprenant certains schèmes expérimentalistes propres au néo-pragmatisme philosophique. Il propose ainsi à la fois un schéma relationnel de l'agir thérapeutique qui consiste en un processus de co-élaboration produit par deux agents amenés à se reconnaître progressivement comme des co-auteurs d'un nouveau pattern relationnel<sup>11</sup>. Mais ce schéma général, il le construit aussi sous la forme d'un processus d'action relationnel qui permet de susciter le basculement de l'attachement à des rôles vers une relation pleinement « intersubjective », c'est-à-dire libérée de la pulsion de contrôle et d'annulation de l'autre au profit d'une acceptation de l'imprévisibilité de la coopération. C'est ce processus reconstruit par Mitchell qui nous semble particulièrement significatif.

Mitchell distingue quatre temps (Mitchell 2000, 59-66) qui correspondent à quatre modes relationnels. Le premier est celui de l'ajustement comportemental. C'est une phase d'observation où l'intervenant découvre à la fois une situation et une manière d'être. Il pourrait se contenter d'être l'analyste impartial de cet objet comportemental et se limiter – pour reprendre les termes de Althusser<sup>12</sup> – à ce premier niveau de généralité où se manifeste une existence déjà travaillée avec ses cadres et ses signifiés.

Le deuxième mode relationnel engage un premier échange entre l'analyste et l'analysant. Il ouvre une forme nouvelle de communication par la reconnaissance mutuelle de

deux subjectivités ressentantes engagées dans un processus commun. La clé d'un tel mode relationnel est sur le plan des affects. Il ne s'agit pas d'échange d'idées, mais d'émotions, de ressentis, qui permettent de partager des humeurs, simplement en fonction du plaisir, de l'immédiat, du contexte donné. Une telle attitude d'échange affectif rend possible la constitution d'un « espace potentiel »<sup>13</sup>, comme celui que peut ressentir un enfant dans une relation immédiate de confiance, voire de complicité avec sa mère. Dans les termes d'Althusser, c'est un nouveau niveau de généralité qui est mis en œuvre : un décalage avec la position d'observation est opéré ; on passe maintenant à une position de *facilitation*, ne supposant rien d'autre qu'une capacité d'auto-satisfaction, une pulsion de plaisir.

Le troisième mode relationnel introduit au stade de l'interaction construite. Il se manifeste par des processus d'imputation de rôle, par le retour des fantômes du passé (Mitchell 2000, 28), par la répétition de blocages auxquels le nouveau processus relationnel est à son tour soumis. À ce stade, le jeu de relation en miroir se fixe et l'autre est configuré en fonction de processus transférentiels. Ses actions sont désormais recodées selon ces processus et rapportées aux schémas relationnels déjà vécus. C'est le moment où un malaise peut prendre place dans la relation analytique tant du côté de l'analysant (partagé entre soumission à l'idéal et contrôle de la relation) que du côté de l'analyste (partagé entre contre-résistance et neutralité professionnelle). Ce moment prolonge le deuxième stade de généralité, mais il mobilise une position de médiateur, plus que de facilitateur. Désormais, il s'agit bien de réussir le processus en cours tout en en garantissant la validité.

Le quatrième mode est celui du dénouement de la pulsion d'attachement qui conduisait la cure à l'enlisement dans le stade du miroir. Alors que le troisième mode est miné par la peur de la nouveauté, figé sur la répétition et le besoin de tout contrôler, tout en confirmant l'échec inévitable de toute sortie vers un nouveau mode relationnel, le passage au quatrième mode est déclenché par une expérience inattendue qui révèle l'altérité commune de l'analyste, sa propre indétermination, son besoin de tester, de chercher des réactions pour co-élaborer (Mitchell 1997, 199), de se limiter aussi, de corriger ses erreurs. Le quatrième

mode est celui de l'apprentissage de l'Autre comme co-acteur d'une relation qu'il ne contrôle pas plus que Moi. L'analyste n'est plus médiateur, mais partenaire d'un processus relationnel co-élaboré. On passe à un troisième stade de généralité rendant possible une connaissance spécifique de la situation et un déplacement des cadres habituels d'interprétation des rôles.

En suivant le processus reconstruit par Mitchell, on se rend compte que le moment décisif du processus relationnel se joue dans un *basculement* où l'attachement mortifère à une image de l'autre que l'on a reproduite inconsciemment peut être remis en question par une déstabilisation de cette image et l'expérience d'un changement possible de schème relationnel. Nous pensons que ce point de basculement constitue à lui seul une étape que bien des récits thérapeutiques de Mitchell tentent de décrire sous la forme d'une réaction-intervention de l'analyste à des propos particuliers de l'analysant. En s'autorisant à rompre avec une image attendue portée par les propos de l'analysant, l'analyste relance une capacité réprimée par la pulsion d'attachement et qu'il tentait lui-même de contrecarrer par son action.

Pour Mitchell, une telle attitude *engagée* à l'égard de la cure a de nombreuses implications pour l'analyste. Pour nous qui confrontons cette perspective analytique aux processus d'action collective, elle en a aussi dans la mesure où elle met en évidence la nécessité, pour engager un véritable mode de relationalité, de passer par une forme de co-limitation de deux processus de subjectivation : celui de l'analysant et celui de l'analyste. L'action de l'analyste qui s'autorise est en même temps limitation interne et limitation externe ; elle est en même temps limitée et limitante. Tout en s'effectuant clairement dans le cadre d'un rôle, elle doit pouvoir être reçue et traduite dans un autre rôle. C'est cette indécision ou cette indétermination qui marque l'intervention de l'analyste, qui la rend si novatrice. Cette intervention ne peut s'appuyer que sur une forme de récursivité laquelle ne pourra être confirmée que par l'engagement de l'autre, c'est-à-dire par le travail sur le quatrième mode, la construction d'une *connaissance spécifique*, liée à cette action.

Or, c'est bien à ce niveau que se posait l'enjeu de la nouvelle généralité recherchée par Althusser. L'engagement de

l'intellectuel ne vaut pas par la position idéale-typique qu'il peut construire par sa participation décalée aux processus d'action collective, elle vaut par une production de connaissance spécifique où disparaît cette position idéale-typique, et où la reconfiguration de l'apport théorique qui en résulte peut être travaillée pour elle-même dans et par la pratique. Et, précisément, ce que met en évidence l'approche relationnelle du processus d'analyse, c'est que l'enjeu d'un tel processus réside dans la construction d'un nouveau mode de relationalité entre l'intellectuel et les masses dans le cours de l'action collective et que l'innovation sociale, le changement et l'émancipation, ne peuvent naître qu'à ce niveau. Précédemment, il ne pouvait être question que de rôles et de miroir sur un horizon de répétition. La *connaissance spécifique* entraîne au contraire un nouveau processus de subjectivation qui dépasse les impasses des processus antérieurs en se construisant sur une expérience de co-limitation.

### **L'illusion à éviter : la subjectivation automatique du social**

Comment mieux définir l'apport d'une telle considération sur l'action collective tirée des réflexions de Mitchell sur la nécessaire reconfiguration du mode de relationalité impliqué par le processus analytique ? Selon nous, cette considération sur la relationalité peut, dans un premier temps, être rapprochée du rôle primordial accordé par Althusser à la Généralité III comme dépassement du moment de la discontinuité qualitative dans la pratique théorique. La question du mode de relationalité exige de mieux comprendre la nature et la fonction du point de basculement vers la *connaissance spécifique* dans les processus d'action collective. Ce basculement est un exercice de limitation de la généralité tant du savoir pratique que du savoir théorique des situations en fonction de leur collaboration.

Ce qui s'y joue, en effet, c'est ce que peut apporter à l'action collective une intervention intellectuelle en sa position idéale-typique de science générale des pratiques sociales ou, selon les termes du *Manifeste communiste* que nous citons plus haut<sup>14</sup>, d'« *intelligence théorique du mouvement de l'histoire* ».

L'expression que nous voudrions reprendre à Foucault à cet égard est celle qui parle de « promouvoir de nouvelles formes de subjectivité » (Foucault 1994, 232). Une connaissance spécifique se construit, dans la logique du point de vue que nous avons développé, en fonction du savoir de la subjectivation qu'elle acquiert par sa remise en cause comme forme de généralité. Se spécifier pour une intervention, c'est se fixer sur le mode de relationalité qu'elle engage, c'est-à-dire prendre en compte le travail à réaliser collectivement pour construire un nouveau mode de positionnement informé des blocages antérieurs et qui rende pensables de nouvelles formes de résistance et de construction sociales. Il ne s'agit pas de proposer à l'autre un savoir dont il ne disposerait pas, mais de lui proposer un apprentissage par rapport à sa subjectivité. Ce lien nouveau à autrui infère un nouveau processus de subjectivation, basé sur le déplacement des formes de subjectivité vers un autre mode d'action en commun, à savoir, au sens strict, vers le pouvoir révolutionnaire du social.

Par rapport à ce travail sur les modes de subjectivation sociale, il faut éviter l'illusion entretenue par les deux impasses que nous avons repérées dans les approches actuelles de l'action collective en régime de « sujet faible », des impasses non résolues et pourtant déjà identifiées en partie par la tradition freudo-marxiste. Il s'agit principalement des points aveugles créés par la mise en miroir des masses et des intervenants intellectuels, les derniers pressés de prêter aux masses une réflexivité qu'elles n'ont pas, sans interroger l'ambivalence de leur rapport à l'idéologie, les premières satisfaites de reconnaître aux intellectuels des capacités de guider l'action qu'ils n'ont pas, sans mettre en question le malaise qui trouble leur rapport à la lutte des classes. S'il alimente ce jeu en miroir, le retour contemporain aux théories marxistes de l'action collective risque fondamentalement de manquer les enjeux de relationalité inhérents aux processus d'auto-construction de l'action collective. Car ce que manquent d'abord les croyances dans les capacités d'ajustement spontanées des acteurs, c'est tout le travail nécessaire à l'émergence de modes de relationalité forts et efficaces, c'est-à-dire créateurs de nouveaux rôles et orientés vers des stratégies qui favorisent sur

tous les plans – comportements, affects et rôles – des processus d'auto-transformation. Or de tels processus ne sont rien moins que spontanés ; ils dépendent au contraire d'un travail de transformation des sujets qui les amènent à dépasser les pratiques répétitives de défense et de contrôle des autres pour oser des processus incertains procédant d'actes d'alliance ou de co-création. Sans ce basculement vers une création dans l'autolimitation, aucune forme nouvelle de subjectivité ne peut s'affirmer dans l'espace social et conduire à de nouvelles alliances. Mais le basculement en question n'est lui-même envisageable que dans des processus d'action collective tentant d'interroger leurs blocages relationnels et leurs attaches inconscientes à des modes de réification pour produire de nouveaux rapports au pouvoir dans l'action, c'est-à-dire pour devenir effectivement en eux-mêmes révolutionnaires.

Deux pistes nous semblent donc provisoirement acquises en réponse à la double impasse engendrée par l'action en régime de « sujet faible » :

1/ il ne s'agit pas d'activer des capacités supposées données des sujets, mais l'enjeu est d'agir sur la construction des *modes de relationalité* qui déterminent leurs engagements ;

2/ la transformation des *modes de relationalité* ne relève pas d'une médiation réflexive extérieure offrant une intelligence des lois de l'action collective, mais elle passe par des mécanismes de *limitation* des différents rôles possibles qui doivent être élucidés pour eux-mêmes à partir des processus relationnels.

C'est sur ce point qu'un texte de Franz Fanon nous paraît absolument capital. Le texte s'intitule « L'Algérie se dévoile » (Fanon 1968) et il inaugure le recueil de Fanon consacré aux cinq premières années de lutte de libération en Algérie, de 1954 à 1959. Rappelant la lutte de l'administration coloniale française contre le port du voile en Algérie dans les années 50, Fanon explique comment le mouvement algérien de libération en est venu progressivement à changer ses positions à l'égard de la participation des femmes à la lutte armée et à l'égard des tenues vestimentaires à adopter dans cette optique stratégique. Pour distraire l'occupant et le rassurer, il a d'abord été convenu d'accepter que des femmes combattantes se

dévoilent. Elles devaient aussi s'attirer les bonnes grâces de l'occupant et diminuer sa vigilance. Fanon souligne les conditions d'un tel choix. Pour lui, il n'était pas uniquement d'ordre tactique et stratégique. Il s'agissait d'une décision portant sur l'ensemble des modes de lutte en cours. Cette décision se devait donc d'être justifiable en tant que révolutionnaire et devait donc explicitement se porter sur un choix de type relationnel ; il fallait donner un sens à l'entrée des femmes en guerre. C'était d'elles qu'il fallait parler comme partenaires nouvelles d'une histoire à faire, d'une lutte désormais menée en commun, et non du voile, comme le faisait l'administration coloniale dans sa stratégie réifiante.

C'est donc bien sur le plan d'une transformation des *modes de relationalité* que devait se jouer la signification et le pouvoir révolutionnaires d'une action. Alors que l'administration coloniale rendait le voile visible et tentait de le transformer en objet de transaction grâce auquel il devenait possible de s'accomplir comme sujet, le processus révolutionnaire rendit le voile imprévisible en tant que partie d'un choix collectif où se jouait la place des femmes dans l'action politique. Voilée ou dévoilée, la femme algérienne met à nu le désir de domination de l'étranger sur ce territoire occupé. Le voile ne symbolise pas le centre du problème islamiste, mais le centre d'un désir d'emprise sur ce destin pour en contrôler l'identité. À ce désir d'emprise répond alors le jeu ambivalent d'une résistance contrainte tantôt d'hystériser tantôt de refouler ses modes de subjectivation pour échapper à l'emprise du colon.

C'est parce qu'il parvenait à démasquer ce désir colonial que Fanon pouvait en même temps préparer le terrain à une réflexion sur les identités postcoloniales. Dans son cas, l'avenir autonome et indépendant d'une identité avait un sens. Défaite de l'altitude compulsive de la résistance, cette identité aurait à reconstruire et à réapprendre cette forme d'imprévisibilité qu'elle avait d'abord saisie face à la pulsion mortifère de son annulation par le désir de domination. La subjectivation dépend ainsi du basculement hors du blocage relationnel vers de nouveaux modes de relationalité.

## NOTES

<sup>1</sup> Nous analysons longuement les enjeux de ce tournant pragmatiste des sciences sociales dans la deuxième partie de Lenoble et Maesschalck 2010.

<sup>2</sup> Cf., de manière générale, les hypothèses interprétatives présentées par Cefai 2007.

<sup>3</sup> On trouve une définition du Principe de « responsivité » sur le site du Département de l'administration pénitentiaire de l'État de Washington qui entre parfaitement dans la logique décrite : « The responsivity principle essentially entails providing the right treatment at the right level. An agency can maximize an offender's ability to learn from a rehabilitative intervention by providing cognitive behavioral treatment and support and matching intervention to an offender's learning style, what will motivate an offender to change, abilities and strengths » - Voir le site:

<http://offenderchange.org/programs/risk-need-responsivity-model/#sthash.wlnGbKSD.dpuf> (page visitée le 12 avril 2014).

<sup>4</sup> On trouvera une présentation des recherches et de l'itinéraire intellectuel de ce militant haïtien dans Maesschalck 1991, 15-108.

<sup>5</sup> Dans cette note (Lévêque 1971, 30-32), l'auteur confronte le fameux texte de Althusser intitulé « Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche) » (Althusser 1970) avec « Marxisme et humanisme » (Althusser 1965).

<sup>6</sup> Cette préoccupation est reprise dans un petit texte intitulé « Préalables à une mobilisation politique », signé par le Groupe d'Étude de la réalité haïtienne en Europe (GERHA 1971) et qui reprend essentiellement les thèses développées dans Lévêque 1971.

<sup>7</sup> Ce que Balibar désigne, dans *La crainte des masses*, comme « le trouble permanent qu'entretient dans le marxisme sa propre reconnaissance de la lutte des classes » (Balibar 1997, 277).

<sup>8</sup> Cf. le passage de Marx sur le « *gemeinsame Untergang der kämpfenden Klassen* » rappelé dans Balibar 1991, 85.

<sup>9</sup> A cet égard, Balibar rappelle cette proposition de Althusser dans l'Encyclopédie de Garzanti : « Le matérialisme de Marx se mesure non tant au contenu matérialiste de sa théorie qu'à la conscience aiguë et pratique des conditions, des formes et des limites dans lesquelles ces idées peuvent devenir actives. (...) D'où la thèse capitale que, fussent-elles vraies et formellement démontrées, les idées ne peuvent jamais être historiquement actives en personne, mais sous des formes idéologiques de masse, prises dans la lutte des classes » (suivant Balibar 1991, 88).

<sup>10</sup> Cf. Mitchell 2000. On verra également Mitchell 1988 ; ainsi que Mitchell 1993.

<sup>11</sup> « *A new me-you pattern* » (Mitchell 2000, 74).

<sup>12</sup> Cf. Althusser 1965, 186-197, le chapitre intitulé « Processus de la pratique théorique ».

<sup>13</sup> En référence à Winnicott (cf. Mitchell 2000, 138).

<sup>14</sup> Cf. *supra*, note 9, suivant Marx 1977, 170.

## RÉFÉRENCES

- Althusser, Louis. 1965. *Pour Marx*. Paris : Maspéro.
- Althusser, Louis. 1970. « Idéologie et appareils idéologiques d'État ». *La Pensée* 151 : 3-38.
- Badiou, Alain. 1998. *Abrégé de Métapolitique*. Paris : Seuil.
- Balibar, Étienne. 1991. *Écrits pour Althusser*. Paris : La Découverte.
- Balibar, Étienne. 1997. *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris : Galilée.
- Callon, Michel, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe. 2001. *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*. Paris : Seuil.
- Cefaï, Daniel. 2007. *Pourquoi se mobilise-t-on ? Les théories de l'action collective*. Paris : La Découverte/MAUSS.
- Fanon, Franz. 1968. « L'Algérie se dévoile ». Dans *Sociologie d'une révolution*, de Franz Fanon, 16-50. Paris : Maspéro.
- Foucault, Michel. 1994. « Le sujet et le pouvoir » : Dans *Dits et écrits*, de Michel Foucault, tome IV, 222-243. Paris : Gallimard.
- GERHA. 1971. « Préalables à une mobilisation politique ». *Nouvelle Optique* 1(2) : 35-42.
- Lenoble, Jacques et Marc Maesschalck. 2010. *Democracy, Law and Governance*. London : Ashgate.
- Lévêque, Karl. 1967. *La philosophie de la connaissance chez Lucien Lévy-Bruhl*. Strasbourg : Thèse de doctorat.
- Lévêque, Karl. 1970. « De la théologie politique à la théologie de la révolution ». *Frères du Monde* 64(2) : 26-40.
- Lévêque, Karl. 1971. « L'interpellation mystique dans le discours duvalérien ». *Nouvelle Optique* 1(4) : 5-32.
- Maesschalck, Marc. 1991. *Jalons pour une nouvelle éthique*. Louvain : Peeters.
- Maesschalck, Marc. 2011. « Subjetivação e transformação social. Crítica da renovação em teoria de ação a partir de Karl Lévêque, Etienne Balibar e Louis Althusser ». Dans *Ética e filosofia crítica na construção do socialismo no século XXI*, par A. Rufino Veira (éd.), 177-196. Nova Petropolis (Brasil) : Editora Nova Harmonia.
- Marx, Karl. 1977. *Le Manifeste communiste*. Dans *Œuvres de Karl Marx*, tome I. Paris : Gallimard.

- Mitchell, Stephen A. 1988. *Relational Concepts in Psychoanalysis: An Integration*. Cambridge : Harvard University Press.
- Mitchell, Stephen A. 1993. *Hope and Dread in Psycho-analysis*. New York : Basic Books.
- Mitchell, Stephen A. 1997. *Influence and Autonomy in Psychoanalysis*. Hillsdale: The Analytic Press.
- Mitchell, Stephen A. 2000. *Relationality, From Attachment to Intersubjectivity*. Hillsdale: The Analytic Press.
- Orléan, André. 1999. *Le pouvoir de la finance*. Paris : Odile Jacob.
- Orléan, André. 2000. « L'individu, le marché et l'opinion : réflexions sur le capitalisme financier ». *Esprit* 269 : 51-75.
- Ostrom, Vincent. 1997. *The Meaning of Democracy and the Vulnerabilities of Democracies*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Rosanvallon, Pierre. 2008. *La légitimité démocratique*. Paris : Seuil.
- Sabel, Charles F. et Michael C. Dorf. 2006. *A Constitution of Democratic Experimentalism*. Cambridge : Harvard University Press.

**Marc Maesschalck** est professeur de philosophie à l'Université catholique de Louvain et directeur de recherche au Centre de Philosophie du Droit. Auteur de nombreux ouvrages sur l'idéalisme allemand, l'éthique et la philosophie sociale et politique, ainsi que sur la théorie du droit, il a notamment publié : *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Louvain/Paris, Peeters/Vrin ; *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814)* ; *Transformation de l'éthique*, Louvain/Paris, Peeters ; *De la phénoménologie radicale au pragmatisme social*, Bruxelles, PIE Peter Lang, 2010. Il a publié récemment avec Jacques Lenoble *L'Action des normes. Éléments pour une théorie de la gouvernance*, Sherbrooke, Les Éditions Revue de Droit de l'Université de Sherbrooke, 2009 ; *Democracy, Law and Gouvernance*, Aldershot, Ashgate, 2010.

**Address:**

Marc Maesschalck  
Université catholique de Louvain  
Centre de Philosophie du Droit, Collège Thomas More  
Place Montesquieu, 2 (bte 15),  
1348 Louvain-La-Neuve, Belgique  
Email: [marc.maesschalck@uclouvain.be](mailto:marc.maesschalck@uclouvain.be)