

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

Par Marc Maesschalck (UCL, CPDR)

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 regain d'intérêt. Elles ont pour le moins rendue 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 événements socio-historiques, l'évolution intellectuelle avait aussi préparé le terrain de la recherche en sciences sociales à un tel « retour du refoulé ». Après le règne de l'expertise et du délibérativisme misant toute forme de progrès social sur un accroissement de discursivité collective soutenu par des mécanismes délibératifs, les sciences sociales ont perçu les déficits participatifs induits par ces modèles favorables aux experts et se sont orientées vers des mécanismes pragmatiques de résolution collective de problèmes¹. Elles ont donc progressé en même temps sur plusieurs fronts pour redéployer un modèle participatif (basé sur la représentation) devenu

¹ À titre d'exemple, C.F. Sabel et M. C. Dorf, *A Constitution of Democratic Experimentalism*, Harvard UP, Cambridge (MA), 2006. Nous analysons longuement les enjeux de ce tournant pragmatiste des sciences sociales dans J. Lenoble et M. Maesschalck, *Democracy, Law and Governance*, Ashgate, London, 2010, pp. 171 sv.

obsolète. Il fallait à la fois déterminer la possibilité d'émergence de nouveaux acteurs dans le jeu social et politique, des acteurs 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'action en réseau, de plates-formes, de forum, etc.². Certains auteurs ont pu parler de polycentrisme démocratique³, d'autres de multiplication des négociations de second rang⁴. 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 détenteurs d'une part du capital social de leur communauté politique, en tant que « stakeholders »⁵.

Selon ce modèle, dans différents secteurs de la vie sociale, les acteurs ont agi à la manière de 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, une version plus marchande de la société civile, mais dont la 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 ». Comment s'organiser pour saisir les opportunités d'action, comment se mettre en capacité d'agir dans une société représentative dotée de processus de concertation particulièrement contrôlés. De nouvelles formes d'action collective ont donc émergé pour ouvrir et investir de nouveaux territoires de reconnaissance. Il y a eu à la fois création de nouveaux espaces de discussions (de nouvelles arènes publiques⁶) et création de nouveaux savoirs, c'est-à-dire l'identification de la construction de nouvelles informations qu'il fallait pouvoir obtenir d'acteurs déterminés. C'est ce scénario qui a permis de donner corps au concept de capacitation dans les politiques sociales. En regard

² Cf. P. Rosanvallon, *La légitimité démocratique*, Paris, Seuil, 2008, pp. 323-324.

³ Comme Vincent Ostrom, *The Meaning of Democracy and the Vulnerabilities of Democracies*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1997.

⁴ Cf. M. Callon, P. Lascoumes et Y. Barthe, *Agir dans un monde incertain, Essai sur la démocratie technique*, Seuil, Paris, 2001.

⁵ A. Orléan, *Le pouvoir de la finance*, Odile Jacob, Paris, 1999, p. 262. « L'individu, le marché et l'opinion : réflexions sur le capitalisme financier », in *Esprit*, 2000, n° 269, pp. 51-75.

⁶ De manière générale, les hypothèses interprétatives présentées par D. Cefaï, *Pourquoi se mobilise-t-on ?, Les théories de l'action collective*, La Découverte/MAUSS, Paris, 2007.

de celles-ci, les fonctions institutionnelles devaient se redéfinir et intégrer à leur conception de la bonne gouvernance un rôle pour ces porteurs d'informations nouvelles.

Une double contradiction

Cette évolution intellectuelle du concept d'action collective en rapport aux pratiques sociales a préparé le terrain à une relance de l'intérêt pour les théories marxistes de l'action collective. Sans un intérêt prédonné pour la participation des acteurs, pour leur résistance à l'enrôlement social et pour leur capacité à construire de nouvelles ressources informatives, le retour à des conceptions marxistes de l'action collectives 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 d'acteurs-à-capaciter reste un préalable non interrogé de ce retour aux conceptions marxistes de l'action collective et pourrait y constituer, à terme, une contradiction insurmontable. Pour nous, cette contradiction se profile déjà sur deux plans et pose la question de l'évolution intellectuelle de la tradition marxiste elle-même.

Le premier plan sur lequel se profile cette contradiction est celui de la conception des acteurs. Leur re-mobilisation ne semble pas plus poser question aujourd'hui que leur démobilisation hier. On est donc en présence d'une dialectique formelle de l'histoire qui considère que la saturation à l'égard des contradictions du système est en soi un déclencheur de comportements résistants favorables à un dépassement. Par contre, 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 comme si la seule auto-saturation du système permettait d'engendrer la force de résistance qui parviendra à supprimer sa contradiction. Pourtant, le blocage engendré par la démobilisation n'est pas travaillé par lui-même et son pouvoir de répétition n'est pas questionné alors qu'il a déjà pu être expérimenté et incorporé.

C'est sans doute face à ce problème en particulier qu'intervient un deuxième plan annonciateur d'une contradiction dans la théorie de l'action collective présumée par le retour au marxisme. Il s'agit du rôle de l'intellectuel. Ce dernier n'est-il pas le détenteur de « l'intelligence théorique du mouvement de l'histoire »⁷ 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

⁷ K. Marx, *Le Manifeste communiste*, in *Œuvres I*, Coll. *La Pléiade*, 1977, p. 170.

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 cet 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 pas de réponse à notre sens ; il renforce plutôt le problème propre à la capacitation supposée donnée. Car le savoir dont il est question est aussi lui-même supposé donné. Il n'est que le miroir de la société qu'il prétend éclairer : il se remobilise quand la société se remobilise et il se démobilise quand la société se démobilise. Il n'a donc 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.

Relire Althusser

C'est la raison pour laquelle nous pensons que le retour au marxisme comme offrant une voie pour une conception critique de l'action collective pose problème sur le plan de sa propre évolution intellectuelle. Il faut en effet faire droit aux questions posées par la tradition marxiste à propos des limites internes de sa conception de l'action collective pour reprendre à bon escient aujourd'hui le fil interrompu de sa réflexion. Alain Badiou nous semble avoir bien identifié cette question dans son *Abrégé de Métapolitique*⁸ quand il reprend, à sa manière, la leçon d'Althusser. Pour lui, la question politique relève d'un geste intellectuel spécifique de l'ordre de la « surdétermination », un geste qui 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, c'est du « subjectif sans sujet »⁹ ou ce que l'on pourrait appeler des processus de subjectivation à travers lesquels se modifient les équilibres de pouvoir, les rapports de force. Pour concevoir l'action collective comme ce type de surdétermination, il faut à la fois se départir du rapport à un inconscient capacitateur qui pourrait conduire au dépassement des contradictions historiques et abandonner la position d'une subjectivité médiatrice capable de garantir les processus sociaux en y apportant une intelligence réflexive.

Or, c'est précisément à un tel type de travail que la tradition marxiste s'était déjà elle-même livrée avant son interruption et, précisément, dans l'anticipation d'une telle interruption. C'est à cet égard qu'il nous semble interpellant de mettre en tension les relectures d'Althusser proposées par Karl Lévêque et Étienne Balibar, chacun dans leur contexte spécifique. Dans les deux

⁸ A. Badiou, *Abrégé de Métapolitique*, Seuil, Paris, 1998, pp. 67-76.

⁹ A. Badiou, *op. cit.*, p. 74.

contextes en question, il s'agit, en effet, de résurgence des processus d'action collective : pour le premier, 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. Pour le deuxième, celui d'Étienne 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 plans problématiques que nous avons relevés : celle de Karl Lévêque, le plan du rapport à un inconscient capacitaire ; celle d'Étienne Balibar, le plan du malaise d'une subjectivité capable de garantir les processus sociaux. Nous allons ainsi tenter de mieux cerner les limites internes caractérisant la conception marxiste des processus de subjectivation sociale, de manière, ensuite, à mieux comprendre à quels écueils le recours aux théories marxistes de l'action collective devrait faire face aujourd'hui. Ce recours pourrait ainsi éviter de répéter les présupposés des conceptions pragmatistes que les théories marxistes de l'action collective ont inconsciemment endossées, à savoir les capacités spontanées des masses doublées d'un pouvoir intellectuel tout aussi spontané de renforcement de ces capacités.

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 1967¹⁰. Acteur incontournable de la gauche haïtienne durant les années 70 et 80 jusqu'à son décès inopiné, il s'est engagé tant dans le mouvement de la Théologie de la Libération que dans celui de la théologie politique¹¹. 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 le soutien aux organisations clandestines de résistance¹².

La contribution de Karl Lévêque qui nous intéressera tout particulièrement ici est un article de 1971 paru dans la revue *Nouvelle Optique*¹³. 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

¹⁰ K. Lévêque, *La philosophie de la connaissance chez Lucien Lévy-Bruhl*, Thèse de doctorat, Strasbourg, 1967.

¹¹ Cf. K. Lévêque, « De la théologie politique à la théologie de la révolution », in *Frères du Monde*, 64/2 (1970), pp. 26-40.

¹² On trouvera une présentation des recherches et de l'itinéraire intellectuel de ce militant haïtien dans M. Maesschalck, *Jalons pour une nouvelle éthique*, Peeters, Louvain, 1991, pp. 15-108.

¹³ K. Lévêque, "L'interpellation mystique dans le discours duvalérien", in *Nouvelle Optique*, 1 (1971), n° 4, pp. 5-32.

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 ; 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 d'Althusser¹⁴. Karl Lévêque y voit un enjeu majeur pour les analyses marxistes engagées sur le terrain des luttes tiers-mondistes 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 :

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 " ¹⁵.

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 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 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 intellectualiste qu'il suffirait de suspendre par une démarche méthodologiquement bien construite. L'idéologie est irréductiblement partie de la pratique ; elle forme

¹⁴ Dans cette note (pp. 30-32 de l'article cité à la note précédente), l'auteur confronte le fameux texte de Althusser intitulé « Idéologie et appareils idéologiques d'État, (Notes pour une recherche) » (juin 1970), (cité selon l'édition d'origine du texte d'Althusser dans *La Pensée*, n° 151, juin 1970, pp. 3-38) avec , « Marxisme et humanisme », in L. Althusser, *Pour Marx*, Maspéro, Paris, 1965, pp. 227-249.

¹⁵ K. Lévêque, « L'interpellation », *op. cit.*, p. 32.

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 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.

- 3) Il est dès lors nécessaire d'aller plus loin encore qu'Althusser pour se demander quelle place l'intervention intellectuelle doit accorder à l'élucidation de ce rapport des masses à leur inconscient à travers 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. Dans une telle analyse, l'intervention intellectuelle accepte de faire l'impasse non seulement sur la vulnérabilité des masses (toujours susceptible de relancer une répétition), mais aussi sur leur pouvoir d'auto-transformation d'une identité blessée et disloquée. Le travail sur les blocages du passé et sur les constructions identitaires qui en résultent peut être repris au sein d'un processus de lutte émancipateur et devenir un des vecteurs de celle-ci. Sa mise en œuvre est en tous les cas la garantie d'une recherche de transformation des blocages des masses par rapport à l'action collective et donc la garantie de vouloir 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, c'est un enjeu essentiel pour le tiers-mondisme dans les analyses marxistes des structures d'exploitation et c'est aussi un apport certain du maoïsme par

rapport aux orientations plus économicistes du marxisme-léninisme traditionnel¹⁶.

La relecture que propose Karl Lévêque de l'article de Althusser sur l'*Appareil d'État* a l'avantage de mettre en évidence un premier blocage des théories de l'action collective auquel correspond un premier type de processus de subjectivation et une première question adressée, dans cette tradition marxiste en contexte, au rôle de l'intervention intellectuelle dans les processus de lutte. 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 inopérante la fonction de vigilance critique à l'égard des formes 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 dès lors, 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 qu'elle juge inutile le travail spécifique sur l'idéologie en tant que celui-ci peut modifier un blocage dans les processus de subjectivation des masses ? Pour suivre une telle critique, il faut bien entendu admettre, avec l'élève de Lévy-Bruhl, qu'un travail sur les mentalités est possible et met en cause une transformation 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 d'un dépassement d'un stade en miroir où acteurs et intervenants parviennent à se réfléchir réciproquement en se prêtant l'un à l'autre des capacités 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... Pour avancer sur ce point, nous allons mobiliser une deuxième relecture de Althusser réalisée dans un autre contexte, celle d'Étienne Balibar.

Étienne Balibar, lecteur de Althusser

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. Son enjeu, selon les termes de Balibar, est le *malaise* qui caractérise le rapport de l'intellectuel marxiste avec la lutte des classes¹⁷. La

¹⁶ Cette préoccupation est reprise dans un petit texte intitulé « Préalables à une mobilisation politique », in *Nouvelle Optique*, 1 (1971), n° 2, pp. 35-42, signé par le Groupe d'Étude de la réalité haïtienne en Europe (GERHA) et qui reprend essentiellement les thèses développées dans l'article sur « L'interpellation ».

¹⁷ 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 » (É. Balibar, *La crainte des masses, Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris, 1997, p. 277).

force de Althusser serait précisément d'avoir identifié ce malaise et d'avoir tenté de l'élaborer au sein de sa pratique théorique.

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 à des textes plus tardifs, ceux qui reviennent sur la disparition de Althusser¹⁸, – 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 aussi de se fourvoyer à nouveau dans ses rapports complexes entre idéologie et savoir, intellectuels et acteurs. De nouveau, c'est sur ces questions de limites qu'Althusser semble décisif à Balibar tout comme à Karl Lévêque.

Trois points nous paraissent fondamentaux dans une 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 morte¹⁹, Althusser est parvenu à cerner les limites de la position de l'intervention intellectuelle par rapport à l'action collective. 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 par la lutte des classes qui s'avère impossible pour constituer une identité d'action. Cette situation est contingente. Par contre, pour une théorie axée sur l'intelligence du mouvement social que peut engendrer une telle représentation une fois libérée de ses illusions idéologiques, 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. Mais surtout, sa résistance à sa disparition indique une forme d'inconséquence logique fondamentale qui minait depuis longtemps sa position. L'intellectuel aurait dû non seulement admettre l'utilité de son effacement, mais agir en fonction de sa disparition nécessaire. Il a au contraire

¹⁸ Cf. É. Balibar, *Écrits pour Althusser*, La Découverte, Paris, 1991.

¹⁹ Cf. le passage de Marx sur le « *gemeinsame Untergang der kämpfenden Klassen* » rappelé par Balibar dans l'article « Tais-toi encore, Althusser ! » (publié dans *Les Temps Modernes*, n° 509, décembre 1988), in É. Balibar, *Écrits pour Althusser*, op. cit., pp. 59-89, p. 85.

laissé persister sous la forme d'un malaise une relation incohérente avec la lutte des classes. Quelle est en effet la relation de l'intellectuel avec la lutte des classes ? Si tant est que celle-ci déploie son action par et à travers les productions idéologiques, il n'y a pas de relation avec elle, excepté par cette forme de pulsionnalité primaire de l'agir confronté aux stratégies de domination. Mais il faut en même temps rappeler ce qu'il en est précisément de l'idéologie comme inconscient de la pratique. 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 lutte idéologique 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 est l'incohérence fondamentale d'une position intellectuelle qui ne prend pas en compte sa propre disparition dans une connaissance spécifique pour 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 réside moins dans la discontinuité qu'il instaure que dans le type de retour vers la pratique qu'il propose. Si l'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 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 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, de créer les conditions pratiques d'une résistance à cette idéologie²⁰. Pour y arriver, il faut procéder à l'inverse de la

²⁰ À 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 É. Balibar, « Tais-toi encore, Althusser ! », *op. cit.*, p. 88, notre 33- C.

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 ; 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 sociohistorique 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 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 de déprise et de sa reprise, uniquement saisi dès lors dans le jeu en miroir où sa 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 thématisé pour lui-même ce processus de subjectivation.

L'avantage de cette relecture de Althusser sur les traces de Balibar est de mettre en évidence un deuxième blocage de l'action collective qui réside dans son rapport à l'intervention intellectuelle. Entre l'intervenant intellectuel et l'action collective, il y a une sorte de rapport en miroir qui suscite une résistance à l'égard de la disparition de la position de surpuissance des idées et qui vient renforcer le blocage de l'idéologie en supposant un savoir capacitaire susceptible d'être éveillé par l'analyse. Mais il manque de nouveau fondamentalement à cette relation 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 transformateur du *statu quo* social chez les intellectuels. 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 une forme de relationalité sociale qui doit être interrogée comme un préalable à l'action collective.

Un nouveau modèle d'intersubjectivité

Il nous semble sur ce point essentiel d'en revenir à la question de l'intersubjectivité 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. 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 cette forme d'intersubjectivité 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 formes efficaces de relationalité. À travers leurs relectures d'Althusser, Karl Lévêque et Étienne 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. Un double malaise est alors oblitéré : celui du rapport à l'idéologie pour les masses et celui du rapport à la lutte des classes pour les intervenants intellectuels.

Il nous semble à cet égard que les interrogations légitimes du freudo-marxisme qui ne s'accordent pas avec les présupposés pragmatistes qui hypothèquent le retour actuellement aux conceptions marxistes de l'action collective gagnerait à être réévaluées à la lumière d'une nouvelle approche de l'intersubjectivité comme forme spécifique de la transformation des relations entre acteurs. Autrement dit, une certaine évolution des conceptions psycho-analytiques 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 Étienne Balibar à partir de leur relecture de Althusser.

Nous suivons sur ce point la théorie relationnelle de Stephen Mitchell²¹. Elle nous semble éclairante dans la mesure où tout en prenant pour acquis les avancées de Winnicott et de Sullivan en psychanalyse, Mitchell essaie de reformuler, dans le cadre d'une sémantique postmoderne 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 néopragmatisme 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* relationnel²². 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 temps²³ qui correspondent à quatre modes relationnels.

Le premier mode 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 Althusser²⁴ – à ce premier niveau de généralité où se manifeste une existence déjà travaillée avec ses cadres et ses signifiés.

Le deuxième mode relationnel engage une première forme d'échange entre l'analyste et l'analysant. Elle 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 permet 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 »²⁵, 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

²¹ Cf. St. A. Mitchell, *Relationality, From Attachment to Intersubjectivity*, The Analytic Press, Hillsdale, 2000. On verra également, St. A. Mitchell, *Relational Concepts in Psychoanalysis, An Integration*, Harvard U.P., Cambridge, 1988; ainsi que ID., *Hope and Dread in Psycho-analysis*, Basic Books, New York, 1993.

²² “A new me-you pattern” (St. A. Mitchell, *Relationality*, op. cit., p. 74).

²³ Cf. St. A. Mitchell, *Relationality*, op. cit., pp. 59-66.

²⁴ Cf. L. Althusser, *Pour Marx*, Maspéro, Paris, 1965, pp. 186 à 197, le chapitre intitulé « Processus de la pratique théorique ».

²⁵ En référence à Winnicott (cf. St. A. Mitchell, *Relationality*, op. cit., p. 138).

position de *facilitation*, ne supposant rien d'autre qu'une capacité première d'autosatisfaction, une pulsion de plaisir.

Le troisième mode introduit plus directement au stade de l'interaction construite. Il se manifeste par des processus d'imputation de rôle, par le retour des fantômes du passé²⁶, 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 définit 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 neutralisme professionnel). Ce moment prolonge le stade de Généralité II, 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 mode quatre est celui du dénouement de la pulsion d'attachement qui conduisait la cure à l'enlissement dans le stade du miroir. Alors que le stade trois 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 mode quatre 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-élaborer²⁷, de se limiter aussi, de corriger ses erreurs. Le mode quatre est celui de l'apprentissage de l'Autre comme co-acteur d'une relation qu'il ne contrôle pas plus que Moi. Il n'est plus médiateur, mais partenaire d'un processus relationnel co-élaboré.

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, l'analyste relance une capacité réprimée par la pulsion d'attachement et qu'il tente 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

²⁶ Cf. St. A. Mitchell, *Relationality*, op. cit., p. 28.

²⁷ Cf. St. A. Mitchell, *Influence and Autonomy in Psychoanalysis*, The Analytic Press, Hillsdale, 1997, p. 199.

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 intersubjectif, 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 la marque, qui la rend si novatrice. Cette action 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 mode quatre, 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 la pratique. Et, précisément, ce que met en évidence l'approche relationnelle du processus d'analyse, c'est que la véritable relation intersubjective entre l'intellectuel et les masses dans le processus d'action collective ne peut naître qu'à ce niveau. Précédemment, il ne pouvait être question que de rôles et de miroir. La *connaissance spécifique* entraîne au contraire un nouveau processus de subjectivation qui dépasse les malaises des processus antérieurs en se construisant sur une expérience de co-limitation.

L'illusion à éviter : la subjectivation automatique du social

Reste à mieux définir l'apport d'une telle considération sur l'action collective à partir du point de vue relationnel sur la nécessaire reconfiguration du rapport intersubjectif dans le processus analytique. Selon nous, cette considération sur l'intersubjectivité confirme le rôle primordial de la Généralité III pour Althusser comme dépassement du moment de la discontinuité qualitative dans la pratique théorique. Elle exige de mieux comprendre la nature et la fonction du point de basculement vers la *connaissance spécifique* dans les processus d'action collective.

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

citions plus haut²⁸, 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 »²⁹. 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 passer au niveau de la subjectivation croisée des acteurs concernés dans leur propre processus d'autocapacitation, 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 mais de lui proposer un apprentissage par rapport à sa subjectivité. Ce lien nouveau à autrui infère un troisième processus de subjectivation, basé sur le déplacement des formes de subjectivité vers un autre mode d'action en commun, au sens strict le pouvoir révolutionnaire du social.

Par rapport à ce travail sur les modes de subjectivation sociale, le retour des conceptions marxistes de la praxis, inscrit dans un contexte marqué par les approches « capacitives » de l'action collective, a trop vite tendance à considérer l'insatisfaction sociale et la théorisation de ses modes de résistance comme le signe d'un réveil des processus révolutionnaires en contexte d'épuisement des contradictions du capitalisme. Cette illusion est entretenue par le refoulement de questions non résolues et pourtant identifiées 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 d'intersubjectivité inhérents aux processus d'autoconstruction de l'action collective. Car ce que manquent d'abord les croyances pragmatistes dans les capacités d'ajustement spontanées des acteurs, c'est tout le travail nécessaire à l'émergence d'une intersubjectivité forte et efficace, c'est-à-dire créatrice de nouveaux modes relationnels et orientée vers des stratégies qui favorisent à tous les plans – comportements, affects et rôles – des attitudes favorisant ces processus d'autotransformation. Or de tels processus ne sont rien moins que spontanés ; ils dépendent au contraire d'un travail de transformation des acteurs qui les amènent à dépasser les pratiques répétitives de défense et de contrôle des autres pour oser

²⁸ Cf. *supra*, note 8, suivant K. Marx, *Le Manifeste communiste*, op. cit., p. 170.

²⁹ M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », in M. Foucault, *Dits et écrits*, Tome IV, Gallimard, Paris, 1994, pp. 222-243, p. 232.

des processus incertains procédant d'actes d'alliance ou de co-crédation. 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.

C'est sur ce point qu'un texte de Franz Fanon nous paraît encore aujourd'hui absolument capital³⁰. Le texte s'intitule « L'Algérie se dévoile » 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 au plan du travail intersubjectif 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 mettait à nu le désir de domination de l'étranger sur ce territoire occupé. Le voile ne symbolisait 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.

³⁰ F. Fanon, « L'Algérie se dévoile », dans F. Fanon, *Sociologie d'une révolution*, Maspero, Paris, 1968 (1^{ère} éd. 1959), pp. 16-50.

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 nouvelles alliances.