

DÉSORDRE

PETITES PENSÉES

SCIENCES PO LILLE



**Master Philosophie, Politique et Économie
2018-2019**

Revue dirigée par Philippe Gauthier, Antoine Léandri, Erwan Moysan
et Léopold Poignant

Si l'ordre est le plaisir de la raison, le désordre est le délice de l'imagination, écrivait Paul Claudel.

Ainsi l'ordre est-il souvent présenté comme condition de possibilité voire comme objectif même de la politique. Mais qu'en est-il du désordre, situation abhorrée de nos représentants à l'heure où la défense de l'ordre républicain est mise au cœur de l'agenda gouvernemental ? Synonyme de chaos pour certains, de liberté pour d'autres, le désordre signe-t-il nécessairement la fin de l'harmonie ou peut-il prendre une signification positive ?

D'emblée, par son étymologie, le désordre apparaît comme particulièrement difficile à saisir en lui-même. Il se pense, aux premiers abords, comme une absence temporelle d'ordre, comme s'il ne pouvait exister sans la disparition, puis le retour de l'ordre, qui le conditionne.

Plus précisément, quelles sont les manifestations historiques mais aussi contemporaines du désordre ? S'agit-il des bouleversements sociaux et normatifs que connaissent nos sociétés marchandes à l'ère du néolibéralisme, de l'expression des forces politiques qui s'y opposent, d'un cycle de ré-organisation des repères des sociétés et des idées ? Le désordre ne plane pas seulement au-dessus des rapports sociaux, mais peut aussi s'infiltrer dans nos conceptions et réflexions.

Dans un monde qui ne cesse de se définir par la crise, le désordre occupe une place croissante dans les représentations collectives et demeure néanmoins un impensé, peut-être même un impensable, ce qui le caractérise comme objet d'étude incontournable pour la philosophie.

Table des matières

Patrick MARDELLAT, Le choix du désordre	4
Valentin DERRICHE, Le christianisme, une pensée du désordre	8
Malou ROUILLE-PATRIER, Chronique d'un désordre gouvernemental	13
François PLUTA, Désordre et nation	17
Antoine LEANDRI, De l'utopie à la dystopie, le désordre humain	20
Léopold POIGNANT, Là, tout n'est qu'ordre et beauté ?	24
Philippe GAUTHIER, Désordre et sécurité : une brève histoire des prisons	28
Geoffroy FIEVET, Le « sujet » en désordre dans la théorie marxiste : une recontextualisation historique d'un débat philosophique	33
Erwan MOYSAN, Désordre dans la poésie et l'activité révolutionnaire du surréaliste Benjamin Péret	37
Stéphane ZYGART, Rappels du désordre	41

Le choix du désordre

Patrick Mardellat

Qu'est-ce que le désordre ? Le désordre existe-t-il ou plus simplement y a-t-il quelque chose comme du désordre ? Dans quel domaine de la réalité peut-on rencontrer, si jamais, du désordre ? Voici les questions que je me propose d'aborder.

Le désordre est une notion relative. Il n'y a d'ailleurs pas d'entrée à « désordre » dans les principaux dictionnaires de vocabulaire philosophique. Il ne se pense pas sans référence à l'ordre. Il en est la négation. Le désordre ou bien vient bouleverser l'ordre, le remettre en cause, ou bien est antérieur à l'ordre. Dans le premier cas il indique donc la rupture d'un ordre, qui n'est plus par lui-même en mesure de se maintenir et de reposer sur ses fondements : un ordre qui ne se maintient pas de lui-même n'est plus un ordre, il s'est éloigné de ses principes, il a perdu de sa consistance. C'est ce que dit le désordre. Dans le second cas, le désordre est ce qui précède l'ordre qui doit en émerger, il est la dynamique en cours par laquelle l'ordre est en train de se réaliser, mais n'est pas encore. Dans les deux cas le désordre est hétéronome, il n'a pas ses propres lois ni sa propre finalité, ou plus précisément nous ne pouvons le connaître par des lois, car qui dit loi dit ordre. Qu'il s'agisse des lois dites de nature ou des lois positives, pour l'ordre social. Rechercher les lois internes au désordre c'est nier le désordre même, c'est vouloir l'inscrire dans un ordre, ce qui est contradictoire avec l'idée même de désordre. Il n'y a donc pas de concept du désordre, si par concept il faut entendre l'unification du divers sensible sous une loi. Or, ce qui relève d'une connaissance par la loi est précisément ce qui entre dans le concept de nature. Le désordre ne relève donc pas de la nature, il ne fait pas partie de notre connaissance naturelle. La nature, c'est ce que nous connaissons par des lois. Depuis Kant, nous savons que la nature est la détermination cognitive des phénomènes, c'est-à-dire l'ordre des concepts, mais nous ne pouvons en impliquer une quelconque valeur ontologique pour la nature en soi. On parlera ainsi de nature sociale ou politique ou économique pour dire que ces domaines de la réalité mondaine se laissent appréhender dans un ordre de concepts qui constitue la connaissance que l'on en a. Ce qu'on appelle économie par exemple, c'est cet ordre de la production, distribution et consommation de la richesse sociale, et nous connaissons cet ordre comme nous connaissons la nature, par concepts rangés en théories.

Au cours de l'histoire des idées, nous avons vu se succéder deux manières de concevoir cet ordre, soit comme finalité, soit comme mécanisme. L'ancienne *Weltanschauung* conçoit l'ordre comme finalisé, résultant d'une intention ou d'un dessein et doté comme tel d'une signification. Tout ce qui trouve sa place dans un tel ordre y trouve en même temps son sens, sa destinée. De ce point de vue, que l'on rencontre tant dans les mythes les plus anciens, les religions que la philosophie antique, le désordre n'est qu'une série d'obstacles à la réalisation de l'ordre, qu'il s'agisse de la matière qui entrave l'esprit, ou le mal qui fait barrage au bien. Le désordre apparaît comme une

imperfection qui se met en travers de la cause finale, donc ultimement de l'intelligence suprême, de l'Esprit absolu ou du Bien. Avec les Temps Modernes qui ont rejeté tout finalisme, l'ordre a été conçu de manière strictement mécanique selon des lois de nécessité mathématique. L'ordre est ce qui se laisse appréhender dans la nécessité de la causalité mécanique qui s'exprime dans le langage des mathématiques et est présenté comme système. Dès lors, le désordre apparaît comme ce qui n'est pas nécessaire, ce qui échappe aux lois de causalité telles que nous pouvons les formuler dans nos mathématiques. Le désordre serait le contingent, le hasard, le non calculable, l'événement.

Connaître, c'est trouver la loi de l'ordre du réel. Qu'il s'agisse de la réalité naturelle ou de la réalité sociale, connaître revient toujours à rechercher l'ordre, qui est toujours caché au premier abord. Ainsi, il faut conclure que nous ne pouvons pas connaître le désordre, il n'y a pas de connaissance du désordre. Il faut même aller plus loin et dire qu'il n'y a pas de désordre dans la nature, si la nature est ce que nous connaissons par des lois. Ce que dans la nature, par abus de langage nous appelons désordre, n'est que notre ignorance des lois de ces phénomènes naturels. Il en va de même pour la réalité économique et sociale : ce que nous appelons désordre du monde, n'est que notre ignorance des lois de l'économie et de la société mondiale. Il y a aujourd'hui des théories dites du chaos, ce qui veut dire une connaissance des lois du chaos, c'est-à-dire des systèmes dynamiques très sensibles aux conditions initiales (effet papillon), qu'il s'agisse des phénomènes météorologiques, du chaos de la finance ou des marchés des changes ou autre ; c'est la preuve qu'il n'y a pas là de désordre, que ce que les mathématiciens ou les physiciens, voire les économistes appellent le chaos ne constitue pas un désordre. L'ordre n'est certainement plus pensé comme le résultat d'un dessein, qu'il s'agisse de l'ordre de la matière ou de l'ordre spontané du marché (Hayek), mais comme un effet émergent, comme dans les modèles à structure dissipative d'énergie ou les phénomènes auto-organisationnels, dont la dynamique n'est pas prédictible, ou encore l'auto-organisation du vivant fait de hasard et de nécessité qui émerge entre l'ordre symétrique du cristal et la formation stochastique des volutes de fumée. L'ordre et le désordre s'entremêlent en des structures complexes et imprévisibles qui font émerger des structures d'ordre supérieur. Le désordre n'est ainsi finalement qu'un opérateur d'ordre. Il y a un déterminisme jusque dans le désordre dont se saisissent les théories et les mathématiques du chaos, dont on trouve une application jusque dans la théorie des bulles spéculatives du monde de la finance ou l'approche fractale des marchés.

Point de désordre donc pour la connaissance, qui est jugement déterminant. Si le domaine du savoir s'étend à ce que l'on appelle nature et qui inclut l'économie et les sociétés, en cela que les connaître revient à en déterminer les lois, soit les causalités nécessaires, alors où se loge le désordre ? A quel domaine de la réalité peut-on associer l'idée de désordre ? Où se rencontre du désordre ? La réponse ne peut être que dans ce qui échappe à la nécessité, non pas une nécessité qui n'est pas encore saisie dans nos jugements parce que nous n'aurions pas encore les outils pour démontrer cette nécessité, mais parce que contraire à toute nécessité contraignante et déterminante. Un tel domaine existe-t-il ? La réponse est positive. C'est le monde pratique, celui de la liberté, le monde spécifiquement humain donc, le domaine des affaires humaines. C'est à Kant que l'on doit

d'avoir montré avec une rigueur inégalée ce fait pratique de la liberté qui échappe à la nécessité de la nature. Mais Kant ne fait ici que continuer la tradition de toute la philosophie depuis Socrate qui passe par Descartes et se prolonge jusqu'à la philosophie contemporaine. Avec l'homme s'ouvre au cœur même de la nature une suspension de la validité des lois de causalité, donc de l'ordre. Cela veut-il pour autant signifier que la liberté est désordre ? Comment entendre que le seul domaine où du désordre peut se manifester soit celui de la liberté, le domaine des affaires humaines, dont se sont emparées les sciences sociales pour en déterminer d'hypothétiques lois ? Il faut ici comprendre que les sciences sociales en tant que sciences cherchent à connaître ce domaine de la réalité qui est l'effet des décisions et actions des individus, et que pour connaître ce domaine selon les découpages qui sont propres aux différentes disciplines (économie, sociologie, psychologie, etc.) elles conçoivent leur domaine d'étude comme ordonné : c'est de l'ordre économique, de l'ordre social ou de l'ordre politique que ces sciences cherchent à énoncer les lois. Elles n'y rencontrent pas le désordre, car comme toutes les sciences elles déterminent positivement leur objet d'étude, c'est-à-dire le font entrer dans l'ordre d'enchaînement des concepts.

Cet ordre de la phénoménalité sociale, économique et politique qui est porté à notre connaissance par les sciences dites sociales est encore déterminé, nécessité par des lois causales, qui ultimement s'expriment dans des rapports entre grandeurs. Cela est encore contraire à la liberté. La liberté échappe à cette connaissance comme le désordre se soustrait à nos concepts. La liberté, c'est le fait de la raison pratique pour le dire dans les mots de Kant. C'est le fait de ne pas être déterminé selon des lois naturelles ou des causalités matérielles. La liberté c'est encore la possibilité de conduire son action selon des principes que l'homme seul s'est choisis, principes de justice. La liberté c'est finalement le choix d'agir selon la vertu ou en suivant une maxime d'action que l'on a soi-même déterminé et qui doit pouvoir valoir de manière universelle, ce qui en fait un impératif catégorique. Seulement, cela, c'est la conduite raisonnable, mais rien ne nous y oblige. Et c'est là que la *possibilité du désordre* entre en jeu : la raison pratique nous présente la maxime d'une conduite juste ou bonne, mais il ne suffit pas pour l'homme de la reconnaître pour agir selon cette maxime. La liberté c'est d'agir selon ce que sa raison nous dicte ou nous commande, ce dont la raison nous fait un *ordre* – et on retrouve là l'autre sens du mot ordre, qui est d'ordonner ou de commander une action –, mais la volonté peut ne pas suivre cet ordre et agir contre cet ordre, se rebeller contre la raison, être dans la confusion et donc le désordre intérieur, sous l'emprise d'un mal. Les passions sont la source de ce désordre, elles viennent brouiller la clarté de ce que la raison nous présente comme maxime ou motif d'une action juste, elles nous éloignent de la rectitude de la bonne conduite. Il en va de même dans le choix de nos institutions politiques, sociales et économiques, où c'est alors collectivement que les hommes se déterminent librement comme citoyens. Mais la scène sociale est aussi le théâtre de nos passions qui viennent obscurcir la délibération collective pour la détermination de l'ordre juste et efficace. L'impératif démocratique est précisément le refus de se soumettre à un ordre injuste imposé par les passions des plus forts, qui mène à la contestation de l'ordre en place et qui lutte contre le rappel à l'*ordre*. Lorsque dans la délibération politique, les uns et les autres n'ont pas été en mesure de se mettre à l'écoute de la voix du commun qui s'exprime

dans la volonté de chacun, étouffée par la partialité de ses seules passions et intérêts personnels (la cupidité, la soif de gloire, etc.), les institutions et les principes de la société qui en résultent ne peuvent qu'être aux dépens du commun et de la justice. L'ordre social est alors injuste et mauvais. La liberté a pour seul choix le dés-ordre, pour impératif de défaire l'ordre établi. *Nécessaire désordre* politique, donc, pour faire advenir un ordre supérieur, plus juste, meilleur.

Le christianisme, une pensée du désordre

Valentin Derriche

La religion, comme son étymologie ‘religere’ signifiait ‘lier’, porte une vocation unificatrice. Elle doit être ce qui permet de lier les hommes entre eux au sein d’un même corps, une même communauté ordonnée, structurée par des règles définies a priori et inviolables. C’est ce qu’observe Durkheim dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, où la religion est un fait social qui unit les individus au sein de la société en donnant une origine à la société, en fixant des règles de vie sociale, en rythmant la vie sociale ... La religion semble donc être un vecteur d’ordre. Cependant, l’actualité nous montre que la religion peut être plutôt un vecteur de conflictualité, de désordre social. C’est en ce sens que nous pouvons comprendre les débats sur la laïcité, la place de la religion dans l’espace social... La religion est alors une source de désordre. Il faut comprendre, ici, le terme désordre sous deux aspects. D’abord, nous le comprenons comme une chose extérieure à l’ordre compris comme unicité. Le désordre est alors toute action, qui sans être fondamentale contraire à l’ordre, a une source exogène à cette unicité. Ensuite, comprenons le désordre comme une perturbation de l’ordre, une remise en question de l’ordre établi.

Ici, nous comprenons la religion dans un sens plus commun ; nous n’étudierons pas la religion comme fait social mais nous nous contenterons d’observer la simple religion chrétienne. Et dès lors, nous essayerons de voir si le christianisme ne comporte pas, dans les Ecritures et la théologie qui en découle, une propension au désordre. Nous pensons que la théologie chrétienne comporte une théorie du désordre. Et ce désordre pensé dans la pensée chrétienne permet de penser le christianisme comme source de désordre social.

LA RELIGION, UN DÉSORDRE THÉOLOGIQUE ?

Le christianisme a pour vocation, la fondation d’une communauté – le peuple de Dieu. L’Eglise cherche à créer un ordre universel régit par les commandements de Dieu avec cette dimension eschatologique. Toutefois, si le christianisme pense un ordre, nous pouvons voir dans les Saintes Ecritures, une pensée du désordre qui ne dit pas son nom.

De fait, le désordre est le premier élément que l’on aperçoit dans la Bible. Effectivement, le livre de la Genèse nous explique que Dieu a dû ordonner les différents éléments qui n’étaient que confusion afin de pouvoir réaliser Sa création. Dès lors on peut se demander si le monde que Dieu crée correspond à l’ordre ou à la perturbation d’un ordre qui n’était pas défini pleinement mais qui a existé. Notre monde serait, dans le second cas, la contestation d’un ordre précédent rompu par la

parole de Dieu. Mais ici, nous nous dirigeons vers un chemin éminemment théologique que nous ne souhaitons, ni ne pouvons prendre, compte tenu de nos connaissances théologiques limitées.

Mais au-delà de ce seul point que l'on retrouve déjà chez Ovide, la pensée de Thomas d'Aquin permet de penser le désordre. En effet, Thomas d'Aquin nous dit « Dieu inscrit dans les choses un certain ordre, en se réservant cependant d'agir parfois autrement pour une raison spéciale »¹. Ainsi, Dieu a la possibilité d'engendrer des choses qui ne sauraient être créées par des causes de l'ordre naturel cependant, cela ne suffit pas pour dire que Dieu rompt avec l'ordre naturel. Effectivement, « *la création du monde, celle des âmes, la justification de l'impie sont produites par Dieu en dehors de l'ordre naturel, puisqu'elles ne sont pas réalisées par l'activité d'une cause naturelle.* »². L'action de Dieu devient alors un désordre dans ce sens où elle aboutit à une action qui vient perturber l'ordre naturel mais sans l'enfreindre – car Dieu a créé cet ordre (« *Et puisque l'ordre de la nature a été inscrit par Dieu dans les choses, quand Dieu agit en dehors de cet ordre, il ne va pas contre la nature.* »³). Cependant, ce désordre que Dieu se permet reste un pouvoir qu'il utilise avec parcimonie :

« Le miracle est appelé difficile, non pas en raison de l'importance de l'événement, mais parce qu'il dépasse le pouvoir de la nature. - Pareillement, il est insolite, non parce qu'il est rare, mais parce qu'il est produit en dehors du cours naturel des choses. - Il surpasse la puissance de la nature, non seulement en raison de la substance même du fait accompli, mais à cause de la manière dont il est produit et de l'ordre de sa réalisation. »⁴

Ainsi, la théologie se permet de penser le désordre comme une création, action inattendue et dont la cause est extérieure à l'ordre naturel. Voilà ce qu'est un miracle : une action qui déroge à l'ordre mais sans le contredire. Il pourrait même être vu comme l'exception confirmant la règle plutôt que comme une véritable contestation de l'ordre établi.

Le désordre peut être aussi aperçu lorsque l'on observe les diverses crises que le christianisme a connu. En effet, durant son histoire, le christianisme a connu des désordres théologiques institutionnels qui ont conduit à plusieurs schismes créant divers courants religieux qui se contestent les uns les autres sur de nombreux points théologiques.

¹ Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Prima pars, question 105, article 6, Edition numérique : bibliothèque de l'édition du Cerf, 1984 ; p. 662

² Opus cité, article 7, p. 662

³ Opus cité, article 6, p. 662

⁴ Opus cité, article 7, p. 663

Plus qu'être une pensée profondément marquée par le désordre, le christianisme peut être aussi vu comme une pratique du désordre, venant perturber voire s'opposer frontalement à l'ordre social établi, le remettant même en cause.

Dans sa lettre à Scapula, Tertullien de Carthage nous rappelle que « le chrétien (n') est l'ennemi de personne » et que donc aucun chrétien ne doit prendre les armes contre un gouvernement, fût-il persécuté par ce même gouvernement. Un chrétien ne peut en effet pas être animé par un désir de vengeance et doit pardonner à tous ses persécuteurs. Toutefois, ne pas contester le régime établi ne veut pas dire que le chrétien doit en faire partie. En effet, un chrétien ne peut en aucun cas servir un gouvernement en tant que soldat ; assurément, en entrant dans l'armée le chrétien sera amené de facto à tuer et cela est contraire à toute valeur chrétienne (« tu ne tuera point »). De plus, en entrant dans l'armée il devrait prêter allégeance à l'empereur ou à un autre homme dans le cas de la milice, mais comme le dit Tertullien, « une même âme ne peut servir deux maîtres qui sont Dieu et César ». Même dans le cas d'une milice chrétienne défendant le peuple chrétien contre l'opresseur, le chrétien ne pourra plus être considéré comme chrétien parce qu'il a tué. En outre, Tertullien nous rappelle que « le Seigneur en désarmant Pierre a désarmé tous les soldats » et donc la guerre ne peut être tolérée par Dieu puisqu'Il a rendu cette activité illicite. Par conséquent, un bon chrétien ne doit jamais prendre les armes même s'il pense que ceci est dans l'intérêt du bien puisque la guerre n'est pas bien et est inutile.

On retrouve ici un élément de la pensée protestante des anabaptistes qui disaient qu'un bon chrétien ne devait jamais entrer dans l'armée et ce pour les mêmes raisons mais qui poussaient plus loin la logique en considérant qu'aucun chrétien ne devait rentrer au sein d'un gouvernement. En effet, entrer dans un gouvernement pourrait très bien signifier tuer, même de manière indirecte, car c'est le gouvernement qui donne l'ordre à l'armée d'attaquer et qui déclenche des guerres. Qui plus est, un gouvernement se doit de mettre en œuvre des politiques et pour se faire doit imaginer le futur et faire des promesses. Or, pour un vrai chrétien le futur ne peut être imaginé – si ce n'est l'apocalypse – et il est impossible de faire des promesses car promettre signifierait qu'on l'on connaisse notre état futur et qu'on l'on sache d'avance si l'on pourra tenir ses promesses or aucun homme n'en est capable, seul Dieu l'est.

Dès lors, le chrétien, ne pouvant ni participer à l'organisation sociale ni prendre part à la défense de l'ordre social établi, vient perturber l'ordre social dans la mesure où il devient un individu jouissant des bienfaits de la société – prenons en exemple la liberté de culte qui le protège contre les répressions – mais refusant d'accepter pleinement l'ordre social : il s'opposera, par exemple, farouchement à la guerre, fût-elle nécessaire pour préserver la société. C'est en ce sens que nous pouvons comprendre ce que nous avons dit précédemment et qui est clairement dit par Hippolyte de Rome qui considère, dans la Tradition Apostolique, qu'un chrétien ne doit pas tuer et qu'il doit refuser catégoriquement de tuer même s'il doit pour cela contester un ordre émanant d'une autorité civile ou militaire.

Ainsi, le christianisme offre la possibilité de perturber l'ordre social en permettant au chrétien de ne pas participer à l'organisation sociale et en lui intimant la défense de prendre les armes pour défendre l'ordre social. Mais, plus que cette simple perturbation de l'ordre social qui se caractérise par une marginalisation volontaire devenant une sorte de sous-culture ou modèle alternatif, le christianisme peut devenir une vraie contestation du régime politique établi. C'est ainsi que l'on peut comprendre les guerres de religions, l'hostilité farouche de l'Eglise face à la Révolution française et aux Droits de l'Homme et du Citoyen qu'elle déclare. Plus récemment, l'Eglise s'est opposée aux démocraties contemporaines qui ont légiféré en faveur de l'avortement, du mariage pour personnes du même sexe, de l'euthanasie, ... Le point d'orgue étant la pression effectuée par les catholiques notamment en Pologne pour obtenir la motion des racines chrétiennes de l'Europe dans le projet de constitution pour l'Union européenne.

Plus que cela, on peut trouver dans la pensée de Saint Augustin une contestation totale de l'ordre social, un déni total de l'ordre même de la société. Effectivement, pour Saint Augustin, la société qui se présente comme un ordre est elle-même désordre dans le sens où elle est contraire à l'ordre naturel que Dieu a voulu établir à la Création. Voulant faire comprendre à l'Homme le mal qu'il a causé avec le péché originel, Dieu a extrait l'Homme de l'ordre naturel et l'a placé dans un monde désordonné. Dès lors, l'homme a dû créer la société pour se protéger de cet ordre qu'il a lui-même altéré. L'organisation sociale qui veut qu'il y ait un gouvernement qui commande aux autres hommes est alors une réelle altération de l'ordre naturel.

« Voilà ce que demande l'ordre naturel et voilà aussi la condition où Dieu a créé l'homme: « Qu'il domine, dit-il, sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tous les animaux de la terre ». Après avoir créé l'homme raisonnable et l'avoir fait à son image, il n'a pas voulu qu'il dominât sur les hommes, mais sur les bêtes. C'est pourquoi les premiers justes ont été plutôt bergers que rois, Dieu voulant nous apprendre par-là l'ordre de la nature, qui a été renversé par le désordre du péché. Car c'est avec justice que le joug de la servitude a été imposé au pécheur. Aussi ne voyons-nous point que l'Ecriture sainte parle d'esclaves avant que le patriarche Noé n'eût flétri le péché de son fils de ce titre honteux. Le péché seul a donc mérité ce nom, et non pas la nature. »⁵

Par conséquent, il existe, selon nous, des points d'entrée permettant de réfléchir à cette notion de désordre au sein de la théologie chrétienne. Ce que nous avons principalement observé au cours de notre recherche – et nous le mentionnant maintenant –, est que l'ordre ne peut jamais être pensé sans le désordre et ce même dans un courant religieux qui vise à fonder un ordre universel. Qui plus est, et il nous est d'avis que cela semble être le point le plus important de notre étude, penser le désordre dans la théologie peut aboutir à mettre en perspective l'ordre social, en le voyant da-

⁵ St Augustin, *La cité de Dieu*, Livre XIX, chapitre 15

vantage comme la contestation d'un ordre naturel bafoué. Augustin nous fait penser que la société est extraordinaire et est elle-même la source d'un désordre initial que l'homme aurait oublié.

Chronique d'un désordre gouvernemental

Malou Rouille-Patrier

Samedi 26 Mai 2018. XVIIIème arrondissement de Paris, rue Marx-Dormoy. A un balcon, un enfant est suspendu dans le vide risquant de tomber à tout moment. Mamadou Gassama, jeune Malien de 22 ans sans-papiers assiste à cette scène et escalade avec une agilité impressionnante la façade de l'immeuble jusqu'au quatrième étage pour récupérer l'enfant. Un héros est né.

Affolement à place Beauvau. Un individu non-régularisé est sur le territoire Français. Qui plus est, il s'expose, il se montre.

L'insolent !

Arrêter, identifier, incarcérer, expulser : rythme - ordonné - d'une politique intérieure dit -on. Arrêtons-le s'époumonent les forces – de l'ordre -. Engouement vite freiné par le Monarque marcheur.

Cet homme sera un héros, dit-il !

Panique au sein des rangs de l'ordre Républicain : pourquoi auréoler quand on nous a appris à arrêter ? Ce sont les ordres réplique-t-on en haut. Un uniforme rebelle s'entend prononcer : cela ne nous donne aucune explication et je ne comprends toujours pas.

Les ordres ? Depuis quand s'agit-il de les comprendre ?

De quoi cet événement – médiatique à première vue est-il le nom ? En quoi l'acte de Mamadou Gassama introduit du désordre dans l'ordre gouvernemental ? Pourquoi la réception que le gouvernement en a fait sonne-t-il un retour à l'ordre ?

LA VISIBILITÉ COMME DÉSORDRE

La réception médiatique de cet acte est très rapide et enthousiaste. Surnommé Spiderman pour ses talents d'escalade, Mamadou Gassama est qualifié de héros. Une large couverture médiatique prend place et le nouvel héros est invité sur les plateaux et interviewé. Les images impressionnantes du secours du bébé font le tour de la toile et très vite l'opinion manifeste une empathie à l'égard de cet homme.

La figure de héros porte une grande visibilité et peut permettre de transcender la communauté politique nationale. Elle permet d'unir la Nation et ainsi de renforcer l'ordre autour d'une figure plébiscitée. Mais la figure héroïque de Mamadou Gassama se veut particulière. En effet, s'il

est un héros, de qui porte-t-il le nom ? Loué par les Français pour son acte, il est pourtant du fait de sa condition d'exilé, rejeté par ce pays.

Par son acte, le jeune Malien surgit sur la scène publique et se manifeste. Cette visibilité extrême surgit en opposition avec l'invisibilisation imposée aux sans-papiers (interdiction d'accès au territoire, expulsion du territoire, marginalisation et précarité⁶). Cette invisibilisation symbolise l'ordre initial qui est celui de la politique anti-migratoire du gouvernement. En se manifestant au sein de la scène publique, Mamadou Gassama laisse place à une situation de désordre. Cette apparition signe donc « *une infraction déstabilisante dans la composition des ordres, infraction qui manifeste l'interdit adressé aux sans noms de se manifester* ». ⁷

Ce nouvel héros symbolise donc les tensions inhérentes au pouvoir et sa fragilisation. Ainsi, Mamadou Gassama pourrait être un héros de l'opposition au pouvoir. D'un côté soutenu par l'opinion et de l'autre assigné à l'invisibilité par sa condition de sans-papiers, le risque pour le pouvoir est que ce nouvel héros fasse porter la lumière sur la condition des sans-papiers en France.

DÉCORER POUR ORDONNER

Pour remédier à ce désordre et une potentielle fragilisation, le pouvoir réagit en s'emparant de cet acte héroïque. Le jeune Malien est reçu à l'Élysée et reçoit la médaille d'honneur pour acte de courage et de dévouement. Sa situation est régularisée et E. Macron lui promet sa naturalisation prochaine.

Cette décoration s'inscrit dans une gouvernance par l'honneur. En effet, le passage d'une société d'ordres à une société d'individus représentant une communauté d'égaux n'établit pas pour autant la fin des distinctions. On compte trois catégories de distinctions récompensant les citoyens : les ordres honorifiques, les décorations et enfin les médailles. A l'instar du nom de la plus haute récompense, ces distinctions permettent d'affirmer l'ordre du pouvoir dans une société. Olivier Ihl utilise le terme d'émulation premiale⁸ pour décrire cette science de gouvernement. Elle s'applique dans une « *société régulée par le seul jeu des sanctions positives et négatives* » et instaure ainsi « *un ordre sans ordonnateur* ». ⁹ Une société régie par les récompenses permet d'appliquer une compétition entre les individus. Les émules, motivés par les récompenses sont alors plus performants. Ce contrôle social permet d'imposer l'ordre dans une société en indiquant des comportements à suivre pour obtenir une distinction.

⁶ TASSIN Etienne Achille et les clandestins in Disensus [en ligne] n°2 (Septembre 2009), II. disponible ici <https://pops.uliege.be>

⁷ TASSIN Ibid III).2.

⁸ IHL Olivier *Le mérite en République, Essai sur la société des émules*, Paris, Gallimard, 2007, p 206

⁹ IHL O. Ibid 208

Cette décoration permet donc de remédier au désordre et ceci par deux moyens.

Elle permet d'abord de remédier à la situation paradoxale d'un héros national pourtant rejeté par cette nation. La régularisation de M.Gassama l'inclut dans la communauté nationale et évite ainsi le soutien à un héros en opposition au pouvoir. Ce pouvoir peut s'approprier cet acte courageux pour le promouvoir dans les valeurs républicaines de la France. La mise en scène de la réception de Mamadou Gassama montre par ailleurs un pouvoir qui se veut sensible. Exceptionnalité d'un geste donc qui permet de masquer la politique répressive et une potentielle désapprobation de l'opinion. La distinction est également un instrument d'assujettissement. Elle rappelle en effet à l'individu que la valeur de sa personne est indexée à l'estime que lui porte le pouvoir par sa décoration. Sans cette décoration l'individu serait réduit à son anonymat et à son exclusion pour le cas de M.Gassama. Elle instaure donc une forme de dette de l'individu envers le pouvoir et s'inscrit dans le mépris de cette politique d'invisibilisation. Ainsi, tant l'appropriation de l'acte héroïque que l'assujettissement qui s'y attache permet au gouvernement de rappeler la force et l'étendue de son pouvoir sur les individus et opère ainsi un retour à l'ordre.

Mais surtout par cette décoration, le pouvoir réaffirme sa politique stricte contre l'immigration. La médaille dont a été décoré M.Gassama récompense « *le courage et le dévouement d'une personne qui a sauvé au péril de sa vie, une ou plusieurs autres personnes.* » Cette insolente politique du mérite acte donc l'exigence sacrificielle pour intégrer la communauté nationale. En plus de risquer leurs vies pour atteindre un pays d'accueil (danger de la traversée, de la répression policière, de la précarité de vie), les exilé-es doivent attester de leur « dévouement » à la Nation. Soulignons l'ironie tragique que cette médaille fut créée sous Louis XVIII par le ministère de la Marine afin de récompenser les marins qui se signaleraient par leur dévouement pour sauver les personnes ou les biens exposés à périr dans les flots. Flots dans lesquels périssent des milliers de personnes souhaitant rejoindre un pays où ils pourraient vivre une vie digne.

Ainsi, l'émulation premiale créée par cette gouvernance par l'honneur permet de mettre en concurrence les individus en attribuant des récompenses rares. Cette décoration d'un acte extraordinaire par l'intégration à la communauté nationale acte finalement le caractère ordinaire de l'exclusion dans laquelle se situent la majorité des exilés. Ainsi, qui voudrait être inclus au sein de la communauté devrait réaliser un acte au moins tout aussi extraordinaire que celui de Mamadou Gassama. E. Macron ne manque pas de souligner après la régularisation de M.Gassama qu'un « acte exceptionnel ne fait pas une politique. » Cette régularisation fait donc figure d'exception au sein d'une politique de rejet et permet finalement de remédier au désordre créé par la manifestation de M.Gassama.

Ainsi, la manifestation des exilé-es au sein de la scène publique (que ce soit par un acte extraordinaire comme Mamadou Gassama ou par simple présence sur le sol Français) fait figure de désordre pour le gouvernement. Elle signale une perturbation d'un ordre fondé sur une croyance d'une communauté nationale homogène et clôturée par les frontières. Mais cet ordre policier révèle finalement la fragilité des Etats. Celle de ne pas assumer un monde pluriel qui ne peut être fondé sur

une homogénéité communautaire. Le désordre créé par l'acte de Mamadou Gassama révèle donc l'artificialité des critères d'inclusion et d'exclusion au sein de l'espace national et permet ainsi de remettre en cause cet ordre policier.

Ainsi le désordre peut se définir comme absence de régularité dans l'ordre. Les exilé-es sont en situation irrégulière car iels vont à l'encontre de cet ordre sélectif et injuste qui est celui des politiques anti-migratoires.

Alors si ordre il doit y avoir, régularisons. Régularisons ces vies qui sans cela sont réduites à l'anonymat. Régularisons pour intégrer et construire en commun au lieu de pointer les irrégulier-es et d'en faire des coupables. Si ordre il doit y avoir alors construisons le sous un jour nouveau qui naît éventuellement du désordre car celui-ci a la capacité de dévoiler, dévoiler des réalités sombres et pourtant trop peu questionnées.

Désordre et Nation

François Pluta

Le désordre national, voici une formule fréquemment utilisée par les journaux ou mêmes par des politiciens, avec comme objectif de dénoncer un manque d'ordre au sein de la nation. En dénonçant ainsi ce manque d'ordre et par la même occasion l'incapacité du système politique actuel à créer l'ordre, le gouvernement en charge de fonder une unité nationale se retrouve accusé par des membres de la nation de ne pas accomplir sa tâche première : la création d'un ordre, d'une unité. Cette formule de désordre national n'est cependant que peu expliquée, et reste très souvent seulement à caractère polémique. Les dénonciateurs du manque d'ordre comptent principalement sur la performativité de la formule pour créer une mobilisation au sein de la société civile. Notre travail sera d'essayer d'explicitier cette formule, en y exposant les éléments constitutifs de cette formule, puis en prouvant son non-sens. Notre postulat s'articule autour du fait que cette formule ne contient que peu de substantialité pour augmenter les chances de mobilisation au sein de la société civile, en espérant une récupération de cette mobilisation pour obtenir le pouvoir.

Le désordre, dans cette formule polémique, prend tout son sens avec le terme national. Il nous incombe donc de définir le « national », et a fortiori, la nation. En reprenant les réflexions de Ernest Gellner sur les nations et le nationalisme, « *le nationalisme n'est pas l'éveil à la conscience des nations : il invente des nations là où il n'en existe pas* »¹⁰. Les mouvements nationalistes précèdent les formations nationales et transmettent ainsi leur idée de la nation à la formation politique territorialisée, autonome, et homogène, symbolisée par l'État-nation. Le nationalisme peut donc être décrit de cette manière : « un mouvement idéologique pour atteindre et maintenir l'autonomie, l'unité et l'identité au nom d'une population réputée par certains de ces membres pour constituer une actuelle et potentielle 'nation' »¹¹. Bien que Benedict Anderson ne considère pas le nationalisme comme une forme d'idéologie - contrairement à Anthony Smith - mais plutôt à un ordre de phénomène comme la parenté ou la religion, sa définition anthropologique d'une nation comme « une communauté politique imaginaire, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine »¹² reste une référence dans la littérature sur le nationalisme et les nations, ainsi que la plus explicative dans l'objectif de démontrer notre postulat. Anderson part du principe que toutes les communautés sont imaginées, car les membres d'une nation sont dans l'impossibilité de connaître tous les individus au sein de la nation, mais ils intériorisent une unité, une communion entre les individus. Cette communauté suppose une camaraderie profonde, et perçue comme hori-

¹⁰ Gellner (Ernest). *Thought and Change*. ed. London: Weidenfeld and Nicolson. 1964. Page 169

¹¹ Smith (Anthony). *National Identity*. University of Nevada Press, ed. New Ed. 1993. Page 73

¹² Anderson (Benedict), *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. La Découverte (11 septembre 2006), Paris, 1983. Page 19.

zontale, où la solidarité commune peut pousser les hommes à se battre pour elle. Ensuite, les termes « limitée » et « souveraine » expliquent le principe d'un territoire fermée par des frontières, qui deviendra à travers des mythes et récits, un territoire sacré ; et au sein de ces frontières, une parfaite autonomie de la communauté. L'État-nation est ici le symbole de la souveraineté de la communauté.

Si une communauté est intrinsèquement imaginée par ses membres, les éléments constitutifs de cette communauté sont aussi imaginés, créés par les membres de la communauté nationale. L'imaginatif de la communauté provient du mouvement nationaliste dans laquelle elle s'est développée, en suivant la logique de Gellner. Or le nationalisme n'est pas un mouvement idéologique unifié derrière une seule définition, il est un caméléon, une coquille vide dans laquelle il est possible d'agglomérer différents éléments. La littérature sur le nationalisme distingue deux types de nationalisme : le nationalisme civique et le nationalisme culturel, voir ethno-linguistique. Le nationalisme civique, celui que l'on retrouve le plus fréquemment dans les pays d'Europe Occidentale, allie trois tenants fondamentaux : une conception spatiale et territoriale, l'idée d'une patria, et enfin des valeurs et traditions communes à une population. Les nations doivent par conséquent posséder un territoire bien défini et limité, le peuple et le territoire doivent s'appartenir l'un l'autre. À travers cette appartenance commune, le territoire devient historique, car plusieurs générations ont habité sur cette terre en lui apportant une influence bénéfique et réciproquement, la terre apporta aux différentes générations des avantages. Le territoire, à travers cette historisation, devient sacré et seuls les membres de la nation peuvent comprendre le caractère sacré de cette terre, cette sacralisation est avant tout un processus culturel des membres de la communauté. Ensuite, ce nationalisme civique implique une communauté de lois et d'institutions communes à une volonté politique unique. Les individus au sein de la patria ont les mêmes droits et les mêmes devoirs, les individus deviennent des citoyens. Cependant, les « outsiders » sont exclus corrélativement de ces droits et devoirs. Enfin, la nation dans la conception civique du nationalisme se doit d'avoir une culture commune et une idéologie civique, ainsi qu'un ensemble d'aspirations communes et de sentiments et d'idées partagées, liant les individus ensemble. Ce nationalisme est influencé des idées des Lumières et de la Révolution Française, ainsi que du rationalisme. C'est ainsi le concept du peuple souverain des citoyens, identifié par l'État, qui constitue une nation par rapport au reste de l'humanité.

La deuxième conception du nationalisme, culturel, repose sur des éléments opposés à la précédente conception. Cette conception ethnique accentue la caractéristique de la communauté de naissance et de la culture des natifs. Les individus portent leur nationalité de manière intrinsèque, ils n'ont pas le choix de choisir leur nationalité, car leur nationalité de naissance sera toujours première. Par conséquent, la nation est toujours première et précède n'importe quelle formation politique. De par cet élément constitutif, l'accent est mis sur la descendance commune plutôt que sur le territoire. La nation est vue comme une grande famille, elle trouve ses racines dans une ascendance commune, qui lui permet de se différencier des étrangers. De ce fait, le peuple est lui-même l'objet d'aspirations nationalistes, objet qui peut être instrumentalisé à travers la rhétorique de la volonté du peuple par des personnalités politiques. Ce nationalisme possède un fort tenant populiste, et inter-classe car il n'existe qu'une seule classe : l'ethnie commune. Enfin, la place de la loi est prise par la culture vernaculaire de l'ethnie. La langue et les coutumes de l'ethnie font office de lois non-

écrites, et sont les gardiens d'une certaine morale de l'ethnie. Cette conception du nationalisme et de la nation accentue le folklore et la fierté de l'ascendance commune. Il existe donc un profond dualisme entre les deux conceptions, mais elles peuvent exister au sein d'une même nation, incarnées par des groupes politiques différents. Selon le contexte historique, les éléments civiques prédominent sur les éléments ethniques et l'inverse¹³.

Les deux conceptions du nationalisme peuvent désormais déterminer l'ordre recherché par les dénonciateurs du désordre national. L'évocation du désordre national par des groupes politiques suppose la recherche d'un ordre national, d'une communauté unifiée derrière une conception de la nation particulière. Les différents groupes politiques, à travers cette formule polémique, seraient donc à la recherche d'une situation particulière qu'ils considèrent comme la normalité de la nation. Le désordre national, à partir de la conception civique de la nation, serait donc marqué par l'échec de l'assimilation des citoyens à la culture de la nationalité dominante sur le territoire de la nation, ou encore le non-respect des lois de l'État pour préférer des lois locales. Le manque d'assimilation des citoyens à la culture commune représenterait une déficience des instances socialisatrices de l'État-nation, la plus grande et importante étant l'école. Les partisans du nationalisme civique considèrent par conséquent le communautarisme comme un symbole de désordre national, car la communauté imaginée nationale n'est plus le premier pôle d'identification des citoyens, mais surtout, la volonté de vivre ensemble aurait disparu. Selon les partisans du nationalisme ethnique, le désordre national peut être symbolisé par une dénaturation de l'ethnie dominante dans les frontières d'un État-nation, dont le but serait de représenter les intérêts de l'ethnie dominante. Dans cette conception de la nation, l'appareil étatique et les institutions politiques appartiennent aux membres de la nation, ici ceux qui sont intrinsèquement et fatalement membre de l'ethnie dominante. Le désordre reste difficile à traduire, car il peut recouvrir plusieurs facettes de discours bien différents concernant la nation, néanmoins, dans cette optique, il existera toujours car la situation de la nation sera toujours une situation de désordre pour une partie de la population et une situation d'ordre pour l'autre. La normalité de la situation est donc une notion relative aux groupes politiques et aux individus.

Le monde crut voir la fin des nationalismes, notamment grâce à la mondialisation ou la libéralisation puis l'individualisme, qui eut pour conséquence une ouverture obligatoire des frontières des nations. Cependant, un repli national se fait sentir dans les pays de l'ex-URSS comme par exemple en Pologne ou en Hongrie, préférant les sentiments de préférence nationale que de mondialisme. Ce sentiment gronde aujourd'hui aussi dans les pays occidentaux, comme en France ou en Allemagne, où le nationalisme ressurgit de ses cendres. Le désordre ne semble plus être la conséquence d'un monde d'États-nations, mais bien d'un ordre mondial sans nations.

¹³ Smith (Anthony). *National Identity*. University of Nevada Press, ed. New Ed. 1993. Page 20-30

De l'utopie à la dystopie : le désordre humain

Antoine Léandri

En écrivant l'*Utopie* en 1516, Thomas More inaugure une forme littéraire qui lie la fiction et la pensée critique politique et morale. Pourtant utilisée comme synonyme de chimère ou de rêve, l'utopie contient une force de remise en question de l'ordre social et politique, en soulignant les insuffisances, injustices et paradoxes des systèmes en place. L'étymologie du terme souligne d'ores et déjà une ambiguïté. L'utopie représente à la fois le lieu de bonheur (*eu-topie*) et le lieu qui n'est pas, qui n'existe pas (*u-topie*). Par la duplicité de cette interprétation, l'on pourrait défendre que More souligne l'impossible réalisation de cette société parfaite, le lieu de bonheur est un ailleurs non-atteignable. Mais cela ne retire pas aux utopies leur portée critique ; en situant la Cité idéale en dehors de l'espace humain connu, elle permet de jeter les bases de cette société parfaite hors de l'influence des sociétés extérieures. Le genre littéraire utopique s'arrache donc en partie du domaine de la fiction pour rejoindre la sphère de la littérature critique, et peut revendiquer la réalisation d'un ordre politique considéré comme idéal pour l'auteur.

Les utopies sont donc les dessins de sociétés parfaites, de cités idéales dans lesquelles tout se passe au mieux : elles sont la meilleure forme que peut prendre la société humaine. L'ordre social qui y règne est donc parfait, chaque aspect de la vie des citoyens est minutieusement étudié et pensé afin d'éviter tout dysfonctionnement. L'utopie peut dès lors « *se lire comme réponse aux expériences du désordre des hommes du temps*¹⁴ », et déplace le pouvoir d'instigation de la société des mains de Dieu pour le donner (le rendre ?) aux hommes : « *L'ordre, que ni l'Empire ni l'Église universelle ne peuvent plus prétendre assurer, il revient désormais aux États territoriaux de le construire, et c'est en rapport avec le lent processus de construction des États modernes que le genre utopique doit être considéré*¹⁵ ». L'utopie est donc une annihilation du désordre, une volonté d'établir la société parfaite dans un monde produit intégralement par la volonté et la raison de l'être humain¹⁶. L'homme devient l'auteur de lui-même, dépasse la nature et se place comme démiurge de la société entière, bannissant le désordre vécu comme un frein à la réalisation des projets de vie en société.

Cependant, cette société parfaite vient souvent au prix de la liberté individuelle. Le cadre de vie de chacun répond à un déterminisme assumé et revendiqué par le régime social ; les citoyens consentent alors à la disparition de leur liberté personnelle : « *Aucun objectif ne peut être réalisé sans un minimum de consentement de la part des individus impliqués. Les règles acceptées sont*

¹⁴ GRÉGOIRE, Vincent, « La nouvelle Atlantide, La philanthropie monstrueuse de Francis Bacon », Dans *Sens-Des-sous* 2013/1 (N° 11), pages 75 à 88

¹⁵ *ibid.*

¹⁶ *ibid.*

supposées suffisantes pour réaliser l'idéal (hypothèse de l'institutionnalisme transcendantal). Les conséquences de ces règles sont paradoxales : la réduction de l'égalité à l'uniformité limite la liberté¹⁷ ». Les utopies revêtent dès lors une forme contraignante, l'annihilation du désordre vient au prix de l'annihilation de l'individualité. L'ordre social devient absolu et est la valeur cardinale de la société utopique. Ce caractère conservateur des utopies s'est retrouvé particulièrement souligné et attaqué lors de l'émergence du genre dystopique (émergence illustrée par le succès d'œuvres telles que *1984* de George Orwell, *Le Meilleur des mondes* d'Aldous Huxley, *Fahrenheit 451* de Ray Bradbury, ou encore *Nous autres* d'Eugène Zamiatine). Ce genre est une forme particulière de la critique de l'utopie ; là où l'anti-utopie cherchait à démontrer l'impossible réalisation des sociétés utopiques, et à considérer les désirs de sociétés parfaites comme des illusions, la dystopie opère une subversion du genre utopique en montrant que la réalisation de ces régimes est possible, mais aurait de graves répercussions sur la vie des citoyens s'y trouvant. La *dys-topie* est le lieu du malheur, le lieu de l'utopie matérialisée dans laquelle l'humain est dépossédé de toute individualité, forcé de se plier aux ordres de son régime, et conditionné pour ne pas penser en dehors des cadres imposés.

Le genre dystopique apparaît à la fin du XIXe siècle, au moment où les sociétés occidentales sont confrontées à la disparition de l'ordre pré-industriel, et aux progrès exponentiels de la science et de la technique. L'émergence du totalitarisme est alors une source particulière d'inquiétudes pour les sociétés libérales, en ce que ces régimes viennent proposer un ordre nouveau qui arracherait à jamais les sociétés contemporaines des désordres qui y survivent ; cet ordre nouveau est d'autant plus inquiétant qu'il serait rendu possible par les progrès de la science, facilitant la surveillance généralisée, la manipulation des foules par la propagande, l'effacement de la mémoire et le contrôle des actions individuelles. Apparaît alors une forme de paradoxe : face à la possible réalisation des utopies par le biais du progrès et de l'effondrement de l'ordre pré-moderne, l'élimination du désordre est soulignée par les dystopies comme une déshumanisation des sociétés. Le désordre est-il alors une nécessité humaine ?

Le désordre dans les sociétés humaines n'est pourtant pas un élément souhaitable au premier abord. Pour illustrer sommairement ce propos, nous pouvons observer les travaux de Loïc Wacquant sur le désordre urbain : il a « *trois conséquences néfastes au niveau de la dynamique sociale du quartier. Premièrement, il sape les mécanismes de contrôle informel dont dispose la communauté locale loin d'avoir les effets bénéfiques de solidarisation que lui attribuent certaines théories néo-durkheimiennes, il tend à réduire les contacts entre voisins et stimule les pratiques individuelles de défense et de fuite, qui accentuent à leur tour l'isolement et la méfiance. Deuxièmement, le désordre sociophysique déstabilise le marché du logement, en décourageant d'éventuels acquéreurs immobiliers, et freine les flux de ressources extérieures en détournant les ardeurs d'investisseurs potentiels. Troisièmement, il pousse propriétaires et familles « respectables » à l'exode et attire*

¹⁷ HURIOT, Jean-Marie, BOURDEAU-LEPAGE Lise, *Utopie, égalité et liberté : l'impossible idéal*, HAL, archives ouvertes, 2012

a contrario une sur-représentation d'individus engagés dans des activités « déviantes » ou délictueuses. Ce double mouvement de filtrage sélectif - émigration des habitants des classes possédantes et éduquées auxquels se substituent des familles fragiles ou marginales au plan socioéconomique et culturel - stigmatise le quartier de sorte que l'une des conséquences du désordre urbain est... encore plus de désordre. Désorganisation et déclin se renforcent mutuellement dans une spirale fatale.¹⁸ » Le désordre est considéré comme un mal, il s'entretient et se renforce de par lui-même, empêchant le développement culturel et économique des sociétés qu'il frappe. Il menace l'ordre social et se pose donc comme un frein à toute possibilité de vie en société pacifique et prospère .

C'est donc bien par l'élimination complète du désordre que les utopies prétendent à atteindre le stade parfait de l'évolution des sociétés humaines. Mais, comme nous l'avons vu, les dystopies soulignent que le prix à payer pour une telle organisation sociale est une déshumanisation totale, voire totalitaire. La disparition du désordre par la réalisation de ces régimes clos et non-modifiables semble devenir une menace peut-être plus dangereuse encore que le désordre lui-même.

Face à une utopie dont l'organisation sociale prétend à la perfection, toute manifestation de désordre de la part d'un individu devient synonyme de dissidence ; l'inconformité est vue comme une anomalie qui menace le social et qui jure avec la perfection de l'organisation. Dans l'utopie, l'existence du désordre ne peut être tolérée : les dystopies illustrent cet aspect en faisant de leurs personnages centraux des êtres en dissonance avec le régime politico-social dans lequel ils vivent. Le désordre, qui indique le dysfonctionnement, se retrouve incarné dans et revendiqué par les personnages principaux, montrant que le régime supposément utopique présente des lacunes. Ainsi, l'on pourrait défendre que la définition du désordre, ou plutôt ce qu'il représente, varie en fonction de ce qui est attribué à l'ordre. Lorsque ce dernier devient absolu, le désordre se fait alors une représentation alternative, relativiste, qui permet par sa présence de souligner l'incapacité du régime à assurer une vie parfaite aux dépens des libertés individuelles de ses citoyens.

« Le pouvoir étatique souverain touche à une limite radicale et structurelle : il peut tout ordonner, il peut destituer et instituer, il peut contrôler la production des biens, mais il ne peut agir sur la reproduction de la population. Celle-ci marque une limite de son pouvoir et, pourrait-on dire, à ce qui dans la nature reste soustrait à la volonté de l'homme et donc peut s'avérer source de désordre¹⁹ » : pour répondre à cette idée, nous pourrions évoquer *Le Meilleur des mondes*, célèbre dystopie d'Aldous Huxley, dont l'un des traits principaux est l'eugénisme que pratique l'État pour produire sa population. La dystopie d'Huxley est donc bien une utopie pleinement réalisée, car elle a une mainmise totale sur la nature. Or, la rencontre finale entre le personnage de John, un « sauvage » qui a échappé aux bienfaits de cette civilisation parfaite, et l'Administrateur Mondial illustre cette revendication du désordre en soulignant sa nature humaine, et donc peut-être plus désirable qu'un ordre absolu mais dépourvu d'humanité.

¹⁸ WACQUANT, Loïc, « Désordre dans la ville », Actes de la recherche en sciences sociales, n°99, 1993, pp. 79-91

¹⁹ GRÉGOIRE, Vincent, *op. cit.*

« - Mais cela me plaît les désagréments.

- Pas à nous, dit l'Administrateur. Nous préférons faire les choses en plein confort.

- Mais je n'en veux pas, du confort. Je veux Dieu, je veux de la poésie, je veux du danger véritable, je veux de la liberté, je veux de la bonté. Je veux du péché.

- En somme, dit Mustapha Menier, vous réclamez le droit d'être malheureux.

- Eh bien, soit, dit le Sauvage d'un ton de défi, je réclame le droit d'être malheureux.²⁰ »

En souhaitant éliminer tout désordre, les utopies deviennent des dystopies, des régimes déshumanisants. Dans cette perspective, le désordre revêt une dimension progressiste, revendicative ; le laisser éclore permet de souligner les insuffisances du régime social. Contre les utopies, le désordre s'avère une chance pour les sociétés humaines de s'ajuster, tout en restant justes.

²⁰ HUXLEY, Aldous, *Le Meilleur des mondes* (1932), Éditions Pocket, 2017, pp.296-297

Là, tout n'est qu'ordre et beauté ?

Léopold Poignant

Qu'elle est belle, l'image d'une société autre et exotique, dont le fonctionnement paraît perfectionné par les siècles jusqu'à aboutir à un ordre fixe, stable, et pourquoi pas, beau. Jusqu'à récemment, les sujets d'étude de l'anthropologie étaient réservés aux sociétés autres. L'anthropologie leur a longtemps laissé une place à part dans l'humanité, une place résolument *autre* dans l'ensemble des groupes humains. Une place qui leur interdit le désordre. Elles seraient régies par un ordre totalisant, et ce pour un temps remarquablement long. Résolument différentes des nôtres pendant une bonne partie de l'histoire de l'anthropologie, c'est dans la seconde moitié du XXe siècle que les anthropologues ont accordé aux sociétés autres une place dans le monde des hommes qui s'affrontent, se disputent, mais aussi réinventent, innovent, dominant et résistent. Comme toute sociétés, les sociétés autres peuvent connaître du désordre et ne sont pas qu'harmonie.

Au moins jusqu'à la sortie de la Seconde Guerre mondiale, les sociétés autres sont vues comme ordonnées, harmonieuses. À cette époque, le paradigme structuraliste domine l'anthropologie. Pour les sociétés autres, cela veut dire comme fixité, ordre et stabilité. L'ordre supposé les régir se manifesterait au travers des pratiques religieuses, de la parenté ou encore de la structure sociale. Chacun de ces éléments ne pourrait être considéré seul. Ils feraient partie d'un tout, et sont considérés en tant que parties d'un système. La société serait régie par un inconscient partagé régissant la totalité. C'est-à-dire que la moindre action et la moindre parole ne peuvent être considérés seuls, mais comme un témoignage de l'inconscient collectif. Le travail de l'anthropologue est alors de prendre chaque élément et de le replacer dans la totalité du système. Si l'on suit ce raisonnement, les significations sont cachées mais elles sont partout. L'anthropologue permettrait seul de définir l'inconscient commun. Il fait parler les sociétés autres et révélerait leur pensée profonde, qui affluerait à chaque moment, dans chaque geste, dans chaque parole. Cette anthropologie pense que les sociétés dites primitives restent monolithiques, froides, sans tension qui remette en question le fonctionnement de l'ensemble. L'harmonie y règnerait et aucun désordre ne serait possible si l'on ne vient pas perturber leur fonctionnement habituel.

L'ordre établi n'aurait pas de raison de disparaître sur le long terme, sauf par un changement d'environnement ou encore par la poussée de la mondialisation et l'uniformisation des modes d'existence. Les sociétés étudiées par l'anthropologie seraient hors du temps, elles ne connaîtraient pas l'histoire, mais une temporalité propre. Elles ont pu aussi être vues comme des témoins du passé de l'humanité, dans une perspective évolutionniste. Ce seraient des sociétés anhistoriques. Il n'y aurait chez elles que du ressassement, du recommencement. Dans ce cadre de pensée, chaque évolu-

tion qui ne manque pas d'arriver, notamment au contact des sociétés considérées comme « historiques », peut être vécu comme une perte. Il n'y aurait pas d'évolution, mais de la destruction. Claude Lévi-Strauss, chef de file du structuralisme à la française, résume cet état d'esprit en une phrase. En parlant de l'attrait des récits de voyage, il énonce :

« Je comprends alors la passion, la folie, la duperie des récits de voyage. Ils apportent l'illusion de ce qui n'existe plus et qui devrait être encore, pour que nous échappions à l'accablante évidence que vingt mille ans d'histoire sont joués. »²¹

Comment expliquer l'horreur de l'évolution ? Cette permanence supposée ? L'accent est mis sur la permanence, la tradition. Le passé serait répété à l'infini ou presque. Des anthropologues de l'école dite fonctionnaliste, comme Radcliffe-Brown et Malinowski pensent que toute société cherche à satisfaire des besoins généraux et permanents : la cohésion sociale et la satisfaction des besoins biologiques²². Les sociétés autres seraient totalement préoccupées par ces deux objectifs, à tel point qu'elles considèreraient le changement comme une menace.

Ce que l'anthropologie a fait, c'est avant tout de séparer les sociétés autres de nos sociétés. La différence serait fondamentale. Louis Dumont critique par exemple l'idée de voir du politique partout dans les sociétés primitives. Ce serait une erreur des penseurs occidentaux. Analyser les sociétés autres d'un point de vue politique serait alors selon lui une erreur de l'homme moderne, une sur-estimation du politique de ces sociétés. De ce fait, il pense que les sociétés autres ne peuvent pas connaître le désordre, le changement. Et que penser d'une telle manière serait plaquer des préoccupations extérieures aux sociétés étudiées²³.

Un changement dans les représentations survient avec des anthropologues des années 50, comme Max Gluckman ou Georges Balandier. Ces derniers arrivent à penser des situations de changement. Pour Balandier, les méthodes utilisées en anthropologie sont trop tournées vers l'étude de la fixité et ne permettent pas d'étudier les espaces d'entre-deux. Pour illustrer l'immobilité des cadres d'analyse, il critique notamment les classements de sociétés selon le critère de l'Etat. Il s'agissait de faire un classement sur un axe dont le début est la société sans Etat, et la fin, la société étatique. Cette classification présente pour Balandier un cadre d'analyse trop figé, qui ne permet pas de penser le changement, mais institue que telle société est à tel niveau du chemin qui aboutit à l'Etat. Il pense que toute société connaît le changement, sans aucune exception. Si les anthropo-

²¹ Lévi-Strauss Claude, *Tristes Tropiques*, (1955) Poche, Collection Terre Humaine, 1988, p. 36

²² Bensa Alban, *La fin de l'exotisme*. Essais d'anthropologie critique, Anacharsis, 2006 p.21

²³ Evans-Pritchard Edward Evan, *Les Nuers*, Préface de Louis Dumont in. GEORGES BALANDIER *Anthropologie Politique*, Paris, Presses universitaires de France, collection Quadrige, 2013, Préface

logues se montraient réticents à considérer que tout groupe humain peut connaître du désordre, la faute en revient selon lui à un ethnocentrisme, mais également à l'héritage durkheimien en sciences sociales. Pour lui, les chercheurs auraient intégré les principes durkheimiens à tel point qu'une société trop conflictuelle serait une société suspecte d'anomie.

Balandier est la figure de proue de l'école d'anthropologie dynamique qui naît dans les années 1950. Ce courant ne cherche plus à contempler des sociétés monolithiques et stables, mais parcourues de conflits et de tensions. Balandier s'est intéressé de près à des sociétés en pleine recomposition sous les effets d'un élément extérieur : la colonisation occidentale. Cependant, il pense que toutes les sociétés sont sujettes à un certain désordre. Le conflit et le changement travaillent toutes les sociétés autres. L'anthropologie dynamique s'intéresse de près à la diversité des formes de pouvoir et du politique. Quittant l'analyse stato-centrée, Balandier s'intéresse au visage changeant du politique, qui n'est pas maintenu par un groupe unique, mais qui s'exerce par différents groupes selon les situations. Le politique peut être présent dans des relations autres que les relations politiques. L'apport du courant dynamique est énorme, notamment pour la science politique. Les frontières du politique sont totalement remises en question. Le politique n'est plus un champ séparé et hermétique, mais peut se trouver dans les systèmes de parenté, les rituels, les mythes et les stratifications sociales. La théorie politique était très focalisée sur la théorie de l'Etat. De ce fait, ne pas connaître de forme étatique revenait à ne pas connaître de politique du tout. Au contraire, les sociétés autres étaient pensées sans conflit politique, dans un ordre harmonieux fondé sur la tradition et le cycle répétitif du temps. Avant Balandier, l'anthropologie politique avait tendance à ne considérer le politique que comme l'histoire des cités-Etat, des royaumes et des empires.

Balandier se fonde sur la notion de consentement pour expliquer le changement. Le pouvoir demande un consentement de la part de ceux qui le subissent. Ce consentement s'obtient au prix d'« un état de sécurité et de prospérité collectives »²⁴, or le pouvoir ne peut jamais atteindre totalement ce but. L'ordre n'est jamais totalement atteint, il subsiste une possibilité de désordre, de changement politique, de contournement de la loi morale. Les règles sociales ne sont jamais immuables, pour les sociétés autres également. Elles ont la possibilité de connaître le désordre. L'apport de Balandier instaure qu'il est impossible qu'elles soient totalement régies par un ordre totalisant.

Cet ordre qui régirait toute chose dans les sociétés autres serait institué par le mythe. Le mythe serait ce qui constitue la pensée spontanée, la logique des sociétés autres. Il contiendrait une idéologie perpétuellement répétée, encadrerait des manières de penser. Considéré de cette manière, il s'oppose totalement à l'histoire. Le mythe permettrait de rassurer, de conforter la société dans l'idée que l'ordre dans lequel elle vit existe de tout temps, au-delà de toute mémoire humaine. Cette vision du mythe instaure donc l'idée d'une temporalité qui n'est pas la nôtre. La recherche récente tend à considérer le mythe non pas comme un objet d'étude stable et unique, mais comme un discours avant tout dépendant de son contexte d'énonciation. Le mythe ne serait pas raconté de la

²⁴ Balandier Georges, *Anthropologie Politique* (1967), Paris, Presses universitaires de France, collection Quadrige, 2013, p.46

même manière selon la personne qui l'énonce, l'époque, le moment et le lieu de l'énonciation. Il devient un acte de langage, émis dans un contexte particulier, et peut avoir une résonance politique. L'énonciation d'un mythe peut révéler une volonté d'affirmer son autorité et sa vision de l'ordre établi, du maintien de l'ordre, de l'histoire des origines. Bien plus que l'affirmation d'un ordre immuable, il est une tentative de résoudre les contradictions, les incertitudes immanentes au réel. Considéré comme un acte de langage et une prise de position, le mythe paraît souligner les évolutions historiques des sociétés autres. L'anthropologie telle qu'elle est défendue par Alban Bensa accorde une importance toute particulière au contexte de l'enquête, à son historicité, aux changements. Un ordre total et immuable lui paraît impensable, toute une société ne peut selon lui penser de la même manière.

Jean François Staszak, dans un article sur l'exotisme et ses effets, affirme qu'une des manières de combattre l'exotisme serait de replacer les objets dits exotiques dans leur cadre d'origine ; opération qui selon Staszak, est le but de l'ethnologie²⁵. Si l'on suit Bensa, force est de constater que cette fameuse remise en contexte a pu être insuffisante, voire absente. Remettre l'ethnographie dans son contexte signifie avant tout ne pas considérer les sociétés étudiées comme radicalement autres. L'altérité radicale disparaît si l'on commence à s'intéresser non plus à une culture immuable, essence collective d'une société, mais si l'on met en avant l'historicité des sociétés autres. Les sociétés autres sont aussi parcourues d'incertitudes, de conflits, de remises en question du passé et de l'avenir. Balandier pensait que les autorités de chaque société se devaient d'obtenir le consentement de la part des individus. Pour Bensa, les règles sociales ne sont pas immuables non plus. Elles dépendent de l'acceptation des hommes, qui peuvent éventuellement s'en détacher. En un mot : les sociétés autres ont aussi droit au désordre.

²⁵ Staszak Jean-François. Qu'est-ce que l'exotisme ?. In: *Le Globe. Revue genevoise de géographie*, tome 148, 2008. L'exotisme. pp. 7-30.

Désordre et sécurité : une brève histoire des prisons

Philippe Gauthier

« C'est la production qui ouvre des débouchés aux produits. »²⁶

Jean-Baptiste Say

Dans nos représentations collectives, le besoin d'un système carcéral, policier, et judiciaire semble être une évidence qu'il n'est même pas besoin de justifier. Comme si, sans ces institutions, le chaos ne manquerait pas de nous submerger. La lumière jetée récemment sur les violences policières dans notre pays n'a guère entamé cette confiance apparemment générale. Tout au plus se borne-t-on à demander le retrait de telle arme jugée inadéquate à un maintien de l'ordre démocratique et républicain (ainsi du LBD40) ou à condamner moralement un usage de la force jugé excessif. C'est donc toujours dans la perspective d'une réforme de ces institutions, et encore, ô combien précautionneuse, que doit prendre place toute critique raisonnable. Plus encore, nombre de nos concitoyens ne manquent pas, face à de telles critiques, de réaffirmer leur soutien total et inconditionnel aux héros en uniformes et de rappeler leur utilité profonde à l'heure où la France est la cible d'attaques terroristes. Du reste, quel politique serait assez fou pour questionner la nécessité-même d'une police, de tribunaux ou de prisons ? Ce serait risquer le pire discrédit.

Ainsi, jusque dans les termes dont nous usons ; « gardiens de la paix » ou « forces de l'ordre », la police semble irrémédiablement conçue comme le rempart indispensable contre le désordre qui nous guette, tapis dans l'ombre. Le constat s'impose : cette société a bien intégré l'argument hobbesien selon lequel l'Etat, dont l'essence est le monopole sur l'usage légitime de la violence, nous protège de « la guerre de tous contre tous ». ²⁷ ²⁸ Les lignes qui suivent passent brièvement en revue l'histoire du système carcéral et policier en Occident, afin de montrer que son objectif affiché : la lutte contre le crime, dénomination officielle d'un désordre social, est bien plus politique qu'il n'y paraît.

Il faut d'abord rappeler que ces institutions qui constituent le socle sécuritaire de l'Etat moderne, à savoir le couple police-prison, sont d'invention relativement récente : fin 18^{ème}, début 19^{ème} siècle, tout au plus. L'historiographie des prisons est assez unanime sur ce point :

²⁶ Say, J-B. *Traité d'économie politique*, I, XV

²⁷ Weber, M. *Le savant et le politique*, Paris, La Découverte, 2003, p.118

²⁸ Hobbes, T. (2000) *De Cive*. Blackmask Online, p.11

l'enfermement est d'abord devenu une pratique de masse en France, entre 1780 et 1840 (période qui coïncide avec la Révolution Française et l'irruption en politique de la bourgeoisie) avant d'être imité partout en Europe et aux Etats-Unis.²⁹ Auparavant, sous l'Ancien Régime, c'était la torture en place publique qui constituait le principal mode de punition. Mais le tournant du siècle étant une période très agitée politiquement, la nouvelle élite ne voyait pas d'un bon œil de tels déploiements de violence, et notamment par crainte du désordre, produit entre 1791 et 1810 un nouveau droit pénal qui consacra l'enfermement comme la punition la plus habituelle.³⁰ Plusieurs historiens remarquent qu'autour de la décennie 1820, les nouvelles prisons étaient calquées sur le modèle des premières usines et manufactures qui faisaient leur apparition au même moment.^{31 32} Si des prisons existaient avant cette grande réforme judiciaire, comme la Bastille par exemple, elles constituaient un mode de punition à part, réservé à l'élite et aux prisonniers politiques. Par ailleurs, leur fonctionnement interne était bien moins disciplinaire que celui de ces nouvelles prisons de masse, dont l'organisation quotidienne avait pour but d'instiller la valeur travail aux éléments les plus désordonnés de la société. Foucault remarque, inhérente à cette nouvelle façon de punir, « *cette vieille idée, courante au XVIIIème et XIXème siècle, que c'est le travail lui-même qui a pour fonction de transformer le prisonnier, et ramener la paix.* »³³ Dans les pénitenciers américains début 19^{ème}, les détenus devaient ainsi effectuer par moins de 8 à 10 heures de travail forcé quotidien (ce qui permettait aux Etats de rentabiliser la construction des prisons) à moins d'être réduit à l'isolement complet, dont les réformateurs croyaient aux profondes vertus méditatives, mais qui remplit surtout une fonction évidente de contrôle à l'intérieur de ces institutions.³⁴ Voilà ce que notait Max Stirner en 1848, avec l'ironie qui lui est propre, à propos de la systématisation des cellules par l'Etat français :

« Sans doute, les détenus ne peuvent entrer en rapport qu'en tant que tels, c'est-à-dire qu'autant que les lois de la prison le permettent ; mais qu'*eux-même* aient des rapports entre eux – Toi avec Moi, par exemple – ce ne peut être l'œuvre de la prison qui doit au contraire veiller à empêcher de tels rapports égoïstes et purement personnels (et ce n'est qu'ainsi qu'ils sont véritablement rapports entre Toi et Moi.) Elle se prête bien à ce que nous accomplissions un travail *en commun*, servions la même machine, entreprenions quelque chose en commun, mais que J'oublie mon état de prisonnier et entre en rapport avec Toi qui en fait autant, voilà qui la met en danger, ce qu'elle ne peut non seulement pas faire, mais

²⁹ Foucault, M. (1995). *Discipline and punish*. New York: Vintage Books. pp.115-117

³⁰ Ibid, p.73 et 115

³¹ Morris, N. and Rothman, D. (1998). *The Oxford history of the prison*. New York: Oxford University Press. p.106

³² Foucault, M. (1995). *Discipline and punish*. New York: Vintage Books. p.126

³³ Foucault, M. (2009). Alternatives to the Prison. *Theory, Culture & Society*, 26(6), pp.12-24.

³⁴ Morris, N. and Rothman, D. (1998). *The Oxford history of the prison*. New York: Oxford University Press. p.106-109

même pas seulement permettre. C'est pour cette raison que la sainte chambre française, animée des meilleurs sentiments moraux, décide d'instituer le « régime cellulaire », exemple que suivront d'autres saintes assemblées, afin de couper court à ces « rapports démoralisants. »³⁵

La rapide généralisation de la prison comme la seule punition envisagée par le pénal entre l'amende et la peine de mort, et ce dans presque tous les pays occidentaux, apparaît donc peu à peu comme étant lourdement corrélée avec l'émergence du mode de production capitaliste. Avec la Révolution Française, et tout au long du 19^{ème} siècle eut lieu un important changement du régime de propriété, qui fit de la propriété privée ce qu'elle est aujourd'hui : la base de tout notre système socio-économique. Simultanément, la réorganisation de l'économie sur des bases capitalistes désintégra un bon nombre des anciens modes de subsistance, avec pour conséquence un fort exode rural. Il en résulta que la propriété privée connue, dès cette ascension, de nombreuses attaques de la part des pauvres. Face à ce désordre, il était urgent pour la bourgeoisie d'imprégner le corps social de meilleures dispositions. On observe donc quelque-chose qui peut sembler paradoxal, c'est qu'un grand nombre d'illégalités, d'atteintes à la propriété, qui étaient pour certaines tolérées sous l'Ancien Régime se trouvèrent réprimés plus féroce­ment après la Révolution puis tout au long du XIX^{ème} siècle. Ainsi Melossi et Pavirani expliquent-ils la création des prisons :

« L'objectif était de créer un prolétaire qui soit socialement sûr, c'est-à-dire quelqu'un qui a appris à être dénué de propriété sans menacer l'institution de la propriété. »³⁶

La police, quant à elle, existait déjà sous l'ancien régime, mais seulement à l'échelle municipale, dans les grandes villes, et à la campagne sous la forme de la maréchaussée. Il n'y avait pas d'équivalent à la police nationale telle que nous la connaissons aujourd'hui. C'est à partir de la période moderne que la police connaît son essor, précisément parce qu'elle est l'outil qui permet l'enfermement de masse, en parallèle d'une croissance considérable de la bureaucratie d'Etat qui donne un cadre légal et administratif à ce nouveau contrôle social. Ainsi Tocqueville se félicite-t-il des succès de l'Etat moderne : *« la centralisation réussit sans peine à régenter savamment les détails de la police sociale ; à réprimer les légers désordres et les petits délits. »³⁷*

Un point de détail demeure toutefois inexpliqué : si le système carcéral et policier moderne s'est construit pour discipliner et mettre au travail les classes laborieuses dénuées de propriété ; comment expliquer qu'on n'assiste pas aujourd'hui à une baisse de la population carcérale, dans un contexte social qui semble relativement plus discipliné qu'au XIX^{ème} siècle ?

Ainsi en France, au 1^{er} avril de cette année, il y avait plus de 70 000 personnes écrouées, soit environ une personne sur mille ; contre moins de 30 000 en 1977 ; ce qui représente une hausse de

³⁵ Stirner, M. *Œuvres complètes*, l'Age d'homme, Lausanne, 2012, p.264

³⁶ Melossi and Pavirani cited in Cohen, S. (2005). *Visions of social control*. Cambridge, UK: Polity Press. p.23

³⁷ Tocqueville (de) A., *De la démocratie en Amérique*, vol. 1, I, 5, p.158

240% en 40 ans, « sans corrélation avec l'évolution de la délinquance, mais qui s'explique par un durcissement des politiques pénales » précise l'Observatoire International des Prisons.³⁸ Aux Etats-Unis, ce sont 2,3 millions de personnes qui sont actuellement détenues ; en 2008, c'était plus de 1% de la population de ce pays qui était en prison. C'est un lieu commun assez fréquent que d'imputer la surpopulation carcérale des Etats-Unis à leur sévère politique antidrogues. Mais il faut préciser que cette politique fut plus le moyen que la cause d'un tel enfermement de masse.

« Comme un grand nombre d'analystes l'ont déjà noté, la centralité du crime dans l'opinion publique, de même que les demandes accrues des politiques et des citoyens de durcir la répression de la délinquance des classes populaires, comme la violence de rue, les gangs ou les infractions liées à la drogue, et l'accroissement de la confiance du public dans les politiques sécuritaires, tout cela a émergé dans un contexte de croissance d'une sous-classe urbaine marginalisée, qui n'avait plus accès ni aux aides sociales ni à l'emploi durant les années 1970, avec une accélération dans les années 1980. »³⁹

Ainsi Michalowski et Carlson, après étude quantitative, concluent à l'existence d'une forte corrélation statistique entre taux de chômage et emprisonnement, faisant apparaître le système carcéral américain comme une mise au travail forcé des classes qui se trouvaient exclues du marché de l'emploi.⁴⁰ En effet, le travail forcé des détenus est encore inscrit dans la constitution américaine, et génère des profits considérables pour des entreprises comme Starbucks, Walmart, Microsoft, Victoria's Secret ou Mac Donald's puisque les salaires en prison se situent entre un et cinq dollars de l'heure... La répression du désordre est une entreprise lucrative. En 2016, une grève massive des prisonniers américains a regroupé plus de 20 000 détenus refusant de rejoindre leur poste de travail, mais elle fit l'objet d'un blackout complet des grands médias et fut réprimée de manière extrêmement brutale par les autorités carcérales.

L'histoire de la sécurité, ou plutôt de la répression, nous apprend donc que l'Etat n'est pas neutre et constitue toujours un outil dans la main des classes dominantes. Celles-ci se sont arrogées un monopole sur la violence légitime, dont elles n'hésitent pas à user selon leurs intérêts, mais toujours au prétexte du bien public. Ainsi, l'Etat justifie-t-il son existence, en tant qu'institution de contrôle social, en faisant craindre des « troubles à l'ordre public » qu'il se garde toutefois bien de définir précisément, minorant dans le discours tenu la teneur hautement politique de son action de maintien de l'ordre, les intérêts en réalité *très privés* que défendent prisons, police et tribunaux.

Or, force est de constater que cette peur du désordre fait accepter la violence présente, bien réelle, que l'Etat déchaîne « légitimement » et en silence contre tous ceux qui tentent de se soustraire à l'ordre social. Certaines classes ont besoin, pour entériner leur domination, de déclarer

³⁸ OIT, *Combien y a-t-il de personnes détenues en France ?*

³⁹ Michalowski R. and Carlson S. (1999) Unemployment, Imprisonment, and social structures of accumulation: historical contingency in the Rusche- Kirchheimer hypothesis *Criminology* 37(2) pp.217-250

⁴⁰ Ibid.

la guerre à une partie des membres de la société, et de les faire prisonniers. Ce n'est d'ailleurs un secret pour personne que l'écrasante majorité des détenus viennent des classes les plus pauvres...

En économie, on apprend que les monopoles sont des situations dangereuses pour la justice sociale, car elles amènent systématiquement une clientèle captive à dépendre du bon vouloir d'une seule entreprise. Qu'en est-il alors de l'Etat, « une entreprise politique à caractère institutionnel dont la direction administrative revendique avec succès, dans l'application de ses règlements, le monopole de la contrainte physique légitime sur un territoire donné »⁴¹ ?

⁴¹ Weber, M. *Le savant et le politique*, Paris, La Découverte, 2003, p.118

Le « sujet » en désordre dans la théorie marxiste : une recontextualisation historique d'un débat philosophique

Geoffroy Fievet

Tout comme la lecture des œuvres de Marx, le débat marxiste considéré en sa globalité fut largement déterminé par le contexte politique et l'histoire de l'implantation de ses écrits en France.⁴² Ces deux paramètres conditionnèrent la traduction de ces derniers, leur étude et leur diffusion, autant que les cadres de réception théorique et a fortiori la perception intrinsèquement neuve, d'œuvres pourtant déjà anciennes, qui en découle. Trois éléments de structure sont à relever pour comprendre le cadre théorique du contexte historique des années 1960. Or, les parcours intellectuels sont inévitablement pris dans les rouages du temps, s'inscrivent dans le monde qui les entoure et dont ils furent partie prenante.

Premièrement, outre un processus de traduction des œuvres de Marx et d'Engels qui s'avère complexe et mouvementé puisqu'il ne permettra au lecteur français de disposer « d'un fonds fiable et conséquent »⁴³ qu'au début des années 1970 sous l'impulsion du travail de Lucien Sève à la tête des Editions Sociales de 1970 à 1982, il faut noter que peu de traduction des auteurs marxistes non francophones sont alors effectuées et que « tout se passe comme si Marx était le seul auteur qu'il est inutile de lire pour le connaître »⁴⁴. Or, les années 1960 laissent surgir une progressive multiplication des écrits marxistes sur la scène éditoriale française, non sans lien profond avec le contexte politique et les conséquences directes qu'il a sur l'appréhension théorique. Deux « livres maudits du marxisme », tous deux publiés en 1923 dans leur langue et pays d'origine, sont alors publiés pour la première fois en France, respectivement en 1960 et en 1964 : *Histoire et Conscience de classe* de G. Lukacs et *Marxisme et Philosophie* de Karl Korsch. Ce retour à la lumière d'ouvrages désormais tolérés en grande partie en raison de la déstalinisation entreprise provoque un regain d'intérêt pour les théories qui y sont contenues et exerce une influence évidente sur la pensée théorique de ces années⁴⁵. Pour preuve, Jean-Paul Sartre entame en 1961 une confrontation avec la théorie lukacsienne lors de sa conférence « Conscience et Subjectivité » à Rome. Si les philosophes veulent tous deux

⁴² Nous nous appuyerons principalement sur les analyses d'Isabelle Garo et renvoyons à son ouvrage pour une recontextualisation historique davantage approfondie, *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx*, « Chapitre 1 Philosophie et politique, contrepoints », Editions Demopolis, 2011

⁴³ Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*, Editions Demopolis, 2011, p28

⁴⁴ Ibid, p29

⁴⁵ Michel Kayl et Raoul Kirchmayr, Jean-Paul Sartre, *Conscience & Subjectivité*, « Préface : Qu'est-ce que la Subjectivité ? », p7

mettre la subjectivité au centre de l'analyse marxiste, la place qu'ils accordent à la conscience au sein de la théorie du sujet amène logiquement à une confrontation des genres⁴⁶. Pour cause, G. Lukacs propose notamment d'aborder la conscience en tant que possibilité objective pour appréhender la totalité de la société au moyen de la conscience de classe, ce qui justifie une philosophie de l'histoire, tandis que Sartre se propose de séparer de manière stricte conscience et subjectivité à partir d'une réflexion sur le sujet par le non-savoir et l'avoir à l'être, ce qui aboutit à la conclusion que « la conscience n'est surtout pas la conscience d'un sujet »⁴⁷. La position de l'existentialisme n'est cependant pas univoque. Ce débat autour de la nature du Sujet de l'Histoire éclaire les horizons divergents du champ existentialiste depuis déjà bon nombre d'années, cristallisés dans l'éclatement de l'amitié entre Sartre et Maurice Merleau-Ponty, ce dernier quittant la revue des Temps Modernes en décembre 1952 avant que la « rupture » ne soit définitivement consommée en juillet 1953. Si les raisons de cette fracture intellectuelle et personnelle sont multiples, la question de la subjectivité amène Maurice Merleau-Ponty à prendre parti pour les thèses du Lukacs *d'Histoire et Conscience de classe*, « un marxisme qui incorpore la subjectivité à l'histoire sans en faire un épiphénomène »⁴⁸, au détriment logique de Sartre⁴⁹.

Deuxièmement, la culture politique française enregistre l'impact, particulièrement fort et durable sur la vie politico-sociale du pays, d'un mouvement ouvrier construit en référence au marxisme. Ce constat marque le paradoxe vis-à-vis du premier élément structurel que nous venons d'exprimer, paradoxe qu'il nous est permis de comprendre si l'on retient préalablement que « le marxisme n'est ni seulement théorie politique, ni philosophie, il est une conception du monde dans laquelle les masses du XXe siècle identifient leur conjoncture historique ; déterminent les tâches à l'ordre du jour et se mettent en situation de les affronter »⁵⁰. Si la réception des études marxistes est incomplète et imparfaite, elle profite donc d'un terreau fertile au niveau de la culture politique marxiste ancrée dans le territoire français. Cela aboutit sur le constat que le cœur du marxisme politique est marqué par l'alliance entre la théorie intellectuelle et la pratique politique. En découle une dimension savante prononcée toutefois entremêlée d'imputations vagues y compris au sein des analyses théoriques. L. Sève s'étonne notamment de la déduction de Louis Althusser d'un tournant supposément majeur de la pensée du dernier Marx à partir de la simple absence des termes d'aliénation et de négation de la négation dans ses derniers écrits⁵¹.

⁴⁶ Ibid, p9

⁴⁷ Ibid, p11

⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la Dialectique*, dans « Le Marxisme occidental », 1955, p57

⁴⁹ L'ultime chapitre de l'ouvrage précédemment cité se nomme d'ailleurs « Sartre et l'ultra-bolchévisme »

⁵⁰ André Tosel, *Histoire de la philosophie*, « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 », p903

⁵¹ Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*, 2011, p31, dans Lucien Sève, *Commencer par les fins - La nouvelle question communiste*, p89-90

Troisièmement et par voie de conséquence, puisque nous pouvons constater que champ politique communiste et le champ théorique marxiste nouent une relation profonde et nourrie d'ambiguïtés voire de contradictions, la crise du marxisme ne peut dès lors se comprendre qu'à l'intersection du théorique et du politique bien que les deux sphères du marxisme ne suivent pas forcément des chemins parallèles. Si le Parti Communiste Français se distingue par sa main de fer sur la production théorique marxiste de l'après-guerre jusqu'au début des années 1960, un tournant politique est affirmé lors du Congrès d'Argenteuil en 1966⁵². Cette seconde période de la relation entre théorie et politique consécutive à la Seconde Guerre mondiale laisse progressivement place au pluralisme et au débat théorique croissant qui se cristallise dans le conflit entre L. Althusser et R. Garaudy à Argenteuil. Le paysage politique français a donc eu des répercussions sur le travail théorique (et inversement), selon des degrés divers en fonction du contexte politique national lui-même soumis à la situation internationale de la Guerre froide. Il serait cependant abusif de vassaliser l'une des sphères à l'autre : la relation est celle d'influences inégalement réciproques et fluctuantes à l'avantage de l'un et de l'autre selon les périodes historiques et le contexte socio-politique national et international donné. En découle une surpolitisation de la théorie. Celle-ci se cristallise autour de l'appréhension de l'hégélianisme en théorie marxiste et de la querelle de l'humanisme, deux débats auxquels le philosophe va largement prendre part.

Un long débat est effectivement à relever sur la place des écrits de Hegel dans le marxisme, que nous éluderons ici. Résumons seulement qu'initialement rejeté par la *doxa* marxiste, le courant hégéliano-marxiste sera marqué par la fluctuation entre la reconnaissance et le rejet et ce jusqu'au milieu des années 1960, date à laquelle le PCF rouvre le chantier de la relation théorique Marx-Hegel au sein d'un contexte profondément lié aux événements politiques qui conduisent à la politique de déstalinisation⁵³. Suivant le même mouvement, la question de l'humanisme dans le marxisme se développe selon quatre causalités. Elle est tout d'abord actualisée en réaction à la montée de l'existentialisme incarné par la figure charismatique de Jean-Paul Sartre qui se réclame lui aussi de l'humanisme mais que bon nombre de marxistes considèrent comme une interprétation individualiste. Deuxièmement, la réaction au stalinisme est un élément-phare de ce retour à la lumière théorique. Le renouveau de l'analyse humaniste dans le marxisme est appréhendable sur une ligne politique défensive : elle doit être retirée des mains du stalinisme qui avait été marqué par la promotion de l'Homme par Staline notamment à travers son discours de 1935 « *L'Homme, le capital le plus précieux* ». Troisièmement, elle est marquée par la discussion entreprise avec les sciences de la nature, contrebalancée par la réaffirmation d'un humanisme anti-naturaliste.

Enfin, outre la publication tardive des écrits du Jeune Marx, la question de l'humanisme redevient centrale dans le marxisme en raison de l'émergence de l'antihumaniste théorique venue notamment du structuralisme, y compris au sein des rangs communistes, position incarnée par L. Althusser. Celui qui a poussé le plus loin la relecture structuraliste de la théorie marxiste est le sym-

⁵² Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*, p32-33

⁵³ Ibid, p40

bole des tensions autour desquelles se structurent le débat des années 1960, entre principes théoriques et projet politique. Anti-hégélien convaincu, Althusser est le tenant du « procès sans sujet » aboutissant sur l'anti-humanisme théorique en vogue. Une défense sans compromis d'une « orthodoxie » incarnée dans le marxisme scientifique, prise en charge par la figure emblématique que représentait alors le philosophe français présent depuis 1948 au sein de la place forte de la rue d'Ulm. Dans ce cadre, le Sujet se voit alors largement réévalué : l'Histoire ne s'incarne plus désormais dans un Sujet de l'Histoire mais par le moteur des Masses. La notion philosophique de « sujet » ne disparaît certes pas de la théorie althussérienne à l'aide de l'import partiel et problématique du sujet lacanien. Le Sujet annihilé, il ne reste que des sujets assujettis, c'est-à-dire réduits au reflet de l'Idéologie transhistorique qui « constitue » des individus concrets en sujets. Ceux-ci ne sont donc plus constituants mais entièrement constitués. Que reste-t-il du Sujet de la Modernité ?

Si cette position est alors dominante, il ne faut cependant pas faire d'elle l'unique caractéristique de la théorie marxiste de ces années, tant s'en faut. Si Michel Foucault ou Jacques Rancière, anciens élèves de L. Althusser, s'attaqueront à l'édifice vacillant de leur ancien professeur, la diversité des analyses marxistes contredisait déjà toute hégémonie théorique. Nous pouvons notamment citer l'œuvre de M. Clouscard, disciple de Lucien Goldmann, qui fera de la notion de sujet l'épicentre de sa philosophie et critiquera avec véhémence l'abandon de la question de la subjectivité par de trop nombreux intellectuels marxistes :

« Le refus de la subjectivité a été l'une des raisons même de l'échec du marxisme-léninisme, un contresens total sur les enjeux. [...] Pourtant la subjectivité est un concept opérationnel devenu décisif dans le combat politique. La rejeter a priori est une faute et une erreur. Boutade épistémologie « si elle n'existait pas, il faudrait l'inventer » »⁵⁴.

Ces quelques réflexions permettent d'appréhender le champ historique qui commandait les lignes directrices de la réflexion autour du Sujet : les bouleversements politiques et le contexte socio-culturel qu'ils supposèrent, le cadre propice à la critique de l'orthodoxie marxiste et son mécanisme, la discussion entre existentialisme et marxisme, le renouveau d'une tentative de conciliation entre Hegel et Marx à l'aube des années 1960 ou encore la défense de l'humanisme marxiste face à l'anti-humanisme théorique, provenant notamment du structuralisme, sont autant de traits caractéristiques de l'époque et nous fournissent par conséquent des clés de lecture essentielles pour appréhender les enjeux alors actuels et prégnants d'un temps désormais révolu. Au cœur du verrou se trouve une théorie du Sujet en désordre, située entre reviviscence et mort promise durant ces années-clés de l'évolution de la théorie marxiste.

⁵⁴ Michel Clouscard, *Les chemins de la praxis, fondements ontologiques du marxisme*, Editions Delga, 2015, p31

Désordre dans la poésie et l'activité révolutionnaire du surréaliste

Benjamin Péret

Erwan Moysan

« Qu'est-ce que le surréalisme ? C'est la beauté de Benjamin Péret écoutant prononcer les mots de *famille*, de *religion* et de *patrie*. »⁵⁵

Benjamin Péret est une des figures les moins connues du surréalisme, mouvement artistique souhaitant à la fois « transformer le monde » (Marx) et « changer la vie » (Rimbaud)⁵⁶. Il est resté dans une démarche révolutionnaire refusant la reconnaissance de la bourgeoisie. Le surréalisme de Péret s'oppose à l'ordre social existant.

Ayant une relation compliquée avec sa famille et voyant l'école comme « une lourde sujétion, une sorte de prison dont l'enfant est libéré chaque soir »⁵⁷, il s'installe à Paris après avoir combattu dans la première guerre mondiale. Il rejoint alors les dadaïstes et partage leur dégoût pour la guerre. Les soirées dadaïstes cherchent à provoquer et à déstabiliser le public pour le sortir de son rapport passif au spectacle. Il reste cependant marginal au sein de ce milieu artistique de par son origine modeste, qu'il utilise avec humour pour pratiquer une insolence de classe face à la bourgeoisie attirée par les spectacles dadaïstes. Il participera à la mise en scène du procès de Maurice Barrès fait par les dadaïstes. C'est ainsi que deux ans après l'armistice, Péret est déguisé en soldat inconnu parlant allemand. Son intervention fait scandale de par sa dénonciation du militarisme et le nationalisme. Rejetant les figures d'autorité, il pratique l'insulte, surtout envers les curés et plus tard les stalinien.

Il rejoint ensuite le groupe surréaliste d'André Breton. Poète, Benjamin Péret sera un pratiquant de l'écriture automatique, où ni la conscience ni la volonté ne doivent intervenir : « Placez-vous dans l'état le plus passif ou réceptif que vous pourrez... écrivez vite sans sujet préconçu, assez vite pour ne pas vous retenir et ne pas être tenté de vous relire »⁵⁸. L'écriture automatique doit permettre de se libérer de la rationalité. Cette pratique doit permettre de désinhiber la pensée et ainsi

⁵⁵ Breton André. *Qu'est-ce que le surréalisme ?* René Henriquez, Bruxelles, 1934.

⁵⁶ Breton, André. "Position politique du surréalisme (1935)." *Œuvres complètes 2* (1971): 459.

⁵⁷ Péret, Benjamin. *Le déshonneur des poètes: précédé de La parole est à Péret*. 1965.

⁵⁸ Breton, André. *Manifestes du surréalisme*. Vol. 23. Paris, Pauvert, 1962.

contourner les contraintes sociales. On peut dire que l'écriture automatique « remettait implicitement en question l'organisation même de la société »⁵⁹. Par exemple, un jeu des surréalistes était de demander soudainement à un membre de composer un poème sur le champ. Contrairement à certains comme Aragon, Péret y était particulièrement doué. Il avait pour habitude de griffonner des poèmes dans les cafés. Dans la même lignée, Péret fut l'un des premiers participants au jeu du cadavre exquis. Péret considère qu'il y'a poésie dès que la communication n'est plus simplement fonctionnelle. L'art surréaliste est ainsi en quelque sorte l'expression du désordre intérieur contre l'ordre social extérieur.

L'écriture automatique a un lien étroit avec le rêve et c'est ainsi que les surréalistes pratiquaient des « sommeils ». Dans un « sommeil », un individu en transe décrit aux autres ce qu'il voit. Ces trances et cet intérêt pour la psyché humaine étaient éloignés aussi bien d'une conception spirituelle de 'l'au-delà' que d'un quelconque intérêt scientifique de ramener des individus 'égarés psychiquement' à une 'normalité sociale'. Chez les surréalistes, la beauté compulsive « était de l'ordre du désordre »⁶⁰ et se manifestait sous la forme du hasard. Les idées des surréalistes autour du désir individuel, l'inconscient et la nécessité extérieure se sont concrétisées autour de l'idée de 'hasard objectif'. C'est l'expression du désir se projetant dans le réel au-delà de la pensée consciente. Cela se manifeste par des messages et indices à interpréter dans la vie quotidienne.

Les poèmes de Benjamin Péret mêlent rage et humour, comme dans *Les Rouilles encagées*⁶¹ et *De derrière les fagots*. Il invente des images incongrues pour sortir de la normalité sociale et développe des insultes dans un langage cru et direct. L'humour était pour les surréalistes l'expression d'une « révolte supérieure de l'esprit »⁶². Hegel plaçait la poésie au commandement de tous les arts, les surréalistes l'humour. L'humour noir n'était pas pour eux un cynisme mais une indignation et une condamnation. Pour Péret, l'humour noir était une fusion du tragique et de l'humour. Mais l'humour de Péret n'était pas de l'humour noir. Plutôt, c'est à travers l'humour que sa colère s'exprime. Il est à noter que sa poésie prend toute son attaque lorsqu'elle est lue à haute voix plutôt que mentalement, de préférence avec un ton insolent et narquois. C'est donc plutôt un humour insolent.

Le monde poétique de Péret est à l'interstice entre notre monde rempli de colère et de résignation, l'utopie et le merveilleux. C'est un monde désordonné où tout est vivant, animé, avec son propre libre arbitre : « Le gendarme voulait manger ses bottes, mais ses bottes lui ont mordu la main »⁶³. Travailleur, ce qui n'était pas plus commun chez les surréalistes que les dadaïstes, l'écriture automatique permet à Péret de se venger des contraintes quotidiennes. C'est ainsi que flics, juges

⁵⁹ Schwartz, Barthélémy. *Benjamin Péret, L'Astre Noir du Surréalisme*. Libertalia, 2016.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Apparemment la contrepèterie était pour éviter la censure du titre original.

⁶² Breton, André. *Anthologie de l'humour noir*. Vol. 2739. Jean-Jacques Pauvert, 1966.

⁶³ Péret, Benjamin. *De derrière les fagots*. Éditions surréalistes, 1934.

et industriels se retrouvent malmenés dans son univers. C'est un univers où les prisonniers chassent les matons et où les bouches d'égout volent dans la face des gendarmes. L'écriture automatique fait qu'il est aussi le premier lecteur de ses poèmes.

Le plus connu de ses recueils de poèmes, où sa rage est à son paroxysme, est *Je ne mange pas de ce pain-là*, missile violent et comique lancé contre l'ordre social. Il y attaque curés, militaires, capitalistes et hommes politiques. « Il annonçait, par l'insolence de son contenu, les occupations d'usines du Front populaire et la révolution espagnole qui éclateront quelques mois plus tard »⁶⁴, à laquelle il participera en entrant au POUM (Parti Ouvrier d'Unification Marxiste), car Péret était trotskiste. Pourtant, le « désordre absolu, dans lequel l'utopie du *monde d'après* apparaît sans lignes directrices rassurantes » de *Je ne mange pas de ce pain-là* aurait « déplu au révolutionnaire Trotski »⁶⁵.

Les surréalistes estiment que le changement de la vie passe par une révolution sociale. C'est ainsi que Benjamin Péret est le premier surréaliste à adhérer au Parti communiste. Les surréalistes veulent élargir la révolution aux questions du langage, du désir et de l'inconscient. Péret dénonce les valeurs bourgeoises du monde artistique dans *L'Humanité*. Il y évoque aussi le cinéma populaire et critique l'armée et l'Église. Mais le PC veut contrôler ce que les surréalistes peuvent dire, ce qui est contraire aux principes surréalistes. Dès sa première sanction, Péret sort du PC. Il faut dire que tout ceci se passe lors de la 'bolchévisation' du parti⁶⁶. Proche de Pierre Naville, trotskiste et ancien surréaliste, Péret dénonce l'abandon de la révolution mondiale par le stalinisme.

Il tombe amoureux de la brésilienne Elsie Houston et s'installe au Brésil. Il y découvre le mouvement anthropophage mêlant avant-gardes artistiques européennes et traditions noires et indiennes. C'est un mouvement culturel qui rejette les traditions issues du colonialisme. Joignant l'action à la parole, il rejoint ensuite Barcelone insurgée et savoure le bousculement des rapports sociaux. Membre du POUM, il rejoint la colonne Durruti après la répression du gouvernement et des staliniens. En Espagne, il rencontre sa seconde femme pour laquelle il écrit *Je Sublime*. Sous l'occupation allemande, Péret est jeté en prison. Il se retrouve ensuite à Marseille, où il travaille à la coopérative *Le Croquefruit*, qui donne des emplois aux apatrides, Juifs, trotskistes et internationalistes. Jean Malaquais dénonce l'exploitation dans cette coopérative dans son roman *Planète sans visa*.⁶⁷ Ne pouvant pas obtenir un visa pour rejoindre Breton aux États-Unis du fait d'avoir combattu en Espagne, Péret se retrouve exilé au Mexique.

⁶⁴ Schwartz, Barthélémy. *Benjamin Péret, L'Astre Noir du Surréalisme*. Libertalia, 2016.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Chuzeville, Julien. *Un court moment révolutionnaire: la création du Parti communiste en France (1915-1924)*. Libertalia, 2017.

⁶⁷ Malaquais, Jean. *Planète sans visa*. Phébus, 1999.

C'est au Mexique qu'il s'intéressera aux sociétés primitives, en repassant aussi par le Brésil après la guerre. Il pense qu'à travers elles on peut mieux comprendre la possibilité d'une future société mondiale sans classes, sans exploitation ni surtravail, sans État, sans marchandises et sans propriété privée. Il n'oubliait pas cependant de souligner leur précarité et leur soumission aux aléas de la nature. Benjamin Péret dénonce la domination des hommes sur les femmes, vue comme première des inégalités. Également après la guerre, Péret dénonce la littérature de propagande et les idées nationalistes et réactionnaires des écrivains et poètes liés à la Résistance dans *Le Déshonneur des poètes*. Péret reste proche des anciens du POUM, notamment Grandizo Munis et se rapproche des idées conseillistes⁶⁸. Comme Munis et Natalia Trotski, il se dégage de l'orthodoxie trotskiste et dénonce l'URSS non plus comme 'État ouvrier dégénéré' mais comme capitalisme d'État, bien que cette conception ne soit pas aussi poussée que chez d'autres⁶⁹. Pour Péret, le poète est celui qui prononce des blasphèmes permanents.

En effet, pour Péret, la véritable poésie exprime une rupture avec l'ordre social. Puisque la société marchande empêche toute forme de rapport poétique au monde, cela s'accompagne d'une démarche politique révolutionnaire. Mais « cette double attraction qu'exerçaient sur lui le surréalisme et la politique ne se traduisait pas, cependant, par des tentatives de sa part pour unifier ses parcours parallèles en une démarche "unitaire", comme le tenteront, à leur manière, les situationnistes par la suite »⁷⁰. La fin des séparations voulue par les surréalistes entre en contradiction avec leur séparation des avant-gardes politique et artistique. La revue surréaliste *Front Noir*, dirigée par Louis Janover, proche du communiste de conseils Maximilien Rubel avec qui il éditera les *Œuvres* de Marx pour la Pléiade, brise l'alliance entre le surréalisme et le trotskisme. *Front Noir*, contemporaine et antagoniste à l'*Internationale Situationniste*, dénonce au contraire toutes les avant-gardes, politiques, artistiques ou les deux. Cette querelle continue jusqu'à nos jours⁷¹. L'IS dénonce également la récupération des surréalistes par les milieux artistiques et littéraires bourgeois. Mais les situationnistes seront également récupérés à leur tour.

Tandis que Debord et Breton sont tous deux récupérés, Péret reste dans les marges autant que de son vivant. Il est l'un des seuls sinon le seul surréaliste que Breton n'osera jamais diffamer. Le désordre de son univers poétique s'accompagne d'une révolution contre l'ordre social. Benjamin Péret critique ainsi tous les aspects du monde marchand dans ses textes poétiques et politiques, sans pour autant relier les deux fronts.

⁶⁸ Péret, Benjamin, Grandizo Munis, et Jehan Mayoux. *Les syndicats contre la révolution*. Losfeld, 1968.

⁶⁹ Van der Linden, Marcel. *Western Marxism and the Soviet Union: A survey of critical theories and debates since 1917*. Brill, 2007.

⁷⁰ Schwartz, Barthélémy. *Benjamin Péret, L'Astre Noir du Surréalisme*. Libertalia, 2016.

⁷¹ Janover, Louis. *Surréalisme et situationnistes. Au rendez-vous des avant-gardes*. Sens&Tonka, 2013.

Rappels du désordre

Stéphane Zygart

Le désordre en politique possède la même signification, négative, que tout autre genre de désordre. Mais cela masque sans doute son importance et sa spécificité politiques, où il faut aussi lui faire une place positive, en prenant garde à le laisser possible et à l'entretenir.

Le désordre est difficilement saisissable autrement que comme le négatif de l'ordre. Il est soit altération résiduelle de l'ordre, comme lorsque la confusion règne sur un lieu de travail après une journée d'activité et qu'il faut remettre de l'ordre en prévision du lendemain. Ou alors, il correspond à un ordre refusé au nom d'un autre ordre jugé meilleur, où l'ordre qui satisfait l'un ne convient pas à quelqu'un d'autre. Bref, le désordre n'est bon à rien, signe d'une activité passée et qui a ruiné progressivement ses conditions d'exécution, ou signe d'un choix fait contre un autre et qu'il s'agit d'instaurer. Il n'est qu'un passage, qui annonce un retour à l'ordre ou la réalisation d'un autre ordre, il ne renvoie jamais à une continuation, ne garantit aucune continuité.

On ne s'étonnera donc pas de son rejet en politique. En tant qu'il exprime un affaiblissement des repères ou un moment de suspension des règles anciennes au profit de nouvelles, il va de pair avec des risques de violence, et l'on pourrait même dire que la violence est l'autre nom du désordre en politique. L'ordre qui se défait est aussi une défaite du politique qui prévalait, et ouvre nécessairement à une période de conflits, où les pouvoirs sont incertains. Traditionnellement, les périodes de changement sont ainsi craintes en politique – les périodes électorales sont entourées de garde-fous supplémentaires, les révolutions rejetées⁷², ou acceptées comme un mal nécessaire⁷³. Et la pensée du politique est pensée de l'ordre contre le désordre, de la paix contre la guerre, dont la *République* de Platon est, originellement, l'exemple type.

Pourtant, on ne peut ni ignorer, ni masquer la corrélation dynamique qui opère sans casse entre l'ordre et le désordre : négatif, le désordre n'en est pas moins produit par le travail de l'ordre. C'est bien le choix volontaire, l'activité qu'il permet, qui engendre le désordre. C'est parce que le paradis suppose identification, répartition, hiérarchisation des justes, des anges et des archanges, que le chaos de l'enfer existe, empli de tout ce que le paradis rejette. Il ne peut y avoir de classement sans déchet, comme l'apprend n'importe quel catalogue de bibliothèque – sans une ou plusieurs

⁷²Voir par exemple la position de Montaigne dans les *Essais*, « Sur la "coutume" et sur le fait qu'on ne change pas aisément une loi reçue » (Livre I, chapitre 23).

⁷³Voir la philosophie de l'histoire de Hegel.

catégories « autre », « hors catégorie », « varia ». La statique de l'ordre est inséparable d'un mouvement et d'un en dehors de ses frontières qui subsiste et les menace. Il est sans doute bien difficile de l'admettre, en politique comme ailleurs. On souhaite « l'ordre et le progrès » suivant la formule d'Auguste Comte reprise comme devise par le Brésil, grâce à des sciences qui permettraient de choisir, de prévoir, en évitant les incertitudes et les accidents. « Science d'où prévision, prévision d'où action », dit encore Comte. Dans l'idéal, la science politique devrait garantir le mouvement de l'action politique, sans résidu ni coupure.

Bien qu'il soit louable, ce souhait, il faut y insister, ne renvoie ni à une nécessité, ni même à une possibilité logique. Et en matière politique, le tableau est encore plus défavorable à l'ordre qu'il ne l'est de manière générale. Plusieurs ordres constituent en effet les sociétés, quel que soit le nom qu'on leur donne, ordres, classes, ou champs, dont rien ne garantit l'appartenance à un ordre englobant qui les fixerait une fois pour toutes, en eux-mêmes ou les uns par rapport aux autres. La logique sociale n'est pas l'ordre social, tandis qu'entre les parties de la société des tentatives de passage, d'abolition ou de transformation des différences ne cessent de se produire en autant de litiges, parce que ces parties sociales font se distinguer des égaux, au moins potentiels⁷⁴ ; s'il y a des ordres sociaux, il y a distinctions, luttes, transclasses⁷⁵. Il n'est pas étonnant, dans cette perspective, que les régimes politiques à la recherche de l'ordre parfait portent le nom de totalitarisme. Pour assigner les individus ou les groupes sociaux à une place définitive, il ne suffit pas en effet de prétendre les définir une fois pour toutes. Il faut aussi lutter sans cesse, partout et tout le temps, contre la fragilité des différenciations à l'œuvre que chacun perçoit par le simple fait de vivre en côtoyant les autres de près ou de loin⁷⁶. Les pensées de l'ordre en politique sont ainsi tournées vers des horizons de contrôle plus ou moins poussés, mais qui ne peuvent jamais être complets faute de pouvoir tout saisir du quotidien des personnes.

Quelle place alors faire au désordre, si la visée de l'ordre ne peut suffire à faire une politique ? Comment penser un désordre politique qui ne soit ni violence, ni transition ?

Il ne s'agit pas d'une folie. Il faut remarquer que la plupart des constitutions politiques cherchent à maintenir des possibilités de désordre, c'est-à-dire des mouvements de gouvernement incomplètement définissables à l'avance auxquels les gouvernements sont forcés par les

⁷⁴Ce problème peut-être posé et conceptualisé indépendamment des époques, des sociétés et de la hiérarchisation de leurs valeurs (Cf Jacques Rancière, *La mésentente*, Paris, Gallilée, 1995).

⁷⁵Suivant les dynamiques que Bourdieu, Marx et Chantal Jaquet essaient de saisir entre les champs ou les classes sociales.

⁷⁶Sur ce point, voir plus particulièrement Jacques Rancière, *La nuit des prolétaires, archives du rêve ouvrier*, Fayard, 2012 (1982)

constitutions elles-mêmes. Le changement de personnel politique, programmé à intervalles réguliers, en est le moyen le plus visible. La multiplicité des domaines législatifs et des cours judiciaires en est un autre. Un jugement peut être défait, on peut choisir différentes formes de requête, pénales ou civiles par exemple. Certes, à la fin, un ordre est choisi, et les cours de justice « ordonnent ». Mais les options qui furent préférées par les protagonistes, la succession des jugements marquent de désordre les processus de décision, même si ce désordre est finalement éteint, rejeté dans le transitoire comme tout désordre. La multiplication des pouvoirs elle-même, bien qu'elle consiste à leur attribuer à chacun des domaines propres, limités, à fixer les formes de leur interaction, ouvre à des zones d'indétermination, d'indéfinition qui donnent lieu à des controverses sur la séparation des pouvoirs. Celles-ci, de la même manière que les processus de jugement, laissent le désordre apparaître comme une possibilité parce qu'il est aussi, réellement, laissé possible⁷⁷.

En un mot, il faut, constitutionnellement, que ce qui est fait puisse être défait, ce qui n'est pas seulement un rappel des procédures de révision constitutionnelle, ce qui n'est pas non plus uniquement la définition de la souveraineté. Cette possibilité de défaire, de pouvoir l'envisager et au moins d'en discuter (même sur un mode polémique) correspond aussi à une acceptation de la confusion que les constitutions politiques aménagent, obligeant ainsi les gouvernements à y replonger à intervalles réguliers. Cependant, cet aménagement de poches de désordre dans le fonctionnement des institutions politiques ne suffit sans doute pas. La plupart des constitutions ouvrent également à des désordres dont les formes, les lieux, la temporalité et les acteurs n'ont aucune caractéristique fixée par avance. C'est le cas par excellence des constitutions démocratiques. Tous les désordres n'y sont certes pas acceptés. Mais l'on n'y permet au désordre de faire sans cesse signe, au travers du droit de manifestation par exemple, qui permet de signaler tous les types de lacunes des ordres réalisés par les gouvernements, dont ces derniers ne perçoivent pas nécessairement tous les effets et toutes les limites.

Il est remarquable et important que les manifestations soient avant tout une affaire de visibilité, et qu'elles expriment, indissociablement et simultanément, les trois caractéristiques du désordre, comme absence d'ordre, comme autre ordre possible et comme moment transitoire. Le plus difficile en politique est sans doute en effet de concevoir d'autres possibilités, de ne pas les rejeter, de penser à l'extérieur des institutions quelque chose qui ne soit pas une anarchie menaçante. Y mettre en valeur le désordre ne consiste ainsi pas, en réalité, à organiser celui-ci ou à le permettre de manière limitée. A elles seules, ces idées seraient incohérentes, car la notion de désordre ne se divise pas. Il y a ordre ou désordre, sans état intermédiaire, comme il y a organisation ou manque d'organisation. Et en effet, nul ne peut savoir, lorsqu'il y a conflit entre les pouvoirs ou

⁷⁷De *l'esprit des lois* de Montesquieu est un exemple type de cette attention constitutionnelle, qui vaut non seulement entre les pouvoirs, mais aussi entre les lois (voir le livre XXVI, « *Des lois dans le rapport qu'elles doivent avoir avec l'ordre des choses sur lequel elles statuent* »).

manifestation, jusqu'où le désordre va aller. Le contrôle ne peut que s'exercer sur le moment et au fur et à mesure des événements, sans certitude sur leur issue. Il faut donc affirmer autre chose, qui est peut-être plus essentiel et plus inquiétant que l'idée d'organiser des possibilités de désordre : affirmer que le désordre en politique est avant tout un enjeu de perception possible. Il faut en admettre des possibilités de rappel ou de surgissement, en elles-mêmes complètement imprévisibles, alors que l'exercice du pouvoir conduit nécessairement à négliger et à oublier l'imperfection de tout ordre relativement aux mélanges constants de la vie sociale. Tandis que gouverner en politique signifie maintenir l'ordre, l'instaurer, réduire le désordre, jusqu'à être aveuglé, il faut obliger, à un niveau constitutionnel, à la perception gouvernementale des imperfections de tout ordre politique, aux risques et périls des gouvernements en place, pour éviter les fuites en avant du contrôle comme la clandestinité des désirs de transformation, l'impossible et la violence qui vont de pair. La multiplicité des pouvoirs, des domaines législatifs, des cours de justice, les droits d'expression comme celui de manifester correspondent moins, en ce sens, à des modalités d'organisation de l'ordre politique qu'à des moyens variés et complémentaires donnés au désordre de s'exprimer et d'être perçu par les gouvernements. Toutes ces dispositions trahissent la difficulté spécifique de la politique face au désordre : celle non pas de l'accepter en tant que tel – il reste négatif, résiduel, alternative rejetée, provisoire – mais, plus radicalement et plus simplement, de le voir. Suivant la métaphore maritime souvent appliquée aux gouvernements, il s'agit de comprendre que toute politique court à l'échec si elle ne se donne pas les moyens de percevoir le désordre qui subsiste malgré elle, comme le bon marin sait voir les tempêtes qui arrivent pour ne pas faire naufrage.

Le nœud de tout cela, dira-t-on, c'est tout de même l'impossibilité d'un ordre politique parfait. Cette impossibilité n'est-elle pas en train de s'effacer, tandis que les systèmes d'information sur les individus et les populations deviennent de plus en plus exhaustifs et continus ? Il n'y aurait plus de tempêtes politiques à craindre si les gouvernements pouvaient désormais s'adapter en permanence à l'immanence de l'ordre politique, conçu non plus comme la répartition des êtres humains, mais comme la réalisation de leur nature sociale, à suivre au plus près. Mais l'erreur est sans doute toujours la même. Ce n'est pas que ce genre de projet, que l'on peut craindre parfois, néglige que la politique implique dominations, forces et luttes. C'est qu'il néglige que la connaissance d'une société n'est jamais celle de sa totalité, mais de ses parties : les ordres et les interactions que l'on peut en comprendre restent locaux, alors que l'action politique prétend jouer sur le tout d'une manière maîtrisée, même en procédant de proche en proche⁷⁸. Les problèmes de choix, de mise de côté et d'aveuglement subsistent, et l'on peut croire que l'oubli du désordre reste un plus grand danger politique que celui de l'usage des algorithmes.

⁷⁸Voir Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1984 (1966), « *Du vital au social* ».