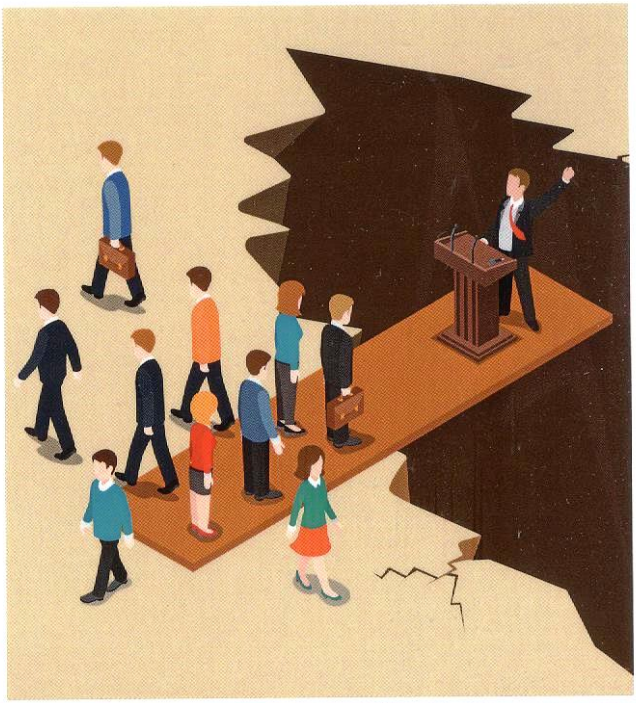
Enrique Dussel
Traduit par Martine Le Corre-Chantecaille
et Nohora Cristina Gómez-Villamarín
Présentation de Martine Le Corre-Chantecaille

VINGT THÈSES DE POLITIQUE



OUVERTURE PHILOSOPHIQUE
DÉBATS
L'Harmattan

Vingt thèses de politique

Ouverture philosophique

Collection dirigée par
Dominique Chateau, Jean-Marc Lachaud et Bruno Péquignot

Une collection d'ouvrages qui se propose d'accueillir des travaux originaux sans exclusive d'écoles ou de thématiques.

Il s'agit de favoriser la confrontation de recherches et des réflexions, qu'elles soient le fait de philosophes « professionnels » ou non. On n'y confondra donc pas la philosophie avec une discipline académique ; elle est réputée être le fait de tous ceux qu'habite la passion de penser, qu'ils soient professeurs de philosophie, spécialistes des sciences humaines, sociales ou naturelles, ou… polisseurs de verres de lunettes astronomiques.

Dernières parutions

Fabrice MOUSSIESSI, *Essai d'épistémologie comparative chez Imré Lakatos. Pour une nouvelle interprétation de la rationalité scientifique,* 2018.
Alberto DA SILVA, Florence DRAVET, Gabriela DE FREITAS, Gustavo DE CASTRO (dir.), *L'imaginaire de la catastrophe dans la communication et les arts*, 2018.
Dominique PAUL, *Entre chair et lumière. De la possibilité d'une distance critique par l'objet-image*, 2018.
Charles MAURICE, *La Société émancipatrice*, 2018.
Élie VOLF et Michel HENRY, *Rationalité en philosophie des sciences*, 2018.
Sylvie LOPEZ-JACOB et Éric DELASSUS (dir.), *Ce que peut un corps,* 2018.
Hichem GHORBEL, *Le monde chez Diderot, Connaissance, interprétation et signification*, 2018.
Pascal GAUDET, *Kant, Une sagesse pour notre temps*, 2018.
Auguste NSONSISSA, *Refaire le(s) monde(s) ?*, 2018.
Gisèle GRAMMARE, *Arts et artistes à vol d'oiseaux, Carnets*, 2018.
Ivan NEYKOV, *Être et Bien, Le Bien en tant que le sens de l'Être*, 2018.

Enrique DUSSEL

VINGT THESES DE POLITIQUE

Traduit par Martine Le Corre-Chantecaille
et Nohora Cristina Gómez-Villamarín

Présentation de Martine Le Corre-Chantecaille

L'Harmattan

© L'Harmattan, 2018
5-7, rue de l'École-Polytechnique ; 75005 Paris
http://www.editions-harmattan.fr
ISBN : 978-2-343-16264-5
EAN : 9782343162645

Présentation

Né en 1934 en Argentine, exilé au Mexique depuis 1975 où il enseigne à l'Université métropolitaine autonome de Mexico, Enrique Dussel est l'un des fondateurs de la « philosophie de la libération » et l'auteur d'une œuvre considérable. De ses premiers écrits sur la « philosophie de libération » à ses derniers ouvrages, plus spécifiquement consacrés à la « politique de la libération »[1], en passant par son élaboration d'une « éthique de la libération » nourrie de la pensée d'Emmanuel Lévinas et d'un long dialogue avec « l'éthique de la discussion » de Karl-Otto Apel, nous lui devons, en effet, à ce jour plus de cinquante ouvrages et des centaines d'articles à l'apport philosophique incontestable. Or, malgré leur importance, très peu de ces écrits sont accessibles à ce jour en langue française[2]. Cette traduction de *Vingt thèses de politique* a donc pour objectif premier de faciliter l'accès encore trop limité des lecteurs francophones à la pensée d'Enrique Dussel et, plus particulièrement, à sa « politique de la libération ».

---

[1] *Hacia una filosofía política crítica* en 2001, *20 Tesis de política* en 2006, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* en 2007 et *Política de la liberación. Vol. II Aquitectónica* en 2009

[2] Seuls cinq ouvrages ont, à ce jour, été traduits en français :
-*Histoire et théologie de la libération. Perspective latino-américaine*, Éditions Économie et Humanisme, les Éditions Ouvrières, Paris, 1974.
-*Éthique communautaire*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1991.
-*1492. L'occultation de l'autre*, Les Éditions Ouvrières, Paris, 1992.
- *L'Éthique de la Libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2002.
-*La production théorique de Marx. Un commentaire des Grundrisse*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2009

Dans cet ouvrage, paru en 2006, Dussel présente de manière synthétique les principales thèses politiques qu'il développera ultérieurement[1] tout en montrant comment les principes de l'« éthique de la libération », formulés antérieurement[2], loin d'être sans lien avec le champ politique, y sont subsumés. Il s'agit, en ce sens, d'un texte privilégié pour quiconque souhaite mieux appréhender la pensée de Dussel et, au-delà, réfléchir à l'articulation de la morale et de la politique. Si l'éthique possède, en effet, des principes universels, elle n'a pas, selon Dussel, de « champ pratique propre puisqu'aucun acte ne peut être purement éthique mais s'inscrit toujours dans un certain champ pratique concret (économique, politique, pédagogique, sportif, familial, culturel, etc.) [...] Les principes politiques *subsument*, *incorporent* les principes éthiques et les *transforment* en normativité politique »[3].

Destinées prioritairement à une jeunesse[4] trop souvent placée devant le spectacle de la corruption des acteurs politiques, ces thèses entendent, en ce sens, souligner que, loin d'être réductible à la pratique de ceux qui s'érigent en sources du pouvoir et se servent au lieu de servir, il existe bien une « vocation noble de la politique » dont l'exercice renvoie toujours à des principes normatifs. Si la corruption et le cynisme existent et si, de manière plus générale, l'action politique ne peut jamais, en raison de la

---

[1] Dans les différents volumes de la *Politique de la Libération* (*Política de la liberación. Historia mundial y crítica* en 2007 et *Política de la liberación. Vol. II Aquitectónica* en 2009).

[2] Dussel, *L'éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, op.cit.

[3] *Vingt Thèses de Politique*, Thèse 9.1.4

[4] Dans la préface à notre traduction, Dussel précise que les *Vingt Thèses* constituent des résumés de sessions « d'un séminaire auquel participaient 400 jeunes militants d'un parti politique mexicain de gauche opposé au parti au pouvoir ».

finitude humaine, être parfaitement juste, cela ne signifie pas qu'il soit impossible de suivre une boussole normative et, grâce à celle-ci, de critiquer une réalité injuste, d'y opérer des transformations et de créer ainsi un nouvel ordre politique. Tel est le message que Dussel adresse à la jeunesse tout au long de ces thèses.

Quels sont donc ces principes normatifs susceptibles de guider l'action politique ?

Tout comme il avait caractérisé l'« éthique de la libération » comme une « éthique de la vie », en insistant d'emblée sur l'importance du principe matériel universel[1], la vie sera au cœur de la politique de la libération de Dussel. A ses yeux, la politique est « une activité qui organise et promeut la production, la reproduction et l'augmentation de la vie de ses membres »[2]. C'est ainsi la « volonté-de-vivre » des êtres humains, « originairement communautaires »[3], qui constitue l'essence positive du pouvoir politique. Le premier principe politique normatif concernera donc la vie des citoyens : il s'agira du principe *matériel* (M) selon lequel « Nous devons toujours agir afin que toute norme ou maxime de toute action, de toute organisation ou de toute institution (micro ou macro), de tout exercice délégué du pouvoir ait toujours pour objectif *la production, la maintenance et l'augmentation de la vie immédiate* des citoyens de la communauté politique, en dernière instance de toute l'humanité »[4].

---

[1] Ce principe est ainsi formulé : « celui qui agit éthiquement doit (c'est une obligation) produire, reproduire et développer, de façon auto-responsable, la vie concrète de chaque sujet humain dans une communauté de vie » Dussel, *L'éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, op.cit., p.37

[2] *Vingt Thèses de Politique*, Thèse 2, 1.5.

[3] Ibid., Thèse 2, 1.1.

[4] Ibid., Thèse 9, § [9.3.3]

Politique de la vie donc mais aussi politique de la démocratie, de l'égalité citoyenne. De même que l'architectonique complexe de l'éthique de la libération associait au principe « matériel » un principe « formel », procédural, de validité universelle reconnaissant le droit égal des personnes concernées par une question pratique à participer à la discussion argumentée visant à parvenir à un consensus[1], la politique de la libération insiste sur le rôle déterminant de la raison pratico-discursive pour éviter l'impuissance, voire la violence, des volontés singulières guidées par des intérêts privés, éventuellement en concurrence. Par l'usage de la raison, des consensus issus de l'usage d'arguments sont possibles et c'est ce moment formel qui garantit la solidité véritable du pouvoir. Le principe formel qui renvoie au « devoir d'agir toujours selon les procédures propres de la légitimité démocratique[2] » (L)[3] complète donc, en politique comme en éthique, le principe matériel.

---

[1] « Celui qui argumente avec une prétention de validité pratique [...] a accepté a priori les exigences morales procédurales, en raison desquelles tous les affectés (affectés dans leurs besoins, leurs conséquences ou les questions éthiquement pertinentes dont il s'agit) doivent participer réellement à la discussion argumentative, disposés à arriver à des accords sans autre contrainte que celle du meilleur argument », Dussel, *L'éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, op.cit., p.69

[2] *Vingt thèses de politique*, Thèse 9, § [9.2.2]

[3] « Nous devons toujours agir politiquement de manière telle que toute décision de toute action, de toute organisation ou des structures d'une institution (micro ou macro), au niveau matériel ou à celui du système formel du droit [...] soit le fruit d'un processus d'accord par consensus auquel les personnes concernées (au moins celles que l'on connaît) peuvent pleinement participer. » *Vingt thèses de politique*, Thèse 10, § [10.1.5]

Enfin, tout comme « le principe de faisabilité »[1] venait parachever l'architectonique complexe de l' « éthique de la libération », la « politique de la libération » renvoie également à la prise en compte nécessaire du principe de faisabilité (F) qui détermine « l'obligation d'agir seulement en direction du possible »[2].

La vie, l'égalité de participation des êtres humains, le possible sont donc au centre de l'éthique comme de la politique de Dussel. La complémentarité des principes normatifs sur laquelle il insiste permet ainsi, *via negationis*, de distinguer nettement sa conception d'une action politique sans principes absolutisant la raison instrumentale d'une part et, d'autre part, d'un utopisme s'affranchissant de la prise en compte du possible. C'est pourquoi, si Dussel affirme que le pouvoir politique détenu par la communauté politique – ce qu'il nomme la « *potentia* » – représente le fondement ultime, il n'en souligne pas moins qu'il s'agit là d'un pouvoir *en soi*, indéterminé, d'un fondement sans existence empirique. Pour passer du « pouvoir en soi » à un « pouvoir en-dehors-de-soi », il faut que la *potentia* se dote d'une organisation institutionnelle : la « *potestas* ». La scission ontologique entre « *potentia* » et « *potestas* » est nécessaire pour que, par une organisation hétérogène des fonctions, par des médiations politiques instituées, le pouvoir puisse s'exercer : « pour posséder la faculté du

---

[1] Dussel en donne la définition suivante : « celui qui construit éthiquement une norme, une action, une institution ou une éthicité systématique *doit* a) remplir les conditions logiques et empiriques (technique, économique, politique, culturelles, etc.) de faisabilité, c'est-à-dire qui soit réellement possible à tous ces niveaux, à partir du cadre de b) *les exigences* : b.1) éthico-matérielles de la vérité pratique, et, b.2) morales-formelles discursives de validité » *L'éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, op.cit., p.95

[2] *Vingt thèses de politique*, Thèse 9, § [9.2.2]

pouvoir, la communauté doit pouvoir user de « médiations technico-instrumentales ou stratégiques qui permettent empiriquement d'exercer la volonté-de-vivre à partir du consensus communautaire »[1].

Mais, si Dussel insiste sur la nécessité incontournable de l'institutionnalisation, il n'en souligne pas moins le danger de sa possible corruption. Par un processus entropique, les institutions donnent, en effet, inévitablement, à un moment ou un autre, des signes de fatigue pouvant aller jusqu'à l'inversion de l'ordre de dépendance entre la communauté et ses représentants : la *potestas* peut ainsi devenir « autoréférentielle », l'acteur politique passant d'une position subjective d'obéissance à celle de commandement. Le pouvoir se « fétichise » alors.

Face au spectacle de la corruption de représentants s'érigeant en sources du pouvoir et agissant pour leur intérêt propre, la Première Partie des *Vingt Thèses* remet donc les choses dans l'ordre : la représentation est toujours seulement « délégation » d'un pouvoir qui ne se prend pas et est toujours détenu par la communauté politique, même lorsque les nécessaires médiations institutionnelles sont détournées et accaparées par quelques-uns au détriment de l'ensemble. Si l'exercice fétichisé du pouvoir est une possibilité historique ouverte par la scission de la *potentia* et de la *potestas*, il est également toujours possible de vouloir exercer le pouvoir de manière « obédientielle ». Prendre en compte la faisabilité et la raison stratégique ne signifie donc pas *ipso facto* l'abandon des principes et la réduction du champ politique aux seuls niveaux des actions et des institutions sans référence à celui des principes.

L'exposé des principes politiques normatifs ne suffit, toutefois, pas à caractériser la « politique de la

[1] *Vingt Thèses de Politique*, [2.3.2]

libération ». Tout comme l'« éthique de la libération » prolongeait la présentation positive des principes par une critique prenant en compte le fait de la « dignité niée de la vie de la victime, de l'opprimé »[1], de l'Autre qui doit pouvoir vivre et participer aux procédures de validation des décisions, la Seconde Partie des *Vingt Thèses de Politique* se livre à une déconstruction critique de l'ordre en vigueur à partir de la prise en compte des victimes, des exclus.

Les thèses 11 et 12 analysent ainsi ce moment de la négativité, de la remise en question critique de la vérité pratique, de la légitimité démocratique ou de l'efficacité du système en vigueur, à savoir l'exercice fétichisé du pouvoir par une classe qui ne « dirige » plus mais se contente de « dominer ». C'est alors le moment de « l'irruption du peuple »[2], catégorie que Dussel distingue de celle de « communauté politique » sans conflits, sans contradictions internes, encore abstraite. Loin de constituer un sujet substantiel auquel appartiendrait tout membre de la communauté, c'est comme l'acteur politique collectif qui « apparaît dans des conjonctures politiques critiques »[3] que le peuple est, en effet, présenté ici.

Dans ce moment critique à l'égard des dérives fétichisantes de la *potestas* se manifeste ce que Dussel nomme « l'*hyperpotentia* » du peuple. Associant à la Volonté-de-vivre le consensus des victimes et la conscience de la faisabilité de l'émergence d'une nouvelle hégémonie, cette *hyperpotentia* peut alors permettre une transformation institutionnelle guidée par des principes normatifs, cette fois-ci explicites. L'écart entre les

---

[1] *L'éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, op.cit., p.17

[2] Cf. Préface de Dussel à cette traduction en français

[3] *Vingt Thèses de Politique* [11.3.1]

principes et la réalité des exclus conduit ainsi à la formulation du « Principe libération » ou « l'obligation d'intervenir, de manière créative, dans le progrès qualitatif de l'histoire »[1] en partant du point de vue des victimes et en visant la transformation de ce qui fait obstacle à la reproduction de leur vie ou à leur participation aux procédures formelles de délibération.

La « praxis de libération » ne se réduit donc pas à un moment critique d'opposition à une positivité injuste : elle est aussi créatrice d'un ordre nouveau.

Celles et ceux qui se conformeront à cette vocation noble de la politique devront ainsi nécessairement prendre en compte, pour Dussel, les dimensions écologique, économique et culturelle d'une transformation guidée par un principe matériel qui exige des actions en faveur de la vie des citoyens.

L'action transformatrice devra également viser l'approfondissement permanent de la démocratie par des institutions de démocratie participative complétant celles de la démocratie représentative. Si la représentation est, en effet, incontournable aux yeux de Dussel, c'est bien la participation qui est première et constitue l'essence de l'exercice du pouvoir, le fondement de la légitimité. Imaginer un système politique qui articule la démocratie participative et la démocratie représentative représente donc un défi majeur à relever : il nous faut, expliquera Dussel dans une conférence de 2012[2] consacrée à cette question « dessiner un système politique plus complexe dans lequel la participation et la représentation auront des

---

[1] *L'éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, op.cit., p.220

[2] « Démocratie participative et représentativité », conférence donnée le 26 avril 2012 à l'Université Montpellier III (http://penser-la-transformation.org/colloque/2012-04-26%20dussel.htm)

fonctions différentes, mais surtout un système dans lequel la participation sera suffisamment institutionnalisée, quand cela s'avère nécessaire, à tous les niveaux de l'exercice du pouvoir politique ».

La tâche est complexe et la lecture des deux préfaces rédigées à onze ans d'intervalle est là pour en témoigner. Comme Dussel le reconnaît en 2017 en parlant d'« un pas en arrière », le printemps politique de 2006 n'a pas tenu toutes ses promesses en Amérique latine. Mais, si l'accomplissement d'une praxis transformatrice qui ne se contente pas du moment critique mais conduit à une nouvelle hégémonie ne va pas de soi, cela ne doit nullement conduire au découragement. L'enjeu du livre est bien de le rappeler à la jeunesse.

Martine Le Corre-Chantecaille

Préface d'Enrique Dussel à la traduction française

Ces courtes *thèses* d'une Politique de la Libération latino-américaine doivent être comprises par un lecteur français en tenant compte du contexte historique de leur origine. Il s'agit, en effet, du résumé des vingt *thèses* qui furent expliquées, dans un nombre équivalent de sessions, lors d'un séminaire en 2006 auquel participaient 400 jeunes militants d'un parti politique mexicain de gauche opposé au parti au pouvoir. De fait, le parti de gauche a gagné les élections présidentielles au Mexique mais la victoire lui fut enlevée par une fraude « électronique » au moment de l'addition des milliers de bulletins de vote. Il s'agit donc d'un texte qui se situe dans le cadre d'une lutte politique contestataire récente.

Le moment politique latino-américain lui a servi de contexte. Depuis 1999, avec le gouvernement populaire d'Hugo Chavez au Venezuela et, postérieurement, d'Evo Morales en Bolivie, de Rafael Correa en Equateur, de José Mujica en Uruguai, de Lula au Brésil, des Kirchner en Argentine, du Front Farabundo Martí de Libération au Salvador et de beaucoup d'autres encore, le visage de la politique latino-américaine est entré dans une étape de profond changement. Au moment où j'écris cette préface, aujourd'hui en 2017, c'est, au contraire, « un pas en arrière » qui est accompli (en inversant l'expression de Lénine) après avoir fait « deux pas en avant » jusqu'en 2014. Nous nous trouvons donc dans une autre *constellation* (*Gestalt* dirait-on en allemand) que je souhaite situer en quelques lignes.

Je pense que le *concept* de politique *développe* son contenu dans un processus qui peut être décrit comme étant caractérisé par différentes figures ou *constellations*

(*Gestaltungen*). Proposer, comme le fait J. Rancière, que la politique comme domination, c'est-à-dire comme « police », ne soit pas la politique comme telle, comme « politique », s'inscrit dans notre thème. Ces *Vingt thèses* se proposaient, en effet, de décrire le contenu de la politique *de manière positive*, afin d'éclairer l'action d'une certaine gauche responsable de l'exercice effectif délégué du pouvoir dans de nombreux pays latino-américains (fait n'ayant jamais existé antérieurement de manière aussi majoritaire sur le continent). Pour cela, il convenait de montrer que la fonction de la politique n'est ni seulement ni simplement contestataire, en opposition à l'État dominateur réprimant les majorités populaires (position que la gauche comme opposition critique ou négative avait adoptée durant pratiquement tout le XXe siècle à quelques courtes exceptions près, en particulier à Cuba depuis 1959). Une théorie politique positive fondant l'action politique progressiste de la gauche au pouvoir était nécessaire, ainsi que nous en avions parlé avec Hugo Chávez. Il n'était pas question de la « dissolution de l'État » mais, au contraire, de la création d'un « nouvel État » au service du peuple qui se libérait de l'ancienne exploitation.

Les thèses 1 à 10 montrent la construction d'un système politique, que nous pouvons appeler la Totalité en vigueur (avec E. Lévinas ou G. Lukács). Il s'agit de la *première constellation* (A) diachronique du développement du concept de la politique, question qui n'est pas exprimée de cette manière dans cette œuvre mais que j'expliquerai dans le volume III que nous élaborons en équipe sous le titre de *Politique de la Libération*[1]. Cette figure ou *constellation*

[1] Deux volumes ont été publiés aux Editions Trotta, Madrid, vol. I, 2007, pp.587ss (traduit en anglais, *Politics of Liberation*, SCM Press, Londres, 2011, pp.590), vol. II 2009, pp.542. Voir en outre *Hacia un*

politique comprend, de son côté, trois moments : l'évènement fondationnel (dans la ligne de l'*évènement* d'A. Badiou) (a) ; l'époque classique d'une classe dirigeante comme bloc historique hégémonique au pouvoir avec le consensus du peuple (b) ; et la décadence, l'agonie, la nécropolitique (au sens d'A. Mbembe) (c) où la classe dominante opprime le peuple et crée les conditions d'une transformation politique (qui n'est ni l' « état de droit » ni l' « état d'exception » de Carl Schmitt mais un authentique « état de rébellion »). C'est la politique comme opposée à l'éthique d'E. Lévinas. Mais ceci nous conduit à la Seconde Partie de cette œuvre.

Les thèses 11 et 12 inaugurent la *seconde constellation* (B) qui, pour un Walter Benjamin, serait le *Jetz-Zeit* (le *Moment-Maintenant* du *kairós* de Paul de Tarse étudié par G. Agamben, J. Taubes et autres penseurs du présent). C'est le moment de la négativité, de la rupture, de la révolution, où le peuple se lève comme *hyperpotentia* contre la *potentia* en crise du système existant qui perd légitimité, morale et force. C'est l'irruption du peuple, le *laós* (en grec), le *ham* (en hébreu), l'*altepelt* (dans la langue Nahuatl aztèque). C'est le messianisme benjaminien, un Fidel Castro, parmi tant d'autres, qui met en question la légitimité du système dominant à partir de la nouvelle légitimité de la *plebs* d'un Ernesto Laclau dans son oeuvre *La raison populiste*. C'est la politique comme *politique*. C'est ce qu'évoque E. Lévinas comme le moment anarchiste, mais de manière ambiguë, dans le « royaume davidique ».

On ne discerne pas encore, toutefois, la *troisième constellation* (C), celle dans laquelle cette oeuvre se situe

---

filosofia política crítica, op.cit., pp. 476 et *Materiales para una Política de la Liberación*, Plaza y Valdés, Madrid, 2007, pp. 374 : et d'autres travaux.

des thèses 13 à 20. Il s'agit de la *constellation* dans laquelle ceux qui se sont opposés aux régimes de domination (A.c) et qui ont détruit ou dépassé l'ordre dominant (*constellation* B) commencent la construction, la création de l'ordre nouveau où la seule critique négative n'est pas suffisante et donne lieu à l'imagination poiético-créative du politique organisateur de la nouvelle institutionnalité (C). C'est Lénine qui, en septembre 1917, écrit *L'État et la révolution* où l'État et la politique sont définis comme une institution et une praxis bourgeoise dominatrice (A.c) qu'il faut détruire (le pouvoir est « domination légitime » face à des obéissants sans conscience dirait Max Weber) en l'écrasant (B). Mais, peu de de jours après, le 19 novembre 1917, il écrit « Vos Soviets sont, à compter d'aujourd'hui[1], des organes de l'État »[2] (nous sommes dans la *constellation* C). Il les compare avec d'autres mouvements qui « n'ont pas pu mener l'œuvre à sa fin, n'étant pas parvenus à *créer le nouveau type* de Pouvoir de l'État »[3]. Ainsi, dans la transition, l'État nouveau est nécessaire (et personne ne sait combien de temps est nécessaire pour que la transition soit finalisée, des décennies voire des siècles peut-être).

Aujourd'hui en 2017, compte-tenu du « pas en arrière » qui s'est produit dans de nombreux endroits (en Argentine avec M. Macri, au Brésil avec M. Temer, au Venezuela avec une opposition soutenue par l'empire, etc.), il existe comme un retour à la situation de la *seconde constellation* (B). La théorie élaborée pour fonder une politique positive, créative, nouvelle (C) n'est pas, pour autant, fausse, invalidée. Il s'agit simplement d'un échec partiel,

---

[1] C'est le Moment-Maintenant de W. Benjamin

[2] Lénine, « Appel à la population »

[3] Lénine, « IIIème Congrès des Soviets de toute la Russie », 12-14 Janvier 1918

d'un apprentissage d'erreurs commises et de leçons qui encouragent les mouvements sociaux à relancer une lutte quand une courte période de l'exercice représentatif comme service du peuple a fatigué les militants qui auraient dû grandir par l'exercice même du pouvoir obédientiel. Il faut améliorer, même en la transformant, la subjectivité de l'acteur politique et du peuple (ce qui prend beaucoup de temps) afin de promouvoir, dans le futur proche, une participation populaire beaucoup plus active, parvenant à créer des institutions de la dite participation plus résistantes à la bureaucratisation, à la corruption et à l'usure dans l'exercice du pouvoir délégué, obédientiel.

Enrique Dussel

Préface de 2006

Ces vingt thèses sur la politique sont essentiellement destinées aux jeunes, à ceux qui doivent comprendre que la *vocation noble de la politique* est une tâche patriotique, communautaire, passionnante. Il est vrai que l'activité politique a été en grande partie corrompue (notamment dans les pays post-coloniaux), nos élites ayant gouverné depuis cinq cents ans dans l'intérêt des métropoles successives (Espagne, Portugal, France, Angleterre et, aujourd'hui, les Etats-Unis). Il y a peu de gain médiatique et de prestige à retirer de la prise en compte de ceux d'en-bas, de la communauté politique nationale, du peuple des pauvres, des opprimés et des exclus.

C'est pourquoi, compte-tenu de l'expérience latino-américaine récente d'un certain « printemps politique » qui s'est développé à partir de la naissance de plusieurs nouveaux mouvements sociaux (comme les « mères de la place de Mai », les « *piqueteros* » Argentins, les mouvements des « sans terre » et des « fermiers coca », les mobilisations indigènes au Brésil, en Équateur, en Bolivie, au Guatemala) réunis au Forum Social Mondial de Porto Alegre ; compte-tenu aussi de l'élection inattendue de Nestor Kichner, Tabaré Vásquez, Luiz Inácio Lula, Hugo Chávez, Evo Morales, de la figure proverbiale et éternelle du « grand-père » Fidel Castro (dont le savoir, comme celui du « Viejo Vizcacha » du *Martin Fierro* et du renard, repose davantage sur l'âge que sur la ruse) et de la figure symbolique du sous-commandant Marcos ; compte-tenu, enfin, de tant d'autres signes d'espoir, nous devons commencer à créer une nouvelle théorie, une interprétation cohérente de la profonde transformation que nos *peuples* sont en train de vivre.

La *nouvelle théorie* ne peut simplement répondre aux présuppositions des cinq cents années passées de la

modernité capitaliste et colonialiste. Elle ne peut partir des postulats bourgeois ou de ceux du socialisme « *réel* » (avec sa planification parfaite impossible, sa quadrature du cercle du centralisme démocratique, son irresponsabilité écologique, la bureaucratisation de ses cadres, sa théorie et le dogmatisme avant-gardiste de sa théorie stratégique etc.). Ce qui se produit, c'est une nouvelle civilisation trans-moderne et donc *trans-capitaliste*, au-delà du *libéralisme* et du *socialisme* réel où le pouvoir était un type d'exercice de la domination et où la politique a été réduite à une administration bureaucratique.

La « gauche » (cette position occupée par les groupes progressistes dans l'une des assemblées de la révolution française) exige une rénovation éthique, théorique et pratique complète. La gauche a gouverné via ses comités centraux ou dans l'opposition. Effectuer la transition vers la responsabilité politique démocratique de l'exercice du pouvoir *obédientiel* n'est pas une tâche facile. Elle doit se mener intrinsèquement de manière participative, sans avant-gardisme, en ayant appris du peuple le respect de sa culture millénaire, de ses narrations mythiques à l'intérieur desquelles il a développé sa propre pensée critique, de ses institutions qui doivent s'intégrer à un nouveau projet.

Le XXIe siècle exige une grande créativité. Même le socialisme, s'il a encore une signification, devrait se développer comme l'indique Evo Morales comme une « révolution culturelle » (une révolution qui n'a rien à voir avec les évènements de 1966 en Chine). C'est l'heure du peuple, des originaires et des exclus. La politique consiste à avoir l' « oreille du disciple chaque matin » de sorte que ceux qui « commandent, commandent en obéissant ». L'exercice délégué du pouvoir *obédientiel* est une vocation à laquelle la jeunesse est convoquée, sans clans, sans courants à la poursuite de leurs intérêts corrompus au service des intérêts d'un groupe plutôt que de ceux de la

totalité (qu'il s'agisse du parti, du peuple, de la patrie ou de l'humanité)

Situées à un niveau abstrait, ces vingt thèses devront, en se développant, devenir progressivement plus concrètes. Les thèses 1 à 10 sur lesquelles le reste du travail est construit sont ainsi les plus simples, les plus abstraites et les plus fondamentales. Comme Marx le suggérait, il est nécessaire d'aller de l'abstrait au concret. Les thèses 11 à 20 sont plus complexes et plus concrètes, intégrant la contradiction qui suppose que le peuple prend la parole et entre en action comme un acteur collectif. De nouvelles thèses devraient, à l'avenir, situer ces niveaux à un degré plus élevé de complexité et de concrétude, en prenant en compte l'intégration de la question coloniale, post-coloniale, des métropoles et de l'Empire et de la lutte pour la libération contre ces forces internationales. D'autres thèses encore seraient envisageables dans lesquelles les processus de domination et d'aliénation entreraient en jeu à un maximum de complexité à tous les niveaux et dans lesquelles les principes normatifs pourraient se confronter, nous contraignant au choix des uns au détriment des autres (dans une situation d'incertitude inévitable). Les peuples n'agissent pas, en effet, comme de purs sujets mais comme des blocs contradictoires qui, au cours de l'histoire, ont fréquemment trahi leurs demandes les plus fondamentales. Comment des peuples entiers auraient-ils pu sinon élire Hitler, G.W. Bush ou des gouvernements comme ceux de Menem et Fujimori (et pourquoi aussi celui de C. Salinas n'a pas été élu sinon par une vulgaire usurpation) ?

Enrique Dussel
Près d'Anenecuilco, Morelos (où a habité E. Zapata)
24 mars 2006

INTRODUCTION

Afin de comprendre le politique (comme concept) et la politique (comme activité)[1], il est nécessaire de s'attarder quelque peu sur l'analyse de leurs moments essentiels. De manière générale, le citoyen et l'acteur politique (par profession ou vocation) n'ont pas eu la possibilité de réfléchir patiemment à la signification de leur fonction et de leur responsabilité politiques. La *Première Partie* de ce livre est consacrée aux différents moments du politique, à ses niveaux, à ses sphères et, en cette époque de *corruption*, elle pose tout particulièrement la question des principes normatifs de la politique. Une fois exposés les moments minimaux du politique à un niveau abstrait, nous pourrons alors parvenir à un niveau plus concret, plus conflictuel et plus critique (ce qui constituera le sujet de la *Seconde Partie*).

[1] NdT : Dussel distingue « *lo político* », « (« le politique » comme concept que nous traduirons par ici « le politique »), « *la política* » (« la politique » comme activité, traduit ici par « la politique ») et « *el político* » (le politique comme « acteur politique », traduction que nous retenons ici afin de distinguer « *lo político* » et « *el político* ».

THÈSE 1
LA CORRUPTION DU POLITIQUE. LE « CHAMP POLITIQUE». LE PUBLIC ET LE PRIVÉ.

[1.1] La corruption du politique

[1.1.1] Afin d'éclairer le champ positif, il est nécessaire d'entrer dans le débat en examinant ce que le politique « n'est pas ». Le politique n'est aucun de ses composants de manière exclusive, mais bien plutôt leur ensemble. Une maison n'est pas seulement une porte, un mur ou un toit. Dire que la politique est l'un de ses composants isolés constitue une réduction équivoque. Il faut la décrire comme totalité. Mais, même considérées dans leur totalité, il existe de mauvaises maisons, des maisons dans lesquelles on ne peut vivre bien, qui sont trop petites, inutiles, etc. Il en va de même en politique.

[1.1.2] Le politique comme tel se *corrompt* comme totalité quand sa fonction essentielle est déformée ou détruite à son origine, à sa source. En anticipant sur ce que nous expliquerons plus tard [→ 5][1], il est nécessaire que ceux qui débutent la réflexion sur la signification du politique prêtent attention à sa déviation initiale qui pourrait conduire à la perte complète de la direction de toute action ou institution politique.

[1.1.3] La *corruption originaire* du politique, que nous nommerons le *fétichisme du pouvoir*, consiste en ce que l'acteur politique (les membres de la communauté politique, qu'ils soient citoyens ou représentants) croit

[1] La flèche [→] renvoie à la thèse qui traite de ce sujet.

pouvoir affirmer que sa subjectivité propre ou l'institution dans laquelle il accomplit une fonction (et qui lui permet donc d'être appelé « fonctionnaire », qu'il soit président, député, juge, militaire, policier [→7-8]), est le *siège* ou la *source* du pouvoir politique. Ainsi, par exemple, l'État qui s'affirme comme souverain, comme l'instance ultime du pouvoir, représente le fétichisme du pouvoir de l'État et la *corruption* de tous ceux qui prétendent exercer le pouvoir étatique ainsi défini. Si les membres du gouvernement, par exemple, croient qu'ils exercent le pouvoir par leur autorité autoréférentielle (c'est-à-dire référée à eux-mêmes), alors leur pouvoir s'est *corrompu*.

[1.1.4] Pourquoi ? Parce que l'exercice du pouvoir de toute institution (du président au policier) ou de toute fonction politique (lorsque, par exemple, les citoyens se réunissent dans des « assemblées ouvertes »[1] ou élisent un représentant) a pour première et ultime référence le *pouvoir de la communauté politique* [→3-4] (ou du *peuple* au sens strict [→11]). Ne pas référer la relation de l'exercice délégué du pouvoir déterminé de chaque institution politique (*flèche a* du *schéma 2.1*) au pouvoir politique de la communauté (ou peuple) mais l'en isoler, l'en couper, conduit à absolutiser, à fétichiser, à *corrompre* l'exercice du pouvoir du représentant et ce quelle que soit sa fonction.

[1.1.5] La *corruption* est double : celle du gouvernant qui se considère comme le siège souverain du pouvoir, celle de la communauté politique qui le permet, le consent

[1] NdT : Dussel se réfère ici au « *cabildo abierto* », procédure de participation citoyenne amenée par les Espagnols à l'époque coloniale en Amérique latine. Cet héritage est encore en vigueur dans les pays latino-américains et prend la forme de réunions de quartier dans lesquelles les citoyens participent directement à la discussion sur des sujets locaux ou nationaux. Nous traduirons ici « cabildo abierto » par « assemblée ouverte ».

et devient *servile* au lieu d'être l'*actrice* de la construction du politique (actions → 6, institutions → 7-8, principes → 9-10). Le représentant *corrompu* peut utiliser un pouvoir fétichisé pour le plaisir d'exercer sa volonté, comme vanité ostentatoire, comme autoritarisme despotique, comme sadisme envers ses ennemis ou comme appropriation indue de biens et de richesses. Peu importe quels bénéfices apparents sont accordés au dirigeant corrompu car le pire ne réside pas dans les biens mal acquis mais dans la *déviation* de son attention comme représentant : de celui qui sert ou exerce le pouvoir de manière *obédientielle* (→4) en faveur de la communauté, il se transforme en « sangsue », en parasite affaiblissant la communauté politique jusqu'à son extinction. Toute lutte menée pour des intérêts propres (qu'il s'agisse d'un individu comme le dictateur ; d'une classe comme la bourgeoisie ; d'une élite comme les « Créoles » ou d'une « tribu » comme les héritiers de vieux compromis politiques) relève de la *corruption* politique.

[1.2] Le champ politique

[1.2.1] Tout ce que nous appelons *politique* (qu'il s'agisse d'actions, d'institutions, de principes, etc.) a son espace particulier que je nommerai le *champ politique*. Toute activité pratique (évènements liés à la famille, l'économie, le sport, etc.) a également son champ respectif à l'intérieur duquel les actions, systèmes et institutions appropriées à chacune de ces activités sont effectués.

[1.2.2] J'utiliserai ce concept de *champ* à peu près à la manière de Pierre Bourdieu[1]. Cette catégorie nous permet

[1] De Pierre Bourdieu sur le « champ », voir : *Questions de Sociologie*, Paris, Éditions de minuit, 1984 Minuit ; *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1988 ; *Les*

de situer les différents niveaux ou sphères possibles des actions politiques et institutions dans lesquels le sujet opère comme acteur eu égard aux fonctions données ou comme participant à de multiples horizons pratiques à l'intérieur desquels de nombreux *systèmes* et *sous-systèmes* sont structurés (pour utiliser la terminologie de Luhmann[1]). Ces champs sont découpés dans la totalité du « monde de la vie quotidienne »[2]. Nous nous intéresserons plus particulièrement aux *champs* pratiques.

[1.2.3] Le sujet est présent dans ces champs en se situant fonctionnellement en chacun d'eux de diverses manières. Dans le schéma 1.2, le *sujet* est représenté par le S qui apparait dans les *champs* A, B, C, D et N (le champ familial, de la vie du quartier ou du village, de l'horizon urbain ou des strates sociales, de l'existence économique, sportive, intellectuelle, politique, artistique, philosophique et ainsi de suite indéfiniment). Le *monde quotidien* n'est pas la somme de tous les *champs*, et les champs ne sont pas la somme des *systèmes ;* ce sont bien plutôt les premiers (le monde, le champ) qui englobent et surabondent toujours les seconds (les champs ou les systèmes) de même que la *réalité* excède toujours tous les *mondes*, *champs* ou *systèmes* possibles parce qu'à la fin

---

règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire, Éditions de Minuit. Paris 1992

Questions de sociologie (Bourdieu, 1984) ; *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (Bourdieu, 1989) ; *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire* (Bourdieu, 1992).

[1] Cf. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft,* (Suhrkamp, Frankfurt 2000) et *Macht* (1975, Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1988. Traduction française *Le pouvoir*, Presses de l'Université Laval, Laval, 2010).

[2] Le « monde de la vie quotidienne » (*Lebenswelt*) n'est pas l' « endroit » que les systèmes colonisent mais la totalité à l'intérieur de laquelle des systèmes composant la vie quotidienne existent.

les trois s'ouvrent et se constituent comme dimensions de l'intersubjectivité. Et il en est ainsi parce que les sujets sont toujours déjà immergés dans des *réseaux* intersubjectifs, dans de multiples relations fonctionnelles dans lesquelles ils jouent la position de *nœuds*[1] vivants et de matériaux irremplaçables[2]. Il n'existe ni champs ni systèmes sans sujets (même si l'on peut considérer un système analytiquement et abstraitement comme s'il n'y avait pas de sujet).

SCHÉMA 1.1 ***Extension diverse des catégories***

Monde existentiel >	*Champ*[3] *politique* >	*Systèmes et institutions*[4] >	*Action stratégique*
Logique ontologique	Logique du pouvoir	Faisabilité permanente Logique de l'entropie (Niveau B)[5]	Faisabilité contingente Logique du contingent (Niveau A)

[1] Cf. Manuel Castells, volume 1 : *La Sociedad Red*, de son œuvre *La Era de la Información : Economía, sociedad y cultura* (Castells 2000)

[2] Sur la pluralité des définitions de « subjectivité », « intersubjectivité », etc., Cf. mon travail « Sobre el Sujeto y la Intersubjetividad » dans *Hacia una Filosofía Política crítica*, op.cit.

[3] Il y a plusieurs *champs* dans un *monde*

[4] Il y a plusieurs *systèmes* et institutions dans un *champ*. Dans cette œuvre, un *système* pourra inclure plusieurs *institutions*. Sémantiquement, le *système* a une amplitude plus grande que le simple *institutionnel*. Nous parlerons, ainsi, d'un *système* des institutions (par exemple l'État). L'institution peut être un micro-système ou un sous-système. Quelquefois, cependant, nous utiliserons indifféremment « institutionnalisation » ou « systématisation » (dans ce cas-là, système et institution seraient sémantiquement interchangeables).

[5] Dans notre terminologie, le « Niveau C » sera celui des « principes implicites » [→ 9-10], qui régissent les « Niveaux A et B » [→ 6-8].

[1.2.4] Tout *champ politique* est un lieu traversé par des forces, par des sujets singuliers, dotés de volonté et d'un certain pouvoir. Ces volontés se structurent en univers spécifiques qui ne constituent pas de simples agrégats d'individus mais plutôt des sujets intersubjectifs, toujours déjà en relation dans des structures de pouvoir ou dans des institutions plus ou moins permanentes. Chaque sujet, comme *acteur* est un *agent* qui se définit dans sa relation aux autres.

[1.2.5] Le *monde* de chacun, ou le nôtre, est composé de multiples *champs*. Chaque champ, de son côté, peut être traversé par d'autres champs tout comme le champ peut être traversé par divers *systèmes*. Le sujet *sait* comment se comporter dans tous ces champs ; il dispose des cartes cérébrales pour chacun d'eux ; elles lui ont permis d'effectuer un long apprentissage du pouvoir de se *mouvoir* sans commettre d'*erreurs* pratiques, en évitant ce qui *n'a pas de sens* à l'intérieur de l'horizon herméneutique que chaque champ présuppose.

[1.2.6] Chaque champ a des groupes d'intérêts, de hiérarchisation, de manœuvres avec ses expressions symboliques, imaginaires, explicatives, respectives. Il est donc possible d'effectuer une *topographie* ou une *carte* des diverses forces en place par rapport auxquelles le sujet sait comment *agir*. Mais, un tel champ n'est pas seulement un texte à lire (comme le soutiendrait Ricoeur), ni des symboles à décoder ou des imaginaires à interpréter mais également un ensemble d'actions avec des buts spécifiques, répétées dans les institutions et structurées par des consensus, alliances et inimitiés. Ces champs sont des structures pratiques du pouvoir de la volonté et des récits à connaître par la raison pratique intersubjective.

[1.2.7] Le champ est cet *espace* politique de coopération, de coïncidences, de conflits. Il n'est donc pas la structure passive (du structuralisme), mais plutôt des sphères d'interactions qui, non seulement se distinguent de la logique de la mécanique cartésienne, newtonienne ou einsteinienne, mais peuvent aussi être rapprochées de la logique de la thermodynamique de la théorie de la complexité, avec ses relations de cause à effet sociales et politiques non-linéaires, bifurquées (ou multi-bifurquées).

[1.2.8] Tout *champ* est délimité. Ce qui se situe *à l'extérieur* du champ n'est pas de sa compétence ; ce qui se situe *à l'intérieur* est défini comme un composant selon les règles qui structurent les pratiques permises à l'intérieur du champ. Les limites définissent la superficie qui fixe la sphère de l'accomplissement normatif de son contenu, différenciant le possible de l'impossible[1] : « Nous sommes obligés de dire que l'objectif politique de la guerre se situe *à l'extérieur* de la sphère de la guerre »[2]. Ainsi, bien que les champs de la politique et de la guerre soient différents, l'acteur peut passer de l'un à l'autre en un instant.

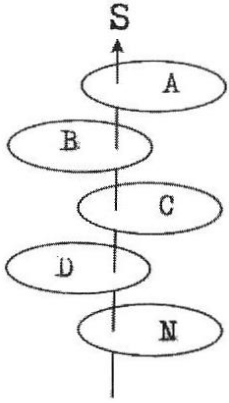
[1.2.9] Tout *champ* possède divers *systèmes*. Le champ politique peut être institutionnalisé par un *système* libéral ou par celui du socialisme réel ou par le *système* de participation croissante (comme le tente la révolution bolivarienne de Venezuela ou celle d'Evo Morales en Bolivie). Ainsi, comme les champs se croisent (le champ économique peut croiser le champ politique), les *systèmes* de chaque champ peuvent à leur tour se croiser entre eux (le système *capitaliste* peut se croiser avec le système *libéral* ou avec un système postcolonial d'élites formées

[1] L'« impossible » est ce qui *dépasse* l'horizon du champ et le transforme en *autre pratique*

[2] K. von Clausewitz, *De la guerre*, L.I, ch.2

dans la dépendance politique). La bourgeoisie, avec la révolution anglaise du XVIIe siècle, a créé un système politique parlementaire qui lui a permis de développer le système économique capitaliste jusqu'à la révolution industrielle (*système* technologique subsumé matériellement sous le *système* capitaliste). Comme on peut le voir, ces distinctions sont beaucoup plus appropriées que l'« instance » de L. Althusser, interprétation désastreuse du marxisme *standard*[1].

SCHÉMA 1.2 *Le sujet (S) est acteur dans des champs divers*



Explication : A, B, C, D, N représentent divers champs pratiques (familial, économique, sportif, politique, etc.). Le sujet (S) les traverse en accomplissant en chacun d'eux des fonctions différentes.

[1.3] Le privé et le public

[1.3.1] Le *privé* et le *public* [2] sont des positions ou des modes d'exercices divers de l'intersubjectivité.

---

[1] NdT : En anglais dans le texte

[2] Le « public » vient du latin *publicus*. *Publica* signifie les « revenus de l'État » ; *publico* comme verbe, signifie « confisquer en attribuant au fisc un trésor commun » ; *publicum* signifie le tribut, le

L'intersubjectivité a sous ses yeux : (a) la trame à partir de laquelle l'objectivité des actions et institutions se développe (comme contexte de l'existence et du sens) et elle est aussi (b) un *a priori* de la *subjectivité* (puisque c'est toujours un moment constitutif antérieur, une genèse passive). Le mariage monogame constitue, par exemple, une institution sociale *objective* (qui se tient *devant* la conscience comme un objet) tout en étant simultanément (en référence à la mère et au père concrets de la subjectivité du fils) ce qui, en la constituant, sous-tend et précède la subjectivité propre de l'enfant. La démocratie est une institution politique *objective* qui, en même temps, génère la subjectivité tolérante des citoyens dès la naissance, comme supposition *subjective*. En d'autres termes, toute subjectivité est toujours intersubjective.

[1.3.2] L'agir du sujet sera nommé « privé » lorsqu'il se trouve dans une position intersubjective où il est protégé de la présence, du regard, de l'agression des autres membres des multiples systèmes intersubjectifs dont il fait partie. Il s'agira d'une pratique externe au *champ politique*. Dans la relation privée, il y a toujours des participants (au moins deux) qui ne font pas perdre à l'autre le caractère privé de la relation. Il s'agit des participants relevant de la sphère des « parents », des « nôtres », des « proches », des « familiers ». C'est pour cette raison que, d'un point de vue systématico-intitutionnel, on parle fréquemment de la famille, de ceux qui se situent « à l'intérieur » des murs du foyer, murs qui

---

subside ou le lieu ou territoire où se dépose la richesse commune de l'État. La *respublica* (*reipublicae* au génétif) renvoie en premier lieu « aux biens de la communauté » et, par extension, à tout ce qui est commun à la communauté, les lieux des actions communautaires. En espagnol, le « público » est ce qui est su et *vu* par tous » (Moliner, *Diccionario del uso del español*, vol.2, 876)

nous séparent de l' « étrange », de l' « extérieur » : des « éléments » et des « dangers » qui ont dû terroriser les êtres humains dans les temps primitifs.

[1.3.3] Le public est, au contraire, le *mode* que le sujet adopte comme position intersubjective dans un « champ *avec les autres* », mode qui permet la fonction d' « acteur » dont les « rôles » ou actions, définis à partir de l'histoire ou du récit fondateur (le livret complet) d'un certain système politique, sont « représentés » *devant le regard de tous les autres acteurs*. « Entrer » dans la sphère publique, c'est « sortir » d'une sphère privée (sphère dans laquelle la mise en scène du « théâtre » n'existe plus et dans laquelle on cesse d'être un acteur et de jouer un rôle (même si des rôles existent, dans un certain sens, dans la vie privée). Il existe donc des « limites », des « lignes », des « seuils » qui, continuellement, sont franchis, dépassés, qui s'entrecroisent comme accomplissements ou transgressions des règles. Le public est le milieu de l'*ostensible* et, par conséquent, le lieu le plus public qu'il soit possible d'imaginer est celui de l'assemblée politique des représentants, vus et observés de manière responsable par les représentés qui jugent, légitimement, si leurs intérêts sont correctement représentés. Depuis l' « Agora » grecque ou le « Grand Conseil » de Venise, la politique est synonyme du « public ».

[1.3.4] Ce qui est fait par l'acteur politique (en tant que politique) dans l'obscurité non-publique (mais que des vidéos pourraient mettre publiquement *à la vue de tous*), c'est la corruption (dans la mesure où elle cache aux représentés, à la communauté, des actes injustifiables à la lumière publique). De son côté, l'« opinion publique » est le milieu où se nourrit le public politique.

PREMIÈRE PARTIE

L'ORDRE POLITIQUE EN VIGUEUR

Dans cette *Première Partie*, il s'agit de décrire les moments architectoniques de tous les ordres politiques possibles en exposant ce qui est *a minima* nécessaire. Tout ce qui est ici décrit forme le fondement qui sera *déconstruit* dans la *Seconde Partie* [→11 ss]. Qu'on ne nous accuse donc pas à l'avance de développer simplement une pensée conservatrice, non conflictuelle, passive. Il s'agit de prendre conscience des niveaux et sphères de l'architectonique politique qui se déploient dans le champ politique à partir d'une notion radicale du pouvoir politique [→2-4].

THÈSE 2
LE POUVOIR POLITIQUE DE LA COMMUNAUTÉ COMME *POTENTIA*

[2.1] La « volonté-de-vivre »

[2.1.1] L'être humain est un être vivant[1]. Tous les êtres vivants animaux sont grégaires ; l'être humain est originairement communautaire. Toujours préoccupées par leur vulnérabilité par rapport à la mort, à l'extinction, les communautés humaines doivent continuellement maintenir une tendance ancestrale, instinctive, de rester en vie. Ce vouloir-vivre des êtres humains en communauté se nomme *volonté*. La *volonté-de-vivre* est la tendance originaire de tous les êtres humains en apportant ici une correction à l'expression tragique d'A. Schopenhauer et à la tendance dominatrice de la « volonté de pouvoir » de Nietzsche ou de Heidegger.

[2.1.2] Dans la modernité eurocentrique, depuis l'invasion et la conquête postérieure de l'Amérique en 1492, la pensée politique a défini généralement le pouvoir comme domination, définition présente chez Machiavel, Hobbes et tant d'autres classiques, en incluant Bakounine, Trotsky, Lénine ou Weber, chacun présentant des différences conceptuelles importantes. Les mouvements sociaux actuels requièrent, au contraire, d'emblée une notion positive du pouvoir politique (tout en sachant que, fréquemment, il se *fétichise*, se corrompt et se dénature comme *domination*). La « volonté-de- vivre » est l'essence

[1] Cf. Dussel, *L'Éthique de la libération*, op.cit.

positive, le contenu comme force, comme puissance qui peut se mouvoir, entraîner, impulser. Dans son fondement, la *volonté* nous conduit à éviter la mort, à la retarder, à rester dans la vie humaine.

[2.1.3] Pour cela, le vivant doit saisir ou inventer des moyens de survie pour satisfaire ses besoins. De tels besoins sont des négativités (la faim est *manque de nourriture*, la soif *manque de boisson*, le froid *manque de chaleur*, l'ignorance *manque de savoir culturel*, etc.) qui doivent être niées par des moyens de satisfaction (l'aliment nie la faim : la négation de la négation antérieure ou l'affirmation de la vie humaine).

[2.1.4] *Pouvoir* acquérir et utiliser des moyens pour la survie, c'est cela le *pouvoir*. Celui qui *ne peut pas* manque de capacité ou de faculté de *pouvoir* reproduire ou augmenter sa vie par l'accomplissement des médiations. Un esclave n'a pas de *pouvoir*, au sens où il *ne peut pas* effectuer des actions ou exercer des fonctions institutionnelles en son nom propre ou pour son bien propre à partir de sa volonté propre (parce qu'il n'est pas libre ou autonome)

[2.1.5] En ce sens, en référence au *contenu* et à la *motivation* du pouvoir, la « volonté-de-vie » des membres de la communauté ou du *peuple*, est déjà la détermination *matérielle* fondamentale de la définition du pouvoir politique. Autrement dit, la politique est une activité qui organise et promeut la production, la reproduction et l'augmentation de la vie de ses membres. Comme telle, elle pourrait s'appeler « volonté générale », en un sens plus radical et précis que celui de Rousseau.

[2.2] *Le « consensus rationnel »*

[2.2.1] Les *volontés* des membres de la communauté pourraient, toutefois, se disperser dans la recherche de leurs intérêts privés multiples et contradictoires de sorte que la *puissance* ou la force de la volonté de l'un annule celle de l'autre, ce qui aurait pour résultat l'*impuissance*. Si les volontés pouvaient, au contraire, *unir* leurs objectifs, leurs propositions, leurs fins stratégiques, elles atteindraient (en ajoutant organiquement leurs forces comme une « volonté-de-vivre commune ») une puissance plus élevée.

[2.2.2] La possibilité d'unir la force aveugle de la volonté est la fonction propre de la raison pratico-discursive. La communauté, comme communauté communicationnelle, linguistique, est celle dans laquelle ses membres peuvent se fournir mutuellement des raisons afin de parvenir à des accords. Par l'usage d'arguments de types très divers (des récits mythiques, des expressions artistiques comme le théâtre ou même les formulations explicatives scientifiques les plus abstraites) comme expressions rhétoriques publiques en référence à la communauté de volontés et par la participation symétrique des citoyens, il est possible de parvenir à des *consensus*. Ces consensus (qui, même lorsqu'ils ne sont pas intentionnels mais seulement acceptés par tradition, n'en sont pas moins en vigueur pour cela), produisent la convergence des volontés vers un bien commun. C'est ce que nous pouvons nommer, à proprement parler, le « pouvoir politique ».

[2.2.3] Ce consensus (ou *consensus populi* comme l'appelait Bartolomé de las Casas en défendant, vers 1546,

les indigènes du Pérou contre les *encomenderos*[1] espagnols) ne peut être le fruit d'un acte de domination ou de *violence* où les volontés sont contraintes de nier leur « propre vouloir-vivre » en faveur du « vouloir-vivre-du-souverain » (le roi), comme le proposait Th. Hobbes. Dans ce cas, le pouvoir politique est affaibli à l'extrême, n'étant basé que sur une seule volonté active, créative, celle de l'acteur unique (le Roi comme État, comme Léviathan despotique), chaque citoyen niant sa propre volonté. Sans le fondement de la volonté résolue des citoyens, de la communauté politique, du peuple, celui qui exerce le pouvoir est lui-même affaibli, comme s'il s'emparait du pinceau du peintre sans l'échelle dont il a besoin pour peindre. Le consensus doit être un accord de *tous les participants*, comme sujets libres, autonomes, rationnels, avec une capacité égale d'intervention rhétorique afin que la *solidité de l'union* des volontés ait suffisamment de cohérence pour résister aux attaques et créer les institutions lui conférant permanence et gouvernabilité.

[2.2.4] Un tel consensus est donc un « pouvoir communicationnel » (proche de celui décrit par H. Arendt). Plus la participation des membres singuliers de la communauté de vie est importante, plus les revendications particulières et communes sont satisfaites par conviction raisonnée, plus le pouvoir de la communauté, le *pouvoir du peuple*, se transforme en une muraille qui protège et un moteur qui produit et innove.

[2.2.5] Le libéralisme a affirmé la priorité de ce moment *formel* de l'autonomie et la liberté des citoyens (depuis Locke) ; les politiques de droite ont affirmé la

[1] NdT A l'époque coloniale, les *encomenderos* étaient des colons Espagnols, propriétaires de plantations (*encomiendas*) dont le fonctionnement reposait sur le travail indigène forcé (ou l'esclavage des Africains).

primauté de la volonté, un vitalisme plus ou moins irrationaliste (comme dans le cas de C. Schmitt). Il est nécessaire d'articuler les deux déterminations comme mutuellement constitutives, sans instance ultime.

[2.3] La faisabilité du pouvoir

[2.3.1] Les volontés des membres de la communauté unis de manière consensuelle ne sont, toutefois, pas suffisantes pour que la description du *pouvoir politique* soit achevée. Une ultime détermination est encore nécessaire.

[2.3.2] Pour posséder la *faculté* du pouvoir, la communauté doit pouvoir user de médiations technico-instrumentales ou stratégiques qui permettent d'exercer la volonté-de-vivre empiriquement, à partir du consensus communautaire (ou populaire). Si une communauté politique est, par exemple, attaquée par une autre communauté politique, elle devra pouvoir résister à l'attaque de l'ennemi avec des instruments et des stratégies militaires. Si une communauté souffre de famine, elle devra pouvoir développer les systèmes agricoles propres à fournir de la nourriture à la population (comme l'exige Aristote dans sa *Politique*). S'il s'avère qu'il existe un faible niveau de mémoire de ses traditions culturelles, elle devra impulser une politique éducative, artistique, de recherches historiques afin que la communauté, le peuple, récupère la conscience de son identité culturelle (sous-sphère *matérielle* centrale de la politique comme nous le verrons ultérieurement [→ 7]), moment également essentiel de l'unité des volontés comme pouvoir.

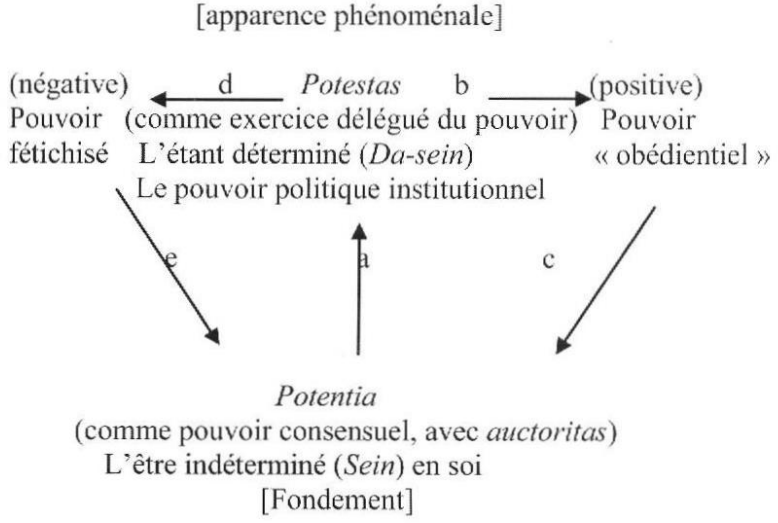
[2.3.3] La *faisabilité stratégique* (à savoir la possibilité d'accomplir empiriquement et avec la raison instrumentale les fins de la vie humaine et son augmentation historique,

à l'intérieur du système de légitimation qui s'est développé et des institutions, micro-sociales ou macro-politiques, qui rendent possibles, de leur côté, les deux autres sphères) est, par conséquent, la troisième détermination constitutive du *pouvoir politique*.

[2.3.4] Le pouvoir politique ne se *prend* pas (comme lorsqu'on dit « nous essaierons de *prendre le pouvoir de l'État* par une révolution » !). C'est toujours et exclusivement la communauté politique, le peuple, qui *détient* le pouvoir. La communauté détient *toujours* ce pouvoir même si elle est affaiblie, menacée, intimidée de sorte qu'elle ne peut pas s'exprimer. Celui qui exhibe la pure force, la violence, l'exercice de la domination despotique ou apparemment légitime (comme dans la description du pouvoir de M. Weber), détient seulement un pouvoir fétichisé, dénaturé, faux [→ 5] qui, même s'il s'appelle pouvoir, consiste, au contraire, en une violence destructrice du politique comme tel (le totalitarisme est un type d'exercice de la force par des moyens non politiques, policiers ou quasi-militaires, qui ne peuvent éveiller chez les citoyens l'adhésion consensuelle forte des volontés motivées par des raisons libres qui constitue le pouvoir *politique* proprement dit).

[2.3.5] Par conséquent, nous appellerons *potentia* le pouvoir de la communauté comme faculté ou capacité inhérentes à un peuple en tant qu'instance ultime de la souveraineté, de l'autorité, de la gouvernabilité, du politique. Ce pouvoir comme *potentia* qui, tel un réseau, se déploie dans tout le champ politique et dans lequel chaque acteur politique est un nœud (en utilisant les catégories de M. Castells) se développe à divers niveaux et sphères, constituant ainsi l'essence et le fondement de *tout le politique*. On pourrait dire que le politique est le *développement* du pouvoir politique dans tous ses moments.

SCHÉMA 2.1 *De la Potentia à la Potestas*



Explications du schéma :

a. Disjonction ou dédoublement originaire (ontologique)[1] *du pouvoir premier (potentia) de la communauté politique qui institue la délégation de l'exercice du pouvoir par des institutions et des représentants (potestas) (« ceux qui commandent ») ; b. Exercice positif du pouvoir comme renforcement de la potentia ; c. Ceux « qui*

[1] Hegel aurait appelé cette distance la *Diremtion*, *Entzweiung* ou *Explicatio* du Pouvoir politique. Le pouvoir originaire (*potentia*) comme tel est indéterminé (pas encore quelque-chose) et comme tel sans aucun « manque », mais également sans existence réelle ou empirique. Le simple pas vers l'institutionnalisation ou l'organisation minimale d'une quelconque fonction hétérogène d'un membre par rapport à un autre produit déjà une détermination (l' « être-là » : le *Da-sein*) et débute la possibilité de l'existence réelle mais, en même temps, la possibilité de la « distance » du représentant au représenté, de l'institution à l'institutionnalisé, de l'exercice *délégué* du pouvoir (*potestas*) qui n'est pas déjà simplement le pouvoir consensuel d' « en-bas » lui-même (*potentia*).

commandent en obéissant » (pouvoir obédientiel) ; d. Fétichisation de la potestas (s'affirme elle-même comme origine souveraine du pouvoir au-dessus de la potentia) ; e. Le pouvoir s'exerce comme domination ou affaiblissement de la potentia : « ceux qui commandent en commandant » ; a-b-c : circulation du pouvoir comme régénération ; a-d-e : cercle corrompu du pouvoir.

THÈSE 3
LE POUVOIR INSTITUTIONNEL COMME *POTESTAS*

[3.1] Le pouvoir comme « potestas »

[3.1.1] Le pouvoir est une *faculté*, une *capacité*, qu'on détient ou qu'on ne détient pas mais qui, à proprement parler, ne se *prend* jamais. Ce que l'on peut prendre d'assaut, ce dont on peut s'emparer, ce que l'on peut dominer, ce sont les instruments ou les institutions qui sont les médiations de son exercice (comme lorsque l'on disait lors de la Révolution française : « La *prise* de la Bastille », qui était une prison, un édifice de l'institution juridico-punitive de l'État absolutiste monarchique).

[3.1.2] Le sujet collectif, sujet premier et ultime du pouvoir et pour cela souverain, détenteur d'une autorité propre ou fondamentale, est, au contraire, toujours la communauté politique, le peuple. Il n'existe aucun autre sujet du pouvoir. Aucun autre !

[3.1.3] La *potentia* [→2] est donc le point de départ. Mais, le simple pouvoir de la communauté, même s'il est le fondement ultime, ne détient pas encore d'existence réelle, objective, empirique. La simple volonté consensuelle possible de la communauté reste initialement *indéterminée*, *en-soi*, comme la semence qui possède en *puissance* l'arbre futur qui n'est pas encore un arbre, n'a ni racines, ni tronc, ni branches, ni fruits. Il pourra les avoir, mais ne les a pas encore. La semence est un arbre *en-soi* qui ne s'est pas déployé, réalisé, n'a pas poussé, n'est pas apparu à la lumière du monde. De la même manière, le pouvoir comme *potentia* (dans ce double sens

de force et de possibilité future), même s'il est le fondement de tout pouvoir politique, s'il n'est pas actualisé (par le biais de l'action politique avec pouvoir) ou institutionnalisé (par le biais de toutes les médiations politiques permettant d'accomplir les fonctions du politique), reste en puissance, comme une simple possibilité inexistante.

[3.1.4] Si la *potentia* est le pouvoir *en-soi*, la *potestas* est le pouvoir *en-dehors-de-soi* (pas nécessairement encore *pour soi*, comme retour vers soi). Nous avons représenté cette scission ontologique originaire par la *flèche a* dans le *schéma 2.1*. Le processus de passage d'un moment fondamental (*potentia*) à sa constitution comme pouvoir organisé (*potestas*) débute lorsque la communauté politique s'affirme elle-même comme pouvoir instituant (mais non encore institué, comme le suggère C. Castoriadis), décidant de se doter d'une organisation hétérogène de ses fonctions pour accomplir des fins différenciées. Dans le clan primitif (et encore, même là, ce n'était pas évident), il pouvait y avoir une certaine indifférenciation originaire : tous pouvaient accomplir toutes les fonctions car elles n'exigeaient pas trop d'expérience technique et étaient peu développées. Face à la complexité politique du néolithique, avec l'apparition des villes, une immense quantité de métiers est alors requise et la politique crée de multiples institutions (le pouvoir comme *potestas* apparaît).

[3.1.5] L'institutionnalisation nécessaire du pouvoir de la communauté, du peuple, constitue ce que nous nommerons la *potestas*. La communauté institutionnalisée, c'est-à-dire ayant créé des médiations pour son exercice possible, se scinde de la simple communauté indifférenciée. Avec B. Spinoza et A. Negri, tout en allant plus loin qu'eux, nous considérons que cette scission entre *potentia* et *potestas*, entre (a) le pouvoir de la communauté

politique comme siège, origine et fondement (le niveau ontologique occulte) et (b) la différenciation hétérogène des fonctions par le biais des institutions permettant que le pouvoir soit réel, empirique, faisable et qu'il apparaisse dans le champ politique (comme phénomène) est nécessaire et marque l'apparition originelle de la politique. Elle constitue en même temps le danger suprême comme origine de toutes les injustices et dominations. Grâce à cette scission, tout service politique devient possible, mais, grâce à elle, toute corruption ou oppression commence aussi sa carrière irrépressible. L'*être* devient l'*étant* et entre dans l'histoire de la justice et de ses opposés. L'anarchiste rêve du paradis perdu du pouvoir indifférencié en-soi de la *potentia* (où il n'existe pas d'injustice possible) ; le conservateur idolâtre le pouvoir fixé et contrôlé comme *potestas* (quand le pouvoir institutionnalisé s'exerce comme domination). La politique sera la longue aventure de l'usage approprié (ou corrompu) de la *potestas*. La *noble vocation de la politique* est une possibilité ouverte depuis cette scission première (indiquée par la *flèche a* en direction de la *flèche b* du *schéma* 2.1). L'autre possibilité réside dans l'exercice corrompu et idolâtre du pouvoir comme *potestas* autoréférentielle qui finit toujours par l'exploitation du peuple (dans le processus qui commence avec la *flèche d* et qui finit avec la *flèche e* du même schéma).

[3.2] L'exercice « délégué » du pouvoir

[3.2.1] Le pouvoir appartient toujours et exclusivement en puissance à la communauté politique, au peuple. Il devient *réel* grâce à l'institutionnalisation (*potestas*) par la médiation de l'action stratégique [→ 6] qui, comme telle, est l'agent du moment mais non le stabilisateur historique définitif. Autrement dit, l'*exercice du pouvoir* est toujours

un moment de la *potestas*, ou des fonctions fixées par les institutions [→ 7] puisque, même dans le cas initial d'un pouvoir *constituant* (la *potentia* comme pouvoir *instituant*, se dotant en acte d'une Constitution juridique), l'action politique stratégique (tout ce qui mène à convoquer les représentants qui se réuniront dans l'Assemblée constituante) reste, en quelque sorte, encadrée par l'institution démocratique naturelle, telle que l'a décrite Francisco Suárez. En effet, lorsqu'une communauté s'accorde pour se doter d'un gouvernement, cela doit être décidé de manière communautaire et cela constitue déjà un acte démocratique (quelque chose de similaire à la discursivité symétrique naturelle de la *potentia* dans l'acte institutionnel premier). C'est seulement ensuite qu'il pourra être décidé si la *potestas* s'institutionnalise comme système monarchiste ou républicain, comme république oligarchique ou démocratique etc. C'est seulement une fois que la *potestas* est suffisamment institutionnalisée que commence l'exercice délégué normal du pouvoir aux mains des représentants.

[3.2.2] De fait, cependant, tout exercice du pouvoir est institutionnel car le pouvoir de la communauté comme *potentia* en-soi n'est pas un moment empirique initial dans le temps, mais un moment fondamental qui demeure toujours en acte *sous* les institutions et actions (sous la *potestas*). Quand on parle donc de l'« *exercice* du pouvoir », cela signifie qu'il s'actualise dans l'une de ses possibilités institutionnelles étant, comme toute médiation, déterminé de manière hétérogène. Exercer le pouvoir électoral comme citoyen, ce n'est pas la même chose qu'exercer le pouvoir présidentiel comme chef du gouvernement. Les deux, cependant, constituent un *exercice*, une actualisation, une apparition phénoménale dans le champ politique d'une action, d'une institution accomplissant une fonction par son opérateur. L'exercice

institutionnel n'est donc pas le pouvoir comme *potentia*. La communauté possède la faculté du pouvoir originaire et ontologique mais toute actualisation est institutionnelle et comme telle *déléguée*. La consigne « Tout le pouvoir aux soviets ! » nous rapproche de la démocratie directe et pleinement participative de la communauté comme possédant la *potentia*. Il s'agissait, de toute façon, déjà d'une institutionnalisation minimale. En raison du manque de niveaux essentiels d'institutionnalisation suffisante (une *potentia* qui ne voulait pas s'aliéner comme *potestas*), ce fut, toutefois, l'échec définitif. Avec la naissance du socialisme réel en 1921 dans l'Union Soviétique (des « soviets », il ne resta que le nom), la *potestas* se consolida alors de manière excessive, passant d'une position quasi-anarchiste (qui idéalise toujours la *potentia*) à une organisation totalitaire de la *potestas*. Ni la première position (par défaut) ni la seconde (par excès) n'est adéquate.

[3.2.3] Autrement dit, la communauté ne peut agir comme si elle était un acteur collectif, substantif et unanime dans une démocratie directe permanente. Ceci constitue le moment idéal du postulat, mais il est empiriquement impossible [→15 et 19]. La communauté agit par le biais de chacun de ses membres de manière différenciée. A l'époque du paléolithique déjà, l'un donnait le signal du commencement de la chasse, d'autres effrayaient les proies, d'autres brandissaient les armes dans des lieux appropriés, d'autres encore se spécialisaient dans l'usage des pièges, d'autres enfin distribuaient le butin proportionnellement entre les chasseurs. La différenciation fonctionnelle du tout leur permettait d'atteindre des objets complexes supérieurs. Il en est de même dans l'exercice *délégué* du pouvoir politique

[3.2.4] Le fait de la *délégation* indique qu'on agit au nom du tout (universalité) dans une fonction différenciée

(particularité) entreprise avec attention individuelle (singularité). L'exercice *singulier* (privé) d'une action est ce que l'on réalise en son nom propre. L'exercice *délégué* (public) est l'action accomplie en fonction du tout. Le fondement de cet exercice est le pouvoir de la communauté (comme *potentia*). Celui qui exerce le pouvoir le fait par autrui (eu égard à l'origine), comme médiation (eu égard au contenu), pour autrui (comme finalité : *flèche c* du *schéma* 2.1).

[3.3] La « potestas » comme objectivation, aliénation

[3.3.1] Dans le champ économique, le travail vivant du travailleur s'objective comme valeur dans le produit. Cette objectivation (qui, en se transformant en *autre* chose, s'« aliène ») est semblable à la coagulation du sang (le sang est le symbole de la vie dans la pensée sémite). De même, dans le champ politique, le pouvoir du peuple (*potentia*) s'objective ou s'aliène dans le *système* des institutions politiques produites historiquement au cours des millénaires par l'exercice de ce pouvoir (*potestas*).

[3.3.2] Parler d'objectivation d'une subjectivité collective, comme celle de la communauté politique, indique nécessairement un certain éloignement, une perte de l'identité immédiate qui passe par une différenciation avec des médiations. La médiation est nécessaire (sans institutions et sans systèmes, la reproduction de la vie est impossible, tout comme l'agriculture et le pâturage ; sans accords intersubjectifs aucune légitimité ne peut être acceptée et sans ces prérequis aucun pouvoir politique n'est possible). Mais, en même temps, cette médiation est opaque, elle n'est pas transparente, tout comme la représentation (nécessaire mais ambigüe) ou comme toute institution [→7].

[3.3.3] Comme toute médiation, la *potestas* (comme somme institutionnelle) est donc ambigüe. Son sens normatif de la justice ou son usage cynique de la force comme violence se trouvent comme dans un état originaire où la discipline exigée est toujours une certaine compulsion du plaisir et, par conséquent, peut être interprétée comme répression. Cependant, par leur nature et dans les premiers moments de leur création, les institutions répondent, de manière générale, à quelques revendications populaires. Rapidement, même s'il s'agit de siècles, les institutions donnent, d'une part, des signes de fatigue, d'un processus entropique, d'usure et, d'autre part, des signes de la fétichisation inévitable que la bureaucratie produit en se servant de l'institution (la *potestas*) pour la survie de la bureaucratie autoréférentielle. Lorsque ceci se produit, la médiation, inventée pour la vie et la démocratie et leur croissance, commence à devenir un chemin vers la mort, la répression, la domination. L'acteur politique critique ou celui qui possède une attitude de *réalisme critique* devra emprunter le chemin de celui qui prétend être critique ou de « gauche » – ce qui aujourd'hui, au-delà du fait de ne pas être de droite, a cessé d'indiquer son contenu politique concret.

[3.3.4] Dans ce cas, l'aliénation comme simple objectivation se convertit en négation de l'exercice *délégué* du pouvoir, c'est-à-dire, en un exercice fétichisé de ce pouvoir.

THÈSE 4
LE POUVOIR *OBÉDIENTIEL*

[4.1] La politique comme « profession » ou comme « vocation »

[4.1.1] Max Weber a rédigé un petit ouvrage[1] sur *La politique comme profession ou vocation*[2]. La fonction politique peut, en effet, être interprétée et vécue par le sujet de manière existentielle et biographique comme une « profession » bureaucratique, dans certains cas très lucrative, ou comme une « vocation » motivée par des idéaux, des valeurs, des règles dont les contenus normatifs mobilisent la subjectivité de l'acteur politique vers une responsabilité en faveur de l'autre, du peuple. Au commencement du XXIe siècle, les politiques (représentants élus pour l'exercice du pouvoir institutionnalisé, la *potestas*) ont constitué des groupes élitistes qui, progressivement, se sont corrompus après l'érosion énorme des révolutions du XXe siècle, l'échec de nombreux mouvements politiques encouragés par de grands idéaux, la crise économique et les difficultés croissantes pour la jeunesse à trouver des lieux d'activités salariales fixes (en raison du chômage structurel croissant).

---

[1] NdT : « La profession et la vocation de politique » est l'une des deux conférences réunies dans l'ouvrage *Le Savant et le Politique* (la seconde s'intitule « La profession et la vocation de savant »).

[2] En Allemand, *Beruf* peut signifier « profession » (*Beruf*) ou vocation (*Berufung*). C'est un mot équivoque. Weber joue sur cette ambiguïté.

[4.1.2] Il est impossible de motiver la jeunesse qui décide de se lancer dans la politique (ou ceux qui, autrefois, ont effectué ce choix dans leur jeunesse) par les vertus d'antan ou par les valeurs abstraites d'une société aristocratique en décadence. Le jeune, bombardé par la médiacratie, la mode, la totalité du monde quotidien immergé à l'intérieur de l'horizon d'une société capitaliste qui impose par le marché ses idéaux d'ostentation, de superficialité, peut difficilement dépasser l'exigence d'augmenter sa richesse afin de pouvoir acheter et montrer ces chers signes (d'un point de vue monétaire) de différence (comme le dirait Baudrillard). Il n'est donc pas impossible d'imaginer que celui qui choisit la profession de politique accepte rapidement les propositions de Faust et « vende son âme au diable » de la fétichisation en utilisant l'exercice du pouvoir à ses propres fins, personnelles ou collectives. Ainsi naît la politique comme « profession » et les partis politiques comme « machines électorales » imposant leurs candidats bureaucratisés pour le bénéfice du parti lui-même. C'est la fétichisation du pouvoir par la corruption de la subjectivité du politique.

[4.1.3] Il faudra, au contraire, lutter pour la naissance et la croissance d'une nouvelle génération de patriotes, de jeunes qui se décident à réinventer la politique, l'« autre politique », comme Spartacus, Jeanne d'Arc, G. Washington, Hidalgo ou Bolivar jusqu'à un « Che » Guevara, Fidel Casto ou Evo Morales. Aucun d'entre eux ne fut un politique par « profession ». Ils étaient esclaves, bergères, propriétaires fonciers, prêtres ou intellectuels, médecins, avocats ou syndicalistes mais, par responsabilité éthique, ils se sont transformés en serviteurs de leurs communautés, de leurs peuples et dans beaucoup de cas jusqu'à la mort. Que peut-on offrir de plus que la vie ? Dans les autres cas, il s'est agi d'une fidélité incorruptible dans l'exercice délégué du pouvoir en faveur de leurs

peuples. Ils n'ont pas exhibé l'autorité déléguée de manière ostentatoire pour augmenter leur prestige ou leur richesse. Leur gloire consista à rester fidèles, de manière persévérante et, jusqu'à la fin, à leur « vocation », même lorsqu'ils furent persécutés par les ennemis du peuple qu'ils libéraient.

[4.1.4] « Vocation » signifie « être-appelé » (du verbe *vocare*) à accomplir une mission. Celui qui « appelle », c'est la communauté, le peuple. L'appelé est celui qui se sent « convoqué » à assumer la responsabilité du service. Heureux celui qui accomplit fidèlement sa vocation ! Maudit celui qui la trahit parce qu'il sera jugé maintenant ou par l'histoire ! Le 11 septembre 1973, Augusto Pinochet semblait être un héros démiurgique intouchable. Les gouvernants populaires et démocratiques humiliés, comme Salvador Allende, mouraient dans ses mains de fer. En 2006, il fut, toutefois, jugé non seulement comme dictateur mais aussi comme voleur du peuple et, avec lui, sa femme et ses enfants furent condamnés ! Qui l'aurait imaginé au moment du coup d'État quand il était soutenu par Henry Kissinger et tous les puissants de l'Occident ? Les Carlos Menem et Carlos Salinas de Gortari subirent le même sort.

[4.2] Le pouvoir comme « ob-éissance »

[4.2.1] Celui qui commande est le représentant qui doit accomplir une fonction de la *potestas*. Il est élu pour exercer le pouvoir de la communauté *de manière déléguée* et il doit donc le faire en fonction des exigences, revendications et besoins de la communauté. Cette fonction de service du fonctionnaire (celui qui accomplit une « fonction ») politique, qui exerce comme *délégué* le pouvoir *obédientiel* (*flèche b* du *schéma* 2.1) est indiquée avec une extrême précision par l'enseignement en

provenance du Chiapas selon lequel « ceux qui commandent, doivent[1] commander en obéissant ».

[4.2.2] Nous avons ainsi un cercle catégorial encore positif (autrement dit qui n'a pas encore cédé à la corruption fétichisante du pouvoir comme domination). Le pouvoir de la communauté (*potentia*) se donne des institutions politiques (*potestas*) (*flèche a* du *schéma* 2.1) exercées de manière déléguée par des représentants élus (*flèche* b) afin de satisfaire les exigences de la vie, dans sa globalité, des citoyens (sphère matérielle [→7]), les exigences du système de légitimité (sphère formelle [→8]), à l'intérieur de ce qui est stratégiquement faisable. Une certaine autorité est *attribuée* au représentant (le siège de l'*auctoritas* n'étant pas le gouvernement mais toujours, en ultime instance, la communauté politique, même si G. Agamben ne le précise pas) afin qu'il accomplisse de la manière la plus satisfaisante les charges de sa fonction au nom du tout (de la communauté). Il n'agit pas *à partir de lui-même* comme source ultime de souveraineté et d'autorité, mais comme délégué qui, eu égard à ses objectifs (*flèche* c du *schéma* 2.1), doit toujours œuvrer en faveur de la communauté, en écoutant ses exigences et revendications. « Ecouter celui qui est devant soi »[2] autrement dit : l'obéissance est la position subjective première que doit posséder le représentant, le gouvernant[3], celui qui accomplit une quelconque fonction d'une institution politique.

---

[1] Nous verrons que ce « doivent » détient un caractère normatif [→9]

[2] En latin, *ob* signifiait tenir quelque chose ou quelqu'un « devant » ; *audire* : ouïr, écouter, prêter attention « Obédience » a pour contenu l'acte de « savoir écouter l'autre »

[3] « Gouverner » vient du verbe grec *gobernao* qui signifiait piloter une barque. Les « gouvernants » sont les pilotes élus, non le corps administratif ou bureaucratique de la société politique [→8]

[4.2.3] Le pouvoir *obédientiel* serait ainsi l'exercice délégué du pouvoir de toute autorité conforme à la prétention politique de justice[1], autrement dit, celui de l'acteur politique intègre qui peut aspirer à l'exercice du pouvoir afin de détenir la position subjective nécessaire pour la lutte en faveur du bonheur empiriquement possible d'une communauté politique, d'un peuple.

[4.2.4] Ce cercle (indiqué par les *flèches a, b, y, c* du *schéma* 2.1) constitue un processus qui produit, reproduit et augmente la vie de la communauté et de chacun de ses membres, en satisfaisant aux exigences de la légitimité démocratique, à l'intérieur de l'horizon du réalisme critique d'une faisabilité stratégique et instrumentale, toujours en même temps normative [→10].

[4.2.5] De cette manière, nous avons tenté de décrire le pouvoir, en son sens propre, de manière *positive* (et non simplement comme domination), comme la force, la volonté consensuelle qui agit et se donne des institutions en faveur de la communauté politique. Chacune des institutions – qu'il s'agisse des micro-institutions de la société civile (auxquelles M. Foucault prêtait tant d'attention [→8]) ou des macro-institutions de la société politique (tant critiquées par Bakounine) – détient un certain pouvoir, dans des structures disséminées dans tout le champ politique, à l'intérieur de systèmes spécifiques, de sorte qu'en chacune d'elles ce caractère *obédientiel* peut s'accomplir. Le champ politique, au sens strict, n'est pas un espace vide. Il est plutôt semblable à un champ de mines, plein de réseaux et de nœuds prêts à exploser à partir des conflits pour des revendications non satisfaites

[1] La « prétention politique de justice » est en politique ce qu'est la « prétention de bonté » en éthique. Il s'agit de l'intention honnête de celui qui accomplit la *noble fonction de la politique*.

(sachant qu'on ne pourra jamais toutes les satisfaire parfaitement).

[4.3] Représentation et « service »

[4.3.1] Le représentant, comme son nom l'indique, « représente » le citoyen membre de la communauté politique qui, en élisant le représentant, se constitue comme « représenté » (une certaine passivité inévitable mais risquée). Le risque consiste en ce que, même si la délégation du pouvoir originaire (celui de la communauté, la *potentia*) est nécessaire (contre le *spontanéisme* d'un certain populisme ou anarchisme) et, même si elle doit être continuellement régénérée à partir de l'assemblée de la communauté en face-à-face direct (en-deçà du niveau urbain, comme les assemblées de quartier, les communes, les communautés de base etc.), elle peut, cependant, se fétichiser. En d'autres termes, la représentation peut se tourner vers elle-même et s'auto-affirmer comme l'instance ultime du pouvoir.

[4.3.2] Récapitulons. On délègue à quelqu'un le pouvoir pour qu'au niveau de l'exercice institutionnel du pouvoir il « re-présente » la communauté, le peuple. Ceci est à la fois nécessaire et ambigu. Cela est nécessaire parce que la démocratie directe est impossible dans les institutions politiques qui incluent des millions de citoyens. Mais, c'est ambigu parce que le représentant peut oublier qu'il exerce le pouvoir par délégation, au nom « d'autrui », comme celui qui se « présente » au niveau institutionnel (*potestas*) en référence (« re-») au pouvoir de la communauté (*potentia*). Il s'agit donc d'obéissance.

[4.3.3] Dans ce sens plein, politique, originaire, la représentation est une délégation du pouvoir afin qu'il soit exercé ou accompli au « service » des représentés qui l'ont élu comme leur représentant parce que, sans

différenciation de fonctions hétérogènes, ni la reproduction et l'augmentation de la vie de la communauté, ni l'exercice des institutions de légitimation, ni l'efficacité ne sont possibles. Si, au paléolithique, tous avaient accompli la même fonction à la chasse (alerter), aucun n'aurait chassé ; de la même manière, si on avait laissé au pur hasard le fait que chacun accomplisse la fonction lui convenant, cela aurait conduit au chaos et ils n'auraient jamais chassé le lièvre rapide ou le lion fier. Ils seraient morts de faim. La représentation, je le répète, est nécessaire mais ambiguë. On ne peut, toutefois, l'éliminer en raison de son ambiguïté, il faut la définir, la règlementer, l'imprégner de normativité afin qu'elle soit utile, efficace, juste, qu'elle obéisse à la communauté.

[4.3.4] A partir de ce qui a été dit et en transition vers la *thèse* suivante, nous pouvons maintenant comprendre que le pouvoir se scinde de nouveau, non plus entre la *potentia* (pouvoir en-soi) et la *potestas* (pouvoir comme médiation) mais d'une nouvelle manière.

[4.3.5] En premier lieu, de *manière positive*, comme pouvoir *obédientiel* [cette *thèse 4*] (pouvoir de celui qui « commande en obéissant »), ce qu'un texte connu exprime ainsi : « Quiconque veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur[1] [...] serviteur de tous »[2] (*flèche b* du *schéma* 2.1). Dans ce cas, l'exercice *délégué* du pouvoir s'accomplit par *vocation* et *compromis* avec la communauté politique, avec le peuple.

[4.3.6] En second lieu, de *manière négative*, comme pouvoir *fétichisé* [→5] (de celui qui « commande en commandant »), condamné au nom de l'avertissement selon lequel « ceux que l'on regarde comme les chefs des

[1] En grec, διακονός *diakonós* (en hébreu, *hebed),* le serviteur.

[2] Marc 10, 43-44. Le fondateur du christianisme corrige fortement l'esprit de corruption de ses disciples avec ces paroles.

nations [quand] ils dominent les peuples comme s'ils étaient leurs maîtres, [...sont] les puissants qui font sentir leur *autorité* »[1] [*flèche d* du *schéma* indiqué auparavant]. Dans ce cas, l'exercice autoréférentiel du pouvoir s'effectue pour le bénéfice du gouvernant, de son groupe, de sa « *tribu* », de son secteur, de la classe bourgeoise. Le représentant serait alors un *bureaucrate corrompu,* tournant le dos à la communauté politique, au peuple et l'opprimant.

[1] Marc, 10,42

THÈSE 5
FÉTICHISATION DU POUVOIR

[5.1] Qu'est-ce que le fétichisme ?

[5.1.1] Le mot étrange de « fétichisme » vient du portugais. Dans cette langue, *fetiço* signifie « fait » (le « h » se transforme fréquemment en « f », par exemple en « fechoría » ; ou « hermosa » en « Formosa », l'île du pacifique). Les choses « faites par la main des hommes » sont les idoles. Le fétichisme et l'idolâtrie sont similaires, renvoyant l'un et l'autre à la fabrication des « dieux » par l'imagination dominatrice de l'être humain. Ces dieux sont « faits », mais ils sont ensuite adorés comme le divin, l'absolu, l'origine de tout le reste. C'est pour cela que le jeune Marx, à une époque où la liberté de la presse était restreinte en raison du caractère despotique du roi de Prusse, écrivit un texte magnifique en critiquant ce gouvernement dominateur :

> « " Nous" ferons ce que "nous" voudrons. *Sic volo, sic iubeo, stat pro ratione voluntas* "tel est mon bon vouloir, tel est mon ordre, ma volonté tient lieu de raison." Voilà un langage accompli de potentat [...]. La province, assurément, est libre de se fabriquer ces dieux[1], dans des conditions prescrites, mais à peine les a-t-elle créés qu'elle doit, à l'instar du fétichiste, oublier que ces dieux sont l'œuvre de ses mains[2] [...]. Nous assistons ici à ce spectacle

[1] C'est-à-dire que le gouvernement peut s'autoriser à édicter des lois mais elles doivent *a minima* conserver le caractère de décisions pouvant être modifiées.

[2] Marx fait référence à *la Bible*, Psaume 115,4-6 : « Leurs idoles sont de l'argent et de l'or. Elles sont *l'ouvrage de la main* des hommes. Elles ont une bouche mais elles ne parlent pas ; elles ont des

singulier, fondé peut être dans la nature même des Diètes[1] : ce n'est pas tant par ses représentants que contre ceux-ci que la province doit lutter[2]. »

[5.1.2] Ce texte politique de Marx nous montre que le fétichisme en politique a à voir avec l'absolutisation de la « volonté » du représentant (« je le veux, je l'ordonne ; la volonté [du gouvernant] est le *fondement* [la raison] ») qui cesse de répondre à la « volonté générale » de la communauté politique qu'il dit représenter, de s'articuler à elle, de se fonder sur elle. Le lien fondationnel de la *potestas* (le pouvoir qui devrait être exercé *de manière déléguée*) se coupe de la *potentia* (le pouvoir du peuple même). Ainsi, la *potestas* s'absolutise et prétend se fonder en elle-même, de manière autoréflexive ou autoréférentielle.

[5.1.3] Dans l'économie, Marx a expliqué cette *inversion* de manière plus large en la caractérisant comme « la personnification des choses et l'objectivation des personnes »[3] :

> « Etant donné que, par l'échange entre le capital et le travailleur, le travail vivant est incorporé au capital et apparaît comme une activité qui lui appartient, dès que le procès de travail commence, toutes les forces productives du travail social se présentent comme forces productives du capital [...] Ainsi la force productive du travail et ses formes particulières se présentent maintenant comme forces productives du capital et formes du capital [...]. Nous retrouvons là l'inversion du rapport que nous avons déjà

---

yeux mais elles ne voient pas ; elles ont des oreilles mais elles n'entendent pas ».

[1] Organes électifs subordonnés au Roi.

[2] Marx, « Les Délibérations de la VI session de la Diète rhénane », *Œuvres III, Philosophie*, Gallimard La Pleïade, Paris 1982, pp.155-156

[3] Marx, *Le Capital*, Livre I, Première section, chapitre 3, PUF, Paris 1993, p. 129

rencontrée en étudiant l'argent et désignée par le terme de *fétichisme* »[1].

[5.1.4] Cette *inversion* consiste en ce qu'alors que le « travail vivant » (ou la subjectivité corporelle vivante du travailleur : la « personne ») est le fondement de toute valeur (et que le capital n'est rien que la « valorisation accumulée de valeur »), c'est-à-dire du capital (la « chose »), c'est, au contraire, le produit chosifié du travail vivant (le capital) qui devient désormais une « personne » ou un sujet apparent et le travailleur qui se transforme en une « chose » (instrument) au service de l'augmentation du capital. Le fétichisme est cette inversion spectrale : le fondé apparaît comme le fondement et le fondement comme le fondé. Il s'agit là du « mystère fétichiste du capital », c'est-à-dire d'un mode d'occultation qui déforme l'interprétation, la connaissance de la réalité en l'inversant.

[5.1.5] De la même manière, en politique, la *potestas* ou le pouvoir institutionnalisé, qui est un exercice *délégué* du pouvoir originaire de la communauté ou du peuple (la *potentia*), disjonction représentée par la *flèche a* du *schéma 2.1*, *potestas* qui est fondée dans ce pouvoir du peuple, s'affirme désormais comme le siège, comme le fondement, comme l'*être*, comme le *pouvoir politique proprement dit*. La « volonté » du gouvernant, du représentant, des institutions, de l'État, que Marx exprime correctement par « la volonté est la raison»[2], devient le

---

[1] Marx, *Théories sur la plus-value (Livre IV du Capital)*, Éditions Sociales, Paris 1974, p. 456

[2] Cf le texte latin cité par Marx : *Stat pro ratione voluntas*, si on entend que « raison » – comme lorsqu'on dit « tu as raison », c'est-à-dire tu as exprimé le *fondement rationnel* requis pour l'occasion – est le fondement. La « volonté » du représentant est alors le « fondement », la « raison suffisante » de M. Heidegger.

lieu du pouvoir politique au nom du même gouvernement ou gouvernant. « Ceux qui commandent, commandent en commandant ». Et ils commandent à des obéissants (comme l'exige Max Weber). La *potentia* a été dé-potentialisée et est devenue une masse passive qui reçoit des ordres du pouvoir politique (les classes dominantes, les élites du pouvoir, les institutions politiques, l'État, le Léviathan). La *potestas* s'est divinisée, s'est séparée de son origine (indiquée par la *flèche a* du *schéma 2.1*) et s'est tournée vers elle-même, de manière autoréférentielle (la *flèche b* schématise ce mouvement fétichiste).

[5.1.6] Une fois le pouvoir fétichisé (ce qui représente la conception du pouvoir de la Modernité colonialiste et de l'Empire, depuis Th. Hobbes comme nous l'avons dit), l'action du représentant, du gouvernant (qu'il s'agisse d'un roi, d'un parlementaire libéral, d'un État etc.) ne consiste pas en un exercice *délégué* du pouvoir de la communauté mais est, inévitablement, *dominatrice*. Il s'agit de l'exercice autoréférentiel de l'autorité despotique (même si l'élection s'est faite, de manière procédurale, en semblant passer par la voie d'institutions comme l'élection populaire des représentants). La représentation elle-même se corrompt. On élit les dominateurs. Toute la politique a été *inversée*, s'est fétichisée.

[5.2] Fétichisation du pouvoir

[5.2.1] Le fétichisme commence par l'avilissement subjectif du représentant singulier, qui a le goût, le plaisir, le désir, la pulsion sadique de l'exercice omnipotent du pouvoir fétichisé sur les citoyens disciplinés et obéissants (ceux qui n'obéissent pas étant objets de la répression policière, définition de la politique comme *légalité* coercitive de l'État *externe* libéral de Kant qui, pour cela, n'exige pas l'adhésion subjective de la moralité. C'est ce

que C. Schmitt caractérise, à juste titre, comme la destruction radicale du *contenu* de la politique ou qu'Habermas explique comme un défaut de fondement suffisant de la *légitimité*). Cet exercice est toujours domination. C'est l'Acte du Seigneur devant l'esclave romain, devant le serf féodal, devant le citoyen qui supporte cet exercice despotique du pouvoir stoïquement, en cultivant les vertus dans cette vie et en espérant, pour la prochaine vie, la félicité méritée (comme l'enseignait Kant, le maître de Könisberg, ville membre de la Hanse).

[5.2.2] Quand le pouvoir est défini institutionnellement, objectivement ou systématiquement *comme domination*, dans le meilleur des cas proclamé comme pouvoir *du* peuple[1], *par* le peuple[2] et *pour* le peuple[3] (comme dans le

---

[1] Le peuple ayant élu ses représentants croit (et ici c'est l'effet de l'interprétation équivoque du fétichisme comme mécanisme phénoménal d'inversion sémantique) que le pouvoir est le sien et il se sent responsable de ses actes.

[2] Comme cause efficiente : le peuple passif élit les candidats que lui présente l'élite au pouvoir.

[3] C'est pourquoi le pouvoir fétichisé – qu'il soit celui de l'élite ou de l'État libéral ou impérial – prétend être au « service » du peuple, mais vise toujours l'accomplissement premier de ses intérêts propres. Ainsi, lorsque G.W Bush a baissé les impôts des riches afin qu'ils puissent créer davantage de postes de travail, cela a contribué au mirage d'un « État minimal » qui ne peut aider les Afro-Américains de la Nouvelle-Orléans parce que de telles opérations de sauvetage sont le propre de l'initiative privée et non d'un État minimal non-Providence. Il s'agit là d'un républicanisme inversé qui exige l'affaiblissement de l'État au nom de la communauté quand, en réalité, c'est un affaiblissement de l'État et de la communauté en faveur des plus riches. Le grand commerce de la bourgeoisie, c'est l'exploitation des pauvres et l'exploitation de l'État. Cette dernière peut être obtenue, par exemple, en menant une guerre et en détruisant un pays (comme l'Irak) et en exigeant ensuite du même État nord-américain de le reconstruire via les transnationales proches du pouvoir (fétichisé et, de plus, népotiste comme dans le cas du vice-président qui, pour

cas du « centralisme démocratique » du Comité central du socialisme réel, ou dans le libéralisme, où les classes bourgeoises, toujours minoritaires par définition, obtiennent la majorité avec des procédures électorales complices face aux masses obnubilées par les mécanismes fétichistes de la médiacratie), les revendications populaires ne peuvent jamais être satisfaites parce que le pouvoir fonctionne comme une instance séparée, extrinsèque, dominant le peuple « depuis le haut ». Il a, en effet, en premier lieu, exproprié la communauté, le peuple de son pouvoir originaire (*potentia*) et proclamé, ensuite, le servir comme *de l'extérieur*, *d'en-haut*, comme un aigle[1], comme un Monstre, comme le Léviathan, qui fait s'exclamer les peuples : « N'ont-ils donc point de connaissance, tous ces ouvriers d'iniquité, qui mangent mon peuple comme ils mangent le pain » (*Psaume* 14,4, texte auquel se réfère souvent Marx qui était d'une famille de rabins juifs de Trèves).

[5.3] Dérivations de la fétichisation du pouvoir.

[5.3.1] En premier lieu, la fétichisation du pouvoir, comme nous l'avons vu, consiste en une « Volonté-de-Pouvoir » comme domination sur le peuple, sur les masses, sur les faibles, sur les pauvres. Toute autre définition est disqualifiée comme idéaliste, non réaliste, moraliste, inefficace. La politique est, dans ce cas, l'art de l'exercice du pouvoir sur les antagonistes qui, dans le

---

déshonorer son peuple sémite était juif) qui font les grands commerces.

[1] L'aigle, symbole des empires - romain, nazi, nord-américain- est le roi des oiseaux. Il tombe comme un rayon *d'en-haut* et, avec ses griffes mortifères, attrape le peuple, la terre féconde, le *serpent*, Coatlicue, la *femme* des peuples agricoles dominés par l'empire aztèque (également symbolisé par un aigle).

meilleur des cas de manière hégémonique, sont soumis à la volonté des institutions fétichisées en faveur de quelques membres particuliers de la communauté ou, dans le cas des pays post-coloniaux (comme les pays latino-américains), d'États métropolitains. Puisqu'il ne peut pas se fonder sur la force du peuple, le pouvoir fétichisé doit s'appuyer sur des groupes qui soumettent violemment le peuple ou sur des pouvoirs métropolitains ou impériaux (quand le consensus dominant a perdu de l'effectivité pour produire l'*obéissance* des masses, c'est-à-dire quand les types de légitimité de Weber cessent d'être acceptés). Les Carlos Menem ou Carlos Salinas de Gortari ont bénéficié d'un regard très favorable aux Etats-Unis, à la Banque Mondiale (BM) et au Fonds Monétaire International (FMI). Ce sont des gouvernants despotiques envers ceux d'en-bas et ils sont soumis, vils envers ceux d'en-haut. Ce sont des « vice-rois », pas même des « rois ».

[5.3.2] En second lieu, pour pouvoir exercer un pouvoir autoréférentiel, fétichisation de la *potestas*, il est nécessaire, au préalable et de manière continue, d'affaiblir le pouvoir politique originaire de la communauté (la *potentia*). La *potestas* détruit la *potentia* (*flèche e du schéma 2.1*), c'est-à-dire qu'elle divise la communauté, empêche le consensus « d'en-bas » du peuple et crée des conflits. « Diviser pour régner » dit l'adage fétichiste. Le pouvoir autoréférentiel peut seulement triompher s'il détruit le pouvoir originaire et normatif de toute politique : le pouvoir de la communauté politique. Pour cette raison, les dictateurs (comme Hitler ou Pinochet, d'une part, Staline, d'autre part, compte-tenu des grandes différences entre eux) répriment les citoyens, la société civile, la communauté politique, le peuple. Rien ni personne ne peut fonder une action anti-démocratique [→ 8 et 10]. Le pouvoir fétichisé est essentiellement anti-démocratique,

comme nous le verrons, parce qu'il s'auto-fonde dans sa propre volonté despotique.

[5.3.3] En troisième lieu, le pouvoir fétichisé espère des récompenses. Dans le monde féodal, par exemple, l'honneur reconnu publiquement était le fruit de l'exercice despotique du pouvoir du Seigneur féodal sur les serfs et les villes. Sa « Volonté-de-Pouvoir » se rassasiait de la reconnaissance politique et ecclésiale de sa domination. Dans la société capitaliste, en revanche, le capital étant la valeur suprême, le triomphe se mesure à l'enrichissement des citoyens. Quand le pouvoir s'est corrompu, c'est-à-dire s'est fétichisé, l'enrichissement est la rétribution de celui qui consacre sa vie à la profession politique (comme membre réputé d'un parti ou comme représentant dans un Congrès). Comme les salaires qui, même lorsqu'ils sont hauts, ne sont jamais suffisants (pour l'avarice démesurée de celui qui se délecte du plaisir de l'exercice du pouvoir sans aucune limite), l'accumulation de richesses par des moyens illégitimes apparaît rapidement comme une possibilité. C'est alors la corruption du vol du bien public (par l'enrichissement illégal, comme, par exemple, la découverte de 60 millions de dollars dans une banque suisse au profit d'un acteur politique proche du pouvoir népotiste : la corruption comme vol de ce qui appartient au peuple) et aussi la volonté de domination qui, subrepticement, glisse vers la domination érotique de la femme subalterne. Il s'agit d'une confusion subjective inconsciente dans laquelle s'entrecroisent la *libido* ou plaisir de l'exercice despotique du pouvoir sur les autres et l'avarice dans l'accumulation de leurs biens et dans la domination érotique de leurs corps.

[5.3.4] En quatrième lieu, la corruption gagne les bureaucraties politiques des partis lorsque celles-ci utilisent la médiation nécessaire de l'exercice du pouvoir à leurs fins. Elles cessent alors d'être des représentants

agissant *par délégation* et se transforment en despotes exigeant du peuple qu'il se prosterne devant leur autorité. L'*inversion* est répétée. Au lieu d'être servi par le représentant, le peuple devient son serviteur. Les élites ou la classe politique apparaissent comme autoréférentielles, sans plus répondre à la communauté politique.

[5.3.5] En cinquième lieu, à l'intérieur des partis, les différents « courants » (appelés vulgairement « tribus ») luttent pour leur « part de pouvoir », pour avoir des candidats aux élections de représentants (en définitive, ils rivalisent pour que le plus possible de leurs membres occupent une place dans le *système* de l'institution politique de l'État et, avec cela, un revenu assuré). C'est le signe de leur corruption parce qu'ils ont oublié leur responsabilité, comme acteurs qui doivent se préparer à être des représentants et à effectuer un exercice *délégué* ou *obédientiel* du pouvoir eu égard à la *potentia* du peuple même. Dans la mesure où l'honorabilité de leur propre parti et le bien commun de la communauté ne leur importent pas, ils expriment une corruption profonde en utilisant des moyens violents, malhonnêtes, tordus ou frauduleux pour parvenir à être des représentants rentiers. Le peuple se défie des candidats ou des autorités dont la cohérence éthique (dans leur famille, leurs finances, leur conduite dans le parti et dans la rue etc.) montre des contradictions. Un parti moderne n'est pas un mécanisme électoral, mais un corps de serviteurs publics avec une idéologie décantée, produite, étudiée, se réalisant dans des actions politiques toujours publiques.

[5.3.6] En sixième lieu, il peut y avoir de la corruption entre des groupes populaires. Par exemple, le corporatisme est la recherche de l'accomplissement d'intérêts privés par le biais de la collaboration avec le pouvoir fétichisé de ceux qui gouvernent (par exemple, d'un syndicat pétrolier qui cherche son profit avec des privilèges au détriment du

bien de tout le peuple en empêchant la mobilisation des ouvriers contre la privatisation du pétrole). Beaucoup se cramponnent à ceux d'en-haut afin de bénéficier des miettes du pouvoir corrompu, en le rendant par là-même possible. Même si toute la société faisait partie d'une corporation luttant pour ses intérêts particuliers, les revendications du peuple ne seraient pas satisfaites : il y aurait simplement une multitude de bandes de voleurs luttant entre elles sans pouvoir obtenir un accord minimal qui pourrait porter le nom de pouvoir politique « d'en-bas », du peuple comme *potentia*. Les règles internes d'une bande de voleurs n'ont rien à voir avec la normativité politique.

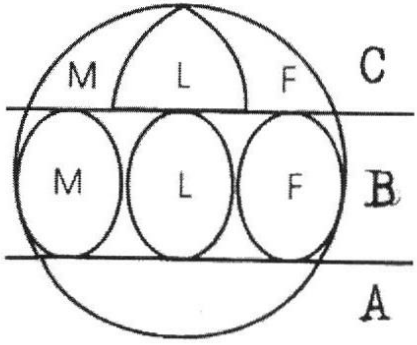
[5.3.7] En septième lieu, même des peuples entiers peuvent se corrompre comme lorsque la population de l'Empire se tait ou regarde de l'autre côté devant l'immolation de peuples innocents comme ceux d'Afghanistan, d'Irak ou de Palestine ou, comme le peuple allemand qui, dans son immense majorité, « n'a pas eu connaissance » de l'extermination des Juifs lors de l'Holocauste[1].

[1] Mais l'histoire demandera des comptes pour le traitement injuste dont souffrent les Palestiniens, comme cela se passe sous une politique de terre brûlée, d'extinction de populations entières et de l'application de « l'oeil pour œil », règle barbare et sauvage qui était en application *avant l'émergence des codes juridiques positifs* de Babylone, avant l'existence de juges et pour éviter de faire justice « de ses propres mains ».

THÈSE 6
L'ACTION POLITIQUE STRATÉGIQUE

[6.0.1] Le pouvoir se déploie dans tout le champ politique, en l'occupant par un réseau de relations de force avec des nœuds (chaque citoyen, chaque représentant, chaque institution constitue l'un de ces « nœuds »). Afin de donner plus de clarté à l'exposé, nous souhaitons, cependant, proposer trois *niveaux* à l'intérieur desquels nous examinerons tous les moments constituant la politique. Le premier *niveau* (A) est celui des actions stratégiques [→6 ; 15-16]. Le second *niveau* (B) est celui des institutions [→7-8 ; 17-20] qui constituent un ordre politique. Le troisième *niveau* (C), qui croise les deux précédents, est celui des principes normatifs implicites de tout ordre politique en vigueur ou en voie de transformation [→9-10 ; 13-14]. Indiquons maintenant le contenu de ces *trois niveaux* architectoniques de toute politique. Les niveaux B et C contiendront, de leur côté, trois *sphères* [→7.0.1].

SCHÉMA 6.1 *Les trois niveaux du politique et les trois sphères de l'institutionnel et du normatif*



Explication du schéma 6.1 A : niveau de l'action stratégique. B : niveau des institutions. C : niveau des principes normatifs. M : sphère matérielle dans B ou principe matériel en C. L : sphère du système de légitimation ou démocratique en B, ou principe démocratique en C. F : sphère de la faisabilité en B ou principe de faisabilité stratégique en C.

|6.1| L'action stratégique

[6.1.1] L'action politique, à laquelle Machiavel consacra son petit livre *Le Prince*, c'est l'*actualité* de l'acteur politique dans le *champ* politique. Par l'action, le citoyen se rend visible publiquement dans l'exercice d'un moment quelconque du pouvoir. Cette action, c'est le contingent et l'incertain par excellence. La *fortune* (pour Machiavel) exprimait l'imprévisible de ce qui se produit dans cette situation. Elle est comme l'eau torrentielle qui peut tout détruire et rend ainsi nécessaire la fabrication de digues pour l'orienter (ce que Machiavel nommait *virtù*). Le problème à résoudre est donc de trouver à l'action une certaine logique, une certaine façon de la mener à bon terme, de manière empiriquement efficace et *possible* (ce qui est logique et idéalement possible peut être *empiriquement impossible*, *en dehors* de l'horizon du champ politique, même si certains le tentent obstinément).

[6.1.2] L'action politique est *stratégique*, elle n'est pas simplement instrumentale (comme l'action technique qui transforme la nature), car elle vise d'autres sujets humains qui, comme acteurs, occupent des espaces pratiques, se hiérarchisent, résistent ou collaborent à l'action des uns et des autres en un champ de forces constituant ce que nous avons nommé *pouvoir*. La volonté consensuelle apporte ainsi à l'action collective force, unité, pouvoir de réaliser les buts.

[6.1.3] L'action politique exige la participation de la raison pratique que les classiques nommaient *prudence*

(phronesis). Dans son traité de la guerre, Sun Tzu explique ainsi :

> « L'habile homme de guerre s'appuie sur la position stratégique et non sur des qualités personnelles. C'est pourquoi il sait choisir les hommes et jouer des dispositions. Les soldats de celui qui sait profiter de la position stratégique sont comme des billes de bois ou des pierres qui dévalent. C'est une loi de la physique que pierres et bûches, immobiles sur un terrain plat, ont tendance à rouler sur une pente ; carrées, elles s'arrêteront ; rondes, elles poursuivront leur course. Celui qui sait employer ses hommes au combat leur insuffle la puissance de pierres rondes dévalant les pentes abruptes d'une montagne haute de dix mille pieds. Telle est l'efficacité de la configuration stratégique.»[1].

[6.1.4] Le « potentiel stratégique » est la structure pratique qui s'organise, de fait, devant l'acteur politique. C'est la situation conjoncturelle complexe de toutes les forces de ses alliés et antagonistes qu'il faut savoir pondérer afin de savoir les utiliser vers les objectifs proposés. Le plus efficace consiste fréquemment à ne rien faire.

[6.1.5] Pour Max Weber, l'action politique est, en dernier lieu, domination :

> « Nous entendons par "domination" [...] la chance, pour des ordres spécifiques (ou pour tous les autres), de trouver obéissance de la part d'un groupe déterminé d'individus [...] Tout véritable rapport de domination comporte un minimum de volonté d'obéir, par conséquent, un intérêt, extérieur ou intérieur, à obéir »[2].

---

[1] Sun Tzu, *L'art de la guerre,* Fayard/ Pluriel, Paris 2015, chapitre V, p.65

[2] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr 1956). Nous renvoyons ici à la traduction française : *Économie et société,* Paris, Ed. Pocket 1995, I, chapitre III, I, § 1, p.313

[6.1.6] Comme nous l'avons montré, le pouvoir est la volonté consensuelle de la communauté ou du peuple qui exige l'obéissance de l'autorité (en premier lieu)[1]. Weber a inversé la question. Le siège du pouvoir comme *domination* qui exige l'obéissance de la société, c'est l'institution.

[6.1.7] Carl Schmitt, de son côté, en luttant contre la vacuité formelle ou légaliste de l'individualisme libéral, propose que l'essence de l'action politique se joue dans la dialectique « ami-ennemi ». Il distingue avec discernement entre a] un « ennemi » privé ou le rival (en grec *ekhthrós*), b] « l'ennemi » public ou l'antagoniste (en latin *hostis)* et c] l' « ennemi » total, à qui on donne la mort à la guerre (*inimicus* au sens large ; *polémos* en grec). Ce qui est déterminant, c'est que le critère de la différence entre l' « ennemi » b] et c] consiste, en définitive, dans une certaine *fraternité* (comme le pensait Derrida[2]) qui réunit les amis et les antagonistes politiques (au final, ils sont tous membres d'une même communauté ou peuple) et les sépare des « autres » (au-delà de l'organisation nationale). Cependant, de nouveau, si nous nous situions dans l'horizon de l'humanité (que Schmitt tente de nier depuis un nationalisme eurocentrique), il y aurait une *fraternité universelle*, celle que Kant postule (pour accéder un jour à la *paix perpétuelle*). Cela montrerait que l'action politique se fonde davantage dans la fraternité (une valeur positive) que dans la pure hostilité qui, même si elle existe, doit se discipliner pour devenir une relation *politique* (l'aspect

[1] Dans un second temps, le « pouvoir *obédientiel* » du gouvernant demandera à la communauté qu'elle s'obéisse *à elle-même* (parce qu'elle a élaboré les lois et a élu les représentants, ce qui ne signifie pas qu'ils ne soient pas révocables) en accomplissant les décisions justes de ceux qui exercent *de manière déléguée* le pouvoir institutionnel.

[2] Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Éd. Galilée 1994

politique de l'action, c'est justement ce qui promeut l'amitié citoyenne et non l'opposition destructrice)[1].

[6.2] L'action hégémonique

[6.2.1] L'action proprement politique, qui n'est pas, par nature, violente ou dominatrice (parce que cela détruirait le pouvoir politique en son essence et affaiblirait la *potestas* en la laissant sans fondement) et ne peut pas non plus essayer une démocratie directe toujours faite d'unanimité[2], est dans le meilleur des cas « hégémonique» (par le consensus de la majorité déterminante). Le *consensus* qui unit les volontés et les lie au pouvoir comme force conjointe peut être réalisé mais jamais de manière *parfaite* (la perfection des accords serait, de nouveau, l'unanimité). La question est donc : comment une communauté politique ou le peuple parviennent à un consensus suffisant pour rendre gouvernable l'exercice du pouvoir et la participation citoyenne ?

[6.2.2] L'action de chaque secteur social, de la société civile ou même du milieu purement social [→7] est porteuse de revendications particulières. Le féminisme lutte pour le respect des droits féminins face au *patriarcat machiste* ; les mouvements anti-racistes s'efforcent d'éliminer la discrimination des races non-blanches ; le mouvement des anciens ou des adultes majeurs se

---

[1] Pour J. Rancière, il s'agit de la relation *politique* et non simplement *policière* (qui serait une relation de domination).

[2] L'unanimité de la démocratie directe est un postulat de la raison politique : idéalement ou logiquement pensable, mais empiriquement impossible. Cela fut possible dans des petites sociétés, comme en Fénicie ou en Grèce, à Venise ou dans la Genève de Calvin ; mais c'est factuellement impossible dans des communautés de millions de citoyens. Cela ne nie pas l'organisation croissante de la participation [→19 et 20].

mobilise aussi pour leurs revendications tout comme les marginaux et les vendeurs informels, la classe ouvrière classique, les paysans, les indigènes, les écologistes, etc. Tous ces mouvements différentiels dans le cadre d'un pays, qui se réunissent au sein du Forum social mondial de Porto Alegre, ne peuvent rester dans la pure opposition de leurs revendications contradictoires ou incommunicables.

[6.2.3] Une demande (ou la structure cohérence d'un groupe de demandes) qui arriverait à unifier dans une proposition plus globale toutes les revendications ou du moins les plus urgentes pour tous[1] serait hégémonique. Les luttes revendicatives sont des actions politiques. Si les actions parviennent à ce niveau d'unité [→11], on peut dire que l'action devient hégémonique. Cela ne signifie pas qu'il n'existe pas des groupes antagonistes, des minorités qui s'opposent et dont les revendications devront, très probablement, être satisfaites dans le futur. Ce qui est certain, c'est que l'action politique devra, de manière très attentive, observer, respecter et inclure, si possible, l'intérêt de chacun des groupes, secteurs et mouvements. Lorsqu'une action devient hégémonique, la mobilisation du pouvoir de la communauté ou du peuple (de la *potentia*) s'opère et les actions des représentants, appuyées par la force et la motivation de tous ou au moins de majorités significatives, s'écoulent vers leurs objectifs. L'action hégémonique est l'exercice pleinement délégué du pouvoir (*potestas*) et compte sur le consensus, la fraternité et le fondement du pouvoir du peuple. Au XXe siècle latino-américain, des gouvernants comme G. Vargas au Brésil (1930-1954), L. Cárdenas au Mexique (1934-1940), J.D. Perón en Argentine (1946-1955) et beaucoup

[1] Cf. Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires/Mexico, FCE, 2005. Traduction française *La raison populiste*, Paris, Seuil, 2008.

d'autres leaders appelés « populistes » furent des exemples de ce type d'action hégémonique (jusqu'à Jacobo Arbenz dont la destitution, perpétrée en 1954 depuis le département de l'État Nord-américain avec la dictature de Castillo Armas, signifia la fin de cette étape historique, ce qui coïncida avec le coup d'État contre Sukarno en Indonésie et la chute postérieure d'A. Nasser en Egypte).

[6.2.4] En accord avec cette conception de l'hégémonie, Hannah Arendt rappelle que :

> « La puissance[1] est toujours, dirions-nous, une puissance possible, et non une entité inchangeable, mesurable et sûre, comme l'énergie ou la force. Tandis que la force est la qualité naturelle de l'individu isolé, la puissance jaillit parmi les hommes lorsqu'ils agissent ensemble et retombe dès qu'ils se dispersent »[2].

[6.2.5] Seule l'action hégémonique, entre la violence et l'unanimité politiquement impossible (même si techniquement faisable dans les totalitarismes) permet l'apparition phénoménale de l'essence du pouvoir politique dans le champ politique. Les autres types d'action constituent sa négation.

[6.3] L'action collective : le « bloc historique au pouvoir »

---

[1] NdT Dans les lignes qui précèdent ce passage, H. Arendt insistant sur le caractère potentiel de la puissance renvoie au mot lui-même et cite celui de *potentia* qu'emploie fréquemment Dussel : « Le mot lui-même, son équivalent grec *dynamis*, comme le latin *potentia* et ses dérivés modernes, ou l'allemand *Macht* (qui vient de *mögen*, *möglich*, et non de *machen*) en indiquent le caractère « potentiel » (H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Editions Pocket, Paris 1994, chapitre V, p. 260).

[2] H. Arendt, Ibid.

[6.3.1] Avec une extrême clarté, Antonio Gramsci écrivait depuis la prison :

> « Si la classe dominante a perdu le consentement, c'est-à-dire qu'elle n'est plus *"dirigeante"*, mais uniquement *"dominante"*, et seulement détentrice d'une pure force de coercition, cela signifie précisément que les grandes masses se sont détachées des idéologies traditionnelles, qu'elles ne croient à ce en quoi elles croyaient auparavant »[1].

[6.3.2] Le grand penseur italien exprime dans ces quelques lignes tout le problème que nous désirons évoquer. Dans un moment historique, il existe une certaine organisation sociale de secteurs, de classes, de groupes qui, en s'alliant, se transforment en un « bloc historique au pouvoir ». Réfléchissons à chacune des expressions.

[6.3.3] En premier lieu, il s'agit d'un *bloc*, ce qui indique une unité instable qui peut rapidement se dissoudre et se recomposer.

[6.3.4] En second lieu, il est *historique*, conjoncturel, éventuel : il peut se présenter aujourd'hui et se dissoudre demain. Le bloc des groupes qui, aux environs de 1810, a émancipé l'Amérique latine de l'Espagne était dirigé par les Créoles blancs, en unité stratégique et hégémonique avec quelques Espagnols appauvris, les métisses, les indigènes, les esclaves et autres, sous le projet hégémonique de la « liberté » (chacun donnait une couleur particulière à cette valeur : l'esclave comme libération de l'esclavage, l'indigène comme récupération de sa terre et de ses droits communautaires, les métisses comme la pleine participation sociale, les Créoles comme la séparation de la dépendance coloniale de l'Espagne). Une fois cet exploit libérateur achevé (approximativement dans la décennie 1820-1830), le bloc historique s'est dissout et

---

[1] Gramsci, *Cahiers de prison*, *3*, §34, Éditions Gallimard, 1996, p.282-283

les Créoles ont progressivement occupé la place des bureaucraties hispaniques en Amérique. Le bloc se construit de manière conjoncturelle et se dissout de la même manière.

[6.3.5] En troisième lieu, il est *au pouvoir*. On le rencontre, en effet, dans le lieu du pouvoir institutionnalisé (*potestas*) et il constitue donc le groupe des gouvernants ou représentants dont l'action politique peut être l'exercice du pouvoir *obédientiel* (*flèche b* du *schéma 2.1*) ou *fétichisé* (*flèche d*). Si la « classe dominante »[1] (ou le « bloc historique au pouvoir »), dit Gramsci, « a perdu le *consensus* » (c'est-à-dire a perdu l'*hégémonie* parce que les revendications proposées n'incluaient pas celles de la majorité), alors elle n'est plus « dirigeante ». Autrement dit, elle ne dirige ni ne conduit le torrent de la *fortuna* avec la *virtù* exigée par Machiavel car elle a perdu l'appui du pouvoir « d'en bas » (la *potentia*) : le pouvoir institutionnel a été « défondé ». La *potestas* ou le pouvoir institutionnel ne compte plus alors sur la puissance du peuple, son enthousiasme, sa bienveillance. Au contraire, ne participant pas au *consensus,* le peuple s'est déplacé vers le *dissensus* de l'« idéologie traditionnelle » (idéologie qui fondait l'obéissance du peuple au pouvoir dirigeant et pour cela consensuel, au sens wébérien).

[6.3.6] Lorsqu'il a perdu le consensus, il ne reste au « bloc historique au pouvoir » que l'action politique comme « force coercitive » qui, par conséquent, d'« hégémonique » avec le consentement du peuple, devient « dominante ». La domination comme action politique qui s'exprime comme la simple force externe violente et monopolistique (militaire ou policière), manifeste la crise du « bloc historique » et le

[1] Gramsci aurait dû écrire ici « classe *gouvernante* » car la classe est *dominante* une fois qu'elle a perdu le consensus et non *avant*.

commencement de sa fin. La répression anti-populaire est un signe de la perte de pouvoir de l'institution oppressive.

THÈSE 7
NÉCESSITÉ DES INSTITUTIONS POLITIQUES ET SPHÈRE MATÉRIELLE (ÉCOLOGIQUE, ÉCONOMIQUE, CULTURELLE). FRATERNITÉ

[7.0.1] Le *niveau* des institutions (B) possède, pour sa part, trois *sphères* d'organisation institutionnelle. La première *sphère* est celle des institutions qui rendent fonctionnelles la production et l'augmentation du *contenu* des actions et institutions politiques [→7.3 ; 18] (*M* du *schéma 6.1*). La seconde sphère est celle des institutions procédurales-normatives de légitimation [→8,1-2 ; 19] (*L*). La troisième *sphère* est celle des institutions qui permettent la faisabilité ou la réalisation empirique concrète des deux premières [→8.3 ; 20] (*F*). Il faut toujours prendre en compte ces *trois sphères institutionnelles* du *niveau B* de la politique.

[7.1] Le social, le civil et le politique

[7.1.1] Si le privé et le public sont des degrés de l'*intersubjectivité*, le social, le civil et le politique sont des degrés de l'*institutionnalité* des actions ou des systèmes du champ politique.

[7.1.2] La politique a essentiellement à voir avec « le social », même si, de manière équivoque, H. Arendt le nie. En dernière instance, les objectifs du *contenu*, la *matière* de la politique sont la satisfaction des revendications sociales (qu'elles soient passées et déjà institutionnalisées ou futures et pas encore résolues, d'où procède la nécessité des transformations institutionnelles). Le social est le milieu ou le sous-champ du champ politique traversé par les champs *matériels* [→*schéma 7.1*] (écologique,

économique, culturel, etc., mis en action par de nouveaux mouvements sociaux). Lorsque les acteurs prennent conscience que leurs revendications ne sont pas accomplies, la crise se produit (le « problème social » apparaît). La politique doit résoudre ce « problème social ».

[7.1.3] « Le civil », de son côté, a deux significations équivoques. En premier lieu, le civil est le non-politique. Dans ce cas, le sujet est acteur dans d'autres champs pratiques[1]. D'une certaine manière, la distinction moderne de l' « état de nature » indiquait que l'acteur politique avait un *avant* et un *en dehors* du champ politique : il n'est pas seulement citoyen. En second lieu, le civil se distingue du politique[2] par son degré de systématicité politique institutionnelle. C'est le sujet qui, dans le champ politique, n'est pas représentant dans le système politique. Dans ce cas, nous parlerons de la Société civile (l'État élargi de Gramsci) et de la Société politique (l'État au sens restreint). Dans les philosophies modernes jusqu'au XVIIIe siècle (de Hobbes à Kant), l'« état civil » ou l' « état politique » avaient la même signification et renvoyaient à l'État (le Léviathan).

---

[1] Les droits signalés comme civils respectent, en réalité, la pleine possibilité du citoyen d'accomplir des tâches dans d'autres champs. Les droits subjectifs reconnaissent aussi les facultés ou capacités du sujet antérieurement ou postérieurement au fait qu'il soit devenu acteur du champ politique. Le sujet n'est pas seulement citoyen, mais aussi père de famille, ouvrier d'usine, membre d'une communauté religieuse, d'un club de football, etc. Toutes ces dimensions sont considérées comme des droits civils, subjectifs et individuels.

[2] NdT : Dussel fait ici référence au domaine politique (« lo político ») et non au politique (« el político ») comme acteur politique.

[7.1.4] « Le politique »[1], en relation au social et au civil, est, pour une part, la Société civile elle-même (ce qui pour Gramsci signifie un niveau de grande importance politique, incluant la culture et les institutions parmi d'autres classifications « civiles », comme les universités privées, les moyens de communication, certaines communautés religieuses, etc.). En ce sens, tout citoyen est un acteur politique. Mais au sens restreint, le politique pourrait être réservé pour le niveau institutionnel plus haut de la *potestas* dont les médiations permettent aux représentants élus d'exercer le pouvoir de manière déléguée (la Société Politique ou l'État, son gouvernement et ses bureaucraties).

[7.2] Les institutions politiques en général.

[7.2.1] D'une certaine manière, l'action politique [→ 6] est un moment ponctuel, contingent, provisoire. Avec la répétition dans le temps et la systématisation du champ politique, les actions se *déposent*, se *coagulent* en institutions (dont nous avons appelé la totalité la *potestas*, qui n'est pas l'État [→8.3 ; 20]) qui accumulent ce qui a été obtenu par les actions stratégiques et sont la condition des actions futures. Les institutions sont les conditions conditionnées[2] conditionnantes[3] – comme le disait Marx à propos de la production dans les *Grundrisse*.

[7.2.2] Pour l'anarchiste extrême, toute institution est toujours répression, oppression, injustice. Pour le

[1] NdT Même remarque : Dussel se réfère ici au politique comme domaine (« lo político »)

[2] C'est toujours le fruit « conditionné » d'une action antérieure ou d'une autre institution.

[3] Une fois instituée, elle est « conditionnante » pour toute action future qui devient « fonction » ou accomplissement d'un objectif déterminé.

conservateur, toute institution est pérenne et intouchable. Pour une politique réaliste et critique, les institutions, même si elles ne sont jamais parfaites, sont *nécessaires* ; elles sont entropiques et pour cela il arrive *toujours* un moment où elles doivent être transformées, changées ou supprimées.

[7.2.3] Il existe comme une diachronie des institutions ou des degrés d'accomplissement de leurs fonctions. a] À leur origine, les institutions répondent aux revendications niées et c'est par elles que s'organise le développement de la vie ou de la légitimité. Ce sont les *disciplines* ou les limites (les *digues* de Machiavel) de toute action efficace. b] Dans leur phase classique, celle de l'équilibre, les institutions accomplissent leur fonction de manière adéquate mais elles commencent aussi à produire un poids inerte qui tend à se perpétuer d'une façon non fonctionnelle. c] Dans la crise institutionnelle, l'institution devient bureaucratique autoréférentielle, oppressive, non fonctionnelle. Il est alors nécessaire de la transformer ou de la supprimer. Le fétichisme institutionnel est un attachement à l'institution comme si elle constituait une fin en soi.

[7.2.4] S. Freud pensait que « la culture c'est le report du désir » au sens où le désir de dormir, par exemple d'un paysan, doit être discipliné pour l'interrompre le matin, le reporter pour travailler aux champs. La douleur du lever matinal est, cependant, compensée par la faim du récolteur de racines ou du chasseur. La discipline de l'agriculteur est une certaine douleur mais la douleur de la faim de celui qui doit, sans garantie aucune, chercher la nourriture toute la journée est plus importante. L'institution de l'agriculture reporte le désir de manger toutes les semences (en laissant quelques-unes d'entre elles pour le semis de l'année suivante), le désir de dormir plus longtemps, le désir d'errer sur les plaines du nomade, etc.

Mais, cette discipline (que M. Foucault semblait condamner) est utile pour la vie et nécessaire pour l'améliorer qualitativement. C'est le moment a] de l'institution. Mais, lorsque la douleur qui produit l'institution (particulièrement quand il s'agit de domination ou d'oppression comme dans le cas de l'État libéral qui oblige les travailleurs du capitalisme à respecter un système du droit qui les limite, qui les opprime afin d'accomplir le plaisir de l'autre[1]) n'est pas compensée par la satisfaction qu'elle produit, cela signifie que le moment de sa transformation est arrivé.

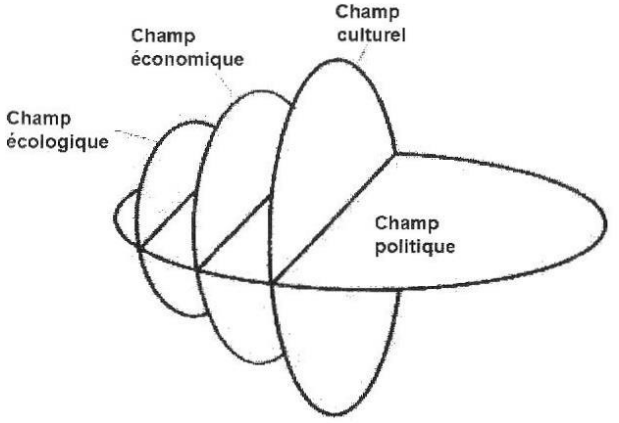
[7.2.5] Il existe au moins trois sphères de l'institutionnalité politique : 1] Celle qui conduit à la production, la reproduction et l'augmentation de la vie des citoyens. C'est le *contenu* de toute action politique et c'est la raison pour laquelle nous l'appellerons *matérielle*[2]. Dans ce cas, le champ politique et les champs écologique, économique, culturel, etc. se croisent 2] La sphère des institutions qui garantissent la légitimité de toutes les actions et institutions qui sont du ressort de tout système politique. C'est la sphère *formelle* ou normativo-procédurale. Les champs du droit, des systèmes militaires, policiers et carcéraux etc. s'y croisent. 3] La sphère de la faisabilité politique où les institutions permettent

[1] L'ouvrier est obligé de travailler en créant de la plus-value à partir du rien du capital. Cette création de « plus-value » représente « moins-de-vie » pour l'ouvrier, moins de satisfaction, plus de douleur. La loi l'oblige à accomplir un système injuste. Dans ce cas, l'institution politique réprime, tue. La révolution bourgeoise en Angleterre a organisé, en premier lieu, les institutions disciplinantes du libéralisme, puis a accompli la révolution industrielle et, avec les deux systèmes (dans les champs politiques et économiques), a imposé *l'obéissance* aux travailleurs, sous peine de chômage ou de prison.

[2] Je traite de ce thème de manière plus développée dans mon livre *L'Éthique de la libération* (ch.1 et 4), op.cit.

d'exécuter les *contenus* à l'intérieur des cadres de la *légitimité* (en dernier ressort, c'est l'administration de l'État, mais cela inclut beaucoup d'autres institutions de la Société civile et du social).

SCHÉMA 7.1 *Champs matériels croisant le champ politique*



Explications du schéma 7.1 Le champ politique est traversé par divers champs, ici par les champs matériels : le champ écologique, le champ économique, le champ culturel. Il en existe beaucoup d'autres.

[7.3] Les institutions politiques de la sphère matérielle. Fraternité.

[7.3.1] Pour le libéralisme, la politique ne s'occupe pas de l'économique (c'est le *laissez faire*[1]) car, compte tenu de la logique si complexe de ce champ, mieux vaut ne pas y mettre la main humaine (la « main divine » est suffisante pour produire, dans le marché, l'équilibre nécessaire). L'État minimal d'un R. Nozick réduit également la politique elle-même au minimum (c'est un anarchisme de

[1] NdT : en français dans le texte

droite). C'est la pleine *liberté* individuelle économique (postulat idéal de la Modernité).

[7.3.2] Pour le marxisme *standard*, l'économique doit être complétement planifié à partir des organes politiques. Une *rationalisation* totale et anticipée de l'économie sans marché (autre postulat idéal de la Modernité) est ainsi tentée. L'État planificateur finit par éliminer la politique (puisque disparaissent la sphère de la légitimité démocratique, l'intervention autonome et libre des citoyens et la discussion raisonnable des options permettant de parvenir à des accords obligeant subjectivement à l'adhésion au consensus partagé). La prétention de planification totale réduit la politique à l'*administration* (raison instrumentale) et elle détruit l'*institution* du marché qui, même s'il ne produit jamais l'équilibre (pour cela il faut une certaine intervention stratégique, intelligente et un minimum de planification démocratique) est, cependant, nécessaire.

[7.3.3] En premier lieu, le champ politique (et ses systèmes) est toujours traversé par le champ *écologique* (et ses systèmes). La politique n'a pris conscience que très récemment de sa responsabilité écologique. En réalité, c'est sa fonction essentielle, depuis son origine. La politique est une activité menée en fonction de la production, de la reproduction et de l'augmentation de la vie des citoyens, augmentation avant tout qualitative de la vie. Aujourd'hui, c'est principalement le système économique (à son niveau technologique) qui place en situation de crise la possibilité de la simple vie *nue* (pour changer le sens de l'expression de G. Agamben). La fonction première et essentielle de la politique, c'est de prévoir la permanence de la vie de la population de chaque nation de l'humanité qui habite la planète Terre. Le critère de survie doit s'imposer comme le critère essentiel de tout le reste. L'extinction de l'humanité annihilerait, à

l'évidence, le champ politique et tous ses systèmes possibles. La survie est la condition *absolue* de tout le reste et, cependant, on n'a pas la conscience normative de la gravité de la situation. Il faut créer les institutions pertinentes.

[7.3.4] En second lieu, le champ politique croise toujours le champ *économique* (et ses systèmes). On a toujours eu conscience de cela, depuis les systèmes esclavagistes, d'irrigation, d'échanges mercantiles et agricoles de la Mésopotamie, le Nil fécond de l'Egypte, le fleuve Indus et le fleuve Jaune, les lacs Tezcoco ou Titicaca. Tous les systèmes politiques ont eu conscience de l'importance conditionnante de l'économie. La politique doit conduire les activités d'un système concret du champ économique vers le bien commun. Il ne faut pas confondre le champ économique avec le système économique capitaliste qui représente un des systèmes possibles qui, nécessairement, aura une fin et sera remplacé par d'autres systèmes plus efficaces pour la survie de l'humanité. Pour le moment, il est nécessaire de mettre à jour les relations entre ces deux champs et systèmes. Le système politique libéral est né comme condition conditionnante du système capitaliste en Angleterre, comme nous l'avons déjà indiqué. D'autres systèmes sont possibles dans ces deux champs (politique et économique) et ils deviennent nécessaires quand on découvre les effets catastrophiques négatifs et non-intentionnels du système économique actuel. La politique a sa responsabilité.

[7.3.5] En troisième lieu, le champ politique est inévitablement traversé par le champ *culturel* (et ses systèmes et sous-systèmes, y compris religieux). La gauche a beaucoup négligé cet aspect en donnant la primauté absolue à l'économique. Au début de l'année 2006, le président indigène de Bolivie, Evo Morales, a

défini ses projets politiques comme une « Révolution culturelle ». Assurément, ce fut le cas. L'inclusion de l'identité culturelle des peuples, en affirmant leur différence, leur diversité, a été soulignée par la Révolution sandiniste (grâce à Ernesto Cardenal), par la Révolution zapatiste (par l'exaltation de la culture maya) et par ceux que l'on appelle les « Cocaleros » de Bolivie. La dimension narrative et les rituels religieux doivent être également inclus comme des aspects centraux constitutifs centraux des cultures ancestrales (ce que P. Ricoeur nomme le « noyau éthico-mythique »). En même temps, l'ancienne critique de l'idéologie a pris le sens d'une critique des théologies (depuis la suggestion de C. Schmitt, mais principalement de F. Hinkelammert en Amérique latine, et en prenant en compte l'importance politique de la théologie de la libération comme narration fondant la praxis du peuple).

[7.3.6] Les institutions politiques doivent savoir répondre aux revendications de ces champs matériels. Elles ont la responsabilité d'une certaine conduite et de l'ordonnancement de tous ces champs. Ce n'est pas en vain que tous les États ont des secrétariats ou des ministères de l'Environnement, de l'Économie (avec les finances, la douane, la trésorerie, les banques d'État, etc.), de l'Éducation, parfois de la Culture, des Affaires religieuses, etc. Autrement dit, la politique intervient dans tous les champs matériels en tant que politique et non en tant qu'acteur pouvant développer les fonctions spécifiques de chaque champ matériel.

[7.3.7] La *fraternité* est l'amitié – comme l'enseignait J. Derrida[1] – qui unit les volontés et donne de la solidité au pouvoir. C'est aussi un postulat inaccompli de la Révolution bourgeoise de 1789.

---

[1] Derrida, *Politiques de l'amitié*, op.cit

THÈSE 8
LES INSTITUTIONS DES SPHÈRES DE LA LÉGITIMITÉ DÉMOCRATIQUE ET DE LA FAISABILITÉ. ÉGALITÉ ET LIBERTÉ. LA GOUVERNABILITÉ.

[8.1] Sphère « formelle » de la légitimité démocratique

[8.1.1] Nous appelons « formelle » cette sphère car il s'agit de la *forme* ou *procédure* dont on doit se servir pour que l'action ou l'institution (et les décisions qui leur sont soumises) soient légitimes. Ce qui, dans le domaine de l'éthique, est *valide* est, en politique, subsumé comme *légitime*. Afin que ces médiations pratiques soient légitimes, il est nécessaire, idéalement, que tous les citoyens puissent d'une manière quelconque participer symétriquement, par le biais de raisons (et non par la violence), à la formation du consensus, aux accords qui sont décidés. En ce sens, la sphère de la légitimité est le propre de la raison pratique discursive, dans un sens proche de celui de K.-O. Apel ou de J. Habermas. La légitimité renforce donc le moment de l'*unité* des volontés par le consensus.

[8.1.2] Au cours des 5000 dernières années (au moins depuis l'existence des villes phéniciennes de l'Est de la Méditerranée), les communautés politiques ont inventé des *institutions* permettant de créer progressivement des médiations entre la communauté politique comme totalité et les gouvernants qui, nécessairement, sont moins nombreux. La représentation, la discussion règlementée (avec votes et autres instruments) dans les organes qui décident et dictent les lois, l'apparition de codes où l'on commence à définir quels comportements peuvent être

récompensés ou punis, la formation de corps quasi-policiers pouvant appréhender les contrevenants, l'existence effective de juges avec autorité de juger, le dépassement de la loi barbare du talion, le sauvage « œil pour œil » – antérieur à toute loi, fruit de la vengeance et du « faire justice par soi-même » – ont, lentement, fait surgir des « systèmes institutionnels de légitimation ».

[8.1.3] Des différents systèmes de gouvernement (la monarchie ou les républiques), la *démocratie* a lentement émergé comme seul système possible pour atteindre la légitimité. Aujourd'hui, il s'agit de déterminer ou d'améliorer les différents types de démocratie (la démocratie républicaine, libérale, sociale-démocrate, la démocratie de l'État-Providence, la démocratie populiste des États post-coloniaux, etc.). Les différents systèmes démocratiques *empiriques* sont toujours concrets, inimitables dans leur totalité par d'autres États et toujours perfectibles. La démocratie est un système perpétuellement inachevé.

[8.1.4] La démocratie n'est pas seulement une institution *procédurale* (une simple forme pour parvenir au consensus), elle est aussi *normative*. Le fait de viser toujours une plus grande symétrie et une plus grande participation des citoyens – jamais parfaites, toujours perfectibles – n'est pas seulement un comportement *externe* ou *légal* (comme le laisseraient penser certains textes de Kant), mais une obligation subjective du citoyen qui, en communauté, a promulgué certaines lois pour déterminer ce qu'il doit faire et, en même temps, ce à quoi il ou elle-même doit obéir pour avoir, par principe, participé à cette décision. *Pacta servanda sunt* (« les pactes doivent être respectés»). Celui qui a conclu un pacte est, par définition, celui qui doit s'y conformer et il y

aurait une contradiction performative[1] si celui-là même qui établissait quelque chose pour les autres ne s'y conformait pas. L'obéissance à la loi n'est pas *externe* (purement légale ou procédurale), elle est subjective, normative, car l'acteur politique qui est souverain quand il dicte la loi doit être obéissant dans son accomplissement. L'exercice délégué du pouvoir *obédientiel*, de son côté, se conforme aussi à la loi mais il doit, de manière encore plus obligatoire, *obéir à la communauté* puisqu'il est son représentant [→ 4.2].

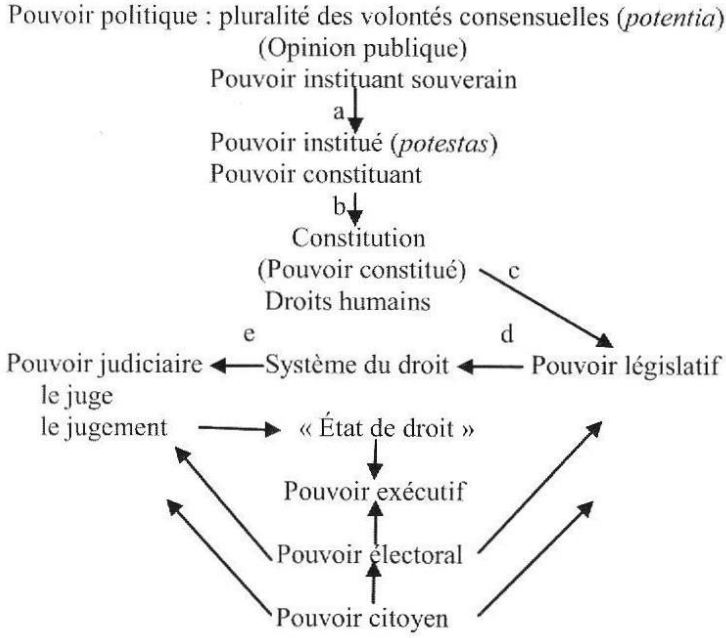
[8.2] Le système du droit et l'« État de droit ». Égalité

[8.2.1] Le système de la légitimité politique a pour point central de référence le « système du droit », au sens large. Regardons de plus près ce *système* dans le *schéma 8.1*.

---

[1] NdT Distincte de la contradiction propositionnelle consistant à dire « A » et « non A », la contradiction performative est l'incohérence entre la proposition et l'acte d'énonciation. La notion d'« auto-contradiction performative » a été particulièrement développée par Karl-Otto Apel avec qui Dussel a longuement dialogué. La « pragmatique transcendantale » d'Apel se propose, en effet, de mettre en évidence l'existence de présuppositions *a priori* nécessairement admises par celle ou celui qui argumente. Ainsi, la certitude du *cogito ergo sum* ne repose pas sur une déduction logique menant de l'essence à l'existence mais sur le fait que « je ne puis pas dire " je pense, par ceci même, que je n'existe pas (maintenant) " car cela est une *auto-contradiction performative* par laquelle mon argument se supprime » (Apel, *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Louvain/Paris, Peeters, 2001, p.66). Sur le dialogue Apel-Dussel CF. Martine Le Corre-Chantecaille, *« Penser avec... et contre... » : la pragmatique transcendantale de Karl-Otto Apel : une théorie et une pratique de l'intersubjectivité*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 2012, pp. 328-335).

SCHÉMA 8.1 *Quelques aspects de l'institutionnalité de l'État eu égard à la sphère formelle*



[8.2.2] Quand le pouvoir indifférencié (*potentia*) décide de s'organiser institutionnellement, l'exercice délégué du pouvoir se détermine (*flèche a*) en premier lieu comme pouvoir institué (*potestas*) qui, eu égard à une possible Constitution, se *pose* lui-même comme pouvoir constituant (qui se concrétise comme Assemblée constituante, *flèche b*). De son côté, la *Constitution* (qui doit promulguer les *droits de l'homme*) établit (*flèche c*) nécessairement un organe qui devra dicter les lois. Ainsi naît le *Pouvoir législatif* qui promulgue et actualise de manière permanente (*flèche d*) le *système du droit*

constitutionnellement. Le *Pouvoir judiciaire*[1] interprète, quant à lui, le système du droit et l'*applique* aux cas singuliers, en résolvant les conflits qui se présentent dans la communauté politique (*flèche f*). Tous les niveaux indiqués qui, au sein de la communauté politique, deviennent une habitude stable, consensuelle, constituant l'ultime instance normative, créent un « État de droit ». Le même *Pouvoir exécutif* (qui entrerait dans la sphère de la faisabilité [→8.3]) agit de manière légitime et administrative à l'intérieur du cadre légal (du droit). Le *Pouvoir électoral*[2], de son côté, prépare le registre et les listes des candidats et juge de la légitimité de tous les processus électoraux de tous les Pouvoirs restants et de toutes les institutions (politiques et civiles, si besoin est). Le *Pouvoir citoyen* est l'ultime instance de contrôle de tous les autres Pouvoirs et institutions (il devrait être le point culminant de toute une procédure permanente de participation des membres de la communauté depuis sa base).

Tout cela exige une description très détaillée qui devra faire l'objet d'une étude ultérieure[3]

---

[1] La Cour Suprême de Justice (ou le Tribunal Constitutionnel en dernière instance) doit également juger de la constitutionnalité des lois et des institutions. Au-delà, devrait aussi lui revenir le pouvoir de juger de l'apparition de *nouveaux droits* (par les luttes de reconnaissance des mouvements sociaux) et de la nécessité d'une *modification* constitutionnelle.

[2] Nous anticipons sur des thèmes que nous traiterons dans la *Seconde Partie* [→20], en évoquant la nouveauté de la Constitution bolivarienne du Venezuela (1999).

[3] J'ai achevé une *Politique de la libération* dans laquelle, au cours de trois longs volumes, cette thématique est traitée avec plus de détails. La partie historique devrait être éditée prochainement par les Éditions Trotta. NdT : Deux volumes sont parus à ce jour : *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, op.cit. et *Política de la liberación. Arquitectónica*, op.cit.

[8.2.3] De son côté, la Révolution bourgeoise de 1789 a proposé un postulat normativo-procédural : l'*Égalité*. Il fut, cependant, impossible empiriquement de l'implanter, non seulement en raison de l'impossibilité intrinsèque de tout postulat, mais parce qu'il s'appuyait, de fait, dans le champ économique, sur le système capitaliste. Au cours des deux siècles de sa formulation, au lieu de situer les citoyens toujours plus symétriquement, les asymétries sociales ont augmenté de manière immense, raison pour laquelle l'*Égalité* n'a pas été obtenue, ce qui met en question la légitimité même de la démocratie libérale, moderne, bourgeoise.

[8.3] Les institutions de la « faisabilité » politique. La Société civile et politique. Liberté et gouvernabilité.

[8.3.1] Les institutions en tant que telles sont des médiations de faisabilité. Elles « rendent possible » *(faisable)* l'utilisation des moyens appropriés pour accomplir les fins fixées – elles pourraient être considérées comme l'exercice de la raison instrumentale ou stratégique au sens de M. Weber ou de M. Horkheimer. Mais, de manière plus stricte, dans le champ politique et dans tout système politique, il est nécessaire d'avoir non seulement des institutions matérielles (pour reproduire et augmenter la vie du citoyen) ou de légitimité (pour agir dans le cadre du consensus mutuellement accepté), mais également des instruments administratifs permettant d'accomplir les fins des deux autres sphères (la sphère matérielle et la sphère formelle). Ceci est la sphère de la faisabilité politique.

[8.3.2] Par exemple, sans un système pour recueillir les ressources (impôts), il est impossible de financer toutes les institutions politiques. Un pays immensément riche, techniquement et économiquement parlant, aura plus de ressources qu'un pays pauvre. La politique du premier

aura davantage de possibilité (faisabilité) d'atteindre ses fins. Nous avons déjà vu que la *faisabilité* est l'une des déterminations du pouvoir comme tel [→2.3]. S'il n'y pas la faisabilité instrumentale ou administrative (incluant également, par exemple, une force militaire défensive et populaire), la dite communauté n'a pas le pouvoir suffisant pour être gouvernable.

[8.3.3] Les micro-institutions de la faisabilité politique, dont les fins publiques sont particulières, sont toutes les institutions de la *Société civile* (même les écoles privées, les communautés religieuses, les moyens de communication, etc.) et les associations sociales qui traversent le seuil de ce qui est purement social et pénètrent le milieu proprement politique de l'État (maintenant au sens large selon A. Gramsci).

[8.3.4] La macro-institution de la faisabilité est la *Société politique* ou l'État (au sens restreint), dont les fins universelles englobent toute la communauté politique. Au cours des derniers cinq millénaires[1], elle a connu une longue institutionnalisation. Les cinq pouvoirs déjà mentionnés (la police, l'armée, les institutions d'éducation publique, certaines entreprises de l'État, etc.) font partie de l'État.

[8.3.5] Toute cette structure du système politique rend *gouvernable* la vie politique à l'intérieur du champ politique. La *gouvernabilité* est une vertu d'un système qui, en principe, est ambiguë. Sans gouvernabilité, il n'y a pas de vie politique ; avec une gouvernabilité fétichisée

[1] Samir Amin indique qu'en Egypte l'État existe depuis au moins cinq mille ans, depuis les premières dynasties pharaoniques avec ses classes dominantes, ses systèmes d'imposition, l'écriture qui permettait de garder la mémoire des évènements, des codes légaux, etc. Enrique Florescano montre également l'antiquité de l'État dans le monde maya, par exemple, autour de la figure théogonique des rois.

[→ 5], il n'y a pas non plus de vie politique stable à long terme. L'expression « gouvernabilité de la démocratie » peut être entendue comme une expression cynique[1], au sens où la légitimité démocratique ne constitue pas l'ultime instance de jugement mais où il existe une valeur *supérieure* qui n'est pas celle de la communauté politique elle-même mais celle d'un pouvoir étranger, métropolitain, impérial, militairement puissant.

[8.3.6] C'est dans cette sphère que se situe le postulat bourgeois de la *liberté* (le « premier principe » de J. Rawls). Cette faculté (et droit) permet au citoyen d'agir avec autonomie et sans attaches, en choisissant le meilleur. Cependant, la pauvreté empêche, à nouveau, par exemple, les citoyens nécessiteux (« le problème social ») d'agir librement car ils n'ont pas la possibilité objective d'intervenir dans la vie publique, harcelés qu'ils sont par la vulnérabilité quotidienne.

[8.3.7] Dans les sphères de la légitimité démocratique et de la faisabilité, l' « opinion publique » joue une fonction irremplaçable. L' « opinion publique » pénètre la totalité du corps politique, constituant le moment « herméneutique » (interprétatif) de tous les autres aspects de la vie du champ politique ; de là sa centralité ontologique : elle est comme une pré-compréhension ante-discursive du politique[2] (qui ne peut être laissée sans

---

[1] Comme lorsqu'un membre du département des USA a déclaré que H. Chavez pouvait être élu majoritairement, en soulignant que la même chose était arrivée avec Hitler. L'Empire s'arroge ainsi le droit de *qualifier* tout processus démocratique. Si l'élu est soumis à la Volonté du Pouvoir externe, il est déclaré *véritablement* démocratique ; s'il répond au peuple en exerçant de manière obédientielle le pouvoir (et non en obéissant à l'Empire du moment), il *n'est pas* démocratique.

[2] Ce que les « *images* » télévisées déterminent comme « mauvais » ou « injuste » (ce qui est toujours une certaine *interprétation*) s'impose

réglementation juridique dans les mains des transnationales privées du « commerce » des informations et de la « diversion »). La politique comme « spectacle » – et non comme « participation » et comme « culture » dans laquelle il convient d'éduquer le peuple – constitue la *corruption* politique de l'information à laquelle nous conduit la média-*cratie* (le pouvoir politique fétichisé de l'argent pénètre tous les interstices des systèmes politiques, les inversant, les mettant au service du pouvoir *comme domination* [→ 5]). La communauté politique peut être aliénée.

au spectateur comme *la réalité même*. Le meilleur politique peut être complètement détruit par les médias de communication.

THÈSE 9
L'ÉTHIQUE ET LES PRINCIPES POLITIQUES NORMATIFS IMPLICITES. LE PRINCIPE MATÉRIEL DE LA POLITIQUE.

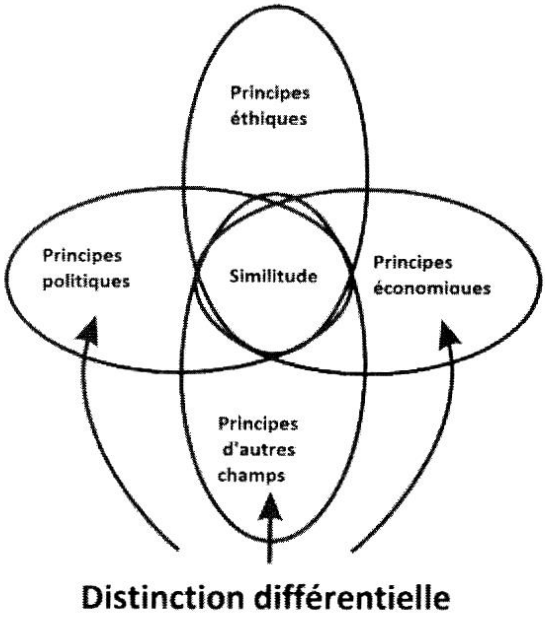
[9.1] Éthique et normativité politique

[9.1.1] La relation entre l'éthique et la politique a été posée de manière inadéquate, selon de multiples façons. La première d'entre elles est l'absence de relation entre l'éthique (comme obligation subjective du singulier) et la politique (qui reste déterminée d'une manière externe, légale ou coercitive). C'est, approximativement, la position de Kant. D'une certaine manière, la politique perd toute normativité et ses règles sont purement procédurales ou « machiavéliques ».

[9.1.2] D'autres pensent qu'il existe une « éthique politique » mais, d'une certaine manière, la solution est aussi ambiguë que la précédente. Les principes de l'éthique politique sont éthiques et la politique comme telle peut être exercée sans de tels principes extrinsèques.

[9.1.3] La position de K.O Apel ou de J. Habermas tente d'indiquer de quelle manière les principes moraux-discursifs abstraits s'appliquent au principe démocratique ou à celui du droit. Dans ce cas, au moins la normativité est sauvée mais on tombe dans un formalisme (il existe seulement des principes politiques formels : le principe démocratique ou celui du droit).

SCHÉMA 9.1 *Subsumption analogique des principes éthiques dans le champ politique*



Explications du schéma 9.1 :

Dans le milieu de la similitude (ressemblance), le caractère obligatoire des principes éthiques coïncide avec tous les autres (Similitude = Principes politiques ∩ Principes économiques ∩ autres principes) ; c'est ce qu'ils possèdent de ressemblance et non d'identité (par exemple : le « Tu ne tueras pas ! » éthique dans le cas de chaque camp n'est pas identique mais seulement ressemblant). Le niveau de la distinction analogique est ce en quoi chaque principe ne coïncide pas avec les autres (il ne s'agit pas de différences spécifiques mais analogiques). Ainsi, les analogues s'énoncent : dans le champ économique « Tu ne tueras pas [similitude] ton concurrent dans le marché [propre du Principe économique] ! Dans le champ politique : « Tu ne tueras pas [similitude] ton adversaire dans un conflit pour l'hégémonie ! ». Dans d'autres champs, par exemple, dans le champ pédagogique : « Tu ne tueras pas [similitude] ton fils/ta fille (comme Abraham n'a pas tué Isaac, on ne peut en dire de même dans le cas d'Oedipe) ou dans le champ des relations de genre « Tu ne tueras pas [similitude] la femme ! » etc.

[9.1.4] La solution est donc diverse. En premier lieu, il est nécessaire d'accepter que l'éthique possède des principes normatifs universels[1]. Toutefois, l'éthique n'a pas de champ pratique propre, puisqu'aucun acte ne peut être *purement* éthique mais s'inscrit toujours dans un certain champ pratique concret (économique, politique, pédagogique, sportif, familial, culturel, etc.). D'autre part, l'*obligation* éthique s'exerce de manière *distincte* dans chaque champ pratique. L'obligation du « Tu ne tueras pas ! » (la *similitude éthique)* s'exerce dans le champ politique comme un « Tu ne tueras pas ton adversaire politique ! ». C'est dans cette obligation que réside la *normativité* (devoir, exigence) du champ politique (analogue à la normativité éthique qui est le principal analogue abstrait). Les principes politiques *subsument*, *incorporent* les principes éthiques et les *transforment* en normativité politique.

[9.1.5] Les principes politiques sont, d'autre part, des principes *intrinsèques* et *constitutifs* de la *potentia* [→2] (le pouvoir de la communauté) et, également, de la *potestas* [→3] (de l'exercice délégué du pouvoir), puisque toute détermination du pouvoir est le fruit d'une *obligation* politique qui s'impose comme devoir aux acteurs dans leurs actions et dans l'accomplissement de la fonction des institutions. Les principes politiques constituent, fortifient et régénèrent le système *de l'intérieur*, obligeant les agents à affirmer la volonté de vie, dans le consensus faisable de toute la communauté, dans leurs actions en vue de l'hégémonie (comme pouvoir obédientiel) et les encourageant dans l'accomplissement des tâches de chaque sphère institutionnelle [→7-8 ; 17-20] (matérielle, formelle de légitimité et de faisabilité efficace).

---

[1] Cf. *L'Éthique de la libération*, op.cit.

[9.1.6] Celui qui ne se conforme pas aux principes normatifs de la politique non seulement est un politique injuste (subjectivement), *mais il affaiblit et ronge objectivement le pouvoir,* les actions et les institutions à travers lesquelles il prétend gouverner. Le fétichisme du pouvoir [→5.1] (qui est le non-accomplissement de la normativité politique) est auto-destructeur. Il isole le pouvoir délégué (*potestas*) de la source du pouvoir (*potentia*).

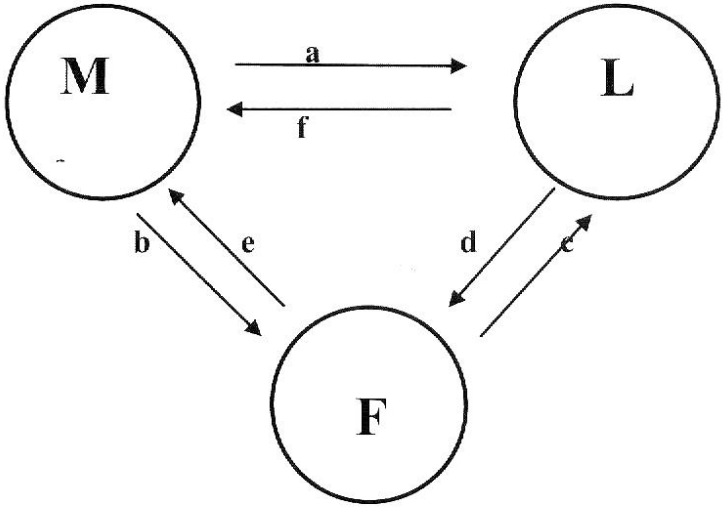
[9.2] Les trois principes « implicites »

[9.2.1] Les principes politiques s'imposent *implicitement*, à la manière des règles grammaticales qu'une mère enseigne à son fils même si elle ne sait rien de la grammaire, comme lorsqu'elle le corrige en s'exclamant, par exemple, « On ne dit pas une maison construit mais construite ! » (la mère connaît implicitement les règles de la concordance des genres du substantif et des adjectifs). De la même manière, tous les politiques connaissent *implicitement* les principes. Il est, cependant, mieux de les *rendre explicites* afin d'avoir davantage de conscience normative, de pouvoir les enseigner plus clairement, de pouvoir les fonder.

[9.2.2] Les principes normatifs essentiels de la politique sont, au moins, au nombre de trois. Le principe *matériel* (*M*) constitue une obligation portant sur la vie des citoyens ; le principe *formel* (*L*), démocratique, détermine le devoir d'agir toujours selon les procédures propres de la légitimité démocratique ; le principe de *faisabilité* (*F*) détermine également l'obligation d'agir seulement en direction du possible (en deçà de la possibilité anarchiste et au-delà de la possibilité conservatrice).

[9.2.3] Ces principes, sans instance ultime, se déterminent mutuellement, chacun d'eux étant la condition conditionnante conditionnée des autres.

SCHÉMA 9.2 *La co-détermination mutuelle des principes politiques*



Explication du schéma 9.2 : M : sphère matérielle. L : sphère formelle normative procédurale du système de légitimation ou démocratique. F : sphère de faisabilité stratégique. Les flèches a, b, c d, etc. indiquent la détermination mutuelle et sa direction sans dernière instance.

[9.2.4] Dans la tradition marxiste *standard*, le principe matériel (économique) est l'instance ultime. Dans la tradition libérale, le principe formel-démocratique est l'instance ultime. Dans le cynisme de la politique sans principes, la faisabilité agit sans aucune restriction. On essaie ici de dépasser ces positions réductrices. La *flèche a* indique la détermination *formelle* de la légitimité démocratique de toutes les actions et institutions économiques, écologiques et culturelles. La *flèche f* indique, au contraire, la détermination *matérielle* des

actions ou institutions démocratiques, et ainsi de suite[1]. Il s'agit donc d'une co-détermination mutuelle et complexe sans instance ultime.

[9.3] Le principe politico-matériel

[9.3.1] Toute la philosophie politique moderne européenne suppose toujours le principe *matériel* que nous souhaitons indiquer. Th. Hobbes explique dans le *Léviathan* (1642) que, dans l' « état de nature », quelques individus établissent un état permanent de guerre, les uns tuant les autres. Pour que la *vie soit possible*, il est nécessaire de conclure un pacte ; l' « état civil », où la survie est possible, est ainsi établi. Ce raisonnement sous-tend l'argumentation de Spinoza, Locke ou Rousseau. On présuppose donc que l'institutionnalité politique est fondée sur le fait de rendre possible la production, la reproduction et l'augmentation stable de la vie des citoyens en communauté politique (la *potestas* [→3]).

[9.3.2] *Matériel* ne signifie pas quelque chose de physique mais un *contenu*. Comme lorsque l'on dit : « le contenu ou la matière que j'expose dans ce livre est la politique ». Dans ce sens, le *contenu* (ou la *matière*) de toute la politique (de ses actes, institutions, etc.) est, en dernière instance, la vie humaine, la vie concrète de chacun, la « vie nue » – plus concrète que la *nuda vita* de G. Agamben. Toute action ou institution politique a pour

[1] Il faut faire de même pour les autres possibilités. Par exemple, la *flèche b* indique la détermination matérielle de la faisabilité. Ainsi : un pays pauvre (« Tu dois défendre la vie du peuple ! ») ne peut pas avoir une armée offensive puissante techniquement, mais pourrait développer une stratégie défensive qui lui permettrait de mettre en déroute la meilleur armée (« Tu dois choisir le faisable ! »). Cela n'a-t-il pas été le cas du peuple espagnol au début du XIXe siècle contre Napoléon ou de l'Irak contre Bush en 2006 ?

contenu la référence à la vie. L'agriculture produit des aliments pour la vie. Les chemins diminuent la distance pour accomplir des fonctions qui, de médiation en médiation, remplissent toujours, à la fin, une dimension de la vie humaine. En politique, il s'agit de créer les conditions pour la possibilité de la vie de la communauté (et la vie de chaque membre) et pour son accroissement : une vie possible ; une vie qualitativement meilleure. Fichte écrivait :

> « Le but de toute activité humaine est celui de pouvoir vivre ; et tous ceux auxquels la Nature a prêté vie ont la même prétention juridique à cette possibilité de vivre. Aussi le partage doit-il s'opérer d'abord de telle manière que tous disposent du moyen de subsister. " Vivre et laisser vivre !" »[1]

[9.3.3] Pour cela, une description minimale du principe matériel indiqué pourrait s'énoncer de la manière suivante : nous devons toujours agir afin que toute norme ou maxime de toute action, de toute organisation ou de toute institution (micro ou macro), de tout exercice délégué du pouvoir obédientiel, ait toujours pour objectif *la production, la maintenance et l'augmentation de la vie immédiate* des citoyens de la communauté politique, en dernière instance de toute l'humanité, en assumant aussi la responsabilité de ces objectifs à moyen et long termes (les prochains millénaires[2]). De cette manière, l'action politique et les institutions pourront avoir la *prétention politique de vérité pratique*, dans la sous-sphère

---

[1] Fichte, *L'État commercial fermé*, L.I, chapitre.1, II, Éditions de l'Age d'Homme, Lausanne 1980, p 72.73

[2] Le « court-termisme » à quatre ou six ans a corrompu la politique nationale et internationale, de sorte qu'un projet de survie de l'humanité pour les prochaines mille années, ce qui était parfaitement faisable, est impensable.

écologique (de maintien et accroissement de la vie en général de la planète, en particulier eu égard aux générations futures), dans la sous-sphère économique (de permanence et développement de la production, distribution et échange de biens matériels) et dans la sous-sphère culturelle (de conservation de l'identité et croissance des contenus linguistiques, axiologiques, esthétiques, religieux, théoriques et pratiques des traditions culturelles correspondantes). La *satisfaction* des nécessités de la corporéité vivante des citoyens (écologiques, économiques et culturels) prouvera *comme fait empirique* la réalisation de la prétention politique de justice du gouvernant. C'est un principe à prétention universelle, dont la limite est la planète Terre et l'humanité dans son ensemble, dans le présent et jusqu'au futur le plus lointain.

[9.3.4] La politique est avant tout une action en vue de l'accroissement de la vie humaine de la communauté, du peuple, de l'humanité !

THÈSE 10
LES PRINCIPES POLITIQUES NORMATIFS : LE PRINCIPE FORMEL-DÉMOCRATIQUE ET LE PRINCIPE DE FAISABILITÉ

[10.0.1] Examinons, dans un premier temps, à l'aide d'un cadre, la complexité de l'ordre structurel des trois *niveaux* architectoniques suggérés plus haut [→6.1], depuis le point de vue des principes normatifs, des postulats politiques [→ 17.3], des utopies politiques, des systèmes politiques concrets, des projets politiques comme fins de l'action etc.

SCHÉMA 10.1 *Divers degrés logiques d'abstraction et d'application des principes, moments téléologiques et actions et leurs effets à partir d'un ordre politique donné.*

Niveau C. Principes politiques

1. Ordre ontologique ou *omnitudo realitatis*	Fondation ontologique ou constitution réelle du vivant humain
2. Principes éthiques *implicites*	Premier degré d'abstraction
3. Principes politiques *implicites*	Subsumant le niveau antérieur
4. Postulats politiques	Énoncés de perfection[1]
5. Utopies politiques[2] et paradigmes[1]	Imaginés avec des contenus historiques

[1] Tels les postulats historiques ou politiques de Kant. Ce sont les « concepts transcendantaux » de Hinkelammert [→17.3]

[2] Ce ne sont pas des « principes » politiques normatifs mais des idées régulatrices qui *orientent* le niveau de l'action politique (A. et la correction de ses *effets* négatifs, *niveaux 12-13*).

Niveau B. Institutions politiques	
6. Système politique historique concret	Les institutions sont formées selon des principes, postulats, projets, etc.
Niveau A. Actions politiques	
7. Projets politiques et fins de l'action	Organisent les buts de l'action concrète
8. Règles stratégiques de l'action	Sont fixées à partir des fins décidées
9. Règles tactiques de l'action	Sont déterminées conjoncturellement à partir de la stratégie
10. Moyens politiques à employer	Sont choisis à partir des tactiques
11. Action politique concrète (*praxis*)	Est décidée en conséquence et réalisée de manière contingente
Effets politiques positifs ou négatifs[2]	
12. Même ceux qui ne sont pas intentionnels à court terme	Suivent immédiatement les actions
13. Même ceux qui ne sont pas intentionnels à long terme	Sont difficilement prévisibles

[1] (NdT : Précision : cette note sur « utopies politiques et paradigmes » renvoie à la page précédente). Nous souhaitons établir une distinction entre les utopies (narratives comme celle de Thomas More) et les modèles ou paradigmes de systèmes politiques comme le système libéral, le système de l'État-Providence, le système néolibéral, socialiste, etc.

[2] A partir des effets *négatifs*, tout le discours *critique* de la philosophie politique se déploiera. Ce sera l'objet de la *Seconde Partie* [→13.1].

[10.02] Toutes ces distinctions (au nombre de 13) devront être décrites au fur et à mesure, non seulement dans ce livre mais dans d'autres, actuellement en élaboration[1]. Pour l'heure, elles sont utiles comme références pour le texte qui suit.

[10.1] Le principe démocratique

[10.1.1] La *démocratie* est, essentiellement, une institutionnalisation des médiations qui permettent de mettre en œuvre des actions et des institutions, des exercices délégués du pouvoir, *légitimes*. Ces médiations s'établissent avec des systèmes d'institutions empiriques, inventés, prouvés et corrigés durant des millénaires par l'humanité, afin d'atteindre une acceptation forte de la part de tous les citoyens. La finalité est de parvenir à un consensus légitime [→ 8.1]. Tout ce système institutionnel est constitué et encouragé de l'*intérieur* par un principe normatif (qui subsume le *principe de validité* universelle de l'éthique dans le champ politique). Ce qui est *valide* en éthique correspond à ce qui est *légitime* en politique (à la simple validité éthique, s'ajoutent ici des institutions coercitives dont le monopole est détenu par la *potestas*, chaque sujet singulier pouvant, sinon, tenter de répondre à une injustice subie par la vengeance : ce serait alors un état de barbarie antérieur à l'État de droit).

[10.1.2] Le *principe démocratique* est présent chez tous les philosophes modernes, ce qui ne les empêche pas de tomber dans certaines ambiguïtés. Jean-Jacques Rousseau, par exemple, écrit dans *Du Contrat Social*, qu'il est nécessaire de :

---

[1] Cf. *Política de la Liberación*, op.cit., vol.2, §6

« Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la forme commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant »[1].

[10.1.3] La formulation présente de nombreuses ambiguïtés. En premier lieu, cette *forme d'association* (le *formel* procédural) doit, non seulement, défendre chaque personne mais, avant tout, l'ensemble de la communauté, parce que le point de départ, ce ne sont pas les individus isolés mais les communautés historiques *toujours déjà* présupposées (un Robinson Crusoé qui ne se serait pas perdu mais aurait toujours été isolé ne pourrait ni naître (!) – c'est une contradiction – ni devenir humain dans la solitude : qui lui enseignerait, par exemple, à parler ? Il y a toujours une communauté comme point de départ). En second lieu, en effet, quand le citoyen participe de manière symétrique en donnant des raisons pour atteindre le consensus « chacun s'unit à tous sans cesser d'obéir à lui-même » (car, de manière libre, chacun a décidé de prescrire la loi qui l'*oblige* et à laquelle il doit *obéir* parce qu'il – ou elle-même – l'a prescrite). Mais, dans ce cas-là, il ne reste pas « libre *comme auparavant* » parce qu'il est désormais attaché à une obligation citoyenne qui le constitue comme libre mais à l'intérieur d'un ordre juridique de *fraternité* qui lui interdit toute spontanéité intégrale. Désormais, la liberté est communicative et peut s'exercer légitimement (et sa liberté est *légitime* si elle obéit à la loi qu'il ou elle-même a prescrite – s'ils ont participé de manière symétrique à son institutionnalisation).

[10.1.4] La démocratie, dans son fondement, est un principe normatif [→3 du *schéma 10.1*], c'est un type

[1] Rousseau, *Du Contrat Social*, L.I, ch.6

d'obligation qui gouverne *à l'intérieur* du milieu de la subjectivité (toujours intersubjective) de chaque citoyen et qui anime de l'intérieur tous les mouvements architectoniques de la politique. Une description minimale pourrait être la suivante :

[10.1.5] Nous devons toujours agir politiquement de manière telle que toutes les décisions concernant une action, une organisation ou des structures d'une institution (micro ou macro), au niveau matériel ou à celui du système formel du droit (comme la promulgation d'une loi) ou dans son application judiciaire, c'est-à-dire dans l'exercice délégué du pouvoir obédientiel, résultent d'un processus d'accord par consensus auquel les *personnes concernées* (au moins celles que l'on connaît) peuvent pleinement *participer*. Cet accord doit être obtenu *à partir de raisons* (sans violence) au *plus haut degré de symétrie* possible des participants, de manière publique et selon la structure institutionnelle (démocratique) déjà établie. La décision ainsi prise s'impose à la communauté et à chaque membre comme un *devoir politique* qui, de manière normative ou avec exigence pratique (qui subsume comme politique le principe moral-formel[1]), *oblige légitimement* le citoyen.

[10.1.6] Ce principe entre en vigueur à partir du moment originaire où la communauté décide de s'institutionnaliser (avant même la Constitution) et doit être accompli *dans tous les instants* du déploiement de *tous les processus* politiques sans aucune exception. Le centralisme démocratique (un cercle carré contradictoire), la gouvernabilité de la démocratie de l'Empire, ou le fait de gouverner en étant une minorité (en trompant les majorités avec des *légitimités* apparentes comme la légitimité wébérienne ou libérale), doivent être rejetés et

[1] Cf. *L'Éthique de la libération*, op.cit., ch. 2

surmontés par une attention continue à l'accomplissement pérenne de ce principe normatif. Derrière les portes closes (le non-public) de l'élite du pouvoir bourgeois, du Département d'État ou du Comité Central, on ne pourra jamais parvenir à des accords légitimes, démocratiques. C'est le principal enseignement à tirer de la chute du socialisme réel.

[10.2] Mise en œuvre du principe démocratique

[10.2.1] Tout principe doit être appliqué empiriquement. Les classiques nommaient *prudence* (*phronesis* en grec) la « sagesse pratique » qui inclinait le citoyen à *savoir appliquer* correctement les principes universels au cas concret. L'universalité d'un principe n'élimine pas mais clarifie seulement l'incertitude inévitable de toute décision politique, ce qui la rend en conséquence toujours faillible. Dans le présent, sans rejeter cette position, nous devons l'intégrer intersubjectivement. L'*application* au cas concret se fait de manière collective, selon le principe démocratique (par la participation symétrique des personnes concernées qui donnent des raisons afin de parvenir à des accords). Il n'est, toutefois, jamais possible, sauf de manière exceptionnelle, de parvenir à l'unanimité. C'est pourquoi, il y aura toujours des *minorités* en désaccord, en dissensus. Ici, nous devons prendre conscience des multiples instruments utilisés par l'application du principe. Pris séparément, aucun d'entre eux n'est démocratique *s'il n'est pas animé de l'intérieur par le principe normatif en tant que normatif* (c'est-à-dire obligeant subjectivement les citoyens).

[10.2.2] Aucune décision n'est *parfaite* (cela nécessiterait une intelligence infinie, de la fraternité pure et un temps infini, impossibles pour la finitude humaine).

Toute décision (qui impose les actions et fonde les institutions) est imparfaite ; donc elle produira *toujours*, même de manière non-intentionnelle, quelque effet négatif [→12 et 13 du *schéma 10.1*]. En général, les *minorités* ou l'opposition captent ces effets négatifs, parce qu'elles en souffrent. Le futur, la transformation, le progrès *qualitatif* de la vie se trouvent dans la solution des effets négatifs. Respecter la minorité revient à honorer le futur, accepter de possibles erreurs inévitables et pouvoir les corriger (la correction s'effectue en utilisant les mêmes principes normatifs déjà énoncés).

[10.2.3] Par définition, tout vote pour fermer une discussion revient à interrompre un processus inachevé. En conséquence, la décision adoptée par vote *n'est pas la vérité pratique*. Elle est seulement l'accord obtenu à ce moment-là (accord imparfait, avec des effets négatifs inévitables). Elle est simplement un instrument de la finitude humaine en vue du progrès dans le futur de meilleures décisions

[10.2.4] En raison de tout cela, contre J. Habermas, la *prudencia* monologique du singulier a toujours de l'importance, parce qu'au final l'accord est la somme organique de décisions monologiques régies par la *prudencia singulière.* En outre, le dissident (qui peut avoir raison et être source de progrès futurs) est convaincu de sa proposition *non par l'accord* (puisqu'il est dissident) mais par son évaluation singulière du cas (jugement donc prudentiel). En résumé, le principe démocratique discursif, communautaire, n'évite pas la responsabilité singulière de chaque citoyen, lequel doit avoir le courage d'exprimer sa dissidence quand il la croit fondée (à partir de la conclusion de sa propre conscience politique).

[10.2.5] On peut dire la même chose de la *représentation.* Devant l'impossibilité de la démocratie directe, il est nécessaire d'élire des représentants.

L'élection libre et secrète des représentants est une institution inventée depuis longtemps. Elle n'est pas identique à une élection *parfaite*, elle n'est pas non plus intrinsèquement *démocratique*. Elle constitue un moment institutionnel qui, encouragée par le principe démocratique, sert de médiation à côté d'autres institutions *non exemptes de possible corruption.*

[10.2.6] La totalité du système démocratique libéral, est, par exemple, également un système concret [→6 du *schéma 10.1*]. En aucune manière, il ne s'agit d'un principe normatif ni même d'un exemple à imiter. C'est le fruit d'un processus historique que *chaque communauté métropolitaine et colonialiste* (Royaume-Uni, France, Etats-Unis, etc.) a essayé avec succès. Les systèmes démocratiques postcoloniaux et périphériques devront étudier les institutions concrètes et, à partir du principe démocratique, créer de nouveaux systèmes concrets, faisables, appropriés[1].

[10.3] Le principe politique de faisabilité stratégique

[10.3.1] Nous touchons ici un thème central de la politique auquel N. Machiavel a accordé une grande importance dans *Il Principe*[2]. La politique a été définie par quelques-uns comme « l'art du possible ». Il s'agit d'une *possibilité* empirique, mais très particulière. Sa limite est l'*impossible*. Hegel nous parle des projets politiques *impossibles* quand il signale que « ces abstractions ont produit d'une part le plus prodigieux spectacle vu depuis qu'il y a une race humaine : recommencer *a priori*, et par la pensée, la constitution d'un grand état réel en renversant

[1] Cf Dussel, *Política de la liberación*, op.cit., vol. 2, §7
[2] Machiavel, *Le Prince* (NdT : En italien dans le texte)

tout ce qui existe et est donné et vouloir donner pour base un système rationnel imaginé »[1]. Marx, par contre, montre *l'impossibilité* de la politique (et du capitalisme lui-même) quand on confie tout aux mains des relations mercantiles, en sacrifiant la vie humaine au progrès exclusif du capital, ce que F. Hinkelammert formule de la manière suivante :

> « La société capitaliste est *impossible* parce qu'auto-destructrice ; par conséquent, le progrès déclenché à l'intérieur de la société bourgeoise peut être orienté seulement en fonction de la *vie humaine* ». [2]

[10.3.2] Ce « contrôle » de l'action ou l'institution (le capital est aussi une institution) indique le moment normatif du principe de faisabilité, dans le champ politique maintenant, qui n'est rien d'autre que l'encadrement de l'action efficace systémique à l'intérieur des paramètres des deux autres principes politiques normatifs déjà énoncés.

SCHÉMA 10.2 *Trois types de « possibles » politiques*

1. Possible du conservateur	2. *Possible* du critique	3. *Possible* de l'anarchiste
(dépassé par le critique)	(impossible pour le conservateur ; dépassé par l'anarchiste)	(impossible pour le conservateur et le critique)

[1] Hegel, Principes de la *Philosophie du Droit*, § 258 commentaire, traduction A. Kaan, Gallimard, coll. Idées, Paris 1983, p. 272

[2] F.Hinkelammert, *Critica de la razón historica*, DEI, San José (Costa Rica) 1984, p.22

Le principe normatif de faisabilité politique pourrait être énoncé de manière approximative ainsi : nous devons agir de manière stratégique en tenant compte du fait que les actions et les institutions politiques doivent toujours être considérées comme *possibilités faisables, au-delà* de la simple possibilité conservatrice [→1 du *schéma 10.2*] et *en deçà* de la possibilité-impossible de l'anarchiste extrême [→3 du même *schéma*] (de droite dans le cas de R. Nozick ou de gauche dans celui de M. Bakounine). Autrement dit, les moyens et fins à succès de l'action et des institutions doivent être atteints à l'intérieur des « cadres stricts », comme l'indiquait R. Luxemburg) : a] dont les *contenus* sont délimités et motivés de l'intérieur par le principe matériel politique (la *vie immédiate* de la communauté) et b] dont la *légitimité* est restée déterminée par le principe démocratique. La même chose vaut pour les moyens, les tactiques et les stratégies mis en œuvre pour accomplir les fins à l'intérieur du projet politique concret[1] [→7-11 du *schéma 10.1*]. La « prétention de

[1] Le principe politique de faisabilité est encadré à l'intérieur de l'horizon délimité par les deux premiers principes politiques normatifs pour déterminer la possibilité des fins (il fixe une limite *négativement* : « Tu ne dois pas faire cela car c'est *impossible empiriquement* ! »). Mais, il exerce une action spécifique, propre, dans les jugements sur les moyens qui, ne doivent pas seulement accomplir les fins formellement (en utilisant la rationalité formelle décrite par Weber), mais aussi de manière matérielle et procédurale, en tenant compte de la cohérence intrinsèque du moyen en tant que normatif (« Utilise ce moyen parce qu'il affirme la vie, qu'il est légitime et efficace pour la fin ! »). On ne doit pas torturer l'opposant politique *pour qu'il dénonce* la stratégie des opposants. Cette *impossibilité* normativo-politique de la torture indique que tous les moyens ne sont pas *possibles* pour les fins (normatives) de la politique. L'objection s'exprimerait de manière approximative ainsi : « Quelle utilité détient la normativité qui diminue les possibilités stratégiques ? ». La réponse serait : A court terme, cela semble diminuer les possibilités, mais à

faisabilité politique » de l'action stratégique doit donc se réaliser en respectant, à chacun de ses pas, les conditions normatives matérielles et formelles, déjà établies dans les paragraphes précédents mais aussi les exigences propres à l'*efficacité* politique, dans la gestion de la pénurie et la gouvernabilité, afin de permettre à la faisabilité normative du pouvoir de donner existence à un ordre politique qui, à long terme, atteigne permanence et stabilité, en veillant dans son action non seulement aux effets positifs (causes de mérite et honneur), mais aussi, tout particulièrement, en se responsabilisant par rapport aux effets négatifs (causes de critique ou de punition). Afin que ces derniers, qu'ils soient indirects ou non-intentionnels[1], ne produisent pas d'autres effets de manière définitivement irréversible, il faudra sans cesse tenter de les corriger. Pour cela, il faudra prendre en considération en premier lieu a] l'efficacité de la décision et de l'usage des moyens face à la pénurie de ressources (quantitativement finies face à une communauté avec des besoins toujours croissants) et, en second lieu, b] la gouvernabilité (à partir de la complexité des institutions), en partant de l'incertitude contingente de l'indécidable des actions et institutions.

---

moyen et long termes cela donne de la cohérence en évitant des contradictions, apporte un fondement solide pour convaincre le groupe des acteurs, crée la légitimité, évite les conflits d'origine matérielle, permet aux acteurs de prétendre honnêtement à une politique de justice, donne à l'action, à l'institution ou à l'ordre réalisé une plus grande permanence, gouvernabilité et stabilité. En résumé, cela fortifie le *pouvoir* (comme *potentia* et comme *potestas*) d'arriver à pouvoir-poser des moyens avec une pleine acceptation de *tous les citoyens*.

[1] Les effets négatifs non-intentionnels constitueront le point de départ de la *Seconde Partie* de cet ouvrage.

SECONDE PARTIE

LA TRANSFORMATION CRITIQUE DU POLITIQUE : VERS LE NOUVEL ORDRE POLITIQUE

[11.0.1] Aucun ordre politique, même le meilleur empiriquement parlant, n'est parfait. Comme nous l'avons déjà indiqué, pour la *condition humaine finie,* cela est *impossible*. Ceci nous permet de déduire que, puisque les ordres politiques sont imparfaits, les effets négatifs sont inévitables, d'autant plus si l'on prend en compte l'incertitude de toute décision humaine. Ceux qui souffrent des effets négatifs sont les *victimes*. Victimes politiques dans notre cas. Victimes, parce qu'ils ne peuvent pas vivre au stade relatif à l'évolution historique de l'humanité ; victimes qui, d'une manière quelconque, se trouvent en asymétrie au regard de la participation, ou simplement en étant exclus de celle-ci. En somme, l'ordre politique, ne pouvant distribuer à tous les bénéfices de l'ordre en vigueur, manifeste son inefficacité par ses victimes, par le simple fait de l'existence de telles victimes.

[11.0.2] Du point de vue des victimes, quand la souffrance se fait inacceptable, intolérable, des mouvements sociaux contestataires surgissent dans le champ politique empirique ainsi que des théories critiques, articulées à ces mouvements de manière organique. Dans cette *Seconde Partie*, la philosophie politique devient donc critique du système en vigueur ; commence ainsi une déconstruction de ce qui a été exposé dans la *Première Partie*. Les victimes politiques, opprimées, réprimées, exclues, voire torturées, assassinées, par toutes les « sales guerres » de l'histoire récente constitueront le point d'appui de cette tâche déconstructrice.

SECONDE PARTIE

LA TRANSFORMATION CRITIQUE DU POLITIQUE : VERS LE NOUVEL ORDRE POLITIQUE

[11.0.1] Aucun ordre politique, même le meilleur empiriquement parlant, n'est parfait. Comme nous l'avons déjà indiqué, pour la *condition humaine finie,* cela est *impossible*. Ceci nous permet de déduire que, puisque les ordres politiques sont imparfaits, les effets négatifs sont inévitables, d'autant plus si l'on prend en compte l'incertitude de toute décision humaine. Ceux qui souffrent des effets négatifs sont les *victimes*. Victimes politiques dans notre cas. Victimes, parce qu'ils ne peuvent pas vivre au stade relatif à l'évolution historique de l'humanité ; victimes qui, d'une manière quelconque, se trouvent en asymétrie au regard de la participation, ou simplement en étant exclus de celle-ci. En somme, l'ordre politique, ne pouvant distribuer à tous les bénéfices de l'ordre en vigueur, manifeste son inefficacité par ses victimes, par le simple fait de l'existence de telles victimes.

[11.0.2] Du point de vue des victimes, quand la souffrance se fait inacceptable, intolérable, des mouvements sociaux contestataires surgissent dans le champ politique empirique ainsi que des théories critiques, articulées à ces mouvements de manière organique. Dans cette *Seconde Partie*, la philosophie politique devient donc critique du système en vigueur ; commence ainsi une déconstruction de ce qui a été exposé dans la *Première Partie*. Les victimes politiques, opprimées, réprimées, exclues, voire torturées, assassinées, par toutes les « sales guerres » de l'histoire récente constitueront le point d'appui de cette tâche déconstructrice.

THÈSE 11
LE PEUPLE. LE POPULAIRE ET LE « POPULISME »

[11.1] Mouvements sociaux et revendication hégémonique.

[11.1.1] Le référent intersubjectif de l'ordre politique en vigueur décrit dans la *Première Partie* est ce que nous avons appelé la « communauté politique ». Au-delà de l'individualisme métaphysique libéral et en deçà du collectivisme substantiel du socialisme réel, la *communauté* indique l'insertion intersubjective originaire de la subjectivité singulière de chaque citoyen. Nous naissons à l'intérieur d'une communauté politique qui est toujours déjà présupposée de manière phylogénétique (comme espèce humaine) et ontogénétique (comme être singulier). Cependant, d'un point de vue politique, c'est encore une abstraction, sans les contradictions et conflits qui, nécessairement, la traversent *toujours*. Faisons alors l'ascension du simple au complexe, de l'abstrait au concret et passons maintenant de la « communauté politique » au « peuple ».

[11.1.2] Si tous les secteurs de la communauté politique parvenaient à réaliser leurs demandes, il n'y aurait pas de protestation sociale ni de formation de mouvements populaires luttant pour l'accomplissement insatisfait de leurs revendications. C'est à partir de la *négativité* des nécessités, d'une quelconque dimension de la vie ou de la participation démocratique, que la lutte pour la reconnaissance se transforme, fréquemment, en mobilisations revendicatives (qui n'espèrent pas la justice

comme un don des puissants mais comme obtention des mouvements même). Il y aura autant de mouvements que de revendications différentielles.

[11.1.3] Le problème politique apparaît lorsqu'on considère qu'il existe autant de revendications que de nécessités autour desquelles naissent les mouvements. Mouvements féministes, anti-racistes, du « troisième âge », des indigènes, des marginaux et sans-emploi s'agrègent à ceux de la classe ouvrière industrielle, des paysans appauvris ou des « sans terre » et aux mouvements plus géopolitiques de lutte contre les métropoles colonialistes, l'eurocentrisme, le militarisme ou « mouvements pacifistes », écologistes, etc. Chacun de ces mouvements portent des *revendications différentielles* qui, en principe, s'opposent. Comment peut-on passer d'*une* revendication particulière à *une* revendication *hégémonique* qui peut unifier tous les mouvements sociaux d'un pays à un moment donné ? C'est toute la question du passage des particularités différentielles à *une universalité* qui les englobe.

[11.1.4] La solution du passage de chaque revendication à la *revendication hégémonique* universelle est la proposition d'E. Laclau[1]. Le processus de ce « passage » est détaillé et nous ne pouvons l'analyser ici. Je dirais qu'il est l'équivalent univoque.

[11.1.5] Boaventura de Sousa Santos[2] pense, en revanche, que toute revendication doit entrer dans un processus de dialogue et de *traduction*, afin de parvenir à un accord entre les mouvements, accord qui, cependant, n'est jamais une universalité englobante. Le post-

[1] Cf. Ernesto Laclau, *La raison populiste*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2008

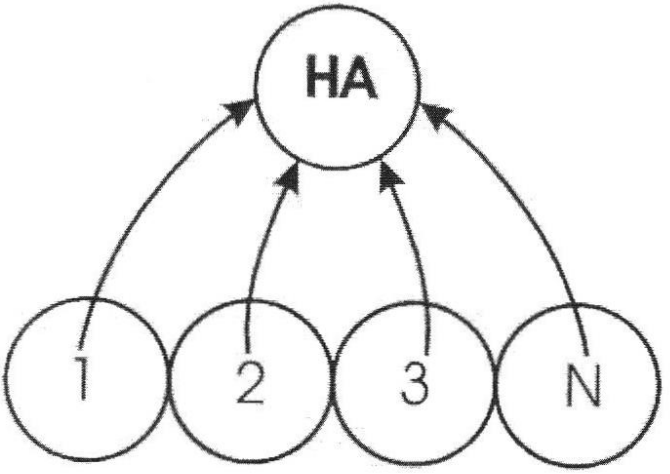
[2] Cf. B. de Sousa Santos, *El milenio huérfano*, Trotta, Madrid 2005

modernisme critique donne lieu à une herméneutique dialogique ouverte.

[11.1.6] Il serait possible, encore aujourd'hui, de penser que les revendications des mouvements (1, 2, 3, N du *schéma 11.1*) incorporent progressivement les demandes des autres mouvements dans les leurs. Le féminisme découvre que les femmes *de couleur* sont les plus mal traitées, que les ouvrières reçoivent des salaires plus bas, que les citoyennes n'occupent pas les fonctions de représentation, que les femmes dans les pays périphériques subissent, encore aujourd'hui, plus de discriminations, etc. De la même manière, l'indigène découvre l'exploitation de la communauté dans le capitalisme, dans la culture occidentale dominante, dans le racisme subtil mais néanmoins en vigueur, etc. Autrement dit, par l'information mutuelle, le dialogue, la traduction des propositions, la praxis militante commune, un *hégémon analogique* se constitue lentement (les *flèches du schéma* 11.1 indiquent ce processus d'incorporation analogique, conservant la distinction propre à tout mouvement). Cet *hégémon* inclut, d'une manière ou d'une autre, toutes les revendications, même si, selon E. Laclau, une priorité peut être accordée à certaines d'entre elles. Dans le processus de l'émancipation latino-américaine par rapport à l'Espagne, en 1810, une primauté indiscutable était conférée à la « Liberté ! » comme demande unificatrice de tous les groupes du bloc patriotique d'Amérique latine.

[11.1.7] Aujourd'hui, avec les secteurs critiques de la communauté politique (comprenant la petite bourgeoisie en crise de chômage et la bourgeoisie nationale détruite par la compétence des transnationales), les mouvements constituent peu à peu un « bloc » qui vient d' « en bas » avec une conscience nationale et populaire toujours plus importante des besoins insatisfaits et des revendications assumées avec une claire conscience de leurs exigences.

SCHÉMA 11.1 *Processus de constitution de l'hégémon analogique à partir des revendications distinctes.*



Explication du schéma 11.1. Les cercles 1, 2, 3, N représentent des identités différentielles (E. Laclau), des mouvements sociaux (Boaventura de Sousa) qui doivent constituer une revendication hégémonique complexe (HA), avec des distinctions analogiques de ce qui est propre à chaque mouvement.

[11.2] Le « peuple ». La « plèbe » et le « populus »

[11.2.1] Ainsi surgit la nécessité d'avoir une catégorie pouvant englober l'unité de tous ces mouvements, classes, secteurs, etc. dans la lutte politique. Le « peuple » est la catégorie strictement politique[1] (n'étant pas véritablement sociologique ou économique) qui apparaît comme incontournable, en dépit de son ambiguïté – mais son ambiguïté n'est pas le fruit d'une équivocité mais plutôt

[1] Cf. « La question populaire » dans mon ouvrage *La production théorique de Marx. Un commentaire des « Grundrisse »*, trad. M. Van der Vennet, Paris, L'Harmattan 2009, § 18.2

d'une inévitable complexité. Dans un célèbre discours, Fidel Casto a décrit la question « quand nous parlons de lutte » – autrement dit, quand nous utilisons ce concept à l'intérieur de l'horizon politique, stratégique, tactique :

> « Nous entendons par peuple, quand nous parlons de lutte, la grande masse encore asservie [...], celle qui désire ardemment de grandes et de sages transformations dans tous les domaines et qui est prête à donner pour y parvenir, quand elle croit en quelque chose ou en quelqu'un[1], surtout quand elle croit assez en elle-même [...]. Nous autres, nous appelons *peuple*, s'il s'agit de lutter, les *six cent mille* Cubains sans travail[2] [...] ; les *cinq cent mille* ouvriers agricoles qui habitent de misérables chaumières [...] ; les *quatre cent mille* ouvriers industriels et manœuvres [...] dont les salaires passant des mains du patron à celles de l'usurier [...] ; les *cent mille petits* agriculteurs qui vivent et meurent de travailler une terre qui ne leur appartient pas, la contemplant toujours avec tristesse, tel Moïse la Terre promise [3] [...] ; *les trente mille* instituteurs et professeurs [...] ; les vingt mille petits commerçants écrasés de dettes [...] ; les *dix mille* jeunes professions libérales [...] désireux de lutter et pleins d'espoir [...] Voilà le *peuple*, celui qui souffre tous les malheurs et qui est donc capable de se battre de tout son courage ! »[4].

[11.2.2] Dans des textes postérieurs, il inclut les enfants abandonnés, les femmes dans la société machiste, les anciens, etc. Dans des pays comme la Bolivie, le Pérou

---

[1] Castro reconnaît ici l'importance du sujet singulier dans le *leardership* du processus politique de construction d'un peuple.

[2] Comme tels, ils ne sont pas salariés, ils ne peuvent pas reproduire leur vie, ils sont le *pauper ante festum* de Marx, les marginaux, les « *lumpen* ».

[3] On observe ici l'usage d'une métaphore de l'imaginaire religieux populaire « pas très *orthodoxe* » pour un marxiste de cette époque (même si à l'époque d'Evo Morales cela aurait constitué un exemple évident, utilisé par Tupac Amaru, J. Morelos, les Sandinistes, etc).

[4] Fidel Castro, *L'histoire m'acquittera*, Paris Editions le Temps des Cerises 2013, traduction Jacques-François Bonaldi, p.46-47

(celui de J.C. Mariátegui, accusé d'être « populiste » par les marxistes dogmatiques), le Guatemala ou le Mexique, il convient d'ajouter les ethnies indigènes. Dans les processus d'urbanisme, on ne doit pas oublier les masses marginales, les immigrants pauvres arrivés depuis peu, les exclus politiquement dans l'extériorité de l'État, etc.

[11.2.3] Le mot aztèque *altepetl* et le mot maya *Amaq'* signifient la « communauté », le « peuple », avec l'intensité incluante du « nous » inconnue des expériences modernes occidentales[1]. C'est pourquoi, en Amérique latine, en raison de l'influence indigène dans tout le continent, le mot « peuple » signifie quelque chose de plus profond que dans les langues romanes.

[11.2.4] Le « peuple » établit une frontière ou fracture interne dans la communauté politique. Il peut y avoir des citoyens membres d'un État qui sont néanmoins, dans leur relation au bloc au pouvoir distinct du peuple, dans une situation similaire à ceux dont les besoins sont insatisfaits par l'oppression ou l'exclusion. Nous appellerons *plèbe* (*plebs* en latin) le peuple comme opposé aux élites, aux oligarchies, aux classes dirigeantes d'un système politique. Cette *plèbe*, une partie de la communauté, tend, cependant, à englober tous les citoyens (*populus*) dans un *nouvel* ordre futur où les revendications actuelles seront satisfaites et où l'égalité sera atteinte grâce à une lutte solidaire menée par les exclus.

[11.2.5] Il n'est pas étrange qu'A. Negri oppose la *multitude* (comme il la définit[2]) au *peuple*, rejetant ce

---

[1] Cf. Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, México, M.A. Porrúa, 2002.

[2] Hardt-Negri, *Multitud, Guerra y democratia en la era del Imperio*, Random House 2004. *NdT Traduction française :* Michael HARDT, Antonio NEGRI, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire,* Paris, Éd. La Découverte, 2004

dernier comme un concept substantialiste et inadéquat : « Serait-il possible aujourd'hui d'imaginer un nouveau processus de légitimation qui ne repose pas sur la souveraineté du *peuple*, mais dans la productivité biopolitique de la multitude[1] ? ». Nous pensons que non, mais, de toute façon, il est nécessaire de comprendre le *peuple* de manière rénovée.

[11.3] Le « bloc social des opprimés », le populaire et le populisme

[11.3.1] Ainsi, le « peuple » se transforme en *acteur politique collectif* et non en un « sujet historique » substantiel fétichisé. Le peuple apparaît dans des conjonctures politiques critiques, lorsqu'il prend conscience explicitement de l'*hégémon analogique* de toutes les revendications, à partir desquelles se définissent la stratégie et les tactiques, se transformant alors en un *acteur*, un constructeur de l'histoire sur la base d'un nouveau fondement. Comme l'expriment les mouvements sociaux « Le pouvoir se construit à partir d'en bas ! ».

[11.3.2] Afin d'éviter une telle substantivation (la classe ouvrière comme « sujet historique » du marxisme *standard*), A. Gramsci emploie le concept de « bloc ». Un « bloc » n'est pas une pierre au regard de sa consistance, c'est seulement un ensemble intégrable et désintégrable ; il peut avoir des « contradictions » en son sein (comme le suggérait Mao Tse-Tung) ; il apparaît avec force à un moment et disparaît quand il a accompli sa tâche (si cela se produit car les peuples peuvent aussi échouer, cela arrive fréquemment). C'est un « bloc *social* » parce qu'il procède des conflits des champs matériels (extinction écologique, pauvreté économique, destruction de l'identité

[1] Ibid.

culturelle) et qu'il franchit, lentement, le premier seuil de la société civile et, de là, le second seuil de la société politique. Ces pas ont, clairement, été effectués par Evo Morales, le conduisant du leadership du mouvement paysan des « Cocaleros » à la participation aux mobilisations de la société civile, à la fondation d'un parti politique (dans la société politique) jusqu'à son élection comme Président de la République bolivienne. Le peuple est un bloc social « des opprimés » et des exclus. En cela, la plèbe – *plebs* – se distingue de toute la communauté dominante et de la communauté future (le *populus*). Dans le cas d'Evo Morales, le peuple, le « bloc social des opprimés », est parvenu à se constituer en « bloc historique au pouvoir » (avec *pouvoir* obédientiel, dans ses actions et déclarations initiales au début de 2006).

[11.3.3] On peut désormais comprendre que le « populaire » est le propre du peuple au sens strict (en se référant au « bloc social des opprimés), ce qui, en politique, constitue l'ultime référence et la réserve régénératrice (*hyperpotentia*) mais encore en-soi. Le « populaire » demeure comme culture, comme coutumes, comme économie, comme écologie en-dessous de tous les processus, en particulier quand il existe des peuples pré-modernes (comme les Mayas, Aymaras, Quechuas, etc.) qui, en accompagnant la Modernité, iront au-delà d'elle (dans la civilisation trans-capitaliste, *trans*-moderne, distincte de la civilisation *post*-moderne qui est encore moderne, eurocentrique, métropolitaine).

[11.3.4] En se dotant d'institutions (*potestas),* par exemple, de manière approximative entre 1930 à 1954 en Amérique latine, le peuple organise seulement des régimes « populistes ». Il s'agit alors du passage au « bloc historique au pouvoir » en tentant, dans le cas cité de l'Amérique latine, un projet purement bourgeois d'émancipation face aux bourgeoisies métropolitaines ou

du « centre » géopolitique et d'intégration sociale par le renforcement du marché national protégé (ce qui fut possible entre les deux guerres mondiales : 1930-1954). Les quasi-révolutions de G. Vargas, L. Cárdenas ou J.D. Perón, ont été les évènements qui ont accompli l'hégémonie la plus importante au XXe siècle. Elles sont, en revanche, restées des réformes à l'intérieur de l'horizon capitaliste du « pacte social » avec la classe ouvrière industrielle naissante et la paysannerie traditionnelle. Jusqu'à la fin du XXe siècle, le « populisme » a été l'institutionnalisation qui est parvenue à satisfaire de nombreuses demandes « populaires ». Aujourd'hui, au contraire, quelqu'un comme Roland Rumsfeld utilise le mot « populiste » comme une insulte, comme une critique, avec une signification proche du démagogique, du fasciste, de la droite extrême. Cette signification éventuelle ne durera pas très longtemps car aucune théorie ne vient la fonder. C'est un dénigrement rhétorique superficiel de l'opposant.

THÈSE 12
LE POUVOIR LIBÉRATEUR DU PEUPLE COMME *HYPERPOTENTIA* ET L'« ÉTAT DE RÉBELLION»

[12.1] La Volonté-de-Vivre des exclus. Totalité et extériorité.

[12.1.1] Les victimes du système politique en vigueur ne *peuvent-pas-vivre* pleinement (c'est pour cela qu'elles sont des victimes). Leur *Volonté-de-Vivre* a été niée par la *Volonté-de-Pouvoir* des puissants. Cette *Volonté-de-Vivre* contre toutes les adversités, la douleur et la mort imminente, se transforme en une source infinie de création du nouveau. Qui n'a rien à perdre est le seul absolument libre face au futur. La volonté des sujets singuliers dans les mouvements, dans le peuple, revient à acquérir l'*ethos* du courage, de l'audace, de la créativité. La première détermination du pouvoir (comme *potentia* [→2]) est la volonté. Le peuple la récupère dans les moments conjoncturels des grandes transformations.

[12.1.2] Le système politique, l'ordre en vigueur, se ferme à la fin sur lui-même comme une Totalité. Dans son ouvrage *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*[1], Emmanuel Lévinas décrit le processus de totalisation totalitaire de la Totalité « comme l'exclusion de l'Autre » [→B du *schéma 12.1*], description que vient compléter Marx comme les opprimés par le système [→A du *schéma 12.1*]. Le peuple garde pour cela une position complexe. Il est, d'une part, le bloc social « des opprimés » dans le système [*A*] (par exemple, la classe ouvrière) mais, dans le même temps, il est aussi l'ensemble des exclus [*B*] (par

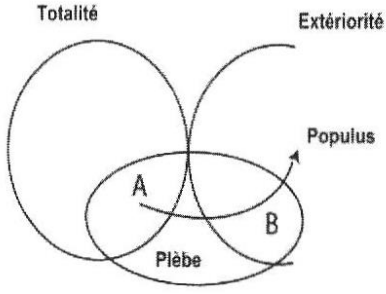
[1] E. Lévinas, *Totalité et infini*. Cf. mon ouvrage *Philosophie de la Libération*, 2, op. cit

exemple, les marginaux, les peuples indigènes qui survivent dans l'auto-production et l'auto-consommation etc.).

[12.1.3] La *conatio vitae conservandi* (pulsion de vie) se transforme en pulsion vitale extraordinaire. Elle brise les murs de la Totalité et ouvre un espace dans la limite du système par lequel l'Extériorité fait irruption dans l'histoire.

[12.1.4] Ceux qui sont *dehors*, tels des « fantômes », ignorés, invisibles sont, comme l'explique Marx, « des personnages qui n'existent pas pour elle [l'économie politique], mais seulement pour d'autres yeux »[1] ; « l'homme conçu seulement en tant que le travailleur, qui peut donc chaque jour être précipité de son néant comblé dans le néant absolu »[2]. Le peuple, avant de lutter, est ignoré, n'existe pas, sauf comme *chose* à disposition des puissants.

SCHÉMA 12.1 *Totalité, extériorité, peuple*



[1] Marx, *Manuscrits de 1844*, Deuxième Manuscrit, Flammarion, Paris, 1996, p.126

[2] *Ibid, p.128.* L'explication du texte se trouve dans mon ouvrage *La production théorique de Marx. Un commentaire des « Grundrisse »*, op.cit.

Explications du schéma 12.1 : La Totalité ou l'ordre en vigueur se fracture. Ainsi nait le peuple comme plebs (bloc social des opprimés) qui, à partir de l'Extériorité (par ses revendications non satisfaites), mais également à partir de la Totalité (comme opprimés) lutte (flèche de sortie) pour la constitution d'un peuple futur hégémonique (populus).

[12.1.5] Cette volonté est la première détermination d'un moment du développement du concept de pouvoir. La simple *potentia* [→2] se transforme en quelque chose de nouveau, de différent, qui agit à partir des opprimés, des exclus, de l'extériorité.

[12.2] Le consensus critique des niés.

[12.2.1] Le pouvoir libérateur est, toutefois, quelque chose de plus. Il exige la force unificatrice du consensus : « Le peuple uni ne sera jamais vaincu ! ». Le pouvoir dominant se fonde dans une communauté politique qui, lorsqu'elle était hégémonique, s'était unifiée par le consensus. Quand les opprimés et exclus prennent conscience de leur situation, ils deviennent des dissidents. La dissidence fait perdre le consensus du pouvoir hégémonique qui, sans obéissance, se transforme en pouvoir fétichisé, dominateur, répressif. Les mouvements, secteurs, communautés qui forment le peuple gagnent en conscience de la domination du système.

[12.2.2] Si la validité éthique ou la légitimité politique se fondent dans la participation symétrique des personnes concernées pour parvenir à des accords par le biais de raisons, on sait qu'une telle validité ou une telle légitimité ne peuvent être parfaites. Ni la symétrie ni la participation *parfaites* de toutes les personnes concernées ne sont possibles. Nécessairement, compte tenu de la finitude de la condition humaine, toute légitimité est relative, imparfaite, faillible. De son côté, l'exclu, par définition, ne peut participer à la décision de l'accord qui l'exclut. Il peut,

toutefois, former une communauté dans son mouvement, secteur, classe, dans le peuple. Les féministes parviennent à prendre conscience du patriarcat machiste même à l'intérieur et à l'encontre de la culture patriarcale régnante. Leur conscience critique crée un consensus *critique* dans leur communauté opprimée, qui s'oppose alors, comme dissidence, au consensus *dominant*. Il s'agit d'une « crise de légitimité », « crise d'hégémonie », chaos antérieur qui anticipe la création du nouvel ordre.

[12.2.3] Ce *consensus critique du peuple* n'a pu être découvert ni par la première École de Francfort ni par K.O Apel ou J. Habermas. Pour cette raison, ils n'ont pu articuler la « théorie critique » avec les acteurs politiques historiques (compte tenu de la disparition de la communauté juive par l'Holocauste et de l'intégration de la classe ouvrière au « miracle allemand »). En revanche, nous devons, en ce qui nous concerne, nous articuler à cet acteur collectif, ce bloc qui naît et peut disparaître selon les conjonctures, bloc que nous appelons peuple ou nouveaux mouvements sociaux à la grande vitalité, bloc qui construit « le pouvoir à partir d'en bas ».

[12.2.4] Le peuple prend donc « conscience *pour soi* ». Il reconstruit la mémoire de ses exploits, des faits oubliés et occultés dans l'histoire des vainqueurs, comme l'enseigne Walter Benjamin. Il n'est plus la « conscience de la classe ouvrière » mais il ne s'oppose pas à elle, il l'intègre. Il est la conscience de la classe paysanne, des peuples indigènes, des féministes, des anti-racistes, des marginaux...de tous ces fantômes qui errent dans l'extériorité du système. C'est la conscience d'être un peuple.

[12.3] L'efficacité des faibles. *Hyperpotentia* des victimes en « état de rébellion ».

[12.3.1] Si a] à la Volonté-de-Vivre et b] au consensus critique sur la situation dans laquelle ils [les faibles] se trouvent, aux motifs de lutte et au projet de l'ordre nouveau (parce qu' « un autre monde est possible »), s'ajoute la découverte dans la lutte elle-même de c] la faisabilité de la libération, de l'atteinte d'une nouvelle hégémonie, de la transformation (la *Veränderung* de Marx dans ses *Thèses sur Feuerbach)* partielle ou radicale (et dans ce dernier cas on peut parler de révolution) de l'ordre politique en vigueur, alors nous avons les trois déterminations du pouvoir du peuple, de l'*hyperpotentia.*

[12.3.2] Si la *potentia* [→ 2] est une capacité de la communauté politique, désormais en position dominante, qui a organisé la *potestas* [→ 3] en faveur de ses intérêts et contre le peuple émergent, l'*hyperpotentia* est le pouvoir du peuple, la souveraineté et l'autorité du peuple (qu'A. Negri élimine simplement au lieu de lui attribuer sa juste place[1]) qui émerge dans les moments créateurs de l'histoire pour inaugurer de grandes transformations ou des révolutions radicales. C'est le « temps-maintenant » messianique de W. Benjamin. Les ennemis du système (le peuple émergent) sont maintenant les amis (les « intellectuels organiques ») de ceux qui s'engagent pour leur libération. Leurs anciens amis (la famille pharaonique de Moïse) deviennent leurs ennemis et les persécutent. La

[1] Negri opte pour l'élimination de la souveraineté et de l'autorité comme déterminations propres de l'État dominateur. Il conviendrait, au contraire, de les situer dans la communauté politique et dans le peuple proprement dit. Le souverain et la référence ultime de l'autorité c'est le peuple même. Cf. Hardt-Negri, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire,* op.cit.

persécution de l' « innocent juste » (de M. Hidalgo au Mexique dont la tête a été coupée et exhibée en public comme signe d'humiliation et de punition) est le thème que développe E. Lévinas dans son œuvre *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, où l'acteur politique responsable de la libération du peuple est pris en otage, occupant le lieu de l'autre, du peuple. Ces thèmes de la politique de la libération doivent être développés.

[12.3.3] Cet anti-pouvoir face au pouvoir dominateur, cette *hyperpotentia* [*→schéma 15.1*], face à la *potentia*, effectue efficacement la transformation de la *potestas*, maintenant au service du peuple *(flèche B)*. L'efficacité des faibles est plus grande que beaucoup ne le supposent. Les armées de Napoléon furent défaites par le peuple espagnol en armes ; le peuple irakien a, en 2006, défait la puissance militaire la plus développée dans l'histoire de l'humanité. Les peuples sont invincibles...ou il faut assassiner tous leurs membres quand ils ont une *Volonté-de-Vie* consensuelle et efficace d'un point de vue stratégique et tactique. Quand ils exercent l'*ethos* du courage !

[12.3.4] Tout commence quand l'*hyperpotentia* apparaît de manière phénoménale, à la lumière du jour, comme « état de rébellion » (au-delà de l'« état de droit » et de l'« état d'exception »). Contre le libéralisme qui fétichise l'« état de droit » (par-dessus la vie des exclus), C. Schmitt a proposé le cas de l'« état d'exception » pour montrer que, derrière la loi, il existe une volonté constituante[1]. G. Agamben prolonge cette argumentation[2].

---

[1]NdT Dussel se réfère à *La defensa de la Constitución*, Madrid, Tecnos 1998, traduction en espagnol de l'ouvrage de C. Schmitt paru en 1931 *Der Hüter der Verfassung*

[2]Agamben, *État d'exception. Homo sacer*, Seuil, 2003

Nous souhaitons développer le discours jusqu'à ses dernières conséquences.

[12.3.5] Il faut montrer comment le peuple peut laisser en suspens l'« état d'exception » à partir de ce que je nommerai l'« état de rébellion ». À Buenos Aires, le peuple argentin, trompé par la BM[1] et le FMI, instruments de l'Empire et d'une élite nationale fétichisée, est sorti en masse dans la rue, le 20 décembre 2001, afin de s'opposer à un décret qui déclarait l'« état d'exception » pour paralyser les mobilisations. Sous la consigne « Qu'ils s'en aillent tous ! » (l'*hyperpotentia* rappelant à la *potestas* qui est l'instance ultime du pouvoir), il fit tomber le gouvernement de Rodolphe de la Rúa. Autrement dit, l'« état de rébellion » a laissé sans effet l'« état d'exception ». La volonté de l'*auctoritas* déléguée – pour rappeler la distinction d'Agamben – a été annulée par une volonté antérieure : la volonté du peuple, le pouvoir comme *hyperpotentia*.

[12.3.6] Le peuple apparaît donc comme l'acteur collectif, ni substantiel ni métaphysique, mais conjoncturel, comme un « bloc » qui se manifeste et disparaît avec le *nouveau* pouvoir qui se situe sous la praxis de libération et sous la transformation des institutions, thème des prochaines thèses.

[1] Banque Mondiale et Fonds Monétaire International

THÈSE 13
LES PRINCIPES POLITIQUES DE LIBÉRATION. LE PRINCIPE CRITIQUE DE LA SPHÈRE MATÉRIELLE.

[13.0.1] Dans la *Première Partie* [→2-10], nous avons conclu par l'exposé des principes normatifs de la politique, parce qu'ils sont *implicites* dans toutes les actions et institutions de l'acteur politique par vocation qui se conforme aux exigences du pouvoir obédientiel [→4]. Dans cette *Seconde Partie*, critique ou libératrice, les principes doivent être décrits d'emblée, parce que les acteurs politiques qui créent du nouveau dans l'histoire, qui innovent dans les actions et institutions, qui s'engagent en premier lieu pour les exclus, les victimes, les pauvres, sont des politiques qui *ont des principes* et des principes, de plus, *explicites*. Ils ont conscience de conduire leurs actions et la transformation des institutions politiques à partir d'exigences normatives dont ils peuvent clairement répondre, avec des raisons.

[13.02] Emiliano Zapata, l'homme politique d'Anenecuilco – peuple proche de l'endroit d'où j'écris ces lignes – avait des principes très clairs : 1. « La terre pour ceux qui la travaillent de leurs mains ! » (principe matériel critique). 2. « Nous prendrons toujours les décisions ensemble, et ensuite personne ne se *rebiffe* ! » (principe de légitimation critique). 3. Et à la fin, en dernière instance, le « Prenons les armes ! » – pour défendre les terres face à ceux d'Ayala et face à la décision du propriétaire (principe de faisabilité critique).

Dans le Plan d'Ayala, point 15, on peut lire : « *Nous ne sommes pas personnalistes, nous sommes partisans des principes et non des hommes !* » (Ayala, 25 novembre 1911).

[13.1] Principes politiques critiques

[13.1.1] Les principes normatifs politiques (qui subsument les principes critiques éthiques dans le champ politique)[1] forment l'intérieur du pouvoir politique (comme pouvoir du peuple : *potentia*, et comme exercice délégué du pouvoir à partir des institutions : *potestas*). Comme tout *système* politique (*niveau B.6* du *schéma 10.1*), il ne peut, cependant, jamais être parfait (un temps infini, une intelligence et une volonté illimitées etc. seraient alors nécessaires) et il produit *inévitablement des effets négatifs* qui sont, dans le meilleur des cas, *non-intentionnels* (*niveau A, 12-13* du *schéma 10.1*). Autrement dit, l'effet négatif politique est une erreur ; on peut ignorer les erreurs (comme le font les politiques injustes, enfermés dans leur aveuglement) ou les reconnaître et les corriger (ce qui est le propre des grands politiques). Dans tous les cas, il existe, des membres de la communauté qui souffrent de ces effets dans leur corporéité vivante (douleur, humiliation, insatisfaction et même mort) : ce sont les victimes des injustices politiques qu'il s'agisse des opprimés ou des exclus ; ce sont les marginaux, les classes exploitées, les groupes dominés, les secteurs qui font partie du peuple [→11.1]. Ces victimes sont victimes parce qu'elles ne peuvent pas vivre pleinement (moment matériel) ; parce qu'elles ont été exclues de la participation aux décisions qu'elles subissent (moment

[1] Sur les principes critiques éthiques, Cf. Dussel, *L'Éthique de la libération*, op.cit. *Seconde Partie*.

formel de non-légitimité) ; et parce qu'elles manifestent, dans leur propre souffrance ou dans leur revendication insatisfaite, le fait que le système n'est pas efficace (au moins eu égard à ces groupes victimes).

[13.1.2] Les principes normatifs critiques sont, en premier lieu, *négatifs,* en référence à une positivité injuste. Puisque c'est le système en vigueur (le donné, le *positif* selon l'expression de M. Horkheimer) qui produit ces victimes (le *négatif* ; car ils ne-peuvent-pas-vivre, ne-peuvent-pas-participer, etc.), l'exigence ou l'obligation qui s'impose aux acteurs politiques par vocation consiste, à partir de la solidarité avec l'autre humilié (solidarité qui dépasse la simple fraternité du « nous » de la communauté hégémonique au pouvoir), à commencer par nier la vérité, la légitimité et l'efficacité d'un tel système. La découverte de la *non-vérité* (comme l'écrivait Adorno), de la *non-légitimité*, de la *non-efficacité* du système de domination est le moment du scepticisme du critique par rapport à un tel système ; c'est le moment de l'athéisme de la totalité en vigueur – comme dirait K. Marx avec exactitude en consonance avec les prophètes d'Israël qui niaient la divinité des fétiches.

[13.1.3] La formulation initiale de tous les principes politiques critiques pourrait être la suivante : *nous devons critiquer ou nier* comme soutenable tout système politique ou les actions ou institutions dont les effets négatifs sont subis par les victimes opprimées ou exclues !

[13.1.4] Il n'est pas possible d'être complices de la domination politique qui résulte d'un exercice du pouvoir qui, au lieu d'être le délégué qui obéit au peuple [→4], s'est converti en exercice despotique fétichisé du pouvoir [→5].

[13.2] Le principe matériel libérateur comme exigence d'affirmation et d'augmentation de la vie communautaire

[13.2.1] La politique, étant volonté-de-vivre, consensuelle et faisable, doit tenter par tous les moyens (et c'est en cela que consiste sa normativité comme obligation analogique à l'éthique) de permettre à tous ses membres de vivre, de vivre bien, d'augmenter la qualité de leurs vies. Il s'agit de la sphère matérielle (du *contenu* de la politique). La vie humaine, étant le critère matériel par excellence, est le contenu ultime de toute action ou institution politique. La victime est victime parce qu'elle *ne-peut-pas-vivre*. L'acteur politique par vocation est appelé à agir en faveur de la reproduction et de l'augmentation de la vie de tous les citoyens. Mais, les victimes du système imparfait, inévitablement injuste à un certain moment, insoutenable dans ses crises terminales (quand l'injustice multiplie les souffrances des exploités et des exclus), sont celles qui souffrent le plus, comme des plaies ouvertes, de la maladie du corps social. Elles montrent le *lieu* de la pathologie du système, de l'injustice qu'il faut savoir réparer.

[13.2.2] L'affirmation de la vie de la victime, qui ne-peut-pas-vivre en raison de l'injustice du système, est en même temps ce qui permet de se conformer à l'exigence d'augmentation de la vie de la communauté (ou du nouveau système qui devrait surgir). Je le répète : la simple reproduction de la vie du pauvre exige des changements tels que, dans le même temps, cela produit le *développement civilisateur* de *tout le système*. L'affirmation de vie de la victime est la croissance historique de toute la vie de la communauté. C'est à travers la solution des insatisfactions des opprimés, des derniers, que les systèmes historiques ont progressé.

[13.2.3] Le principe critique général, dans son moment *affirmatif* maintenant, devrait s'énoncer ainsi : Nous devons produire et reproduire la vie des opprimés et des exclus, des victimes, en découvrant les causes de cette négativité et en transformant de manière adéquate les institutions ce qui, de fait, augmentera la vie de toute la communauté !

[13.2.4] On a souvent oublié qu'il revient à l'acteur politique comme représentant, l'obligation responsable de développer la vie de tous les citoyens, en premier lieu de ceux qui ont été écartés de cette possibilité de satisfaire leurs propres besoins, des plus basiques jusqu'aux supérieurs.

[13.2.5] La politique, en son sens le plus noble, obédientiel, est cette responsabilité pour la vie, en premier lieu, des plus pauvres. Cette exigence normative fondamentale constitue le moment créatif de la politique comme libération. Les peuples qui ont su se doter d'acteurs politiques exemplaires ont pu vaincre les difficultés que l'histoire leur avait réservées ! Ceux qui ont eu des acteurs politiques corrompus, égoïstes, aux horizons mesquins ont passé des moments amers, au point même de disparaître ! Le fétichisme des gouvernants dans l'exercice du pouvoir affaiblit les peuples et les laisse inertes face à leurs ennemis.

[13.3] Les dimensions écologique, économique et culturelle du principe critique matériel de la politique.

[13.3.1] Le champ politique traverse [→ 7.3, 9.3, 18] les champs matériels par excellence : au moins le champ écologique, économique et culturel. Ces champs déterminent la *sphère matérielle* de la politique. En chacun d'eux, le principe politique matériel critique déploie des exigences particulières qui, toutes, concernent

la vie des citoyens, mais selon diverses dimensions de cette sphère.

[13.3.2] Dans la sous-sphère *écologique* de la politique, la vie humaine se trouve directement en danger de son extinction totale. Ce qui n'a jamais été prévu est aujourd'hui une possibilité : depuis la bombe atomique et l'escalade de la contamination croissante de la planète Terre, la disparition de la vie représente une possibilité imminente. A partir de cette limite absolue, la contamination raccourcit les vies, entraîne un niveau insuffisant de santé dans la population et, de manière générale, dégrade les conditions de la corporéité vivante des citoyens. Le principe politique matériel s'impose comme une obligation que, jamais auparavant, les politiques n'avaient en tête quand ils s'imaginaient que la Terre disposait de ressources infinies d'air, d'eau, de biens non-renouvelables. La Terre s'est rétrécie : elle est finie ; ses ressources sont limitées. L'être humain est responsable de la mort de la vie sur notre petite planète, ce qui commence à produire de la claustrophobie. On pourrait énoncer le *principe politique écologique critique* ainsi : Nous devons, en toutes choses, agir de telle façon que la vie sur la planète Terre puisse être une *vie perpétuelle* ! Ceci constitue, en outre, un postulat. Les biens non-renouvelables sont sacrés, irremplaçables, immensément peu abondants. Il est nécessaire de les économiser pour les générations futures. Il s'agit peut-être de l'exigence normative numéro un de la *nouvelle politique*.

[13.3.3] Dans la sous-sphère *économique* de la politique, le système capitaliste s'est transformé en danger suprême, tant écologique que social. Le système, avec le critère de l'augmentation du profit (comme critère rationnel) fait le choix d'une technologie destructrice de la vie sur Terre et produit comme effet, par la tendance à réduire les salaires au minimum, immense pauvreté,

désœuvrement et misère. Le principe politique économique *critique* normatif pourrait ainsi être formulé : nous devons imaginer de nouvelles institutions et des systèmes économiques permettant la reproduction et la croissance de la vie humaine et non du capital ! Ces alternatives devraient être créées à tous les niveaux institutionnels et avec l'aide de tout le peuple. Il faut, en ce sens, regarder avec attention les nouvelles expériences populaires de l'économie sociale alternative.

[13.3.4] Dans la sous-sphère *culturelle* de la politique, il faut dépasser l'eurocentrisme de la Modernité colonialiste par l'affirmation de la pluri-culturalité à l'intérieur de la population d'un système politique national. Le principe pourrait s'énoncer ainsi : nous devons soutenir l'*Identité* culturelle de toutes les communautés inclues à l'intérieur du système politique et défendre la *Différence* culturelle quand des tentatives existent d'homogénéiser les cultures et les langues de la population à partir de la domination de l'une d'entre elles (créole ou métisse européenne moderne) avec l'exclusion des autres ! Nous devons effectuer une Révolution culturelle ! C'est le principe que nous propose Evo Morales depuis la Bolivie.

THÈSE 14
LES PRINCIPES CRITICO-DÉMOCRATIQUE ET DE TRANSFORMATION STRATÉGIQUE

[14.1] Le principe critico-démocratique

[14.1.1] Le principe normatif démocratique permet, par son accomplissement, d'effectuer des actions légitimes et d'organiser de nouvelles institutions de légitimation. Le système en vigueur produit, inévitablement, des effets négatifs. Par l'entropie des institutions dans le temps, il se transforme lentement en un fétiche dominateur. Le bloc historique hégémonique a progressivement produit des victimes, des groupes d'exclus qui se constituent en nouveaux mouvements sociaux, moments constitutifs du *peuple* [→11]. Ces communautés ou ces mouvements des opprimés ou exclus s'organisent et prennent conscience de leur oppression, de leur exclusion, de la non-satisfaction de leurs besoins, créant, peu à peu, un *consensus* sur leur situation intolérable, la cause de leur négativité et la nécessité de la lutte. Ce consensus est un consensus *critique* qui crée du *dissensus* vis-à-vis de l'ancien accord en vigueur qui constituait ces mêmes groupes opprimés et exclus en une masse obéissant au pouvoir « comme domination légitime » (selon la définition de M. Weber qui, en réalité, était le *pouvoir fétichisé* [→5], à la légitimité *apparente*). Le consensus des dominés constitue le moment de naissance d'un exercice *critique de la démocratie*.

[14.1.2] Le principe de légitimation critique ou de démocratie libératrice (complètement éloignée de la démocratie libérale) pourrait s'énoncer ainsi : Nous

devons parvenir au *consensus critique*, en premier lieu, par la *participation réelle et dans des conditions symétriques des opprimés et exclus*, des victimes du système politique, parce que ce sont les plus concernés par les décisions prises institutionnellement dans le passé !

[14.1.3] La démocratie, qui a toujours constitué un système institutionnel, est aussi un principe qui a dû dépasser les limites de la définition antérieure de ceux qui étaient les membres effectifs de la communauté. Les exclus ont toujours exercé une pression pour participer à la création du consensus (même dans le *demos* grec, pour atteindre l'*isonomie*, le « droit égal »). Cette lutte pour la reconnaissance de leurs droits a exigé de transformer le système démocratique en vigueur et de l'ouvrir à un degré supérieur de légitimité et donc de participation c'est-à-dire de démocratie. Les exclus ne doivent pas être *inclus dans l'ancien* système (cela reviendrait à introduire l'Autre dans le Même) mais ils doivent participer comme égaux à un *nouveau moment institutionnel* (l'ordre politique *nouveau*). On ne lutte pas par l'*inclusion* mais par la *transformation* [→17] – à l'encontre d'Iris Young, J. Habermas et tant d'autres qui parlent d' « inclusion ».

[14.1.4] La démocratie critique, libératrice ou populaire (puisque le peuple est l'acteur principal) met en question le degré antérieur de démocratisation atteint car la démocratie est un système qui doit être éternellement réinventé.

[14.1.5] Il doit être clair, puisqu'il existe une grande confusion à ce sujet, que la démocratie *critique* (sociale, incluant également la sphère matérielle, les conflits écologiques, économiques et culturels qui produisent la crise : « le problème social »), est, d'une part, un *principe normatif* (une obligation de l'acteur politique par vocation et du militant, du citoyen, en faveur du peuple), mais aussi, d'autre part, un *système institutionnel* qu'il faut

savoir transformer de manière permanente. C'est dans l'innovation – ou dans la créativité institutionnelle du dépassement des moments fétichisés ou ne répondant pas à la réalité de la démocratie – que réside la possibilité réelle du développement politique qui jamais ne s'interrompt et qui, de plus, n'atteint *jamais* la perfection. Il s'agit à nouveau d'un postulat : « Luttons pour un système toujours plus démocratique ! » dont l'institutionnalisation empirique *parfaite* est impossible).

[14.2] Le principe de libération stratégique

[14.2.1] La faisabilité constitue donc l'ultime maillon de la chaîne, comme nous l'avons déjà indiqué à plusieurs reprises. Une fois que la vie (écologique, économique et culturelle) de la victime a été affirmée et que cette dernière est parvenue à s'organiser pour parvenir à un consensus démocratique critique, il s'agit d'accéder à la pratique, à la réalité historique, à l'institutionnalisation effective du *projet* politique qui aura été progressivement généré. C'est là où l'acteur politique par vocation, l'acteur politique critique, le citoyen participatif, doit faire face à beaucoup d'obstacles certainement difficiles à surmonter. Les institutions et actions à réaliser doivent être *possibles*. Mais, comparé à la politique d'un système en vigueur avec ses traditions, ses tendances, ses institutions établies, celui qui transforme le système injuste existant est confronté à beaucoup plus de difficultés stratégiques. N. Machiavel n'a pas écrit son petit ouvrage *Il Principe* pour un politique traditionnel dans l'exercice du pouvoir mais pour un gouvernant *nouveau*, commençant la tâche d'une *nouvelle* étape politique. En ce cas, la *possibilité* de réaliser ses objectifs est beaucoup plus difficile, autrement dit, elle possède un degré moindre de faisabilité. Sa *possibilité* se situe de manière plus claire entre ce que

l'anarchiste croit *possible* empiriquement (et seulement comme postulat [→17.3]) et ce que le conservateur de l'ordre en vigueur croit *impossible*. Le *possible* de l'acteur politique critique, libérateur, responsable des victimes, se situe en deçà de la possibilité anarchiste (en réalité impossible) et consiste en une impossibilité conservatrice (possible donc seulement si les conditions d'oppression et d'exclusion existantes se transforment).

[14.2.2] Le principe politique critique de faisabilité pourrait s'énoncer de la manière suivante : Nous devons faire le maximum *possible* – ce qui apparaît comme réformiste aux yeux de l'anarchiste [→17.2] et suicidaire pour le conservateur – en ayant comme critère de possibilité dans la création institutionnelle (la transformation) la libération des victimes, du peuple ! Seuls les mouvements sociaux triomphants ou l'acteur politique de génie (valorisant, en réalité, la capacité transformatrice ou l'*hyperpotentia* [→12] du peuple lui-même) savent ce qui est possible ou impossible, ou comment tirer sur la corde au *maximum* sans qu'elle ne rompe.

[14.2.3] L'acteur politique critique se confrontant à toute l'institutionnalité établie de l'ancien régime, au bloc historique qui exerce le pouvoir de manière fétichisée, la lutte du peuple pour sa libération (partielle ou radicale [→17.2] nécessite une intelligence ou une raison stratégique supérieure à celle des dominateurs. Une erreur de calcul peut casser la griffe d'un chat mais coûter la vie à une souris.

[14.2.4] Le principe normatif politique critique impulse la créativité, l'esprit de corps, l'émergence de l'*hyperpotentia* du peuple [→12]. Un peuple décidé et rebelle, en « état de rébellion », ne peut être ni définitivement ni militairement défait commentait Clausewitz face au désastre de Napoléon en Espagne,

situation aujourd'hui répétée par les États-Unis au Vietnam ou en Irak.

[14.3] La noble vocation de la politique

[14.3.1] Qu'un acteur politique exerce le pouvoir obédientiel ne signifie pas qu'il ne peut pas commettre d'erreurs. Comme le dit un dicton sémite « le juste commet sept péchés par jour ! » et le dicton populaire nous enseigne que « se tromper est humain, pardonner est divin ! ». Quelqu'un pourrait alors demander : « combien de fois pêche l'injuste ? » Aucune. Parce que l'injuste est précisément celui qui ne reconnaît jamais, avec responsabilité, l'effet négatif de son action. Comme il effectue toujours des actes corrompus et essaie de les occulter, il ne peut différencier l'effet négatif inévitable (et non-intentionnel) de l'acte volontairement corrompu. Il nie tout. C'est dans cette tentative de se disculper de tous les effets négatifs de ses actes que consiste son injustice, sa corruption. C'est pourquoi, l'acteur politique honnête ne peut être *parfaitement* juste. La perfection est le propre des dieux, elle est impossible pour la condition humaine. Étant donné que l'extrême perfection est impossible, ce qui est exigé normativement de l'acteur politique par vocation, c'est de mettre en œuvre honnêtement, le plus sérieusement possible, les conditions d'un acte juste. Ceci se nomme la « prétention politique de justice ».

[14.3.2] Autrement dit, l'acteur politique, comme tout être humain fini, ne peut être jugé comme étant un mauvais politique pour avoir commis des erreurs politiques. La finitude humaine ne peut éviter des actes erronés. On peut, cependant, essayer sérieusement, avec de la bonne volonté, de mettre en œuvre les conditions pour être juste. De celui qui essaie de remplir honnêtement ces conditions, on dit qu'il a une « prétention » de justice.

Le mot « prétention » indique, précisément, que celui qui réalise une action peut la justifier en donnant les raisons qui ont conduit à tenter d'affirmer la vie, avec le consensus des personnes concernées et de manière faisable. Les trois principes critiques sont les conditions de la « prétention de justice politique ».

[14.3.3] Mais il y a davantage : ce sont également ces principes normatifs énoncés qui permettent de découvrir qu'il y a eu des erreurs politiques (quand l'un d'eux n'a pas été respecté). La manière de corriger les erreurs commises dépend, également, de ces mêmes trois principes critiques (matériel, formel et de faisabilité). Ces principes normatifs critiques sont donc des principes qui constituent et éclairent les actions libératrices et la transformation des institutions, ils permettent de découvrir les erreurs et agissent, finalement, comme critères de correction des injustices commises. Sans principes, l'acteur politique qui essaierait d'être critique, resterait au milieu de la tourmente tel un capitaine d'un bateau sans boussole : il serait perdu !

[14.3.4] Au contraire, celui qui a des principes normatifs critiques qui ne nient pas mais subsument plutôt la créativité procédurale (des actions ou institutions, dans l'administration, etc.), celui-là peut affronter des crises profondes, des luttes politiques dévastatrices jusqu'à supporter le mépris, la défaite partielle, les projets patients à long terme et, en dernière instance, dans les cas limite, la mort elle-même – comme Miguel Hidalgo et Costilla – car, pour les dominateurs, seul est craint celui qui est capable d'affronter la mort de manière incorruptible. La faisabilité possible *maximale*, c'est quand on offre sa propre vie pour la vie du peuple. C'est l'évènement imprévisible que les héros ont affronté mais qu'ils éprouvent dans chaque action inspirée par des principes politiques normatifs critiques à la fois clairs et effectifs.

[14.3.5] Quand l'acteur politique exerce le pouvoir *obédientiel* de manière déléguée, quand il a une honnête prétention critico-politique de justice, on peut dire qu'il accomplit la noble vocation de la politique. Servir en obéissant au peuple, de manière militante, produit dans la subjectivité du citoyen et de l'acteur politique, une sorte de joie comparable à celle du jeune étudiant de dix-huit ans qui écrivait :

> « La grande préoccupation qui doit nous guider au moment de choisir une profession doit être de servir au bien de l'humanité [...] Les plus grands hommes dont l'histoire nous parle sont ceux qui, en travaillant pour le bien général, ont su *s'ennoblir* eux-mêmes [...] car l'homme le plus heureux est celui qui a su rendre heureux les autres et la religion elle-même enseigne que l'idéal auquel tous aspirent est de se sacrifier pour l'humanité »[1].

Cet idéal politique normatif universaliste, public et humaniste si exemplaire, est, à l'évidence, très éloigné de l'égoïsme politique de l'individualisme privatisant du libéralisme et de l'avarice économico-compétitive du capitalisme.

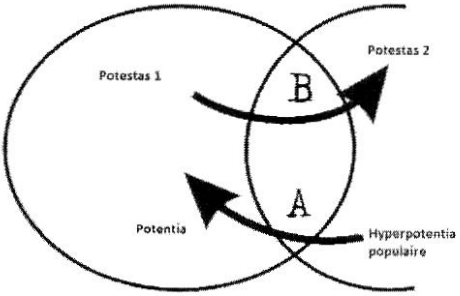
---

[1] K. Marx, « Réflexions d'un jeune homme au moment de choisir une vocation » NdT : nous traduisons ici ce passage à partir de la traduction en espagnol à laquelle Dussel se réfère. Cf « Marx, Reflexiones de un joven al elegir profesión », *Obras fundamentales*, vol.1, FCE, México, 1982, p.4)

THÈSE 15
PRAXIS DE LIBÉRATION DES MOUVEMENTS SOCIAUX ET POLITIQUES

[15.0.1] La *praxis* indique l'actualité du sujet dans le monde et la *praxis* politique est présence dans le champ politique. Mais, la praxis de *libération* (*flèches A et B du schéma 15.1*) met en question les structures fétichistes du système politique (*potestas1*). Les *transformations* institutionnelles (*flèche B*) changent de manière partielle ou totale la structure des médiations dans l'exercice délégué du pouvoir (de la *potestas 1* on passe à la *potestas 2*).

Schéma 15.1 *Praxis de libération et de transformation institutionnelle*



[15.0.2.] L'action politique intervient dans le champ politique en modifiant toujours sa structure donnée d'une quelconque manière. Tout sujet, quand il se transforme en acteur, encore plus quand il s'agit d'un mouvement ou d'un peuple en action, est le moteur, la force, le pouvoir qui *fait l'histoire*. Quand c'est une « activité *critico-*

pratique »[1], nous la nommerons *praxis de libération* (*« Befreiungspraxis »* chez Marx et Horkheimer). Cette praxis a deux moments : une lutte *négative*, déconstructrice, contre le donné (*flèche A du schéma 15.1*) et un moment *positif* de sortie, de construction du nouveau (*flèche B*). Dans la mesure où elle « libère » (acte par lequel l'esclave est émancipé de la servitude), ses potentialités créatrices s'opposent en triomphant, au final, des structures de domination, d'exploitation ou d'exclusion qui pèsent sur le peuple. Le pouvoir du peuple (l'*hyperpotentia*, nouveau pouvoir de ceux d'« en bas ») apparaît, au commencement, dans son extrême vulnérabilité et pauvreté ; mais, à la fin, c'est la force invincible de la vie « qui veut-vivre » : Volonté-de-Vie qui est plus forte que la mort, l'injustice et la corruption.

[15.1] Utopie, paradigmes ou modèle possible, projet, stratégie, tactique, moyens.

[15.1.1] « Durant des années et des années, nous avons récolté la mort des nôtres dans les champs du Chiapas [...] Nos pas allaient sans destin, nous ne faisions que vivre et mourir »[2]. Mais, le peuple, avec ses mouvements et le leadership exercé en lui *obéissant*, s'est réveillé un jour en disant « Basta ! » et il s'est mis debout. Il a fait irruption par sa *praxis de libération*. Cette action a une logique, une exigence, spécialement guidée par le principe politique critique de faisabilité. Le *possible* se confronte à d'apparentes impossibilités pratiques qu'il faut renverser.

---

[1] K. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, 1.

[2] « Nous entrons à nouveau dans l'histoire », message d'EZLN (NDT : « EZLN » est l'acronyme de « Ejército Zapatista de Liberación Nacional » armée zapatiste de libération nationale) in *La Jordana*, Mexico, 22 février 1994, p.8

La praxis de libération exige des principes, de la cohérence, de la résistance jusqu'à la mort, de la patience infinie (comme celle de nos peuples originaires qui, pendant 500 ans, se sont affrontés aux H. Cortes, Pizarro et Almagro…jusqu'au triomphe d'Evo Morales).

[15.1.2] Rosa Luxemburg a écrit un beau texte à propos de la stratégie contre les « réformistes » qui n'ont pas de « principes » (ou de « théorie » : qui a aujourd'hui une *théorie* acceptable depuis la crise de l'idéologie du socialisme réel ?) :

> « Notre "théorie" – c'est-à-dire les principes du socialisme scientifique – pose des limites très fermes à l'action pratique à la fois quant aux objectifs visés, aux moyens de lutte, et enfin au *mode* de lutte lui-même. Aussi, ceux qui ne recherchent que les succès pratiques ont-ils tout naturellement tendance à réclamer la liberté de manœuvre, c'est-à-dire à séparer la pratique de la « théorie », à s'en rendre indépendants »[1].

[15.1.3] Il existe donc différents niveaux à prendre en compte dans la praxis critique, antihégémonique qui affronte le « bloc historique au pouvoir » et qui résulte de nombreux mouvements antérieurs : *niveau A, 11* du *schéma 10.1.*

[15.1.4] En premier lieu, il y a l'horizon le plus lointain, que nous pouvons appeler utopique (quand on imagine de manière descriptive un état des choses), ou plus exactement *postulat politique* [→17.3] comme celui du Forum Social Mondial « Un autre monde est possible ! » ou celui qui énonce : « Un monde incluant tous les mondes ! ». De tels postulats paraissent vides, mais ils sont la condition de possibilité de tout le reste.

---

[1] R. Luxemburg, *Réforme sociale ou révolution*, 2ème Partie, chapitre 5 « L'opportunisme en théorie et en pratique », Éditions Maspéro, Paris 1969, p.86.

Sans l'*espérance* (tant étudiée par Ernst Bloch)[1] d'un futur qu'il faut rendre possible, il n'existe pas de praxis critique libératrice. Pour changer les choses, il est nécessaire d'imaginer de manière créative que « oui, on peut ! ». Autrement dit, il faut toujours avoir présente, de manière affirmative, la *potestas 2* (la structure institutionnelle *future* qui sera au service du peuple) qui indique ce pôle utopique. C'est le *niveau C, 4-5* du *schéma 10.1.*

[15.1.5] En second lieu, dans la pratique politique ou dans la théorie, s'esquisse peu à peu un *paradigme ou un modèle de transformation* possible, qui n'est pas simple et qui, fréquemment, prend du temps, raison pour laquelle on ne peut pas toujours le tracer de manière détaillée. Face à la démocratie libérale, l'État-Providence ou le keynésianisme économique (structures situées dans des champs divers) et face aux démocraties de transition en Amérique latine (depuis 1983) qui ont généré une classe politique fréquemment corrompue, il est nécessaire d'aller de l'avant avec la formulation d'un « paradigme » ou d'un *nouveau* « modèle » de vaste participation, d'hégémonie populaire, d'identité nationale (en particulier dans les pays post-coloniaux ou périphériques), de défense des intérêts économiques des plus faibles (revendications qu'il est impossible de satisfaire par un capitalisme néolibéral à la stratégie globalisante comme domination et spoliation des nations subalternes), d'efficacité administrative rénovée se fondant dans un nouveau « pacte social » (et, de plus, dans de nouvelles Constitutions donnant lieu à de nouvelles structures d'un État transformé).

[15.1.6] En troisième lieu, à un niveau plus concret, il faut travailler à un *projet de transformations* faisables *(niveau A, 7,* du *schéma 10.1*), projet proprement politique mais critique – ce qui est la fonction des partis politiques

[1] Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*

progressistes, *critiques*, de libération [→15.3], des équipes de scientifiques (spécialistes en sciences politiques, économistes, pédagogues, médecins, dirigeants syndicaux, de mouvements sociaux, etc.) – où s'explicitent les fins *concrètes* de l'action libératrice dans toutes les sphères (matérielles, de légitimation et d'administration étatiques). Le projet pourrait s'énoncer en critères et en thèses concrètes pour une réalisation faisable, efficace à court terme, à l'intérieur d'un cycle de gouvernement (quadriennat, sextennat), mais, il devrait, également, être accompagné de projets à moyen terme (à visée de 25 ans environ) et à *long terme* (en particulier pour les questions écologiques et économiques trans-capitalistes) de participation populaire.

[15.1.7] En quatrième lieu, l'acteur politique doit avoir de la clarté *stratégique* (*niveau A, 8* du *schéma 10.1*) dans l'action transformatrice. A ce niveau, les projets doivent être mis en oeuvre, de manière administrative et conjoncturelle, en tenant compte de la transformation des institutions. Ce niveau est le fruit de la sagesse pratique (la *prudencia)* des acteurs politiques, à l'intérieur d'un système démocratique de production des décisions consensuelles, en équipe, par la participation « d'en bas » (des mouvements populaires, du peuple, des quartiers, des communautés rurales, etc.). La stratégie doit s'élaborer conjointement et démocratiquement à tous les niveaux.

[15.1.8] En cinquième lieu, il est nécessaire de travailler sur les *tactiques efficaces (niveau A, 9* du *schéma 10.1),* médiations pour la mise en œuvre des stratégies décidées en théorie, dans la pratique de la formation des cadres, dans l'élection des candidats à la représentation, dans la propagande même, dans l'orientation idéologique et normative du dit processus d'information, dans le mode d'action, etc.

[15.1.9] En sixième lieu, on doit choisir les *moyens appropriés* pour tout ce qui est indiqué (*niveau A, 10* du *schéma 10.1),* mais seulement parmi les *possibles* à partir des exigences qui forment tous les niveaux déjà énoncés (conformément aux principes, aux postulats, aux modèles, etc.). Une tactique purement *machiavélique* (qui ne fut pas celle de Machiavel), où « la fin justifie tous les moyens », est toujours en dernier lieu destructrice de l'acteur comme du peuple. Les moyens faisables (et ici la *Critique de la raison instrumentale* de M. Horkheimer[1] mérite d'être considérée), qui apparaissent comme plus efficaces, qui cessent de prendre en compte les « principes » – comme nous le dit R. Luxemburg – perdent, en effet, les « cadres stricts » apportant cohérence, effets positifs à long terme et clarté dans l'action, grâce auxquels la *confiance* dans le peuple se crée mutuellement – comme l'exprime Fidel Castro : « Quand le peuple croit dans le peuple », autrement dit, quand l'acteur politique, le citoyen, éveillent cette foi « de haut en bas » (comme pouvoir *obédientiel)* et « de bas en haut » (comme foi dans l'action honnête, avec des principes, ce qui est la condition d'une conduite juste, normative, efficace du pouvoir *délégué* du gouvernant). Machiavel exigeait une certaine *virtù* du politique qui posait des « digues » à la force impétueuse et destructrice de la *Fortuna* (l'évènement politique quotidien, chaotique, imprévisible, qu'il faut savoir résoudre en ne perdant pas la *boussole* : le

[1] NdT Dussel renvoie ici à *Teoria crítica*, Barral, Barcelone 1973 recueil d'essais d'Horkheimer traduits en espagnol comprenant notamment « Théorie traditionnelle et théorie critique ». En français, Cf. Horkheimer, *Théorie Critique*, Paris, Ed. Payot 2009 et Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, Coll. Tel, Paris 1996

service du peuple comme exercice obédientiel du pouvoir).

[15.2] Organisation des nouveaux mouvements sociaux et lutte revendicative

[15.2.1] La praxis de libération n'est pas solipsiste, effectuée par un sujet unique et génial : le leader (qui doit être distingué du leadership *obédientiel*). C'est *toujours* un acte intersubjectif, collectif, de consensus réciproque (qui ne nie pas le leadership, comme nous l'avons indiqué, mais qui abandonne l'avant-gardisme. C'est une action d'« arrière-garde » du peuple lui-même qui éduque les mouvements sociaux à leur autonomie démocratique, à leur évolution politique, à être des acteurs mutuellement responsables de leurs destins. L'acteur politique libérateur, l'intellectuel organique d'A. Gramsci est plus un promoteur, un organisateur, une lumière qui illumine un chemin que le peuple, dans son cheminement, construit, déploie, perfectionne. Le leadership politique est service, obéissance, cohérence, intelligence, discipline, dévouement.

[15.2.2] Afin d'accomplir la Volonté-de-Vie, les mouvements populaires, le peuple, doivent s'organiser. L'organisation est déjà un passage de la *potentia* (le pouvoir du peuple, des mouvements sociaux) à la *potestas* (le pouvoir qui se donne des institutions pour exercer concrètement le pouvoir de manière déléguée). Sans cette séparation, sans ce dédoublement (pouvoir *en soi* potentiel et pouvoir *pour soi* institutionnel) et sans organisation, le pouvoir du peuple est pure *potentialité*, possibilité, inexistence objective, volontarisme idéal, anarchisme. Organiser un mouvement, un peuple, c'est créer des fonctions hétérogènes, différenciées, où chaque membre apprend à accomplir des responsabilités différentes, mais à

l'intérieur de l'unité du consensus du peuple. C'est un niveau intermédiaire, social, civil de l'existence de l'exercice délégué du pouvoir (c'est une institution politique de la Société civile : l'État au sens large, gramscien). Dans l'organisation, la communauté homogène, indifférenciée et donc impuissante (volontés consensuelles sans faisabilité puisque la faisabilité est concrétisation fonctionnelle différentielle) atteint la possibilité de l'exercice du pouvoir. Elle devient *puissante* : elle « peut-poser » les moyens pour sa survie [→2.1][1].

[15.2.3] A l'époque paléolithique, pour chasser, l'être humain a dû s'organiser : l'un préparant les armes, un autre le terrain, un autre donnant le cri d'attaque, un autre marchant sur le flanc droit, un autre sur le flanc gauche, un autre prenant la proie, un autre la distribuant, tous assouvissant leur faim : vivant. Pour l'augmentation de la vie (écologique, économique, culturelle, religieuse, etc), la différenciation des fonctions et l'organisation sont incontournables. Aujourd'hui, cette organisation doit être *démocratique*, dans toutes ses instances et, toujours, avec la participation *symétrique* de toutes les personnes concernées par la domination ou l'exclusion. Rosa Luxemburg a anticipé l'effondrement du socialisme réel à ce niveau organisationnel :

> « [...] nous ne saurions concevoir de plus grand, danger pour le Parti socialiste russe que les plans d'organisation proposés par Lénine. Rien ne pourrait plus sûrement asservir un mouvement ouvrier, encore si jeune, à une élite intellectuelle, assoiffée de pouvoir que cette cuirasse bureaucratique où on l'immobilise pour en faire l'automate manœuvré par un "comité " [...]. Le jeu des démagogues bourgeois sera d'autant plus facile que, dans la phase actuelle de la lutte, l'action spontanée, l'initiative, le sens politique

[1] Dussel, 1998, L'*Éthique de la libération* ch.6.1, op.cit.

de l'avant-garde ouvrière auront été moins développés et plus restreints par la tutelle d'un Comité central autoritaire »[1].

[15.2.4] Même dans le Sandinisme, l'habitude consistant à faire « tomber » les ordres de haut en bas, en direction des masses sandinistes, existait. C'est seulement avec le zapatisme que l'avant-gardisme a définitivement été dépassé. La démocratie n'est pas un slogan, elle doit être un moment nécessaire de la subjectivité de l'acteur politique, une institution pratiquée à tous les niveaux de l'organisation des mouvements populaires, en eux-mêmes, entre eux et comme exigence face aux partis politiques progressistes, critiques, libérateurs.

[15.3] Organisation des partis politiques progressistes

[15.3.1] Les partis politiques progressistes, critiques, libérateurs, doivent être comme l' « arbre maya », qui plonge ses racines dans la *terra mater* (le peuple), élève son tronc sur la surface terrestre (la Société civile) et déploie son feuillage et ses fruits dans le ciel (dans la Société politique, l'État au sens restreint). Le parti est, par conséquent, le *lieu* où le représentant peut régénérer sa *délégation* du pouvoir *construit à partir d'en bas*. Le membre-de-base du parti doit pouvoir interpeller, blâmer, critiquer, le camarade représentant quand il trahit les

---

[1] R. Luxemburg, *Politische Schriften*, Europäische Verlagsanstalt, Nörlingen, vol 3 1966. NdT : traduction française Cf. *Marxisme contre dictature*, « Centralisme et démocratie », collection: "Les classiques des sciences sociales" développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi (Site web: http://classiques.uqac.ca/), p.17.

principes ou n'accomplit pas les promesses. C'est là où se discute et se produit la théorie politique du parti, où s'esquissent les utopies, où se formulent les projets concrets, la stratégie pour atteindre les fins proposées et les autres niveaux de la praxis de libération. C'est là où se décide démocratiquement le choix des candidats aux élections populaires. C'est là où se forme l'opinion décantée, discutée, fondée, d'un type de société, un modèle concret prenant en compte le développement historique du présent politique, géopolitique, national, mondial.

[15.3.2] Malheureusement, en Amérique latine, depuis l'installation des démocraties de transition à partir de 1983, les partis politiques ont fétichisé la « classe politique », celle qui exerce le pouvoir de manière monopolistique. Il est nécessaire de la transformer profondément. Fréquemment, ces partis ne sont que des *machines électorales* qui, tels des fossiles antédiluviens, se mettent en fonctionnement quand se distingue à l'horizon une élection quelconque de fonctionnaires *payés*. La tentation du salaire, la délectation de l'exercice fétichisé du pouvoir, incite les groupes, secteurs ou mouvements internes à la répartition proportionnelle (en proportion de leur corruption, c'est clair), à s'arracher des candidatures possibles face à la présence publique et scandaleuse du peuple, celui qu'ils disent vouloir représenter et servir. Le parti *machine électorale* est pourri, il est inutile pour la critique, la transformation ou la libération des mouvements populaires, pour le peuple des opprimés et des exclus. C'est un scandale ! Démocratiser un parti en empêchant les avantages qu'il détient comme destin de la « classe politique » monopolistique signifie universaliser ses cadres, dissoudre ses divisions internes et autoriser des mouvements d'opinion dans la discussion de la théorie, des projets, des propositions concrètes (mais ce

n'est pas seulement ni principalement élire des candidats). Une Jeunesse du Parti, non organisée par les groupes internes mais par le parti comme totalité, peut, éventuellement, à moyen terme, donner un esprit de corps aux partis fruits d'alliances particularistes, personnalistes, tyranniques, corporatistes et non d'idéologies aux contenus soutenables devant le peuple, en particulier les pauvres. La corruption des partis est le fruit d'une perte de clarté idéologique du paradigme pour lequel on combat, de l'inexistence de projets recherchés et discutés, du manque de cohérence éthique chez leurs cadres.

[15.3.3] Il est nécessaire de régénérer les partis à partir d'une discipline doctrinaire subjective et objective grâce à laquelle la conduite quotidienne de l'acteur politique soit vécue en cohérence avec les principes, avec la responsabilité partagée au bénéfice des exploités, des pauvres, afin de créer les conditions de respect de la symétrie dans la participation démocratique, avec le compromis de ceux qui « se retroussent les manches », enlèvent leurs chaussures et entrent salis, ont des ampoules aux mains...aux côtés du peuple. Il faut une nouvelle génération de politiques, peut-être jeunes, qui assument avec enthousiasme le noble office de la politique !

[15.3.4] L'organisation des partis doit refléter cette exigence des temps dans les pays appauvris de la périphérie. Les vents qui nous viennent du Sud (des N. Kirchner, Tabaré Vázquez, Luiz Inácio « Lula », Evo Morales, Hugo Chávez, Fidel Castro et tant d'autres) nous montrent que les choses peuvent changer. Le peuple reprend la souveraineté ! Il faut que l'élection de ses propres dirigeants, celle des candidats, la production rénovée de ses documents fondationnels, les projets de politique éducative, industrielle, écologique, les propositions concrètes, soient le fruit de procédures

démocratiques avec l'horizontalité symétrique dans la participation de tous les membres, en particulier par la représentation dans les partis des communautés des quartiers, de base, d'assemblées ouvertes du peuple où la démocratie directe enseigne à l'humble citoyen comment participer réellement à la politique populaire (participation qui devrait, ensuite, s'organiser également « vers le haut » jusqu'au Pouvoir citoyen, comme le suprême Pouvoir de contrôle des autres Pouvoirs de l'État [→19.3.4, 20.2.3].

[15.3.5] Michaël Walzer, dans son ouvrage *De l'Exode à la liberté : essai sur la sortie d'Égypte*, écrit ceci :

> « Premièrement, où que tu vives, c'est probablement l'Egypte. Deuxièmement, il y a toujours un meilleur endroit, un monde plus attractif, une terre promise. Et troisièmement, le chemin vers cette terre est une traversée du désert. Il n'existe aucun moyen de s'y rendre sauf en s'unissant et en marchant »[1].

[15.3.6] L'*Egypte* est la totalité du système dominateur en vigueur. La *terre promise* est le futur de la libération. Le *désert* est la marche stratégique sinueuse et incertaine de l'acteur politique : dure, épuisante, pleine de dangers...Mais, il faut avoir une boussole pour ne pas perdre le cours et parvenir à l'oasis où « coulent le lait et le miel » comme le chante l'hymne sandiniste.

---

[1] M. Walzer, *Exodus and Revolution*, Basic Books, Harpers Collins Publishers, 1985. Nous renvoyons à la traduction française *De l'Exode à la liberté : essai sur la sortie d'Égypte*, trad. Micheline Pouteau, Calmann-Lévy, 1986.

THÈSE 16
PRAXIS CRITIQUE ET CONSTRUCTION DE LA NOUVELLE HÉGÉMONIE

[16.1] Crise de la domination

[16.1.1] Le système institutionnel politique empirique en vigueur exerce le pouvoir de manière hégémonique lorsque la communauté politique l'accepte avec un consensus suffisant. Ceci signifie que les revendications des divers secteurs sociaux ont été satisfaites. Mais, lorsque la situation entre en crise, lorsque les intérêts des opprimés ou des exclus ne sont pas satisfaits, ceux-ci prennent conscience de leur insatisfaction et la souffrance, quand elle devient intolérable (et l'intolérabilité est *relative* à la connaissance du degré de satisfaction qu'obtiennent les autres groupes sociaux), produit l'irruption d'une conscience collective critique [→19.2] qui rompt le consensus et se présente comme dissensus social. L'hégémonie de la « classe dirigeante » – dirait A. Gramsci – devient « dominante ». C'est la crise de l'hégémonie, de la légitimité du système politique.

[16.1.2] La praxis de libération est critique dans la mesure où elle est anti-dominatrice à son commencement. Elle rompt la domination de la classe dirigeante. C'est une praxis dont l'efficacité augmente à mesure que la légitimité du système diminue. Il y a donc, d'un côté, un processus croissant (celui de la praxis de libération) et, de l'autre, un processus décroissant (la légitimité consensuelle se convertit progressivement en une plus grande domination face au dissensus aussi croissant, prenant appui l'un sur l'autre à la manière d'une spirale : plus la répression et la violence sont grandes, plus le sont

aussi la conscience et le désir de produire une situation de liberté. C'est le « pied d'argile » de la statue de fer et de bronze dans sa tête et son corps décrite par le prophète Ezequiel dans la pensée sémite. Le système peut bien avoir d'immenses armées, des services de renseignement, de police parfaitement organisés, l'appareil de répression (le corps blindé de la statue), étant l'expression d'un exercice despotique du pouvoir (une *potestas* fétichisée), il cesse d'avoir de la « force ». Ne « prenant pas appui » sur le bas, sur le pouvoir du peuple (la *potentia*), il tombe en morceaux, en raison de ses propres contradictions, devant des forces infiniment inférieures (du point de vue instrumental et quantitatif, mais non de celui du pouvoir effectif et qualitatif).

[16.1.3] Les mouvements sociaux, les partis progressistes critiques, libérateurs, doivent savoir apprendre à agir avec l'infériorité des forces (physiques, mécaniques, coercitives), mais en comptant sur le pouvoir qui vient d' « en bas », du peuple.

[16.1.4] Il est essentiel que la praxis de libération parte du peuple, se maintienne dans son élément, mobilise depuis l'intérieur et depuis le bas l'acteur collectif historique du peuple (comme *plebs* qui constituera un *populus*).

[16.1.5] Seul A. Gramsci a réussi à décrire de manière adéquate comment la classe dirigeante, face à la destruction du consensus par le dissensus populaire, passe d'hégémonique à dominante et, comme telle, exerce le pouvoir comme domination, comme répression, comme violence, comme terrorisme d'État dans les cas limite (comme, par exemple, dans les dictatures militaires latino-américaines imposées par le Pentagone dans les décades des années 60 jusqu'aux années 80).

[16.2] Contrainte légitime, violence et praxis de libération

[16.2.1] On parle aujourd'hui fréquemment de terrorisme, de violence, de « guerre juste » qu'on ne distingue pas de la contrainte justifiée, celle des héros, par exemple, celle de M. Hidalgo au Mexique ou G. Washington. Il est nécessaire de nommer de manière distincte, avec des mots différents, des actions qui ont, normativement, des sens très divers et sont confondues.

[16.2.2] Nous appellerons *contrainte* tout usage de la force quand celle-ci se fonde dans l' « état de droit » [→8.2]. En ce sens, la Société politique détient le monopole de l'usage de la contrainte fondée dans la loi – compte-tenu du fait que les citoyens ont élaboré les lois et s'imposent de leur obéir en obéissant en réalité à eux-mêmes (situation A du prochain *schéma*).

[16.2.3] La situation se complique quand les mouvements sociaux ou le peuple découvrent de *nouveaux* droits et luttent pour leur reconnaissance [→19.2.]. Pour la communauté opprimée ou exclue, ces droits créent une *nouvelle* légitimité (c'est la *légitimité B* du *schéma 16.1*). A ce moment-là, la contrainte légitime (en *1.a*) depuis l'ancien système du droit (par exemple celui des *Lois des Indes de 1688* en Amérique latine), se transforme en illégitime pour ceux qui s'y opposent (les patriotes libérés par M. Hidalgo) et elle apparaît alors comme *violence* pour les opprimés qui luttent (situation *2.a C*). L'action purement *violente* (en *2.b : D)* est, d'autre part, celle qui n'implique pas tout un peuple dans la lutte pour ses revendications mais seulement une prétendue avant-garde anti-institutionnelle, ne comptant pas sur le soutien collectif consensuel critique d'une nouvelle légitimité (*B*). La *violence* est aussi l'action de la force contre le droit de l'autre (de l'institution légitime justifiée ou de l'acteur de

la praxis de libération) ; c'est toujours un crime. En faisant usage d'une force armée (illégale au regard des *Lois des Indes* mais légitime au regard de la communauté patriote populaire, B), M. Hidalgo n'exerce pas la violence mais la contrainte légitime, libératrice.

SCHÉMA 16.1 *Contrainte légitime et violence*

	a)Ordre établi (légal)	*b) Transformation de l'ordre*
1-Contrainte Légitime	Actions légales et légitimes (A)[1]	Praxis de libération, illégale[2] mais légitime[3] (B)
2-Violence, usage de la contrainte illégitime	Répression légale[4] mais illégitime[5] (C)	Action anarchiste, illégale et illégitime (D)

[1] Nous distinguons entre « légitimité » et « illégitimité » (A) et (B). En (A) on se réfère au système empirique existant, hégémonique, qui devient dominant. En (B), la référence est la *nouvelle* légitimité qui s'instaure à partir de l'action critico-transformatrice ou libératrice du peuple. Les *Lois des Indes,* établies par le régime colonial de la Nouvelle Espagne, correspondent à la légitimité (A). Le *nouvel* ordre que M. Hidalgo a tenté d'instaurer et qui a décrété une Constitution à Chilpancingo correspond à la légitimité (B).

[2] « Illégale » eu égard au système de droit en vigueur et désormais répressif.

[3] « Légitime » eu égard au consensus *critique du mouvement social ou politique critique.*

[4] « Légale» en référence au système en vigueur.

[5] « Illégitime » face au consensus critique des opprimés qui ont pris conscience de leurs nouveaux droits.

[16.2.4] La mort de l'ennemi agresseur, dans une lutte défensive patriotique, se justifie à partir de la pleine normativité politique et ne s'oppose pas au principe matériel de la vie [→9 et 13] car, à un niveau de plus grande complexité, plus concret, quand les principes peuvent s'opposer, il est nécessaire de discerner les priorités : le principe de la défense de la vie de la communauté populaire innocente a priorité sur la vie de l'agresseur coupable (et c'est valable pour l'agresseur, le colonialiste, etc.). Dans une bataille, les deux armées ont une qualification normative différente : l'armée nord-américaine est l'agresseur injustifiable en Irak ; c'est de la violence illégitime, c'est du terrorisme. La défense de la population irakienne (ou des patriotes en Palestine) est défensive, héroïque, justifiée ; c'est une contrainte légitime.

[16.2.5] A l'évidence, nous parlons de situations limites mais elles nous aident à clarifier l'application concrète des principes et à ne pas accepter facilement le chaos conceptuel créé par les pouvoirs militaires et économico-politiques impériaux en vigueur.

[16.3] Construction de la nouvelle hégémonie

[16.3.1] Les mouvements populaires, le peuple, doivent « construire le pouvoir à partir d'en bas » – comme cela se dit fréquemment dans les réunions de Porto Alegre[1]. Le pouvoir du peuple, comme *hyperpotentia* critique, se construit « en bas » (et pas seulement « à partir » du bas). Ce pouvoir a pour siège le peuple même. Ce qui se « construit » (et qui ne se *prend* pas), c'est l'accumulation de la force, l'unité ; ce sont les institutions et la conscience de la normativité subjective des agents. L'exercice délégué

[1] NdT : Dussel fait ici référence au Forum Social Mondial

du pouvoir (la *potestas*) vient ensuite. En effet, la praxis de libération est cette « construction » *même*. C'est l'action des sujets devenus *acteurs* qui fait l'édification du nouvel édifice de la politique à partir d'une nouvelle « culture » politique.

[16.3.2] Débutée comme lutte contre la domination du syndicat « cocalero », la transformation de l'État devint une pratique de « construction » d'hégémonie lorsqu' Evo Morales fut élu Président de Bolivie en décembre 2005. De l'opposition critique (toujours *destructrice*, dangereuse, négative), on est alors passé à l'exercice délégué *positif* du pouvoir. C'est à l'arrivée au fleuve Jourdain, au bout du désert, lorsque le libérateur Moïse meurt et que Josué, le *constructeur* ambigu[1] du *nouvel* ordre, a commencé à exercer le pouvoir de manière déléguée que la praxis purement négative de libération des esclaves d'Egypte (comme aimait le dire Tupac Amaru dans sa rébellion andine) s'est transformée en praxis ayant à proposer un projet hégémonique majoritaire (incluant aussi le meilleur du régime *ancien* car on ne peut gouverner avec des minorités de manière despotique et anti-démocratique). La praxis de libération devient créative, imaginative, innovatrice du nouvel ordre, fruit de la transformation, qu'il faut, désormais, savoir administrer efficacement. La tâche est beaucoup plus difficile, compliquée, concrète que dans la simple opposition critique. C'est une responsabilité de gouvernabilité faisable.

---

[1] Je dis « ambigu » parce que dans la narration symbolique sémite, Josué est un *conquérant* ; il doit tuer des Cananéens, détruire Jericho, « nettoyer » la terre et l'occuper. C'est une action équivoque, pleine d'injustices, de violence et de domination. C'est la Bible que portaient sous le bras les Nord-Américains en occupant la « terre », le *far west*... contre les Mexicains (les « nouveaux Cananéens » selon Virgilio Elizondo, penseur *chicano* texan).

[16.3.3] Les mouvements sociaux et les partis politiques progressistes, critiques, doivent s'imposer la tâche de « traduction » des revendications de tous les secteurs (les identités différentielles) qui, par la connaissance mutuelle, le dialogue et l'inclusion des autres revendications dans leur propre revendication, construisent progressivement l'*hégémon analogique* lequel, soutenu par tous, se transforme en nouvelle proposition, fruit de la praxis de libération populaire. « Un monde incluant tous les mondes ! » : tel est le postulat.

THÈSE 17
TRANSFORMATION DES INSTITUTIONS POLITIQUES. RÉFORME, TRANSFORMATION, RÉVOLUTION. LES POSTULATS POLITIQUES.

[17.01] Les transformations institutionnelles (*flèche B* du *schéma 15.1*) changent la structure de la *potestas 1* (l'État politique en vigueur, comme Société civile ou politique) et créent, soit une nouvelle institution, soit un nouveau système (par la transformation révolutionnaire) : la *potestas 2*. La transformation est création institutionnelle et non simple « *prise* de pouvoir » ; le pouvoir ne se *prend* pas mais s'exerce de manière déléguée et, si l'on veut l'exercer de manière déléguée et obédientielle, il est nécessaire de *transformer* de nombreux moments institutionnels (transformations partielles ou totales du système et non de simples réformes).

[17.02] La philosophie politique ne propose ni les projets ni les transformations empiriques concrètes. Cette tâche relève de groupes des spécialistes en sciences sociales, de partis politiques et des mouvements sociaux, aux niveaux économique, écologique, éducatif, sanitaire etc. Il s'agit seulement, ici, d'énoncer les principes, les critères fondamentaux de la transformation à moyen terme (à cinquante ans par exemple) remplaçant l'ancien modèle latino-américain autoritaire ou totalitaire et le récent modèle néolibéral, appliqué dans les deux dernières décades du XXe siècle, par un nouveau paradigme qui dépasse le monopole de la « classe politique » (des partis

bureaucratisés) à l'époque des démocraties formelles endettées (depuis 1983 dans notre continent politique).

[17.1] Entropie et transformation institutionnelle

[17.1.1] Les institutions sont nécessaires pour la reproduction matérielle de la vie, pour la possibilité d'actions démocratiques légitimes, pour parvenir à l'efficacité instrumentale, technique, administrative [→7.2]. Qu'elles soient *nécessaires* ne signifie pas qu'elles soient éternelles, pérennes, non transformables. Au contraire, toute institution qui naît par des exigences propres à un temps politique déterminé, qui structure des fonctions bureaucratiques ou administratives, qui définit moyens et fins, est inévitablement rongée par le cours du temps ; elle subit un processus entropique. Au début, c'est le moment disciplinaire, créateur qui donne des réponses aux nouvelles revendications. Dans son moment classique, l'institution accomplit efficacement sa tâche. Mais, elle décline lentement et la crise commence : les efforts pour la maintenir sont plus importants que ses bénéfices ; la bureaucratie initialement créée devient auto-référentielle, défend ses intérêts plus que ceux des citoyens qu'elle dit servir. L'institution créée pour la vie commence à être un motif de domination, d'exclusion et même de mort. C'est le moment de la modifier, de l'améliorer, de la supprimer ou de la remplacer par une autre que les temps nouveaux obligent à organiser.

[17.1.2] Toutes les institutions, tous les systèmes institutionnels, à court, moyen ou long terme, devront être transformés. Il n'existe pas de système institutionnel impérissable. Toute la question est de savoir quand on doit prolonger une institution, quand une transformation partielle, superficielle, profonde ou simplement une

modification totale de l'institution particulière ou de tout le système institutionnel est obligatoire.

[17.1.3] À l'acteur politique, il revient de ne pas s'accrocher aux institutions, même s'il les a créées avec des succès importants ; ni de changer les institutions en fonction de la mode, de la soif de nouveautés ou du désir de laisser des « œuvres » qui rappelleront sa gestion.

[17.1.4] La vie, dans son processus évolutif, a produit des transformations génétiques qui ont permis l'apparition de nouvelles espèces, plus adaptées aux conditions de la planète Terre. De la même manière, la vie politique subsume des institutions millénaires (leadership de rois, de présidents, de chefs militaires ; comme la constitution d'assemblées discursives, avec le vote de leurs membres, la législation des décisions de caractère coercitif et les moyens pour mettre en œuvre leurs dispositions dont les juges, etc.), en les actualisant ainsi continuellement, telle une histoire des systèmes et institutions politiques qui, secondés par les grandes découvertes techniques (comme l'écriture, le papier, l'imprimerie, la radio, la télévision, l'ordinateur et internet, etc.) peuvent dépasser en efficacité l'exercice délégué du pouvoir du peuple des étapes antérieures.

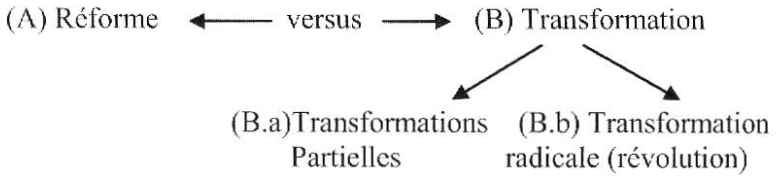
[17.1.5] Si l'on accepte l'hypothèse des cycles en économie de l'économiste russe N. D Kondratieff, le dernier cycle descendant de l'automobile et du pétrole (à partir des années 1940) se serait terminé au milieu des années 1990. Un nouveau cycle, avec la révolution technologique des communications par satellite en articulation avec l'informatique qui permet à chaque citoyen d'utiliser un ordinateur et se connecter aux réseaux mondiaux, aurait commencé un cycle ascendant (jusqu'à 2020). Les transformations accomplies dans ce cycle ont de plus grandes possibilités de se stabiliser que celles

effectuées, même de manière révolutionnaire, dans le cycle descendant antérieur (1973-1995).

[17.2] Réforme, transformation, révolution

[17.2.1] Un grand livre de Rosa Luxemburg se nomme *Réforme ou révolution*. Les deux concepts paraissent s'opposer mais, en réalité, la question est plus complexe. L'opposition se trouve entre « réforme » (A) et « transformation » (B), la révolution (B.b) étant un mode radical de transformation. Le sujet est de haute importance stratégique.

SCHÉMA 17.1 *Réforme, transformation et révolution*



[17.2.2] Dans certains groupes de gauche, on pense, en effet, que celui qui n'affirme pas la possibilité empirique et actuelle de la révolution est un réformiste. Ce qui se passe c'est que les processus révolutionnaires dans l'histoire humaine prennent des siècles pour se présenter. Il est vrai qu'on peut les préparer, les avancer mais à l'intérieur de certaines limites de temps. Penser que l'Amérique latine se trouve aujourd'hui dans une conjecture révolutionnaire, comme ce fut le cas avec la révolution cubaine, revient à confondre politiquement les choses, en produisant des erreurs lamentables (les

Révolutions du Chili avec S. Allende ou du Sandinisme au Nicaragua, par exemple, ont échoué en raison d'un changement de la situation géopolitique).

[17.2.3] Marx a écrit des textes à méditer à ce sujet :

> « La coïncidence de la modification des circonstances et de l'activité humaine ou auto-transformation ne peut être saisie et rationnellement comprise qu'en tant que *pratique transformatrice* »[1]. « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* diversement le monde, ce qui importe, c'est de le *transformer* (*verändern*)»[2].

[17.2.4] Dans la tradition de gauche du XXe siècle, une activité qui n'était pas « révolutionnaire » était comprise comme « réformiste ». Si la situation n'était pas objectivement révolutionnaire, il fallait créer, par le biais d'un certain volontarisme, les conditions pour qu'elle acquiert sa physionomie révolutionnaire. Sous le nom de révolution, cet idéalisme politique a, quelquefois, produit des engagements extrêmes chez des jeunes qui ont sacrifié leur vie de manière irresponsable.

[17.2.5] Le révolutionnaire devait, d'autre part, utiliser des moyens violents, produire par un saut dans le temps et de manière immédiate la transformation d'un système économico-politique en un autre. La sociale démocratie

---

[1] Marx, *Thèses sur Feuerbach*, 3. NdT Dans la traduction de ce passage, Dussel emploie l'expression de « práxis transformadora » en se référant en note à l'expression allemande « umwälzende Praxis » qu'il attribue à Marx et qui, en réalité, constitue une variante d'Engels. Pour ce passage, nous renvoyons à la traduction Auger-Badia-Baudrillard-Cartelle, Marx-Engels de *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales Paris 1976.

[2] Ibid, 11. À réfléchir en lien avec cet autre passage : « C'est pourquoi il [Feuerbach] ne comprend pas l'importance de l'activité révolutionnaire *(revolutionäre Tätligkeit)*, de l'activité pratiquement-critique (Ibid., 1)

était l'exemple opposé, réformiste[1], pacifiste, institutionnaliste, etc.

[17.2.6] Il est temps de repenser radicalement la question. Nous appellerons « réformiste » l'action qui semble changer quelque chose mais par laquelle l'institution et le système restent fondamentalement identiques à eux-mêmes. La totalité du système institutionnel reçoit une amélioration accidentelle sans répondre aux nouvelles revendications populaires.

[17.2.7] La « transformation » politique signifie, au contraire, un changement en vue de l'innovation d'une institution ou une transmutation radicale du système politique, comme réponse aux nouvelles interpellations des opprimés ou des exclus. Même si elle est partielle, la transformation s'effectue en ayant comme horizon une *nouvelle* manière d'exercer la délégation du pouvoir (la *potestas 2*). Les institutions changent de forme (*transforment*) quand il existe un projet différent qui renouvelle le pouvoir du peuple. Dans le cas d'une *transformation* de *tout le système* institutionnel (la Révolution bourgeoise anglaise au XVIIe siècle, la Révolution socialiste de 1917, celle de la Chine au milieu du XXe siècle ou la Révolution cubaine de 1959), nous pouvons parler de révolution, celle qui *a priori* est toujours possible (car il n'existe pas de système perpétuel) mais dont la faisabilité empirique demande parfois des siècles. Croire que la révolution est possible avant l'heure est aussi naïf que de

[1] Les premiers ouvrages d'E. Laclau se chargeaient de montrer l'erreur de ces diagnostics supprimant le champ politique par l'existence de lois nécessaires de l'économie. Il s'agissait d'un économisme antipolitique révolutionnaire utopique (au sens d'essayer d'effectuer de manière empirique ce qui est impossible, comme nous le verrons lors de l'exposé du sujet des postulats [→17.3]).

ne pas percevoir sa possibilité empirique quand le processus révolutionnaire commence. L'histoire mûrit avec un rythme objectif qui n'entre pas nécessairement dans les biographies personnelles, aussi volontariste notre désir soit-il.

[17.3] Les postulats politiques comme critères d'orientation dans la transformation

[17.3.1] La question des « postulats politiques » gagne en importance à notre époque, beaucoup confondant les possibilités logiques (ce qui peut être pensé sans contradiction) avec les possibilités empiriques (ce qui peut effectivement être réalisé). Mais, des « idées régulatrices » agissant comme des critères d'orientation pour l'action sont, en outre, nécessaires. Les navigateurs chinois s'orientaient dans la nuit grâce à l'étoile Polaire. C'était un critère d'orientation mais aucun navigateur n'essayait d'atteindre empiriquement l'étoile parce que c'était empiriquement impossible. En politique, il existe des « postulats politiques » – développés par Kant dans ses travaux postérieurs à la *Critique de la faculté de juger* – qui peuvent nous éclairer sur des questions mal posées par une extrême gauche, un peu anarchiste.

[17.3.2] Un « postulat politique », répétons-le, est un énoncé logiquement pensable (possible) mais *empiriquement* impossible, qui sert d'*orientation* pour l'action. Dans chacune des sphères institutionnelles, nous montrerons l'existence et l'opportunité de proposer certains postulats. Il ne faut, cependant, pas les confondre avec les finalités pour l'action puisqu'ils sont *impossibles empiriquement*. Rappelons ici le postulat d'une « société sans classes ». C'est un postulat : une telle société est impossible, mais en tentant de dépasser les classes actuelles on découvre la possibilité d'un progrès social

qui, au moins, refuse la domination du système présent (sous la forme de classes bourgeoise et ouvrière) et donne un sens critique aux dominations des classes dans le présent historique. La formulation du postulat aide à tenter de dissoudre les classes actuelles et à nous « approcher » ainsi de la société sans classes (qui, comme la coïncidence des lignes asymptotiques, est impossible par définition).

[17.3.3] Les principes normatifs obligent la subjectivité du politique à se conformer aux exigences des moments constitutifs du pouvoir politique, de la praxis de libération, des transformations des institutions pour le bien du peuple. Les postulats, qui ne sont pas des principes normatifs, aident à *orienter* la praxis vers ses fins, à transformer les institutions en fixant un horizon de réalisation empirique impossible mais ouvrant un espace de possibilités pratiques au-delà du système en vigueur qui tend à être interprété comme *naturel* et non comme *historique*. Les postulats remplissent une fonction stratégique d'ouverture à de *nouvelles* possibilités.

[17.3.4] On doit, d'autre part, distinguer les postulats des paradigmes des systèmes politiques[1]. Le paradigme libéral n'est pas celui de l'État Providence ; le paradigme néolibéral devra, de son côté, être remplacé dans le présent par un nouveau paradigme alternatif qui, à moyen terme (les vingt-cinq prochaines années), devrait se distinguer du paradigme à long terme (un *nouveau système politique* dans *une nouvelle civilisation* écologiquement soutenable, trans-capitaliste et trans-moderne ; mais nous parlons alors de plus de cinquante ans, peut-être d'un siècle). Le postulat permet d'ouvrir le paradigme de court terme sur le long terme.

[1] Le paradigme ou modèle d'un système politique n'est pas un projet politique concret à court terme.

THÈSE 18
TRANSFORMATION DES INSTITUTIONS DE LA SPHÈRE MATÉRIELLE. LA « VIE PERPÉTUELLE» ET LA SOLIDARITÉ.

[18.01] Le niveau *matériel* (« matière » comme *contenu*) est celui qui se réfère toujours en dernière instance à la vie. Dans *L'origine de la famille*, F. Engels écrit ce passage sublime :

> « Selon la conception matérialiste[1], la détermination, en dernière instance, dans l'histoire, c'est la production et la reproduction de la vie immédiate (*unmittelbaren Lebens*) [...] d'objets servant à la nourriture, l'habillement, au logement [...]»[2]

[18.02] Les institutions créées pour reproduire la vie [→7.3] connaissent toujours un moment de crise, d'érosion entropique, d'inversion de sens. Ayant été créées pour augmenter la vie, elles commencent à devenir des parasites de la vie et produisent la mort : la nécropolitique ; elles se sont fétichisées. Il est alors temps de les transformer, de les remplacer, de créer de nouvelles institutions répondant au nouveau moment historique de la vie humaine globale.

---

[1] « Matérialiste » au sens indiqué, c'est-à-dire : le *contenu* dernier de tout acte humain est la production, reproduction et augmentation de la vie empirique, immédiate et concrète de l'être humain.

[2] Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*. Préface à la 1ère édition de 1884 (Marx, 1956,...). Ces trois exigences aux nécessités basiques de la vie se retrouvent dans le chapitre 125 du Livre des morts d'Egypte (30 siècles après J.C) et dans le récit du Jugement du fondateur du christianisme (Mathieu 25,35). Cf. Dussel l'*Éthique de la libération*, op.cit. p.405.

[18.1] Transformations écologiques. La « vie perpétuelle ».

[18.1.1] Le *postulat politique* au niveau écologique – champ des relations de l'être humain vivant avec son milieu physico-terrestre naturel – pourrait être énoncé ainsi : Nous devons agir de telle sorte que nos actions et institutions permettent l'existence de la vie sur la planète Terre pour toujours, de manière perpétuelle[1] ! La « vie perpétuelle » est le postulat écologico-politique fondamental. Ce dernier étant empiriquement impossible (car même si cela se produit dans des millions d'années, la Terre n'aura plus de vie en raison du refroidissement du système solaire), il s'agit d'un critère d'orientation politique permettant a] que dans toute relation avec la *terra mater* (la *« pacha mama »* de la langue quechua des Incas), on utilise en premier les ressources renouvelables plutôt que les non-renouvelables (comme le pétrole, le gaz et tous les métaux) ; b] que des processus productifs innovants ayant un minimun d'effets écologiques *négatifs* soient recherchés ; c] que les processus permettant de *recycler* tous les composants à court terme soient privilégiés sur ceux à long terme ; d] que les dépenses qui sont investies pour annuler les effets négatifs du processus productif et des marchandises mises sur le marché soient comptabilisées comme coûts de production[2]. Comme on peut l'imaginer, c'est une révolution dépassant en

[1] Nous verrons qu'au niveau formel de la légitimité démocratique, Kant a proposé le postulat de la « paix perpétuelle ». De manière analogique, nous étendons cette hypothèse de travail à toutes les sphères (matérielles, formelles et de faisabilité) de la politique.

[2] Ces dépenses écologiques seront plus importantes à l'avenir que tout le coût de production restant.

importance toutes celles jamais conçues par les civilisations ayant existé jusqu'ici.

[18.1.2] Ce que l'on vient de dire peut être reformulé *plus rigoureusement* de la manière suivante : a] le taux d'utilisation des ressources renouvelables ne devrait pas dépasser le taux de leur régénération ; b] le taux d'utilisation des ressources non-renouvelables ne devrait pas dépasser le taux d'invention des substituts renouvelables ; c] le taux d'émission de polluants ne devrait pas être plus importante que le taux permettant de les recycler – en incluant l'inversion du processus de réchauffement de la Terre et ses causes, c'est-à-dire la récupération des effets négatifs passés. En ce sens, on pourrait dire que par ses ressources et ses effets négatifs, l'économie se transforme en sous-système de l'écologie.

[18.1.3] L'humanité a vécu politiquement dans un âge de totale inconscience sur le risque pour la vie de son intervention civilisatrice sur la Terre. Le feu, médiation de toutes les médiations techniques, a altéré l'atmosphère depuis 600.000 années par l'émission de dioxyde de carbone. Depuis dix mille ans, l'agriculture a elle-même mis fin aux forêts productrices d'oxygène. C'est pourquoi, quand en 1972 Donella et Dennis Meadows ont publié *Les limites de la croissance*[1], l'humanité a pris conscience du sujet politique central de la possibilité de l'extinction de la vie sur notre planète. Sur le *graphique* 35[2] de cet ouvrage, « Séquence type du modèle mondial », ils ont pu anticiper qu'après la moitié du XXIe siècle, il y aurait une hécatombe démographique, lorsque la pollution arriverait à son point culminant, diminuant le processus productif industriel. Les découvertes postérieures ont montré que la

[1] Donella et Dennis Meadows, Jorgen Randers, *Les limites à la croissance (dans un monde fini)*, Éd. Rue de l'échiquier, Paris, 2012

[2] Ibid.

question était encore plus grave et le rythme accéléré. Aujourd'hui, face au fait des effets écologiques irréversibles (au moins durant les prochains millénaires), nous affrontons la réalité d'une irresponsabilité politique absolue (en particulier du pays industriel le plus polluant au monde, les Etats-Unis).

[18.1.4] Le changement d'attitude devant la nature, ce qui signifie une transformation au niveau des institutions modernes, nous confronte à quelque chose de beaucoup plus radical qu'un simple projet socio-historique différent. En effet, la modernité, depuis 500 ans (depuis l'*invasion* de l'Amérique en 1492), a non seulement été le commencement du capitalisme, du colonialisme, de l'eurocentrisme, mais aussi celui d'un type de civilisation. Le « *je conquiers* » de H. Cortés et le « *je pense* » d'une âme sans corps de R. Descartes ont dévalorisé la nature réduite à une simple *res extensa* mécanique, géométrique. La quantité a détruit la qualité. Une *Révolution écologique*, jamais rêvée auparavant, y compris par les penseurs des XIXe et XXe siècles, est nécessaire. Le capitalisme et même le socialisme réel n'ont-ils pas correspondu à un mépris de la *dignité absolue de la vie en général*, la vie comme prolongation et condition de notre corps vivant (comme le dit Marx dans les *Manuscrits de 1844*[1]) ? Le critère de l' « augmentation du taux de profit » (dans le capitalisme) et de l' « augmentation du taux de production » (dans le socialisme réel) n'ont-ils pas conduit au cataclysme écologique ?

---

[1] « L'universalité de l'homme apparaît en pratique précisément dans l'universalité qui fait de la nature entière son corps non-organique, aussi bien dans la mesure où, premièrement, elle est un moyen de subsistance immédiat que dans celle où, [deuxièmement], elle est la matière, l'objet et l'outil de son activité vitale [...] L'homme vit *de la nature* signifie : la nature *est son corps* » (Marx, *Manuscrit de 1844*, I, § XXIV) (italiques mises par Dussel).

[18.1.5] Il s'agit d'imaginer une *nouvelle civilisation trans-moderne* basée sur un respect absolu de la vie en général et de la vie humaine en particulier, où toutes les autres dimensions de l'existence doivent être reprogrammées à partir du postulat de la « vie perpétuelle ». Ceci touche *toutes les institutions politiques* et les soumet à une exigence de transformation radicale.

[18.2] Transformations économiques. Le « Royaume de la liberté »

[18.2.1] Marx a formulé le postulat économique comme le « Royaume de la liberté ». Cela pourrait être énoncé ainsi : Agis économiquement de telle sorte que tu tendes toujours à transformer les processus productifs à partir de l'horizon du *travail zéro* (T°). L'économie *parfaite* ne serait pas celle d'une *concurrence parfaite* (comme le pensait F. Hayek) mais une économie dans laquelle la technologie aurait remplacé tout travail humain (*travail zéro* : logiquement possible, empiriquement impossible). L'humanité se serait libérée de la discipline toujours dure du travail et pourrait jouir des biens culturels (le champ matériel subséquent [→18.3]). C'est ce que nous pouvons lire dans un texte plein d'humanisme anti-économiste :

> « En fait, le Royaume de la liberté commence seulement là où l'on cesse de travailler par nécessité et opportunité imposée de l'extérieur ; il se situe donc, par nature, au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite[1]. De même que l'homme primitif doit lutter contre la nature pour pourvoir à ses besoins, se maintenir en vie et se reproduire, l'homme civilisé est forcé, lui aussi, de le faire et de le faire quels que soient la structure de la

[1] C'est un postulat : pensable logiquement, impossible empiriquement, un critère d'orientation pratique.

société et le mode de la production[1]. Avec son développement s'étend également le domaine de la nécessité naturelle, parce que les besoins augmentent ; mais en même temps s'élargissent les forces productives pour les satisfaire. En ce domaine, la seule liberté possible est que l'homme social, les producteurs associés, règlent rationnellement [2] leurs échanges avec la nature, qu'ils la contrôlent ensemble [3] au lieu d'être dominés par sa puissance aveugle et qu'ils accomplissent ces échanges en dépensant le minimum de force[4] et dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine[5]. Mais, cette activité constituera *toujours* le royaume de la nécessité[6]. C'est au-delà que commence le développement des forces humaines comme fin en soi, le véritable royaume de la liberté [...]. La condition essentielle de cet épanouissement est la réduction de la journée de travail »[7].

[18.2.2] La finalité de l'économie est la vie humaine et elle devrait être accomplie en utilisant dans le moins de temps possible de la vie (« réduction de la journée de travail ») et non en augmentant, au contraire, la journée

---

[1] Cela pourrait être organisé dans le socialisme comme dans un autre système postérieur plus *développé*.

[2] Cette rationalisation ne peut en aucune manière être une planification *parfaite* (postulat faux du socialisme réel car non seulement cela est impossible empiriquement mais aussi parce qu'on s'oriente ainsi vers une négation du marché qui n'est pas nécessaire et le détruit en produisant des effets pires). La planification doit être minimale et au niveau nécessaire pour accomplir les demandes énoncées par Marx.

[3] Ce « contrôle » suggère une intervention dans le marché qui soit prudente au regard du critère indiqué dans le texte.

[4] Le critère est l' « emploi minimum » de travail, de vie humaine.

[5] Ici, les principes normatifs de l'économie et de la politique articulés entrent en jeu, partant de la *dignité de la nature humaine* comme critère absolu de toute normativité. Marx juge les faits selon ces principes normatifs et postulats d'orientation.

[6] Autrement dit, le postulat reconnaît empiriquement son *impossibilité* dans la réalité concrète mais est néanmoins formulé comme un critère d'orientation (une « idée régulatrice »).

[7] Marx, *Le Capital*, Livre III, chapitre XLVIII, op.cit., p. 742

des uns (qui souffrent), en laissant sans travail les autres (qui meurent dans la pauvreté) et en imposant comme finalité à l'économie l'accumulation croissante de profit, en immolant ainsi l'humanité (victime de la misère) et la vie sur Terre (par le problème écologique[1]). La *limite absolue* du capital et de l'âge moderne qui ont duré 500 ans et, par conséquent, l'exigence du passage à un nouvel âge de l'humanité, résident dans l'extinction de l'espèce humaine sous la forme d'un suicide collectif via les deux aspects déjà indiqués (misère et destruction écologique).

[18.2.3] Autrement dit, la transformation des institutions des systèmes économiques (du champ économique) tombe sous la responsabilité de la politique dans la mesure où elles croisent le champ politique et ses systèmes institutionnels concrets et déforment tous les moments de la politique (le citoyen misérable n'a pas les conditions politique de l'autonomie, de la liberté, de la responsabilité exigées par ses droits ; l'extinction de la vie est, évidemment, la fin absolue de la politique). L'*intervention* dans les systèmes du champ économique fait partie de la fonction politique (contre l' « économisme de marché » du système capitaliste et du système politico-

[1] Le problème écologique n'est pas un problème de technologie (de pollution) mais un problème économique du capital. Le critère d'augmentation de la plus-value relative consiste à mettre en œuvre la meilleure technologie pour réduire la valeur du produit unitaire, qui par la *concurrence* pour le meilleur prix, écarte les capitaux opposés. Mais, ce critère de subsumption technologique dans le processus productif n'est pas écologique (la meilleure technologie pour la « vie perpétuelle » sur Terre) mais économiquement capitaliste (la baisse immédiate de la valeur du produit). La technologie qui détruit l'écologie est le fruit de ce critère mortel, destructeur de la vie : la concurrence entre capitaux sous l'exigence de l'augmentation du taux de profit. Et ceci est en dernier lieu économique et non technologique (Cf. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Estella 1993, pp.224). Marx est un magnifique théoricien de l'écologie.

libéral[1]), si l'on a clairement conscience de l'impossibilité du marché de produire l'équilibre et la justice pour tous, en évitant l'accumulation de richesses dans les mains de quelques-uns et l'augmentation de la pauvreté pour la grande majorité.

[18.2.4] Le principe normatif qui régit l'*intervention* dans les opérations et les institutions du système économique (aujourd'hui capitaliste) doit toujours être que la production, la reproduction et l'augmentation de la vie humaine constituent le critère d'évaluation du processus productif et de ses effets comme totalité, incluant le marché, les capitaux nationaux et trans-nationaux, le capital financier, etc. :

> « [C'est] le droit politique à l'*intervention dans les marchés* et donc à l'*intervention* dans le pouvoir des bureaucraties privées trans-nationales. Il ne s'agit pas de revivre une planification centrale totalisée mais une planification globale et une direction de l'économie dans son ensemble »[2].

[18.2.5] Dans le même temps, les mouvements sociaux, le peuple, ont commencé, dans des situations critiques d'extrême pauvreté produites par ce que G. Soro nommait un « fondamentalisme économique » néolibéral

---

[1] Le *système* politico-libéral (dans le champ politique) laisse à *l'institution historique* du *marché* (partie du système capitaliste, dans le champ économique) toute la responsabilité économique et nie, au moins en théorie, l'utilité de la politique à intervenir dans ce système économique (et champ). Le marché, comme structure de connaissance pour Hayek et grâce aux lois « sages » et naturelles de la concurrence, crée l'équilibre et est le seul à résoudre les problèmes économiques. Le politique, depuis A. Smith, ne doit pas avoir l'arrogance de soumettre à sa « main » ce milieu (seule « la main de Dieu » providentielle détient ce droit).

[2] Hinkelammert-Mora, *Hacia una economía para la vida*, DEI, San José (C.Rica) 2005

orthodoxe, à inventer une « économie solidaire » croissante[1]. Il s'agit là d'une dimension à prendre en compte car c'est dans les interstices des fiefs médiévaux en Europe que naquirent les villes, lieux dépréciés et secondaires où les serfs qui travaillaient avec leurs mains ont créé une *nouvelle* civilisation. Ne sommes-nous pas dans une situation similaire ?

[18.2.6] Les transformations concrètes des différents moments du système économique institutionnel, qui sont de la responsabilité de la politique, doivent être l'objet de développements détaillés de leurs projets concrets et propositions stratégiques à partir d'un modèle politique et économique de co-responsabilité avec les mouvements et partis politiques. Ce qui a été dit ici *situe* seulement la question dans son contexte.

[18.2.7] La défense des ressources nationales constitue un critère fondamental qui s'impose nécessairement en Amérique latine face à l'avancée dominatrice des trans-nationales extractives, productives et financières qui laisseront les populations entières sans ressources futures pour reproduire leurs vies. Les générations futures nous demanderont des comptes ! La lutte pour l'eau en Bolivie représente une bataille fondamentale pour la vie, pour la *vie nue*, pour la sauvegarde des droits d'un peuple à la survie. Dans son triomphe, c'est la vie qui triomphe.

---

[1] Cf. Luis Razeto Migliaro, *Empresas de trabajadores y economía de mercado*, PET, Santiago (Chili), 1982, vol.1, *Economía de solidaridad y mercado democratico*, PET, Santiago, 1985, vol.2-3 ; José Luis Coraggio, *La gente o el capital. Desarollo local y economía del trabajo*, Espacio Editorial, Buenos Aires, 2044 ; F. Hinkelammert-U. Duchrow, *La vida o el capital. Alternativas a la dictatura global de la propriedad*, Dríada, Mexico, 2004.

[18.3] Transformations culturelles. Le plurivers trans-moderne

[18.3.1] Le « Royaume (économique) de la Liberté » ouvre l'espace de la sphère matérielle de la culture dans la politique car le « temps libre » est le temps qui devrait être consacré à la création culturelle (et non à l'absorption passive de la propagande publicitaire de la médiacratie). La politique libérale a supposé tacitement et de manière eurocentrique que la culture occidentale était la civilisation universelle qui, dans son développement moderne, s'imposerait à toutes les autres cultures, sauvages, sous-développées ou en retard. La Modernité, qui a commencé, en premier lieu, avec la conquête des Caraïbes et du Mexique, a imposé sa culture comme la culture supérieure et a produit d'horribles génocides culturels sur des grandes cultures millénaires (aztéque, maya, inca, bantou, chinoise, hindoustanie, islamique, etc.). Le capitalisme suppose également la culture occidentale comme la culture universelle unique. Ses marchandises sont des produits culturels occidentaux qui portent les valeurs de cette culture, imperceptibles et invisibles sous l'enveloppe d'une automobile, d'un film d'Hollywood, d'un hamburger, d'une mode de vêtements ou de chaussures. Les marchandises *standard* ont été conçues avec des critères européo-nord-américains. Les anciens produits artisanaux pré-capitalistes ont été industrialisés et toutes les productions artisanales des autres cultures ont été détruites.

[18.3.2] La politique doit également *intervenir* au niveau culturel (elle l'a toujours fait depuis la Révolution bourgeoise en Angleterre ou en France) parce que la Modernité nous a habitués à mépriser la culture propre à la périphérie et à vénérer la culture « moderne », occidentale. C'est un artiste allemand qui a découvert la beauté et le

caractère artistique des ruines et des objets encore conservés de la haute civilisation Maya. Le mépris du propre, le « malinchisme »[1] est une attitude suicidaire de l'élite créole colonisée.

[18.3.3] La récupération de l'affirmation de la dignité propre, de la culture propre, de la langue, de la religion[2], des valeurs éthiques, de la relation respectueuse avec la nature s'oppose à l'idéal politique libéral d'un égalitarisme de citoyens homogènes. Quand l'égalité détruit la diversité, il faut défendre la *différence* culturelle. Quand l'usage de la différence culturelle est une manière de dominer les autres, il faut défendre l'*égalité* de la dignité humaine. Les populations, les nations, les ethnies, les groupes sociaux habitant un même territoire sous l'organisation institutionnelle d'une société politique (un État) ont été définis comme membres d'une totalité politique uni-culturelle. En réalité, aucun État moderne (Espagne, Royaume-Uni, France, Italie, etc.) n'a pour base une nation, une ethnie ou une langue mais plusieurs cultures avec des langues, une histoire et même des religions diverses. L'unité culturelle de l'État moderne est une fiction. Ce sont, en réalité, des États multiculturels. Il s'agit donc de reconnaître la multiculturalité de la communauté politique et de commencer une éducation

---

[1]NdT. Le malinchisme est un terme mexicain - Malinali Tenepal « La Malinche » était une Mexicaine qui accompagna et aida Cortés- caractérisant l'attitude de survalorisation de ce qui vient de l'étranger et l'étranger lui-même au détriment du national.

[2] En produisant l'idéologie sécullariste, La Modernité a nié la valeur des religions non-européennes et même celle des Lumières et a détruit le noyau même des cultures de l'Amérique latine, de l'Afrique et de l'Asie antérieures et parallèles au déploiement de la Modernité. Le sécularisme fut également un instrument de domination parce que les récits religieux sont fréquemment le noyau éthico-mythique fondamental des grandes cultures périphériques, post-coloniales.

dans un dialogue interculturel respectueux des différences. En Amérique latine, des États comme le Mexique, le Pérou, l'Equateur, la Bolivie ou le Guatemala qui abritent en leur sein d'immenses cultures millénaires, piliers de l'histoire de l'humanité, doivent changer leur Constitution, leur système juridique, l'exercice judiciaire, l'éducation scolaire, le traitement de la maladie, l'exercice municipal délégué du pouvoir politique, en donnant de l'autonomie dans tous ces champs aux communautés indigènes à tous les niveaux culturels et politiques.

[18.3.4] Lors du soulèvement zapatiste au Chiapas, le président E. Zedillo parla d'attaque contre la souveraineté. En premier lieu, la souveraineté est celle de la communauté politique, du peuple, non de l'État. En second lieu, les communautés indigènes sont depuis toujours, avant l'*invasion* de H. Cortés, en possession de la souveraineté populaire inaliénable. Se soulever en défense de ses droits culturels est un droit antérieur à l'État mexicain même. Comme le proclame Evo Morales en Bolivie, il doit donc y avoir une Révolution culturelle permettant à chaque communauté d'affirmer sa culture, de parler sa langue, d'exercer son droit, de défendre sa sécurité, d'avoir des autorités propres élues selon ses coutumes (au moins au niveau municipal), son système scolaire, l'usage de son système de santé, son système économique, etc.

[18.3.5] En outre, le peuple entier devra pouvoir être éduqué dans un système pédagogique qui dépasse l'eurocentrisme dans toutes ses branches du savoir (en premier lieu, dans l'histoire) et qui expose de manière cohérente la longue et complexe histoire pluri-nationale et latino-américaine dans l'histoire mondiale. Il devra s'agir d'une éducation aux principes éthico-normatifs pluri-culturels ; une éducation technique et économique appropriée au niveau de développement, qui devra être

autonome et en premier lieu auto-centrée afin de pouvoir, ensuite, entrer en compétition avec une possibilité de réussite.

[18.3.6] Il devra s'agir d'une éducation à la solidarité avec les plus nécessiteux, ceux qui sont victimes du système écologique, économique et culturel actuel, les plus pauvres. Solidarité qui dépasse la simple fraternité de la Révolution bourgeoise. Solidarité avec les victimes des institutions qui doivent se transformer. Quand l'acteur politique assume comme « amis » les exclus, les « ennemis » du système deviennent ses amis et ses anciens amis ses nouveaux ennemis. Tel un otage dans le système – dirait E. Lévinas – l'acteur politique responsable pour l'Autre est aujourd'hui persécuté. Celui qui occupe la place du pauvre, dans sa défense, est objet de la punition des puissants. L'acteur politique qui assume la politique comme vocation, sachant que le noble office de la politique met les pauvres, les derniers, au premier plan de son service, affronte la persécution comme gloire.

[18.3.7] Hermann Cohen, le fondateur de l'École philosophique de Marbourg dans laquelle a enseigné M. Heidegger avait une belle expression sur la méthode y compris la théorie de la solidarité :

> « La méthode[1] consiste à savoir se situer à la place des pauvres et, depuis ce lieu, à effectuer un diagnostic de la pathologie de l'État »[2].

---

[1] Ceci renvoie à la méthode des prophètes d'Israël, concrètement, comme méthode politique.

[2] H. Cohen *Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*, trad. fr. M. de Launay et A. Lagny, Paris, P.U.F., 1994

THÈSE 19
TRANSFORMATION DES INSTITUTIONS DE LA SPHÈRE DE LA LÉGITIMITÉ DÉMOCRATIQUE. IRRUPTION DES NOUVEAUX DROITS. LA « PAIX PERPÉTUELLE» ET L'ALTÉRITÉ.

[19.1] Le postulat de la « paix perpétuelle ». Responsabilité pour les exclus : l'Altérité.

[19.1.1] Au-delà de l'*Égalité* de la révolution bourgeoise se trouve la responsabilité pour l'*Altérité*, pour les droits distincts, différents de l'Autre. Au-delà de la communauté politique des égaux (blancs, propriétaires, du système métropolitain, du citoyen abstrait de l'élite) se trouvent les exploités, les exclus, les non-égaux (de race non blanche, pauvres, post-coloniaux, différenciés par leur culture, leur sexe, leur âge), les masses populaires. De nouveaux droits les prennent en compte.

[19.1.2] Le postulat de la sphère de légitimité est la « paix perpétuelle », logiquement pensable, empiriquement impossible à mettre parfaitement en oeuvre. Comme critère d'orientation, il nous ouvre, cependant, l'horizon du règlement de tous les conflits sans faire usage de la violence (comme dans le cas des Etats-Unis en Afghanistan et en Irak, guerres injustes en plus d'inutiles ; tentation de puissance militarisée sans principes normatifs). La « paix perpétuelle » définit la raison discursive comme étant chargée de parvenir à des accords ; le raisonnable face à la violence, la satisfaction des revendications matérielles [→18] et la participation dans des conditions égales. Le bannissement de la violence comme moyen de parvenir à des accords est le propre de la légitimité démocratique.

[19.1.3] Les intérêts matériels (sociaux, économiques, écologiques, culturels, etc.) déterminent l'acteur qui participe aux institutions de légitimité (élections, représentation, assemblées constituantes, système juridique ; chambre des députés, juges, etc [→8.1-2]). Par définition, tout système de légitimité ou démocratique ne peut, cependant, être *parfait*. Inévitablement, il laisse de nombreux citoyens exclus (parce que, fréquemment, ils n'entrent pas dans une telle définition, à l'instar des salariés pour J. Locke, des femmes jusqu'aux suffragettes, des métisses, des Indiens, des esclaves pour les créoles latino-américains émancipés). C'est pourquoi, l'*Égalité* de la communauté politique bourgeoise a laissé *de côté* la majorité de la population.

[19.1.4] Nous appelons solidarité, dans la sphère du droit, la responsabilité pour celui qui ne la détient pas (ou pour celui qui ne se l'est pas accordée). L'affirmation de l'*Altérité* de l'autre n'est pas équivalente à l'Égalité libérale. Même la lutte pour la reconnaissance de l'autre *comme égal* (en aspirant à son *incorporation* dans le Même) diffère de la lutte pour la reconnaissance de l'Autre *comme autre* (en aspirant donc à un *nouveau système du droit* postérieur à la reconnaissance de la Différence). L'affirmation de l'Altérité est beaucoup plus radicale que l'homogénéité du citoyen *moderne*. Il s'agit de l'institutionnalisation d'un droit hétérogène, différencié, respectueux de pratiques juridiques diverses. Par exemple, dans le droit moderne (à partir du droit romain et médiéval), celui qui assassine un autre citoyen est emprisonné, parfois à vie. Chez les Mayas du Chiapas, la punition de celui qui tue un autre membre de la communauté est, en premier lieu, de devoir cultiver le terrain de l'assassiné afin de nourrir la famille restée sans subsistance. Les Mayas montrent l'irrationalité du droit moderne, car dans ce droit l'assassin et l'assassiné laissent

deux familles sans subsistance, en punissant ainsi non l'acteur de l'acte mais les familles restées sans protection. L'assassiné, d'autre part, ne gagne rien avec l'emprisonnement de son assassin, il perd, en revanche, beaucoup avec la pauvreté et la misère de sa famille. La supériorité d'un droit pénal sur l'autre apparait ici.

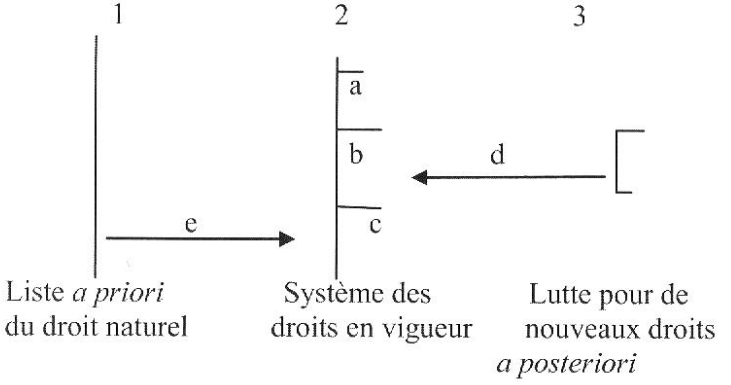
[19.2] Transformation du système du droit. Les nouveaux droits et le Pouvoir judiciaire.

[19.2.1] Les systèmes du droit sont historiques (2 du *schéma 19.1*) et ont continuellement subi des changements. Il s'agit de définir les critères de ces changements, de discerner les droits qui sont a] *pérennes* b] ceux qui sont *nouveaux* et c] ceux qui sont rejetés comme propres à une époque passée. Ces trois types de droits ont toujours été intégrés à toutes les compilations ou codes (depuis ceux de Mésopotamie de la fin du troisième millénaire avant J.C). On discute, cependant, encore de la logique de l'incorporation de nouveaux droits, ceux qui font irruption comme conflit ou revendication de nécessités non satisfaites des *nouveaux* mouvements sociaux ; luttes du peuple pour les *nouveaux* droits.

[19.2.2] La solution traditionnelle à la question du point de référence externe permettant de mettre en question le droit *positif* (le corps du droit en vigueur : *2* du *schéma 19.1*), consistait à affirmer l'existence d'un « droit naturel » (*1*), sorte de liste de droits propres à l'être humain comme tel, universellement parlant. Cette solution euro-centrique (car de fait elle remonte au monde helléniste et romain à travers le monde latino-germanique européen et moderne) n'est pas soutenable. Il arrive, en effet, qu'*historiquement* de nouveaux droits soient découverts (*3* du *schéma* indiqué). Selon la solution traditionnelle, un tel droit devrait figurer dans la liste *a*

priori du droit naturel. En réalité, l'absence du nouveau droit dans la liste du droit naturel, *antérieur* à la découverte historique, montre que c'est seulement *post factum* (*après les « faits »*) et par la lutte de ceux qui les ont empiriquement découverts que les droits naturels sont reconnus.

SCHÉMA 19.1 *Droit naturel, droit en vigueur et lutte pour les nouveaux droits*



[19.2.3] Le *droit naturel* est, par conséquent, une hypothèse métaphysique non nécessaire et inutile. Dans la réalité, c'est le droit en vigueur, *positif*, qui existe toujours en premier comme donné (*2* du *schéma*). Les *nouveaux* droits (*3* du *schéma*) ne sont pas « issus » de la liste des droits naturels mais ils émergent, au contraire, des luttes populaires (*flèche d*). Les *nouveaux* mouvements sociaux prennent conscience, à partir de leur corporéité vivante et souffrante, d'être des victimes exclues du système du droit sous cet aspect qui définit substantiellement sa praxis critique ou libératrice. Les féministes suffragettes britanniques découvrent que les femmes *ne votent pas* pour élire les représentants politiques. Cette négativité est vécue comme un « *absence-de* droit à » un droit *vécu*

comme nécessaire, mais inexistant *positivement,* par l'intersubjectivité des femmes conscientes (qui sont parvenues au terme de ce que Paulo Freire dénommerait « processus de conscientisation »)

[19.2.4] Autrement dit, les *nouveaux droits* s'imposent *a posteriori* par la lutte des mouvements qui découvrent l'« absence-de » comme « nouveau-droit-à » certaines pratiques ignorées ou interdites par le droit en vigueur. Au début, ce nouveau droit existe seulement dans la subjectivité des opprimés ou exclus. Face au triomphe du mouvement rebelle, le nouveau droit s'impose *historiquement* et s'agrège comme un droit nouveau à la liste des droits positifs (*b* du moment *2 schéma 19.1*).

[19.2.5] En même temps que les nouveaux droits sont progressivement incorporés au système existant des droits, d'autres droits appartenant à un âge dépassé de l'histoire de la communauté politique, du peuple, tombent peu à peu en discrédit (*c* du moment *2*, du *schéma* indiqué). Le « droit dominant » *(ius dominativus)* du seigneur féodal sur le serf *(flèche e)* disparaît dans la Modernité capitaliste ; il en est de même pour le droit du seigneur face à l'esclave dans l'esclavagisme.

[19.2.6] Une ultime institution, aussi vieille que celles qui dictaient les lois (qu'il s'agisse du roi, du sénat, etc.), ferme le système du droit comme « État de droit ». Il s'agit des juges. Les rois ou le Sénat ont, parfois, accompli l'exercice du jugement des accusés à partir du droit. Dans les *Codes* de la Mésopotamie du troisième millénaire avant J.C, la fonction des juges était déjà clairement stipulée. Dans la Modernité, la fonction judiciaire, comme *Pouvoir judiciaire* jouant un rôle propre eu égard au *Pouvoir législatif* ou *exécutif*, est devenue indépendante des deux autres, permettant ainsi un contrôle mutuel. Son autonomie est essentielle pour l'« État de droit » qui juge les comportements et les institutions à la lumière du

système du droit, des lois promulguées, à travers l'intervention des juges, ce qui empêche de « se faire justice soi-même » et permet, ainsi, de dépasser la loi du Talion « œil pour œil, dent pour dent », coutume barbare, antérieure au droit et encore en usage à notre époque dans certains États qui tombent dans le terrorisme d'État. Sa corruption est gravissime parce qu'elle compromet tout l'ordre politique.

[19.2.7] L'impunité est un affaiblissement du pouvoir du peuple parce que c'est en son nom que la loi doit s'appliquer et l'injustice être punie. C'est pourquoi, il est nécessaire de développer encore l'autonomie du Pouvoir judiciaire en en faisant l'objet d'une élection populaire directe par les corps légitimes d'avocats et l'intervention du *Pouvoir citoyen* (et non d'une élection partagée avec ceux qui doivent également être jugés : les Pouvoirs législatif et exécutif).

[19.3] Démocratie représentative articulée avec la démocratie participative

[19.3.1] S'il y avait toujours une démocratie directe, comme lors du moment classique de la République de Venise (avec son Grand Conseil) – forme modifiée de l'État anglais moderne du XVIIe siècle – la légitimité serait justifiée de fait car tous auraient participé à la discussion du consensus (une fois le vote effectué à partir de l'acceptation de la majorité comme institution nécessaire, parce que, même dans la démocratie directe, l'unanimité ne peut pas être toujours présupposée). Mais, une fois accepté le fait qu'il existe des centaines de milliers ou des millions de personnes dans une communauté politique ou un peuple, la *représentation* apparaît comme l'institution inévitable et nécessaire.

[19.3.2] Le postulat politique s'énonce, dans ce cas, comme la prétention de l'*identité* du représenté et du représentant [représenté = représentant]. Cette identité (comme transparence parfaite dans une intersubjectivité entre les nombreux représentés avec le représentant, politique par vocation, profession ou occasion) est logiquement pensable mais empiriquement *impossible.* Face à la *nécessité* de la représentation et son *impossible* transparence *absolue,* il faut accepter la finitude de la condition humaine qui se manifeste dans *toutes* les institutions politiques (qui donc ne sont pas intrinsèquement corrompues mais peuvent se corrompre facilement[1]) et, par conséquent, la tâche de toujours réinventer, améliorer, transformer les types de représentation en se rapprochant toujours plus des représentés. Dans l'expérimentation empirique des revendications populaires, dans leur compréhension profonde, dans l'élaboration d'un projet pour les satisfaire, dans la fidélité à la vérité de ce projet de service, dans l'information continue des représentés, le représentant accomplit le critère régulateur : parvenir à une représentation toujours meilleure.

[19.3.3] Pour cela, la Constitution doit créer des institutions de *participation* [→20] (du bas vers le haut) qui contrôlent les institutions de *représentation* (du haut vers le bas). Les communautés de quartier et les partis politiques constituent les instruments privilégiés. Lorsque le parti se corrompt (quand il utilise à son avantage la part du pouvoir délégué comme s'il s'agissait d'un pouvoir propre à la bureaucratie), le système politique comme totalité se corrompt, raison du discrédit actuel des partis.

---

[1] Dans ce qui a déjà été indiqué, le représentant s'affirme comme le siège du pouvoir [→5] et non comme celui qui exerce le pouvoir *obédientiel* [→4] *de manière déléguée*

Ils sont, cependant, nécessaires comme « école » d'opinion politique, d'idéologie, de projets matériels et administratifs justifiés rationnellement et empiriquement. Sans les partis, les meilleurs dirigeants possibles du peuple n'ont pas une opinion éclairée et critique ; ils succombent au spontanéisme devant les bureaucraties (situation inévitable des socialismes réels qui ont nié la nécessité de la pluralité des partis).

[19.3.4] Il serait donc nécessaire de créer un quatrième Pouvoir, n'existant pas jusqu'aujourd'hui dans l'État. Dans la *Constitution de la République bolivarienne du Vénézuela* de 1999, dans le chapitre IV de la seconde section (chapitre « Des droits politiques et du référendum populaire »)[1], il est dit dans l'article 62 :

> « Tous les citoyens et les citoyennes ont le droit de *participer* librement dans les affaires publiques, directement ou par l'intermédiaire de leurs représentant(e)s élu(e)s. La *participation du peuple* dans la formation, l'exécution et le *contrôle* de la gestion des affaires publiques est un moyen nécessaire pour atteindre le processus qui garantisse un complet développement, tant individuel que collectif ».

A ceci, s'ajoute dans l'article 70 :

> « Constituent des moyens de *participation* et d'élection du peuple pour l'exercice de sa souveraineté politique : l'élection aux charges publiques, le *référendum, la consultation populaire, la révocation du mandat, l'initiative législative ; constitutionnelle et constituante, session ouverte, l'assemblée de citoyens et de citoyennes* dont les décisions seront d'un caractère inaliénable ».

[1] Traduction accessible en français : http://mjp.univ-perp.fr/constit/ve1999.pdf

[19.3.5] Le Titre IV s'occupe, en effet, « Du pouvoir Public ». Dans la deuxième partie de l'article 136, on lit une nouveauté historique mondiale dans les pratiques politiques de l'humanité jusqu'à présent :

> « Le Pouvoir Public national se divise en *Législatif, Exécutif, Judiciaire, Citoyen et Électoral* ».

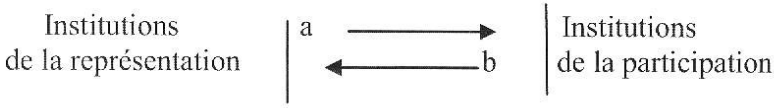
[19.3.6] Le chapitre IV traite « Du Pouvoir Citoyen ». Ce Pouvoir est exercé par « le Conseil Moral Républicain » (art. 273), regroupant « le défenseur ou la défenseur du Peuple, le Procureur ou la Procureur Général de la République et l'Inspecteur ou l'Inspectrice Générale de la République ». Ses membres sont élus par un Comité d'Évaluation des Candidatures désigné par le Conseil Moral Républicain (art. 279) qui présente une liste de trois noms (pour chaque membre à élire) à l'Assemblée Générale qui élit l'un d'eux par un vote aux deux tiers de ses membres. S'il ne pouvait être élu par l'Assemblée, son élection « serait soumise à une consultation populaire ». Le plus intéressant réside dans le fait que cela pourrait aboutir au cas d'une « consultation populaire », ce qui constitue un précédent important de participation. De toutes les manières, les Pouvoirs exécutif et législatif n'impulsent pas la procédure de l'élection des membres de ce quatrième Pouvoir mais celui-ci n'est pas élu directement par le peuple. C'est encore une voie moyenne.

[19.3.7] Le référendum, la consultation populaire, la révocation du mandat, le pouvoir citoyen et le pouvoir électoral [→20.], la manière d'élire les juges du Tribunal Suprême de Justice à partir du *Pouvoir citoyen* et des organisations de la Société civile, le fait qu'un simple citoyen puisse initier le processus pour légiférer, tout ceci témoigne d'un esprit politique nouveau : celui de la *participation citoyenne* à une démocratie dans laquelle le peuple détient la souveraineté et peut l'exercer de manière

permanente, non seulement lors de ces éruptions volcaniques que constituent les élections sexennales. La démocratie *représentative* (qui tend à être un mouvement du *haut vers le bas*) doit être articulée avec la démocratie *participative* (comme mouvement de contrôle du *bas vers le haut*).

[19.3.8] Pour H. Arendt, en accord avec le Marx qui exalte la Commune de Paris de 1870, la démocratie directe en groupes qui s'organisent à l'intérieur du comté[1] aux Etats-Unis (institution nécessaire pour Jefferson) – dans la Constitution bolivarienne : « assemblées ouvertes», collectifs de quartiers, communautés de base, etc. – , est une institution de participation citoyenne face-à-face dont la non-mise en oeuvre, pour Jefferson, corromprait toutes les institutions prévues par la Constitution[2]. Autrement dit, il sera nécessaire de créer de nouvelles institutions de participation afin de contrôler la représentation.

SCHÉMA 19.2 *Détermination institutionnelle mutuelle de la représentation et de la participation*



[19.3.9] Il peut sembler paradoxal que la *participation* (du simple citoyen, des organisations sociales et de la Société civile) ait également à s'organiser à travers des institutions. Le réalisme critico-politique ne craint pas de les créer mais, dans ce cas, elles ne doivent pas répondre aux intérêts des partis politiques (ni de la « classe politique »), puisqu'elles doivent servir de structures de

[1] Notre municipalité

[2] Cf H. Arendt, *De la révolution*, 6. Collection Folio essais (n° 581), Gallimard, Paris 2013

contrôle des institutions de représentation, principalement organisées du point de vue architectonique autour des Pouvoirs législatif et exécutif mais aussi du Pouvoir judiciaire (dont le *Pouvoir citoyen* pourrait également, dans des cas très graves, révoquer le mandat). Il sera nécessaire de créer une nouvelle structure étatique plus complexe, avec des déterminations mutuelles[1] de la part de la *représentation* et de la *participation*, à l'intérieur de la gouvernabilité, afin d'éviter le *monopole* des partis politiques et de la classe politique dans la gestion de l'exercice délégué du pouvoir face à laquelle, le 20 décembre 2001, le peuple a crié « Qu'ils s'en aillent tous ! ». Cette clameur rappelle que le pouvoir est celui du peuple. C'est pourquoi, dans certains moments limites, cette présence du peuple apparaît *comme peuple* en « état de rébellion ».

[19.4] Le « droit à l'information vraie » et la régulation démocratico-populaire de la médiacratie

[19.4.1] L'opinion publique interprète les évènements politiques. C'est le Jugement dernier de la politique, des acteurs politiques, du gouvernant, des candidats, des affaires publiques, etc. (ce qu'accomplissait Osiris, de manière mythique, dans la grande salle de la déesse de la justice égyptienne *Ma'at*, récit originaire de Menfis et vieux de cinquante siècles). Il s'agit rien de moins que du « jugement évaluatif » herméneutique de ce qui a été réalisé par un représentant. Celui qui forme ce jugement

[1] La *flèche a* du *schéma 19.2* renvoie à la gestion du pouvoir délégué dans les institutions de la représentation. La *flèche b*, en revanche, renvoie à la gestion du contrôle (jusqu'à la révocation du mandat) des représentants. Ceci éviterait le fétichisme des bureaucraties partisanes.

détient l'*ultime instance* du travail politique dans sa totalité. Le jugement s'énonce de manière approximative ainsi : « Il fut un mauvais gouvernant ! » ou « C'est un excellent candidat ! ». Grâce à ces *jugements*, le premier passe à l'histoire négativement et le second est élu. Les médias de communication (grandes entreprises transnationales liées aux capitales étrangères dans les pays périphériques et postcoloniaux, avec leurs intérêts fréquemment contraires à ceux des peuples opprimés) *forment ces jugements de valeur*. Ils détiennent un immense *pouvoir* qui se tient derrière tous les Pouvoirs de l'État. *C'est un Superpouvoir*. Un magnat de la communication est Premier Ministre en Italie[1] – c'est la domination de l'économie communicationnelle *sur* la politique.

[19.4.2] Il s'agit donc de *démocratiser* les médias de communication. Chaque université, association, municipalité, syndicat, ethnie, quartier, etc., pourrait avoir sa télévision, sa radio ou sa presse écrite. La rupture du monopole dans les mains de peu de personnes permettrait de redonner à l'opinion publique sa place centrale dans le système de légitimation car les décisions, élections, projets, etc., se déterminent, en dernière instance, dans le secret de la subjectivité quand « un jugement *propre* a été formé » sur ce qui doit être décidé et effectué. Le consensus suppose la *prudence* (*phronesis* disaient les classiques) singulière et la médiacratie impacte chaque conscience singulière dans la privacité de sa maison, de sa vie quotidienne, en la modelant beaucoup plus que l'institution éducative et scolaire.

[19.4.3] Il ne s'agit, toutefois, pas seulement de permettre la participation symétrique de nombreux moyens populaires de communication, il faut, de plus,

[1] NdT : Dussel fait ici référence à S. Berlusconi

définir un droit jusqu'ici inexistant : *le droit* du citoyen à l'*information vraie*. Afin que ce droit ait un effet réel et contraignant, il faudrait institutionnaliser un tribunal, non seulement pour la liberté de la presse (défendant légitimement les médias *face* à l'État)[1] mais également pour cette information vraie (défendant le citoyen face à l'information trompeuse, fallacieuse, mensongère, tendancieuse, etc.). Le droit de réponse est un aspect de ce droit mais d'autres sont à développer. Cela devrait constituer un chapitre des Constitutions du futur car les pays dépendants subissent l'attaque constante de la distorsion des messages de la part de la *médiacratie des corporations transnationales de la communication*, des États métropolitains du centre du système-monde (comme dirait I. Wallerstein).

[1] La « liberté de la presse » défend un droit des médias face à l'État, à partir de la fin du XVIIIe siècle. Le « droit à l'information vraie » défend le citoyen face à la médiacratie : c'est un *nouveau* droit.

THÈSE 20
TRANSFORMATION DES INSTITUTIONS DE LA SPHÈRE DE LA FAISABILITÉ. DISSOLUTION DE L'ÉTAT ? LIBÉRATION.

[20.1] Le postulat de la « dissolution de l'État »

[20.1.1] La question de savoir si « on peut changer le monde sans prendre le pouvoir » a été posée de manière inexacte. En premier lieu, le *pouvoir* ne se « prend » pas – comme s'il était une chose, un objet à disposition, un paquet bien ficelé. Le pouvoir est une faculté de la communauté politique [→2], du peuple [→12]. Le pouvoir qui *semblerait* « à prendre » est seulement celui des médiations ou des institutions de l'exercice délégué [→3] du pouvoir fondamental indiqué. Si l'exercice délégué du pouvoir s'effectue *de manière obédientielle* [→4], ce pouvoir comme service est juste, adéquat, nécessaire. Si les institutions, déjà corrompues et structurées à partir du pouvoir *fétichisé* [→5], devaient « se prendre », cet exercice ne pourrait être au bénéfice de la communauté, du peuple. On ne pourrait donc pas « changer le monde » avec cet exercice corrompu, c'est évident. Le sujet a été posé de manière confuse. En simplifiant, ce serait la position de M. Bakounine, de l'anarchisme pour qui toute institution est répressive [→7].

[20.1.2] Quand un représentant honnête de la communauté politique, du peuple, est délégué pour l'exercice du pouvoir institutionnel, il doit, en premier lieu, ne pas accomplir les fonctions du pouvoir (*potestas*) déjà définies et structurées institutionnellement [→3]. Il est toujours nécessaire de déterminer si les institutions

servent véritablement à satisfaire les revendications de la communauté, du peuple, des mouvements sociaux. Si elles ne servent pas, il faut les transformer. H. Chavez a changé la Constitution au début de l'exercice délégué du pouvoir ; Evo Morales aussi. Autrement dit, il faut délier le *paquet* des institutions étatiques (*potestas*), en changer la structure globale, conserver ce qui est soutenable, éliminer l'injuste, créer le nouveau. Le pouvoir (*potestas*) ne se « prend » pas en bloc. Il faut le reconstituer et l'exercer de manière critique en vue de la satisfaction matérielle des besoins, en accomplissant les exigences normatives de légitimité démocratique, à l'intérieur des possibilités politiques empiriques. Mais, disons-le clairement, en définitive, sans l'exercice *obédientiel* délégué du pouvoir de manière institutionnelle, on ne peut pas *changer le monde.* Le tenter relève du moralisme, de l'idéalisme, de l'apolitisme abstrait et provient, en définitive, de confusions pratiques et théoriques. Cependant, ils (ces quasi- anarchistes) nous rappellent que les institutions se fétichisent et qu'il faut les transformer (comme nous l'indique K. Marx).

[20.1.3] Au niveau de la *faisabilité stratégique*, pour changer le monde, il faut compter avec un postulat politique extrêmement sain, celui de la « dissolution de l'État ». Le postulat pourrait être énoncé approximativement ainsi : « Agis de telle sorte que tu tendes à l'identité (impossible empiriquement) de la représentation avec le représenté, de manière que les institutions de l'État deviennent à chaque fois les plus transparentes possibles, les plus efficaces, les plus simples, etc. ». Cela ne constituerait pas, cependant, un « État minimum » (de droite comme celui de R. Nozick ou de gauche comme celui de M. Bakounine), mais un « État subjectivisé », où les institutions diminueraient en raison de la responsabilité chaque fois plus partagée de *tous les*

citoyens (« l'État, c'est nous tous ! »[1]), associée à l'application de la révolution technologique, électronique qui réduit presque à zéro le temps et l'espace de la participation citoyenne[2] en termes de collecte de l'opinion de la citoyenneté afin de constituer le consensus ou de réaliser des formalités bureaucratiques. Il s'agira d'un *État virtuel* avec des bureaux décentralisés, gérés par des pages électroniques. L'État du futur sera si différent de l'État actuel que beaucoup de ses institutions les plus bureaucratiques, opaques, lourdes, etc. disparaîtront. On pourra « avoir l'impression » qu'il n'y a plus d'État, mais il sera, en réalité, plus présent que jamais comme responsabilité normative de chaque citoyen envers les

---

[1] En passant de la *potestas* à la *potentia* et du *singulier* au *pluriel*, de « *L'État c'est moi !* » du roi de France à « Nous sommes l'État ! ».

[2] Dans le futur proche, on pourra avoir en quelques secondes l'opinion de la totalité des citoyens sur une question quelconque d'urgence (grâce aux portables ou ordinateurs qui pourraient faire connaître la position de *tous* les membres de la communauté du peuple). La révolution électronique est l'équivalent de la révolution industrielle du XVIIIe siècle ! Mais, cette dernière a principalement influencé les processus de la production industrielle, quand la révolution électronique intervient aussi dans le processus des décisions politiques et d'information des citoyens de *tous* les actes de gouvernement, en partie comme « communauté de réseaux ». Pour M. Hard-A. Negri (CF. Michael HARDT, Antonio NEGRI, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Paris 2004, Éd. La Découverte), la « multitude » informée de manière électronique s'oppose au « peuple ». Cependant, même si nous ne sommes pas d'accord avec ces auteurs, il est évident que le *peuple* doit également se constituer (pour augmenter sa faisabilité stratégique, accélérer sa coordination dans l'action et se défendre de la répression) en une *communauté de réseaux* (comme ce qui se passe avec le Forum Social Mondial ou avec le mouvement zapatiste). Les pauvres se renforcent toujours plus grâce aux médias électroniques (qui permettent une solidarité élargie, du local au national et au global).

autres citoyens. Ceci est le critère d'orientation qui découle du postulat de la « dissolution de l'État ».

[20.2] La transformation de l'État. Le pouvoir citoyen, le pouvoir électoral et la société civile.

[20.2.1] Au fondement de la transformation de l'État, se trouve le problème à résoudre de la construction d'une *démocratie participative* où le peuple exerce son contrôle sur l'exercice du pouvoir délégué, administratif, législatif, exécutif ou judiciaire pour que soient satisfaites les revendications des citoyens, des mouvements sociaux, du peuple. La difficulté de ce contrôle réside dans la création d'institutions spécialisées afin d'exercer efficacement le contrôle indiqué et dans les moyens accordés pour accomplir ces fins. Pour ce faire, ces institutions doivent bénéficier de l'autonomie et de l'autorité données par la participation citoyenne.

[20.2.2] Face aux démocraties formelles de transition qui se sont organisées en Amérique latine au fur et à mesure que chutaient les gouvernements totalitaires imposés par le Département de l'État nord-américain depuis 1983, la classe politique a exercé un monopole croissant dans l'exercice du pouvoir délégué de l'État (la *potestas* ou État au sens restreint, selon A. Gramsci) par le biais des partis. Il est nécessaire d'ouvrir politiquement le jeu en permettant la praxis *permanente* de la Société civile et des mouvements sociaux par la création d'institutions parallèles de bas en haut, comme démocratie participative (qui partirait de groupes de démocratie directe sous le niveau des municipalités : groupes de quartier, assemblées ouvertes, etc.). Leurs délégués s'organiseraient au niveau municipal, étatique ou provincial et ils éliraient parmi eux les membres du *Pouvoir citoyen* pouvant détenir un autre type de délégations.

[20.2.3] Le *Pouvoir citoyen* qui existe déjà dans la Constitution bolivarienne [→19.3.4] – mais qui y manque encore d'organisation forte *à partir d'en bas* – serait comparable à un pouvoir de contrôle (un parquet *politique* aux capacités maximales) qui pourrait même convoquer une consultation de tous les citoyens afin de révoquer le mandat d'un membre des quatre autres pouvoirs (incluant le *Pouvoir électoral*) ou encore un référendum populaire sur une question grave (en stipulant strictement les conditions de la possibilité d'une telle action). Il devrait être beaucoup plus qu'un simple « Conseil Moral Républicain » [→19.3.6].

[20.2.4] Il est évident que, plus la complexité des structures de l'État est grande, plus la *gouvernabilité* devient difficile, particulièrement lors des périodes de crises. Pour cette raison, une claire intelligence institutionnelle sera nécessaire pour effectuer le contrôle sans tomber dans le chaos ou l'anomie. De toute façon, si l'information sur toutes les actions des représentants (salaires, dépenses, réunions, ordres du jour, publications, projets, consultations, etc.) est donnée par voie électronique et si les représentants ont une intention assidue de contact avec celles et ceux qu'ils représentent, alors le *Pouvoir citoyen* leur rappellera l'exigence de transparence et de responsabilité des représentants envers les droits et la satisfaction des revendications des représentés. De la même manière, le *Pouvoir électoral*, élu par vote populaire ou avec l'intervention du *Pouvoir citoyen*, non seulement édifie les règles pour toutes les élections des candidats, contrôle les dépenses, résout les conflits dans les bureaux de vote durant les élections, juge les résultats, mais il peut être également requis, par toute institution publique ou privée, sur des questions d'assemblées ou d'élections des organisations indiquées. Une culture démocratique de transparence se crée donc

dans tout exercice électoral à l'intérieur de la communauté politique, du peuple, de la société civile, etc.

[20.2.5] Les associations de la Société civile et celles du milieu social proprement dit acquièrent donc, de leur côté, une grande importance et, pour cette raison, elles doivent également être régulées dans leurs constitutions, les procédures démocratiques de leurs assemblées, les élections légitimes de leurs autorités, etc. La Société civile organisée devrait participer à la formation du *Pouvoir citoyen* et du *Pouvoir électoral* et, à travers ses associations professionnelles spécifiques, à l'élection des membres du Pouvoir judiciaire. Elle pourrait également s'intégrer comme membre du jury à tous les jugements comme cela se produit sous des formes différentes aux Etats-Unis ou en Norvège (dans ce dernier pays, à côté des juges, il y a toujours un simple citoyen de la Société civile qui contrôle le juge au nom de la société).

[20.2.6] A tout cela, il faudrait ajouter que l'autonomie devant être attribuée aux communautés indigènes, au moins au niveau municipal, l'éducation, la santé, les affaires publiques, le système de propriété, les forces de police et même la permanence d'un système juridique ancestral (au cas où il en existe un, avec la possibilité de suivre un code pénal propre et même de nommer les juges selon ses coutumes) devraient aussi pouvoir être organisés de manière autonome, communautaire et par souveraineté partagée, ainsi que cela a déjà été indiqué plus haut. L'État provincial ou national devrait recouvrer les impôts et affecter des ressources spécifiques pour l'*autogestion* des communautés municipales qui agiraient avec autorité constitutionnelle. La reconnaissance du pluri-culturalisme, de la pleine liberté religieuse dans un monde post-séculaire, de la diversité des langues *officielles*, des systèmes économique, politique et éducatif, doit être clairement affirmée.

[20.3] Gouvernabilité et libération. Complément sur la prétention critico-politique de justice.

[20.3.1] La *nouvelle* politique ne se mesure pas principalement par un changement du système de la propriété, mais plutôt par des « modes d'appropriation » des excédents économiques et culturels, régulés à partir des nouvelles institutions politiques de participation[1]. Ceci est possible grâce à l'augmentation du temps libre du citoyen pour la culture ; en diminuant la consommation (pour des raisons écologiques qui augmentent les ressources de la Terre et diminuent les déchets de la production et de la consommation) et en diminuant, évidemment, le temps de travail (comme chemin vers le « Royaume de la liberté »). Le progrès ne se mesure pas quantitativement par le PIB (avec des mesures mercantiles en dollars), mais par la satisfaction subjective des *capacités* (*capabilités* comme les nomme Amartya Sen[2]), ce qui exige un nouveau paradigme de civilisation, régi politiquement par des exigences de la production, reproduction et développement de la vie humaine, à savoir écologiques, économiques et culturelles.

[20.3.2] Bien qu'il soit plus complexe, le « système politique » qui repose sur une large participation augmente sa légitimité. Lorsqu'il existe un consensus social maximal, le coût est minime (même au regard de

---

[1] La *participation* doit se généraliser dans toutes les institutions : participation des étudiants dans les universités et institutions éducatives, des ouvriers dans les usines, participation des associés ou spectateurs et joueurs dans les clubs sportifs (même du grand spectacle), des journalistes dans la télévision, les journaux, les radios, etc. Une société *participative* dont les citoyens soient *acteurs* peut être politiquement démocratique et autogérée.

[2] Amartya Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, Paidos, Barcelona 1988.

l'économie des services). Le bon gouvernant ne craint pas la participation mais est attentif à la gouvernabilité. On évoque fréquemment la contradiction entre la démocratie, particulièrement si elle est participative, et la gouvernabilité. Une dictature, la « main dure », apparaît de manière superficielle comme étant la présence forte d'un gouvernant qui impose la gouvernabilité. La répression, la domination, l'absence de liberté et de participation affaiblissent, cependant, le pouvoir (la *potentia)* et le gouvernant perd ainsi pied, n'a pas d'appui et doit contraindre à l'obéissance face aux revendications populaires. Les dépenses de l'armée, de la police, de la bureaucratie augmentent. Le gouvernant qui sait, au contraire, réveiller la solidarité, la responsabilité, la participation symétrique des opprimés et des exclus, en plus de tous ceux qui sont déjà intégrés à la communauté politique, rend son action plus gouvernable. La gouvernabilité et la participation symétrique des personnes concernées vont de pair, à tous les niveaux.

[20.3.3] A mesure que les exigences matérielles indiquées sont satisfaites, sont associées à une participation symétrique croissante (ce qui donne plus de légitimité mais, en même temps, plus de complexité au système politique) et à une faisabilité technique intelligente (ce qui nous ouvre à un nouvel âge de la politique à tous les niveaux des médiations étatiques, par l'usage possible de la communication par satellites et de l'informatique par les mouvements populaires et les citoyens), se crée une culture politique où les représentants peuvent proclamer une certaine *prétention politique critique de justice.*

[20.3.4] J'appelle « prétention politique *critique* de justice » ce que dans l'éthique on nomme « prétention

critique de bonté »[1]. Pour avoir cette « prétention », le sujet pratique (éthique, politique, économique, pédagogique, sexuel etc.) doit être capable de défendre publiquement les raisons d'effectuer une action. Celles-ci doivent remplir les conditions matérielles (de la vie), les conditions formelles (de validité ou légitimité) et les conditions de faisabilité (être possibles physiquement, techniquement, économiquement, etc.). Si ces conditions sont remplies, on peut dire que l' « acte est bon ». Mais, entre « bon » et « prétention de bonté », la distance importante. Etre « bon » – au sens plein – est impossible pour la finitude humaine. C'est pourquoi, on peut tout au plus énoncer : « Je crois qu'honnêtement j'ai rempli les conditions (les trois indiquées) éthique et j'ai donc une *prétention de bonté* ». Avoir la « prétention » ne revient pas à « être » bon. Celui qui a une honnête *prétention* de bonté a conscience que son acte imparfait aura inévitablement des effets *négatifs*. Mais, comme il a une « honnête prétention », il n'aura pas de difficulté à accepter la responsabilité de l'effet négatif (une erreur pratique toujours possible compte-tenu de la finitude humaine) et sera prêt à le *corriger* immédiatement (en ayant comme critère de correction les principes qui fixent les conditions indiquées).

[20.3.5] C'est pourquoi, le citoyen, le représentant politique, peut avoir, dans le meilleur des cas, face à ses actions et dans l'accomplissement de l'exercice délégué du pouvoir, une « prétention *critique*[2] politique de

---

[1] Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001

[2] Le « critique » est le propre du moment dans lequel le politique a perdu la naïveté de penser que le système en vigueur, pour être en vigueur, est déjà juste. En voyant le système à partir de ses opprimés et exclus, le politique acquiert une conscience « critique » déconstructrice et se prête à transformer ce qui est nécessaire. C'est

justice ». Quiconque accomplit le noble office de la politique doit se préoccuper de toujours avoir cette « honnête prétention ». Cela ne signifie pas, puisque c'est impossible empiriquement, que des erreurs ne seront pas commises, qu'il n'y aura pas d'effets négatifs mais qu'ils devront être non-intentionnels et que, dès leur découverte, (presque toujours grâce à des ennemis), il faudra s'atteler à la tâche normative (éthique diraient d'autres) de *corriger* l'erreur commise.

[20.3.6] Le « juste », l'acteur politique honnête, qui a, avec constance, une « prétention *critique* politique de justice », qui tente de mettre en œuvre ce qui *doit* l'être *normativement* comme habitude politique, sait parfaitement reconnaître l'effet négatif *non-intentionnel* de ses actes. Il pourrait dire « A ma place qui pourrait ne jamais commettre d'erreur ?, autrement dit, que *celui qui n'a pas péché jette la première pierre* ». Mais, s'il reconnaît et s'il corrige immédiatement cette erreur concrète, non-intentionnelle, qu'il a commise, alors, dans cette correction même, se *montre* le fait qu'il est juste et qu'il *persiste* dans une prétention critique politique de justice non interrompue.

[20.3.7] Dans cette *Thèse 20* sur la faisabilité, nous voulons indiquer que cette sphère de transformations possibles (incluant les révolutions), se situe dans le cadre strict de la *libération* par rapport à un état de fait oppressif ou excluant. Ce sont donc des transformations dans le droit fil d'une praxis de libération. Il est vrai que la Révolution bourgeoise parlait de *liberté*. Il est désormais nécessaire, en la subsumant, de se référer à la *libération*

---

une « prétention *critique* et politique de justice ». La *Justice* matérielle, formelle et de faisabilité (dans un sens plus large que celui indiqué par Alasdair MacIntyre (Cf. *Quelle justice, quelle rationalité*, Paris, PUF, 1993).

(comme dans le pragmatisme nord-américain qui ne parle pas de vérité mais de véri-*fication*). Ainsi, nous ne nous référons pas à la liberté mais à la libéra-*tion* comme processus, comme négation d'un point de départ, comme une tension vers le point d'arrivée. Dans la rébellion des peuples opprimés et exclus de la périphérie dans leurs luttes pour la Seconde Émancipation, nous devons donc transformer les postulats de la Révolution bourgeoise énoncés dans la proclamation « Égalité, Fraternité, Liberté ! »[1] par le *nouveau* postulat : « Altérité, Solidarité, Libération ! ».

[20.3.8] Tout ce qui a été dit doit être situé dans le cadre d'un esprit d'unité latino-américaine (qui dépassera pour toujours l'Organisation des États d'Amérique, organisation géopolitique de domination nord-américaine), intégration qui a déjà commencé avec la signature du traité de la Communauté des peuples latino-américains le 8 décembre 2004 à Cuzco. Le destin des États nationaux doit être aujourd'hui intégré à des ensembles confédérés.

[1] NdT : Nous reprenons ici l'ordre des termes tel que Dussel l'énonce : « Igualdad, Fratemidad, Libertad » et (nouveau postulat) « Alteridad, Solidaridad, Liberación »

BIBLIOGRAPHIE [1]

AGAMBEN Giorgio, *État d'exception. Homo sacer*, Seuil, 2003
ARENDT Hannah. *De la révolution*, 6. Collection Folio essais (n° 581), Gallimard, Paris 2013
ARENDT Hannah *Condition de l'homme moderne*, Editions Pocket, Paris 1994
BLOCH Ernst, *Le Principe Espérance,* 1977
BOURDIEU Pierre, *Questions de Sociologie*, Paris, Éditions de minuit, 1984 Minuit.
BOURDIEU Pierre, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1988
BOURDIEU Pierre "Les usages du "people" ", *Choses dites*, Éditions de Minuit., 1997
BOURDIEU Pierre *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire,* Éditions de Minuit. Paris 1992
CASTELLS Manuel, *La era de la información*, Mexico, Siglo XXI, vol. 1-, Castells, 2000
CASTRO Fidel *L'histoire m'acquittera*, Paris Éditions le Temps des Cerises 2013
CLAUSEWITZ Karl von, 1999, *De la guerre*, Éditions de Minuit, Paris 1955
COHEN Hermann, *Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*, trad. fr. M. de Launay et A. Lagny, Paris, P.U.F., 1994
CORAGGIO Jose Luis, 2004, *La gente o el capital. Desarrollo local y economia del trabajo*, Buenos Aires, Espado Editorial.
DERRIDA Jacques, *Politiques de l'amitié*, Paris, Éd.Galilée 1994
DE SOUSA SANTOS Boaventura, *El milenio huer/ano. Ensayos para una nueva cultum politica*. Éditions. Trotta, Madrid 2005.
DUSSEL Enrique. Pour la bibliographie complète, consulter le site http://enriquedussel.com/

Ouvrages de Dussel traduits en français :

DUSSEL Enrique *Histoire et théologie de la libération. Perspective latino-américaine,* Éditions Économie et Humanisme les Éditions Ouvrières, Paris, 1974.

[1] *NdT : lorsque les œuvres citées par Dussel sont disponibles en français, nous renvoyons directement à cette traduction*)

DUSSEL Enrique *Éthique communautaire*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1991.
DUSSEL Enrique, *1492. L'occultation de l'autre*, Les Éditions Ouvrières, Paris, 1992.
DUSSEL Enrique, *L'Éthique de la Libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, L'Harmattan, Paris, 2002.
DUSSEL Enrique *La production théorique de Marx. Un commentaire des Grundrisse*, L'Harmattan, Paris, 2009.
ENGELS Friedrich *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*. Préface à la 1ère édition de 1884
FICHTE Johan Gottlieb *L'État commercial fermé*, L.I, chapitre.1, II, Éditions de l'Age d'Homme, Lausanne 1980
GRAMSCI Antonio, *Cahiers de prison, 3*, §34, Éditions Gallimard, 1996
HARDT Michael- Antonio NEGRI, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Paris, Éd. La Découverte, 2004
HEGEL Georg Wilhem Friedrich *Principes de la Philosophie du Droit*, § 258 commentaire, traduction A. Kaan, Gallimard, coll.Idées, Paris 1983
HINKELAMMERT Franz *Critica de La razón historica*, San Jose (Costa Rica), 1984 DEI.
HINKELAMMERT F.-DUCHROW U, *La vida o el capital. Alternativas a la dictatura global de la propriedad*, Dríada, Mexico, 2004.
HINKELAMMERT F.- MORA H. *Hacia una economía para la vida*, DEI, San José (C.Rica) 2005
HORKHEIMER Max. *Théorie Critique*, Paris, Éd. Payot 2009
HORKHEIMER Max *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, Coll. Tel, Paris 1996
LACLAU Ernesto, *La raison populiste*, Paris, Seuil, 2008.
LENKERSDORF Carlos *Filosofar en clave tojolabal*, Mexico, Miguel Angel Porrúa. 2002
LÉVINAS Emmanuel. *Totalité et infini Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961 ; Le livre de poche, 1991.
LÉVINAS Emmanuel,.*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye, M.Nijhoff ; Le livre de poche, 1990)
LUHMANN Niklas. *Le pouvoir*, Presses de l'Université Laval, Laval 2010. 1995, Poder, Barcelona, Anthropos.
LUHMANN Niklas, *Die Politik der GesellschaJt*, Frankfurt, Suhrkamp, Francfort 2000
LUXEMBURG Rosa. *Réforme sociale ou révolution*, 2ème Partie, chapitre 5 « L'opportunisme en théorie et en pratique », Éditions Maspéro, Paris 1969

LUXEMBURG Rosa *Marxisme contre dictature*, « Centralisme et démocratie », collection : "Les classiques des sciences sociales" développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi (Site web: http://classiques.uqac.ca/).
Mac INTYRE Alasdair, *Quelle justice, quelle rationalité*, Paris, PUF, 1993
MACHIAVEL *Le prince*
MARX Karl. « Les Délibérations de la VI session de la Diète rhénane », *Œuvres III, Philosophie*, Gallimard La Pleïade, Paris 1982
MARX Karl. *Le Capital*, Livre I, Première section, chapitre 3, PUF, Paris 1993
MARX Karl. *Théories sur la plus-value (*Livre IV du *Capital),* Éditions Sociales, Paris 1974
MARX Karl. *Manuscrits de 1844,* Deuxième Manuscrit, Flammarion, Paris, 1996
MARX Karl « Reflexiones de un joven al elegir profesión », *Obras fundamentales*, vol.1, FCE, México, 1982
MARX Karl. *Les Thèses sur Feuerbach*, Éditions Syllepse, Paris 2014
MARX Karl. *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris 1976
MARX K, ENGELS F *Manifeste du Parti Communiste, Paris* Éditions Sociales 1962,1970.
MEADOWS Donella et Dennis, RANDERS Jorgen *Les limites à la croissance (dans un monde fini)*, Éd. Rue de l'échiquier, Paris, 2012
MOLINER Maria, 1992, *Diccionario del uso del español,* Madrid, Gredos, vol. 1-2.
RAZETO Migliaro, Luis, 1982. *Empresas de trabajadores y economía de mercado*, Santiago (Chile), PET, vol. 1.
RAZETO Migliaro, Luis. *Economía de solidaridad y mercado democrático*, Santiago (Chile), Programa de Economía del Trabajo (PET), vol. 2-3.
ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du Contral Social*
SCHMITT Carl, 1998, La defensa de la Constitución, Madrid, Tecnos.
SEN Amartya., 1998, *Bienestar, justicia y mercado*, Paidos, Barcelona 1988.
SUN TZU, *L'art de la guerre,* Fayard/ Pluriel, Paris 2015
WALZER Michael, *De l'Exode à la liberté : essai sur la sortie d'Égypte*, trad. Micheline Pouteau, Calmann-Lévy, 1986.
WEBER Max, 1944. *Economie et société,* Paris, Éditions. Pocket 1995
WEBER Max, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, collection 10/18, 1959

INDEX

(NdT : nous reproduisons ici l'index élaboré par E.Dussel : les chiffres entre crochets [...] renvoient aux paragraphes des différentes thèses et les flèches à d'autres notions de l'index)

Absolutisation *(→Fétichisme)*
-de la volonté [5.1.1], [5.1.2], [5.12], [6.2.1]
Action
-stratégique schéma 1.1, [3.2], [6.01], [6.1], [10.3]
-dominatrice [5.1.1], [5.1.6]
-hégémonique [6.2]
Agamben G. [7.33], [9.32], [12.3.4], [12.3.5]
Aliénation du pouvoir [3.3.4]
Allende S. [4.14], [17.2.2]
Almagro [15.1.1]
Altepelt aztèque [11.2.4]
Altérité *(→Extériorité)* [19.1.4]
Althusser L [1.2.9]
***amaq'* maya** [1.2.3]
Amin S. [8.34] note
Amis *(→Ennemis)* [6.1.7]
Analogie *schéma 9.1*, [9.1.4], *schéma 11.1*
-hégémon analogique [11.3.1] [16.3.3]
Anarchisme *(→Bakounine)* *schéma 10.2*, [15.2.2] [20.1.1]
Apel K.O. [8.11], [9.1.3], 12.2.3]
Application de principes [10.2.1]
Arbenz K. [6.2.3]
Arendt H. [2.2.4], [6.2.4], [19.3.8]
Auctoritas *schéma 2.1*
Autonomie des communautés indigènes [20.2.6]
Bartolomé de Las Casas [2.2.3]
Bakounine M. [4.2.5] [10.3.2], [20.1.1], [20.1.3]
Baudrillard J. [4.1.2]
Benjamin W. [12.2.4], [12.3.2]
Bloch E. [15.1.4]
Bloc historique au pouvoir [6.3]
Bloc social des opprimés [11.3]
Banque Mondiale [5.3.1]
Bolivar S. [4.1.3]
Bureaucraties politiques [5.3.4]
Bush G.W. [5.2.2], [9.2.4]
Champ
-politique [1.2]
-écologique [7.2.5], [7.3.3], [18.1]
-économique [7.2.5], [7.3.4], [18.2]
-culturel [7.3.5], [18.3]
Cárdenal E [7.3.5]
Cárdenas L [11.3.4]
Castells M [2.3.5]
Castoriadis C [3.1.4]
Castro F [3.1.4], [11.2.1], [15.1.9], [15.3.4]
Chávez H [8.3.5], [15.3.4], [20.1.2]
Che Guevara [4.1.3]
Classe politique [15.3.2], [15.3.4], [17.02]
Clausewitz K [14.2.4]
Civil [7.1.3]
Civilisation, nouvelle [18.1.5]
Coercition légitime [16.2.2], [16.2.3], *schéma 16.1*

Codétermination des principes *schéma 9.2*
Cohen H [18.3.7]
Conatio [13.1.3]
Consensus [2.2], [6.21], [6.3.5], [10.2]
-rationnel [2.2]
-critique [12.2], [12.3.1]
-dominant[12.3.3]
Constitution *schéma 8.1*, [8.2.2], [19.3.3]
-du Venezuela [8.2.2], [20.2.3]
Coraggio J.L [18.2.5]
Corporatisme comme Corruption [5.3.6]
Corruption politique [1.1] *(→Fétichisme, Absolutisation)*
-comme vol [5.3.3]
-comme médiacratie [8.3.7]
-comme jouissance de l'exercice du pouvoir [5.3.1]
-comme répression, affaiblissement de la *potentia* [5.3.2]
Cortés H [15.1], [18.3.4]
Critique comme transformation [11.0.1], [11.0.2]
Crusoe R [10.1.3]
Culture [13.2.3], [18.3] *(→Champ, Sphère)*
Déconstruction [11.0.2]
Délégation, déléguer [4.2.1], [4.3.2]
-pouvoir délégué [3]
Demande [6.2.3]
Démocratie [8.13], [8.1.4], [10.1], [10.2] *(→Sphère de légitimation)*
-participative [19.3], [20.2.1]
-représentative [19.3]
Droits humains [8.2.2]
-droit naturel [19.2.2], [19.2.3], *schéma 19.11*
-nouveaux droits [19.2]
-transformation du système du droit [19.2]
Derrida J [6.1.2], [7.3.6]
Désir [7.2.4]
Discipline [7.2.4]
Dissensus [6.3.5]
Distinction *(→Analogie)*
Domination [5.2.2], [6.1.5], [6.1.6], [6.3.6]
Écologie critique [13.3], [13.3.2], [18.1]
Économie critique [13.3], [13.3.3], [18.2]
Effets négatifs [10.3.3], [11.0.1], [11.0.2], [18.1], [20.1.3] *(→Transformation)*
Egalité [8.2.3], [19.1.1]
Elizondo V [16.3.2]
Ennemis [6.1]
Engels F [18.0.1]
Entropie institutionnelle [17.1], [18.0.2]
État [20.1] *(→Société politique)*
-fétichisme [1.1.3]
État de droit [12.3.4], [16.2.2], *schéma 8.1*
État d'exception [12.3.4]
État de rébellion [12.3.4]
État libéral [7.2.4]
-minimal [7.3.1]
Exercice délégué du pouvoir *(→Pouvoir)*
Extériorité [12.1]
Faisabilité [2.3], [8.3], [20]
-du pouvoir [2.3]
-stratégique [2.3.3]
Féminisme [6.2.2], [12.2.2]
Fétichisme [1.1.3], [1.1.4]
Fétichisation [3.3.3], [3.3.4]
-du pouvoir [5.2]

-dérivations [5.3]
Fichte J. G. [9.3.2]
Florescano E. [8.3.4]
Fonds Monétaire International [5.3]
Forum Social Mondial [6.2.2]
Foucault M. [4.2.5], [7.2.4]
Fraternité [6.17], [7.3], [7.37]
Freud S. [7.24]
Force coercitive [6.36]
Globalisation [15.15]
Gouvernabilité [8.35], [20.3]
Gramsci A. [6.3], [7.1.4], [8.3.3], [11.3.2], [15.2.1], [16.1.1], [16;1.5] [20.2.2]
Guerre [1.2.8]
-juste [16.2.1]
Habermas J. [8.1.1], [9.13], [10.2.4], [12.2.3], [14.1.3]
Hayek F. [18.2.1]
Hegel F.G. [10.3.1]
***Hégémon* analogique** schéma 11.1, [11.3.1]
Hégémonie [6.2], [6.3.5]
-crise de [16.1]
-nouvelle hégémonie [16.3]
Heidegger M. [18.3.7]
Hidalgo M. [4.1.3], [12.3.2], [14.3.4], [16.2.1]
Hinkelammert F. [10.3.1]
Hyperpotentia [11.3.3], [12], [16.3.1]
Hitler A. [5.3.2], [8.3.5]
Hobbes Th. [2.2.3], [5.1.6], [9.3.1]
Holocauste [12.2.3]
Horkheimer M. [8.3.1], [15.0.2], [15.1.9], [18.2.4]
Impossible, possible logiquement [17.3.2]
Inclusion [14.1.3]
Information
-droit à l'information [19.4]
-médias de communication pour l'intersubjectivité humaine [19.4.2]
Instincts [7.2.4]
Institutionnalisation du pouvoir (→*Potestas*)
Institutions de faisabilité [8.3]
Institutions de légitimité [8.1], [18]
Institutions politiques [6.0.1], [7-8], [12.2.0], [17-20] (→*Sphères, Transformation*)
Intervention dans le marché [18.2.4]
-dans la culture [18.3.2]
Jeanne d'Arc [4.1.3]
Josué [16.3.2]
Kant E. [5.2.1], [6.1.7], [8.1.4], [9.1.1], *schéma 10.1*, [17.3.1]
Kirchner N. [15.1.5]
Kondratieff H.D. [17.1.5]
Laclau E [11.1.4]
Lenkersdorf C. [11.2.3]
Légitimation, système de légitimation *(→sphère de légitimation, principe démocratique)*
Légitimité critique [12.2], [14.1], [16.2.3], [19]
Lévinas E. [12.1.2], [14.1], [16.2.3], [19]
Libéralisme [7.3.1], [11.1.1], [12.3.4]
Locke J. 2.2.5], [.3.1]
Loi du Talion [19.2.6]
Lula da Silva, Luiz. Inacio [15.3.4]
Luxemburg R. [10.3.3], [15.1.2], [15.1.9], [15.2.3], [17.2.1]
Mariátegui J.C. [11.2.2]
Mao Tse-tung [11.3.2]

Machiavel [6.1.1]
Matériel
-détermination [2.1.5], [7.25]
-champ schéma 7.1
Menem C [4.1.4], [5.3.1]
Marx K. [5.1.1], [10.3.1], [12.1.4], [13.1.2], [15.02], [18.1.4], [18.2.1], [19.38]
Marxisme occidental [7.3.2]
Majorité [10.2.1]
Meadows D et D. [18.2.3]
Médiacratie [19.4.5]
Moyens appropriés [15.19]
Marché, équilibre du [7.3.1]
Métropole coloniale [10.2.6]
Minorité [10.2.1]
Modernité [18.3.1]
Moïse [11.2.1], [12.3.2], [16.3.2]
Morales E. [1.2.9], [3.1.4], [7.3.5], [15.1.1], [15.3.4], [16.3.2], [18.3.4], [20.1.2]
Moro Th. *schéma 10.1*
Mouvements sociaux [6.2.2], [11.1], [15.2], [16.3] (*→hégémonie, anti-hégémonie*)
-différentiels [6.2.2]
Monde [1.2.3], *schéma 1.1*, [1.2.5]
Napoléon B [14.2.4]
Nasser G.A [6.2.3]
Nécessités, négation [1.1.3], [11.1.2], [13.1.2]
Negri A [3.1.5], [11.2.5], [12.3.1], [20.1.3],
Niveaux A, B et C de la politique [6.01], [7.01]
-niveau A [6]
-niveau B [7-8]
-niveau C [9-10]
Nœuds [1.2.3], [2.3.5]
Normatif [8.1.4]
Nozick R [7.3.1], [10.3.3], [20.1.3]
Noyau éthico-mythique [7.3.5]
Ob-éissance [4.2]
Ordre en vigueur [1.1-10.3.4]
-nouveau [16.3.2]
Opinion publique [8.3..7]
Organisation [5.2]
Paradigmes politiques [15.1.5], [17.3.4]
Participation (*→Pouvoir citoyen*) [2.2], [10.15], [19.3]
Partis politiques [5.3.5], [15.3], [16.3.3], [19.33]
Paix perpétuelle [6.1.7], [19.1]
Perón J.D [6.2.3], [11.3.4]
Pinochet A [4.1.4], [5.3.2]
Pizarro [15.1.1]
Plebs (*→Pueblo*)
Pouvoir politique (*→Potentia, potestas, hyperpotentia, fétichisme*)
-de la communauté politique [1.1.4] (*potentia)*
-comme domination [2.3.4], [4.2.2]
-comme exercice délégué [3.3.2] (*→Potestas*)
-obédientiel schéma 2.1, [4], [4.4.2], [6.3.5]
-fétichisé [1.1.5], [6.3.5]
-instituant [1.1.1]
-constituant schéma 8.1
Pouvoirs de l'État schéma 8.1, [8.2.2],
-législatif [8.2.2]
-judiciaire [8.2.2], [19.2.5]
-exécutif [8.2.2]
-citoyen [8.2.2], [19.3.4-19.3.6], [20.2.3], [20.2.4]
-électoral [8.2.2], [20.2.5]
Politique (la) [1.01]

-comme profession [4.1]
-comme vocation [4.1]
Politique (le) [1.0.1]
Populaire [11.3.3]
Populisme [6.2.3], [11.3.4]
Populus [11.2.4], [16.1.4]
Postulats politiques [6.1.7], schéma 10.1, [15.1.4], [17.3], [18.1.1]
Potentiel stratégique (*shi*) [6.1.3], [6.1.4]
Potentia [2], [3], [5], [12]
-objectivation [3.3]
Potestas schéma 2.1, [3], [5.1.2], schéma 15.1 (→*Pouvoir politique, fétichisation, pouvoir obédientiel*)
-pouvoir pour soi (3.1.4]
-exercice délégué [3.2]
-comme objectivation [3.3]
Pouvoir de libération [12.3.6], [15], [16.2]
-critique [15.1.3]
-antihégémonique
Prétention politique de justice [14.3], [20.3.4-20.3.6]
Principes politiques normatifs (→Niveau C) [6.0.1], [9.1.0],[9.1.4], [17.3.3]
-application [10.2.1]
-éthiques *schéma 9.1*, *schéma 10.1*
-économiques [9.1]
-formel, de légitimité ou démocratique [9.2] [10.1], [10.2]
-implicites [9.2.1]
-matériel [9.2], [9.3]
-mutuelle détermination des principes (sans instance ultime) [9.2.4]
-politiques [9.1]
Principes politiques critiques ou normatifs de libération [13.0.1], [13.1]
-matériel critique [13.2], [13.3]
-formel ou de légitimité critique [14.1]
-stratégique critique [14.2]
Privé, le [1.3]
Procédural [8.1.4]
Projet politique [15.1.6]
Prudence [10.2.1], [10.2.4], [19.4.3]
Public, le [1.3]
Peuple [11.1.1], [11.2], *schéma 12.1*, [12.2.4]
Rawls J [8.3.6]
Razeto L [18.2.5]
Réforme [17.2], *schéma 17.1*, [17.2.6]
Royaume de la liberté [18.2]
Revendication (→*Peuple*) [6.2.3], [7.3.6]
-hégémonique [11.1.3]
-différentielle *schéma 11.1*
Représentation (→*Participation*) [4.3], [15.2.4]
Représenter [4.3.2]
Révolution [17.2], *schéma 17.1*, [17.2.7]
-culturelle [7.3.5], [18.3.4]
-cubaine [17.2.7]
-sandiniste [7.3.5], [15.2.4]
-zapatiste (→*Pouvoir obédientiel*) [7.3.5], [15.2.4]
-bolivarienne (→*pouvoir citoyen*) [1.2.9]
-bourgeoise [17.2.7]
-socialiste [17.2.7]
Ricoeur P. [7.3.5]
Rousseau J.J [9.3.1], [10.1.2]
Rúa F de la [12.3.5]
Rumsfeld R. [11.3.4]

Sandinisme [15.2.4], [15.3.6], [17.2.2]
Salinas C. [4.1.4], [5.3.1]
Satisfaction (→*revendications, nécessités)* [7.2.4]
Schmitt C. [6.1.7],[7.3.5],[12.3.4]
Sen Amartya [20.3.1]
Service (→*Pouvoir obédientiel)* [4.3]
Similitude (→*Analogie*)
Socialisme réel [5.2.2]
Social [1.2.3], schéma 1.1
Société civile [6.2.2], [7.1.4], [8.3.3], [11.3.2], [20.2.5]
Société politique (→*État*) [7.1.4], [8.3.4], [11.3.2], [16.2.2]
Solidarité [18.3.6], [19.1.4]
Soros G. [18.2.5]
Souza B. de
Spartacus [4.1.3]
Sphères institutionnelles (Niveau B) (→*Institutions politiques*) [6.0.1], [7-8]
-sphère matérielle (→*Institutions de) [7], [7.2.5], [7.3], [18]*
-sphère de légitimation ou démocratique [7.2.5], [7.2.9], [19], [8.1-8.2]
-sphère de faisabilité [7.2.5], [8.3], [20]
Spinoza B. [3.1.5]
Spontanéisme
Stratégie
Sujet [1.2.3], [1.3]
Sukarno [6.2.3]
Sunzi [6.1.3]
Symétrie (→*Consensus, participation*) [2.2.2]
-démocratique [10.1.5]
Système capitaliste [7.3.4]
Système du droit (→*Sphère de légitimation)* [8.2], *schéma 8.1*, [16.2.3]
-nouveaux systèmes [19.1.4]
Système politique *schéma 10.1*, [17.2.7], [20.3.2]
Utopie *schéma 10.1*, [15.1.4]
Validité (→*Sphère de légitimation, démocratie, principe formel*)
Vargas G. [6.2.3], [11.3.4]
Vázquez Tabaré
Victimes [11.0.2], [13.1.1] (→*Effets négatifs*)
-opprimés [11.0.2]
-exclus [11.0.2]
Vie (→*Principe matériel, Sphère matérielle*) [7.3.3], [9.3.1-9.3.3], [10.3.1]
Violence [16.2.3], *schéma 16.1*
Vocation politique [4.1.4]
Volonté-de-Pouvoir [5.3.1]
Volonté-de-Vivre [2.1], [12.1]
Volonté fétichisée [5.11]
Walzer M. [15.3.5]
Wallerstein I. [19.4.3]
Washington G. [4.1.3], [16.2.1]
Weber M. [2.3.4], [5.1.5], [6.1.5], [8.3.1], [10.3.3], [14.1.1]
Young I. [14.1.3]
Zapata [13.0.2]
Zapatisme (→*Commander)[15.1.1]*
Zedillo E. [18.3.4]

INDEX DES SCHÉMAS

Schéma 1.1. Extension Diverse des catégories p.33
Schéma 1.2 Le sujet (S) est acteur dans des champs divers p.36
Schéma 2.1. De la *Potentia* à la *Potestas* p.47
Schéma 6.1. Les trois *niveaux* du politique et les trois *sphères* de l'institutionnel et du normatif. p.75
Schéma 7.1. Champs matériels croisant le champ politique p.90
Schéma 8.1. Quelques aspects de l'institutionnalité de l'État eu égard à la sphère formelle p.98
Schéma 9.1. Subsumption analogique des principes éthiques dans le champ politique p.106
Schéma 9.2. La co-détermination mutuelle des principes politiques p.109
Schéma 10.1. Divers degrés logiques d'abstraction et d'application des principes, moments téléologiques et actions et leurs effets à partir d'un ordre politique donné p.113-114
Schéma 10.2. Trois types de possibles politiques p.121
Schéma 11.1. Processus de constitution de l'*hégémon* analogique à partir des revendications distinctes. p.130
Schéma 12.1. Totalité, extériorité, peuple p.138
Schéma 15.1. Praxis de libération et de transformation institutionnelle p.161
Schéma 16.1. Contrainte légitime et violence p.176
Schéma 17.1. Réforme, transformation et révolution p.184
Schéma 19.1. Droit naturel, droit en vigueur et lutte pour de nouveaux droits p.206
Schéma 19.2. Détermination institutionnelle mutuelle de la représentation et de la participation p.212

TABLE DES MATIÈRES

Présentation par Martine Le Corre-Chantecaille p.7

Préface d'Enrique Dussel à la traduction française p.17

Préface d'Enrique Dussel de 2006 .....p.23

INTRODUCTION p.27

Thèse 1. La corruption du politique. Le « champ politique ». Le public et le privé p.29

PREMIÈRE PARTIE L'ORDRE POLITIQUE EN VIGUEUR p.39

Thèse 2. Le pouvoir politique de la communauté comme *potentia* p.41

Thèse 3. Le pouvoir institutionnel comme *potestas* p.49

Thèse 4. Le pouvoir *obédientiel* p.57

Thèse 5. Fétichisation du pouvoir p.65

Thèse 6. L'action politique stratégique p.75

Thèse 7. Nécessité des institutions politiques et sphère matérielle (écologique, économique, culturelle). Fraternité p.85

Thèse 8. Les institutions de la sphère de la légitimité démocratique et de la faisabilité. Égalité et liberté. La gouvernabilité p.95

Thèse 9. L'éthique et les principes normatifs politiques implicites. Le principe matériel de la politique. P.105

Thèse 10. Les principes politiques normatifs : le principe formel-démocratique et le principe de faisabilité p.113

SECONDE PARTIE : LA TRANSFORMATION CRITIQUE DU POLITIQUE : VERS LE NOUVEL ORDRE POLITIQUE p.125

Thèse 11. Le peuple. Le « populaire » et le « populisme » p.127

Thèse 12. Le pouvoir libérateur du peuple comme *hyperpotentia* et l' « état de rébellion » p.137

Thèse 13. Les principes politiques de libération. Le principe critique dans la sphère matérielle p.145

Thèse 14. Le principe critico-démocratique et le principe de transformation stratégique p.153

Thèse 15. Praxis de libération des mouvements sociaux et politiques p.161

Thèse 16. Praxis de libération et construction de la nouvelle hégémonie p.173

Thèse 17. Transformation des institutions politiques. Réforme, transformation, révolution. Les postulats politiques. p.181

Thèse 18. Transformation des institutions de la sphère matérielle. La « vie perpétuelle » et la solidarité p.189

Thèse 19. Transformation des institutions de la sphère de la légitimité démocratique. Irruption des nouveaux droits. La « paix perpétuelle » et l'Altérité p.203

Thèse 20. Transformation des institutions de la sphère de la faisabilité. Dissolution de l'État ? Libération p.217

BIBLIOGRAPHIE p.229
INDEX p.233
INDEX DES SCHÉMAS p.239

PHILOSOPHIE
AUX ÉDITIONS L'HARMATTAN

Dernières parutions

L'APRÈS-MIDI SERA COURTE
Plaidoyer pour le droit à l'euthanasie

Nadia Geerts

« Tout est bien » : telle était ma conviction profonde en accompagnant Maman dans sa demande d'euthanasie. Tout est bien quand la loi, comme en Belgique, reconnaît aux individus le droit de disposer de leur vie, jusqu' à y mettre fin. Car pourquoi notre vie devrait-elle être sacrée ? Il y a derrière la question de l'euthanasie un véritable enjeu de liberté individuelle, et donc de laïcité. C'est sous cet angle qu'il faut examiner le rôle du médecin : ni simple exécutant, ni volonté se substituant au malade, il s'agit de la main amie qui permet l'accomplissement de la volonté mûrement réfléchie et clairement exprimée de son patient, et ce dans des conditions de dignité.

(Coll. Débats Laïques, 170 p., 18 euros)

ISBN : 978-2-343-16181-5, EAN EBOOK : 9782140105609

RATIONALITÉ EN PHILOSOPHIE DES SCIENCES
Une démarche zététique en épistémologie, logique et mathématiques

Elie Volf, Michel Henry

Préface d'Evariste Sanchez-Palencia, de l'Académie des Sciences

Cet ouvrage vise à approfondir les fondements de la rationalité en philosophie des sciences pour montrer ce qu'une pensée rationnelle peut apporter à la démarche scientifique, pour mieux analyser un raisonnement ou les résultats d'une expérience. Il s'agit d'une étude des différentes méthodes de raisonnements. L'histoire des mathématiques fait l'objet d'un chapitre riche montrant l'évolution de la pensée logique. Par leur approche zététique et épistémologique, les auteurs ont souhaité que la pensée rationnelle ne s'efface pas sous l'attrait de certaines dérives contemporaines.

(Coll. Ouverture Philosophique, 242 p., 25,5 euros)

ISBN : 978-2-343-15576-0, EAN EBOOK : 9782140104763

LA SOCIÉTÉ ÉMANCIPATRICE

Charles Maurice

La culture humaine en ce début de XXIe siècle est marquée de profonds déséquilibres environnementaux et sociaux. La transformation radicale des sociétés sur des bases de justice sociale apparaît comme la condition pour que le genre humain poursuive son processus de libération et soit enfin fidèle à la démarche éthique qui le singularise. Pourtant, les révolutions ont toutes échoué. Les adversaires de l'exploitation de l'homme par l'homme sont affaiblis et désorientés. Ils ont du mal à s'opposer aux politiques libérales antisociales. Comment galvaniser les résistances ? Est-il possible de refonder l'idéal émancipateur ? Que devrait être une société émancipatrice ?

(Coll. Ouverture Philosophique, 186 p., 19,5 euros)

ISBN : 978-2-343-16150-1, EAN EBOOK : 9782140105159

L'ACTE DE PENSER

L'impossible définition

Thierry Aymès

Préface de Lili Frikh

« La pensée » n'est pas « le penser », et a fortiori, n'est pas « l'acte de penser » même. Il n'est que de se pencher sur la différence grammaticale qui existe entre un participe passé (bien que substantivé) et un verbe laissé à la vitalité, au souffle qu'il sous-entend. L'auteur s'est essayé à l'élucidation folle de ce problème philosophique aporétique en diable et qui contraint qui s'y colle à déborder du vase de réflexion classique.

(116 p., 13,5 euros)

ISBN : 978-2-343-16086-3, EAN EBOOK : 9782140104367

L'ANGE, LE MAL ET LA CONTINGENCE

Jad Hatem

Une philosophie de l'ange réfléchit sur l'individu le plus proche de la divinité. Proximité qui tient à trois facteurs : la génération, les multiples fonctions à remplir, les drames qu'il est susceptible de provoquer au ciel comme sur la terre. Cet essai est centré sur Suhrawardî, Qâshânî et la philosophie ismaélienne. Il donne également la parole à deux éminents mystiques, Hallâj et Ibn'Arabî sur le sujet de la tolérance religieuse.

(Coll. La main d'Athéna/ Philosophie, 118 p., 15 euros)

ISBN : 979-10-309-0180-1, EAN EBOOK : 9782140104954

HANNAH ARENDT ET LA CONDITION POLITIQUE

Le réel dans la pensée philosophique du XXe siècle

Beatrice Magni

Cet ouvrage analyse l'enjeu crucial de la revendication - par la philosophe allemande naturalisée américaine HANNAH ARENDT (1906-1975) - d'une « théorie politique » contre une « philosophie politique », avec toutes les conséquences qui s'ensuivent: la volonté de réintégrer le réel dans la pensée philosophique; l'exploration du fondement anthropologique de l'existence humaine; un humanisme centré autour du concept de politique.

(104 p., 13 euros)

ISBN : 978-2-336-31235-4, EAN EBOOK : 9782140104831

EN CHEMIN AVEC NIETZSCHE

Philippe Granarolo

Voici rassemblés les principaux articles de l'auteur explorant l'oeuvre de Friedrich Nietzsche, auquel il a consacré toute son existence : du plus ancien, Le rêve dans la pensée de Nietzsche (1978) au plus récent, Le Surhomme : mythe nazi ou image libertaire ? (2016). Ces articles constituent les étapes d'une lecture originale et cohérente. Regroupés en cinq chapitres, « L'Imaginaire », « Le Corps », « Le Temps », « Le Futur » et « Le Retour Eternel », ces articles constituent une introduction à l'étude de l'oeuvre nietzschéenne.

(Coll. La philosophie en commun, 254 p., 26 euros)

ISBN : 978-2-343-15570-8, EAN EBOOK : 9782140102189

L'USAGE DE LA SUBJECTIVITÉ

Foucault, une archéologie de la relation

Mingjie Tang

Les travaux de Foucault sur l'histoire de la subjectivité analysent la manière dont s'est formé et a fonctionné le concept d'homme : comment il a agrégé des éléments hétérogènes pour imposer son évidence dans notre modernité. La subjectivité s'établit dans le rapport à sa propre vérité comme « noeud » de la véridiction, de la gouvernementalité et de la spiritualité. C'est dans ce « jeu de la connaissance individuelle » que se mettent en place les dispositifs du sujet et leurs conditions, c'est dans l'archéologie de la relation avec la vérité, le pouvoir et le soi que l'on retrouve, peut-être, l'usage de notre subjectivité.

(Coll. Quelle drôle d'époque !, 282 p., 29 euros)

ISBN : 978-2-343-15461-9, EAN EBOOK : 9782140104138

UNE PHILOSOPHIE DE L'ÉCOUTE MUSICALE

Bruno Deschênes

Dans cet ouvrage, Bruno Deschênes met en parallèle la pensée musicale européenne et la pensée esthétique japonaise, une rencontre philosophique par laquelle il propose par transpropriation comment cette pensée venant d'Asie permettrait aux mélomanes d'approfondir leur appréciation de toute musique quelle qu'elle soit.

(Coll. Ouverture Philosophique, 222 p., 23,5 euros)

ISBN : 978-2-343-15835-8, EAN EBOOK : 9782140101991

QUELLE ÉTHIQUE POUR LE TRANSHUMANISME ?

Des "hommes augmentés" et des "posthumains", demain, en Afrique ?

Ebénézer Njoh Mouelle

L'auteur déploie une analyse destinée à clarifier sa position sur divers aspects du transhumanisme. Il analyse des notions éthiques et met en relief des enjeux insoupçonnés, sur la difficile question de la régulation de l'exploitation des résultats des recherches convergentes des Nanotechnologies, biotechnologies, informatique et sciences cognitives. S'il met l'accent de manière appuyée sur la régulation destinée à protéger et à sauver l'espèce humaine de tout enfouissement dans des cyborgs, le philosophe camerounais se soucie tout autant du sort incertain qui pourrait être réservé aux catégories économiquement faibles face aux augmentations des capacités de toutes sortes sur d'autres continents.

(Coll. Harmattan Cameroun, 102 p., 12,5 euros)

ISBN : 978-2-343-15916-4, EAN EBOOK : 9782140103391

LE RENOUVEAU DE L'IDÉALISME

Giovanni Dotoli, Louis Ucciani
(sous la direction de)

Cet ouvrage rassemble des textes qui s'interrogent sur ce que représente l'idéalisme aujourd'hui, en prenant appui sur la pensée d'Emmanuel Levinas et sa réflexion autour du problème de l'être et de l'identité.

(Coll. L'Orizzonte, 200 p., 20 euros)

ISBN : 978-2-343-15734-4, EAN EBOOK : 9782140103018

LE PROBLÈME DE LA COMMUNAUTÉ

Marx, Tönnies, Weber

Daniel Alvaro

Traduit de l'espagnol (Argentine) par Pascale Henry. Préface de Jean-Luc Nancy

Gemeinschaft ou la « communauté », est le fil conducteur de cet ouvrage, le nom d'un problème commun à toute une époque en Occident dont nous commençons à peine à entrevoir les limites, une époque où cette évidence de la vie en commun disparaît. Pourtant ce problème de la communauté demeure le nôtre. Pour analyser cette question, l'ouvrage recourt aux pensées de Marx, Tönnies et Weber.

(Coll. La philosophie en commun, 260 p., 27 euros)

ISBN : 978-2-343-13582-3, EAN EBOOK : 9782140103254

BOUDDHISME TIBÉTAIN ET PHILOSOPHIE DE L'EXISTENCE

Michel Dion

Dans le bouddhisme tibétain, tout moi est sans substance qui lui soit intrinsèque. Toute substance qu'il paraît avoir lui vient de liens d'interdépendance avec d'autres réalités qui lui sont extérieures : les autres, la société et la culture ambiantes, la Nature. Tout moi ne dure pas pour toujours, parce que les êtres vivants sont mortels, mais surtout parce qu'ils sont constamment en changement. Le projet, propre à la philosophie de l'existence, de devenir qui nous sommes, de Kierkegaard jusqu'à Sartre, est-il alors incompatible avec la philosophie du bouddhisme tibétain ?

(784 p., 52 euros)

ISBN : 978-2-343-15741-2, EAN EBOOK : 9782140102813

L'EUGÉNISME SOCIAL

Configurations du pouvoir aux temps de la mort en vie

Daniel Fränkel

Traduit de l'espagnol par Valentine Le Borgne de Boisriou

Cette recherche poursuit les travaux de Foucault, en considérant le dispositif asilaire comme le paradigme privilégié pour analyser des mécanismes par lesquels la société a traité la folie, mais également comme forme de compréhension du fonctionnement de la logique gouvernementale au sein des sociétés occidentales contemporaines. Ici, le concept d'eugénisme social définit une catégorie heuristique pour expliquer la logique interne qui régit le destin biopolitique des sociétés nées de l'expérience moderne.

(Coll. La philosophie en commun, 180 p., 20 euros)

ISBN : 978-2-343-15755-9, EAN EBOOK : 9782140102776

A LA RECHERCHE D'UNE HUMANITÉ DURABLE

Michel Juffé

Si les maux qui frappent la biosphère s'aggravent, ce n'est pas que l'effet de l'empire de la marchandise et de l'avidité du capitalisme. La volonté de toute-puissance est plus ancienne : elle commence avec les civilisations au IIIe millénaire avant notre ère et leurs dieux inventés pour justifier leurs ambitions. Si nous voulons un humanisme écologique, nous devons combattre les idéologies de « l'exception humaine » et la rage de posséder et de spolier. Si nous voulons protéger notre bien commun, nous devons réformer en profondeur nos croyances, institutions et modes de vie, en commençant par trouver notre véritable place dans la Nature.

(194 p., 20 euros)

ISBN : 978-2-343-15719-1, EAN EBOOK : 9782140102134

Structures éditoriales du groupe L'Harmattan

L'Harmattan Italie
Via degli Artisti, 15
10124 Torino
harmattan.italia@gmail.com

L'Harmattan Hongrie
Kossuth l. u. 14-16.
1053 Budapest
harmattan@harmattan.hu

L'Harmattan Sénégal
10 VDN en face Mermoz
BP 45034 Dakar-Fann
senharmattan@gmail.com

L'Harmattan Mali
Sirakoro-Meguetana V31
Bamako
syllaka@yahoo.fr

L'Harmattan Cameroun
TSINGA/FECAFOOT
BP 11486 Yaoundé
inkoukam@gmail.com

L'Harmattan Togo
Djidjole – Lomé
Maison Amela
face EPP BATOME
ddamela@aol.com

L'Harmattan Burkina Faso
Achille Somé – tengnule@hotmail.fr

L'Harmattan Côte d'Ivoire
Résidence Karl – Cité des Arts
Abidjan-Cocody
03 BP 1588 Abidjan
espace_harmattan.ci@hotmail.fr

L'Harmattan Guinée
Almamya, rue KA 028 OKB Agency
BP 3470 Conakry
harmattanguinee@yahoo.fr

L'Harmattan Algérie
22, rue Moulay-Mohamed
31000 Oran
info2@harmattan-algerie.com

L'Harmattan RDC
185, avenue Nyangwe
Commune de Lingwala – Kinshasa
matangilamusadila@yahoo.fr

L'Harmattan Maroc
5, rue Ferrane-Kouicha, Talaâ-Elkbira
Chrableyine, Fès-Médine
30000 Fès
harmattan.maroc@gmail.com

L'Harmattan Congo
67, boulevard Denis-Sassou-N'Guesso
BP 2874 Brazzaville
harmattan.congo@yahoo.fr

Nos librairies en France

Librairie internationale
16, rue des Écoles – 75005 Paris
librairie.internationale@harmattan.fr
01 40 46 79 11
www.librairieharmattan.com

Lib. sciences humaines & histoire
21, rue des Écoles – 75005 Paris
librairie.sh@harmattan.fr
01 46 34 13 71
www.librairieharmattansh.com

Librairie l'Espace Harmattan
21 bis, rue des Écoles – 75005 Paris
librairie.espace@harmattan.fr
01 43 29 49 42

Lib. Méditerranée & Moyen-Orient
7, rue des Carmes – 75005 Paris
librairie.mediterranee@harmattan.fr
01 43 29 71 15

Librairie Le Lucernaire
53, rue Notre-Dame-des-Champs – 75006 Paris
librairie@lucernaire.fr
01 42 22 67 13

Achevé d'imprimer par Corlet Numérique - 14110 Condé-sur-Noireau
N° d'Imprimeur : 153543 - Décembre 2018 - Imprimé en France

VINGT THÈSES DE POLITIQUE

Paru en 2006, cet ouvrage d'Enrique Dussel présente de manière synthétique les principales thèses de sa « politique de la libération ».
S'adressant à une jeunesse trop souvent placée devant le spectacle de la corruption d'acteurs politiques qui s'érigent en sources de pouvoir et se servent au lieu de servir, Dussel rappelle qu'il existe une « vocation noble de la politique » dont l'exercice renvoie à des principes normatifs commandant d'agir pour la vie (principe matériel) et l'égalité de participation des êtres humains aux décisions (principe formel) tout en prenant en compte le possible (principe de faisabilité). Guidée par cette boussole normative, l'action politique doit alors viser l'instauration d'un nouvel ordre, loin de celui qui exclut de la vie ou de la participation de nombreux citoyens.
Cet ouvrage constitue ainsi un texte privilégié pour quiconque souhaite mieux connaître la pensée d'Enrique Dussel et, au-delà, réfléchir à l'articulation de la morale et de la politique.

Né en 1934 en Argentine, exilé au Mexique depuis 1975 où il enseigne à l'Université métropolitaine autonome de Mexico, ***Enrique Dussel*** *est l'un des fondateurs de la « philosophie de libération » et l'auteur d'une œuvre considérable.*

Illustration de couverture : © Sentavio - 123rf.com

ISBN : 978-2-343-16264-5

25 €