

UCL

Université
catholique
de Louvain

Faculté de philosophie, arts et lettres (FIAL)



Tyrannie, hégémonie, émancipation

Penser le tyran avec Laclau et Mouffe

Mémoire réalisé par
Raymund Luther Buenaventura Aquino

Promoteur
Marc Maesschalck

Année académique 2017-2018
Master en philosophie

Finalité spécialisée : philosophies allemande et française dans l'espace européen

UCL

Université
catholique
de Louvain

Faculté de philosophie, arts et lettres (FIAL)



Tyrannie, hégémonie, émancipation

Penser le tyran avec Laclau et Mouffe

Mémoire réalisé par
Raymund Luther Buenaventura Aquino

Promoteur
Marc Maesschalck

Année académique 2017-2018
Master en philosophie

Finalité spécialisée : philosophies allemande et française dans l'espace européen

para kay tatay

Remerciements

À la fin de la rédaction d'un mémoire, il est probablement normal de ne plus se sentir capable d'écrire un mot de plus, mais notre gratitude envers plusieurs personnes ne le permettrait pas.

Je tiens, tout d'abord, à remercier mon promoteur Marc Maesschalck, dont le travail est une vraie inspiration. Ses conseils, ainsi que les réflexions qu'il nous a offert pendant ses cours, n'a cessé d'éclairer mon propre cheminement philosophique.

Je tiens aussi à remercier tous les responsables pour le bon déroulement du programme EuroPhilosophie, particulièrement les professeurs qui m'ont accueilli pendant mes séjours à Toulouse et à Prague : Jean-Christophe Goddard et Karel Novotný. À ce même titre, je remercie également les membres de la coordination administrative à Louvain-la-Neuve, à Toulouse et à Prague, qui ont tous tâché de faciliter nos vies face à parfois des bureaucraties monstrueuses.

Pour la rédaction de ce mémoire, je m'en voudrais de ne pas remercier Jean Matthys, dont les conseils et la lecture minutieuse du texte était absolument indispensable pour son amélioration. Je remercie aussi Pedro Bergheim pour ses critiques utiles concernant quelques parties de ce travail.

Un mot de remerciement également pour mes amis au Département de Philosophie à l'Ateneo de Manila. Je tiens à remercier Eduardo Calasanz, pour ses encouragements constants et sa fidélité, et Leovino Ma. Garcia, qui ne voit qu'avec le cœur.

Je tiens aussi à remercier tous les amis avec lesquels j'ai eu le plaisir de passer de beaux moments pendant ces deux ans. Avec vous, j'ai appris que mon chez-moi et là où je décide d'être avec des amis.

Je m'en voudrais aussi de ne pas remercier ma tante Tina, qui m'accueillait à Paris pendant les vacances entre les semestres. Je garderai pour toujours tous les bons souvenirs que j'ai eus avec elle et ma cousine Dani.

Finalement, j'exprime toute ma reconnaissance à ma famille :

kay nanay, tatay, Pearl at Raian, walang hanggang pasasalamat.

Résumé

La reprise de l'ampleur du terme « tyran » dans quelques contextes politiques exige une considération plus approfondie de sa spécificité en tant que position de sujet. Dans ce travail, nous proposons de penser ce tyran à partir des réflexions d'Ernesto Laclau et Chantal Mouffe. Nous commencerons plus généralement avec le sujet politique en esquissant la longue histoire de la recherche du sujet de l'émancipation. Une telle recherche a dû faire face à plusieurs échecs en n'arrivant pas à penser le sujet à la lumière de l'ouverture radicale du social. Ce social, traversé par l'antagonisme, est le champ discursif où se déroule le jeu hégémonique, au sein duquel nous trouverons comme participants non seulement le sujet de l'émancipation mais aussi le sujet de l'oppression posé comme son ennemi dans une relation antagonique. Au cours d'un tel jeu, « tyran » ne pourrait qu'être un nom accordé par un sujet visant l'émancipation à un tel ennemi. En rejetant toute tentation de doter le tyran une essence, nous nous rendrons compte de la précarité même de ce terme, qui n'est en fin de compte qu'un signifiant vide chargé de représenter un universel à la fois impossible et nécessaire – dans ce cas le crime total. Ainsi, le terme tyran n'a de pertinence pour désigner une position de sujet que dans la mesure où, comme signifiant vide, il fait l'objet d'une articulation hégémonique. C'est par la nomination même du tyran que le tyran est constitué, annonçant par cette même occasion le départ de tout un jeu hégémonique qu'est la politique tout court.

Mots-clés

Laclau, Mouffe, tyran, tyrannie, hégémonie, antagonisme, universalité, signifiants vides, sujet, émancipation

Abstract

That the term “tyrant” is regaining currency in some political contexts demands a thorough consideration of its specificity as a subject position. In this paper, I propose to think the tyrant in light of the work of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. I will begin by considering the political subject from the viewpoint of the longstanding search for a subject of emancipation. Such a search has had to deal with several failures resulting from its incapacity to think the subject in view of the radical openness of the social. This social, replete with antagonism, is the discursive field where the game of hegemony plays out, implicating as participants not only the subject of emancipation but also the subject of oppression posed as its enemy in an antagonistic relation. “Tyrant” is but a name accorded by a subject aiming for emancipation to such an enemy. By rejecting all temptation to provide the tyrant with an essence, the very precarity of the term arises, as it is in the end nothing but an empty signifier charged with representing a universal at once impossible and necessary – in this case, total crime. As such, the term tyrant is only relevant for designating a subject position to the extent that, as an empty signifier, it is an object of hegemonic articulation. It is through the very naming of the tyrant that a tyrant is constituted, announcing by this same act the start of a whole hegemonic game that is nothing but politics itself.

Keywords

Laclau, Mouffe, tyrant, tyranny, hegemony, antagonism, universality, empty signifiers, subject, emancipation

*Mi Patria idolatrada, dolor de mis dolores,
Querida Filipinas, oye el postrer adios.
Ahi te dejo todo, mis padres, mis amores.
Voy donde no hay esclavos, verdugos ni opresores,
Donde la fé no mata, donde el que reyna es Dios.*

José Rizal, *Último Adios*, 1896ⁱ

Nitong mga nakaraang araw, sa loob lamang ng napaka-ikling panahon, parang naranasan natin ang pinaghalong langit at impyerno. Maraming sakit ang gumaling. Maraming tao ang bumuti at nagkaroon ng pananampalataya. Pero nakakita rin tayo ng kamatayan, ng epidemya, ng pagpuputa, ng krimen at panloloko. Kapag may masamang nangyayari, sinisisi natin ang sumpa. Sinumpa ang Cupang! Itinaboy natin ang may sakit noon, kaya ganoon. Kapag may mabuti namang nangyayari, sinasabi nating ito 'y gawa ng langit, gawa ng Birhen, gawa ng himala. May ipagtatapat ako sa inyo: walang himala! Ang himala ay nasa puso ng tao, nasa puso nating lahat! Tayo ang gumagawa ng himala! Tayo ang gumagawa ng mga sumpa at ng mga diyos! Hindi totoong buntis ako dahil sa himala. Hindi totoong nagpakita sa akin ang Mahal na Birhen. Walang himala!

Elsa dans *Himala*, réalisé par Ishmael Bernal et scénarisé par
Ricardo Lee, 1982ⁱⁱ

*We are tribeless and all tribes are ours.
We are homeless and all homes are ours.
We are nameless and all names are ours.
To the fascists we are the faceless enemy
Who come like thieves in the night, angels of death:
The ever moving, shining, secret eye of the storm.*

Emmanuel Lacaba, « An open letter to Filipino Artists »,
1976ⁱⁱⁱ

ⁱ José Rizal, « Último Adiós », in *El « Último Adiós » de Rizal. Estudio critico-expositivo*, par Jaime C. De Veyra (Manila: Bureau of Printing, 1946), 89-90.

ⁱⁱ « Ces derniers jours, pendant une très courte durée, nous avons le sentiment de ressentir à la fois le paradis et l'enfer. Plusieurs maladies ont été guéries. Plusieurs personnes sont devenues bonnes et sont devenues des croyants. Mais nous avons également vu la mort, l'épidémie, la prostitution, le crime et la tromperie. Lorsqu'il y a quelque chose de mauvais qui se passe, nous accusons la malédiction : Cupang est maudit ! C'est parce que nous avons jadis chassé les malades ! Mais lorsqu'il y a quelque chose de bon qui se passe, nous disons que c'est un don du ciel, un acte de la Vierge, un acte du miracle. J'ai quelque chose à vous avouer : il n'y a pas de miracles ! Le miracle est dans le cœur de l'homme, dans nos cœurs à nous tous ! C'est nous qui faisons des miracles ! C'est nous qui font les malédictions et les dieux ! Ce n'est pas vrai que je sois enceinte grâce au miracle. Ce n'est pas vrai que la Sainte Vierge m'est apparue. Il n'y a pas de miracles ! ». Ishmael Bernal, *Himala* (Experimental Cinema of the Philippines, 1982). Notre traduction,

ⁱⁱⁱ Emmanuel Lacaba, *Salvaged Poems*, éd. par Jose F. Lacaba (Manila: Salinlahi Publishing House, 1986), 221.

sa alaala ng mga biktima ng rehimeng Duterte

Introduction

Nous consacrons ce travail à une question qui émerge avec une nouvelle urgence de nos jours : la question du tyran.

Dans quelle mesure pourrions-nous penser le tyran ? Un tas de questions se présente d'emblée avec un tel questionnement, surtout pour un travail philosophique. Pourquoi particulièrement le « tyran », un mot qui nous vient depuis l'Antiquité grecque ? Nous ne saurions justifier ce choix qu'avec des raisons tout à fait contingentes : parce que le mot se dit de plus en plus souvent aujourd'hui, vu le recul bien remarqués des normes démocratiques dans plusieurs contextes nationaux.

Nous prendrons pour point de départ notre propre contexte aux Philippines, où le mot s'utilise sans doute de plus en plus souvent pour décrire le président Duterte : l'une des plusieurs organisations qui font maintenant partie d'une opposition faible et fragmentée s'appelle le « Movement Against Tyranny ». Un autre exemple de cette (re)prise de l'ampleur du terme se trouve dans l'activité en ligne au cours des mobilisations sociales, où le hashtag #FightTyranny inonde les réseaux sociaux, en allant de pair avec #DefendDemocracy. Dans les langues indigènes, le mot qui s'utilise comme équivalent est *berdugo*, de l'espagnol *verdugo* (bourreau), mais celui-ci a la même acception que « tyran » et peut servir en effet de traduction du dernier.

Certes, il y a d'autres termes qui s'inscrivent dans le même ordre, tels que *despote*, l'anglais *strongman*, ou, moins métaphorique, – mais par conséquent exigeant beaucoup plus la justification empirique, bien que ce mot aussi s'utilise assez souvent dans le contexte philippin actuel – *dictateur*. Cependant, nous privilégierons le mot « tyran » pour la raison tout à fait contingente de son ubiquité relative dans notre propre contexte national, que nous n'empêcherions pas de servir de notre point de départ. À tout le moins, l'usage très courant de ce terme ces jours-ci exige une considération de plus près.

Pour arriver à une réponse à cette question de savoir en quoi ce tyran consiste, nous avons trouvé extrêmement utiles les interventions d'Ernesto Laclau et Chantal Mouffe. Leur œuvre nous sauvera notamment de l'écueil de l'essentialisme qui pourrait nous tenter en répondant à notre question. Avec eux, nous nous empêcherons de tomber dans le gouffre sans fond que représenterait la prétention de pouvoir faire ressortir une essence tyrannique quelconque qui aurait une validité à travers tout contexte chronologique et géographique.

Laclau et Mouffe, dont les interventions faisaient l'objet d'un grand intérêt dans le monde anglophone pendant des décennies, profitaient d'une réception jusqu'ici assez

limitée dans les cercles francophones, comme l'évoque Étienne Balibar dans son introduction à la traduction tardive de *Hegemony and Socialist Strategy*¹ en français. La version française de ce dernier ne verra le jour qu'en 2009, bien que l'original soit apparu plus de 20 ans avant en 1985.² Ce retard est d'autant plus remarquable du fait que Mouffe est une philosophe d'origine belge francophone. En même temps, elle a établi sa carrière académique principalement au Royaume-Uni en tant que professeur à l'Université de Westminster, comme son compagnon Laclau, qui est pour sa part d'origine argentine et était professeur à l'Université de l'Essex jusqu'à sa mort en 2014.

Nous aborderons principalement les interventions de Laclau et Mouffe telles qu'elles se présentent dans *Hegemony and Socialist Strategy*. Il y a certes plusieurs travaux ultérieurs écrits séparément par les deux compagnons, et ceux-ci démontreront certains développements intellectuels divergents, mais les deux sont toujours restés collaborateurs. Cela nous permet de considérer leur œuvre dans l'optique de leurs points communs. Pour quelques autres concepts dont nous nous servirons cependant vers la fin de ce travail, nous nous appuyerons plutôt sur l'œuvre ultérieure de Laclau.

De toute façon, nous commençons avec leur chef-d'œuvre co-écrit, un produit de plusieurs déplacements théoriques d'où vient l'appellation postmarxiste couramment accordée à ces deux auteurs dans le monde anglophone. Ce sont précisément ces déplacements théoriques qui éloigneront la théorie sociale de son héritage « essentialiste » légué par le marxisme classique, par le biais des innovations théoriques provenant d'autres traditions. Il s'agit à la fois de traditions exogènes, à strictement parler, au marxisme classique, telles que le poststructuralisme, la philosophie du langage et la psychanalyse lacanienne, mais aussi des avancées théoriques endogène à la tradition marxiste elle-même (quoiqu'aussi les résultats de telles rencontres antérieures), notamment celles qui viennent avec Antonio Gramsci.

Tous cela entraînera l'élaboration, chez nos deux auteurs, de concepts qui pourront mieux penser le social sans les entraves de l'essentialisme, notamment le concept d'*hégémonie*. Ce dernier, comme nous le verrons, implique la représentation par un élément particulier d'un universel qui lui est totalement incommensurable. De cette manière, il n'y a pas lieu de penser l'universel que comme *contingent*, le résultat d'une

¹ Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, 2nd ed, Radical Thinkers (London: Verso, 2014). Première publication en 1985.

² Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale*, trad. par Julien Abriel, Expériences philosophiques (Besançon: Les Solitaires Intempestifs, 2009).

articulation discursive dans l'expérience d'*antagonisme*, un autre terme lui aussi capital dans le schéma laclau-mouffien.

Dans ce travail, donc, nous élaborerons tous ces outils conceptuels élaborés par Laclau et Mouffe, par le biais desquels nous tenterons une réponse à notre question du tyran. Nous verrons à la fin que le tyran ne peut être pensé que dans la mesure où il est hégémoniquement articulé comme tel dans un discours à l'épreuve de l'antagonisme. Cette articulation hégémonique, visant une dimension universelle, ne pourrait se faire que depuis un élément particulier, et ceci par une *position de sujet* particulière qui, d'ailleurs, serait le seul sens que nous saurions donner au mot « sujet ».

La dimension de l'universel visée par l'hégémonie permet de penser à la fois dans une confrontation antagonique le moment de l'éthique parfaite et le moment du crime total. Or, l'universel ne s'offre que par le biais d'un élément particulier chargé de le représenter, puisque l'universel lui-même est, à proprement parler, *impossible*, quoiqu'en même temps *nécessaire* comme présupposé de toute articulation discursive visant une totalité. Nous nous attarderons sur ce point vers la fin de ce travail.

Or, s'il est possible, voire *nécessaire*, de penser et d'articuler le moment universel de l'éthique même à la lumière de son impossibilité, l'on peut également penser et articuler selon cet ordre son agent, qui est le sujet de l'émancipation, tel qu'il est si longtemps recherché et désiré, voire prophétisé, par plus d'une théorie du social. Cependant, à cause justement du fait que le social est traversé par l'antagonisme, il incombe à toute articulation hégémonique du moment universel de l'éthique et du sujet de l'émancipation qui est son agent, d'entreprendre en même temps une articulation hégémonique simultanée de son adversaire, à savoir le moment universel du crime total et le sujet de l'oppression qui est son agent. C'est dans ce dernier, ce sujet de l'oppression, résultat contingent d'une interaction entre l'universel et le particulier par une articulation hégémonique, que nous pourrions finalement identifier le tyran. Le tyran naît lorsqu'il est nommé comme tel, à savoir lorsqu'il est articulé comme tel dans un discours hégémonique.

Nous n'arriverons à cette conclusion que par une élaboration rigoureuse de nos dispositifs théoriques. Étant donné notre désir d'éviter tout essentialisme dans la tentative de penser le tyran, et notre intuition que la contribution majeure de Laclau et Mouffe est justement une théorie du social libérée de toute tentation essentialiste, il nous semble capital de mettre en lumière leurs catégories principales avant que nous nous tournions définitivement vers une véritable réponse à notre question.

Il y aura donc trois grands mouvements dans notre cheminement, selon lesquelles notre travail se divisera en trois parties regroupant huit chapitres. *Tout d'abord*, nous

commencerons par tracer la longue histoire de ce terme chargé « sujet », dans notre cas le sujet politique, plus particulièrement *le sujet de l'émancipation* qui est le sujet recherché depuis ses racines de toute théorie visant la transformation sociale. *Dans un second temps*, nous tâcherons de situer ce sujet dans le seul champ possible de son émergence, c'est-à-dire dans le *social*, ce social à caractère foncièrement antagonique. Notre effort de situer le sujet de l'émancipation dans un tel social traversé par des antagonismes nous permettra de procéder à *notre troisième mouvement* : poser and nommer *le sujet de l'oppression* auquel le sujet de l'émancipation devrait faire face, une tâche pour laquelle le jeu d'hégémonie s'offre comme stratégie. Ce n'est qu'avec ce troisième mouvement que nous verrons la naissance du tyran et arriverons à une réponse à notre question de savoir dans quelle mesure nous pourrions le penser.

Dans la première partie de notre travail, nous suivrons pour la plupart le cheminement de Laclau et Mouffe eux-mêmes à partir de leur propre point de départ. Nous commencerons toutefois avec un petit détour, c'est-à-dire un passage bref par les Grecs anciens avec Foucault dans le premier chapitre. Ce petit détour nous permettra pour un moment de déceler la spécificité de la notion de « sujet », qui nous sera utile si le tyran sera posé comme « sujet » en quelque sorte.

De retour cependant à notre cheminement principal, en suivant les grands mouvements de Laclau et Mouffe dans *Hegemony and Socialist Strategy*, nous aurons à détailler les vicissitudes de l'histoire du marxisme, dans la postérité duquel ils se situent. Or, pour toute la tradition marxiste, la théorie a toujours été orientée plutôt vers la recherche d'un sujet de l'émancipation, pour des raisons évidentes. Ainsi, quant à une réponse à notre question, cela implique par voie de conséquence que nous devons commencer par l'autre bout, car le sujet de l'émancipation est précisément diamétralement opposé au tyran. Nous verrons cependant que cela ne peut pas être autrement, puisqu'il s'agit justement d'un antagonisme entre ces deux sujets. À cette fin, nous suivrons dans le deuxième chapitre la longue recherche de ce sujet de l'émancipation : tout un cycle dont nous pourrions placer le début à la Révolution française et qui culminera à l'essor des « nouveaux mouvements sociaux » du XX^e siècle, en passant par toute l'expérience socialiste, y compris sa chute dans la crise du marxisme.

C'est face à cette longue histoire politique et théorique de débuts, d'échecs et de reprises que Laclau et Mouffe ont développé leurs interventions. Premièrement, pour eux, il fallait un renouveau de la théorie du social, pour qu'elle soit à même de penser les transformations massives en cours dans la société sous la domination du capitalisme avancé. Dans cette optique, Antonio Gramsci émerge comme penseur d'une importance première, dans la mesure où le communiste italien, selon nos deux

auteurs, remet en question les catégories marxistes classiques de sorte à permettre d'échapper finalement à l'essentialisme. Gramsci ne parvint jamais à faire une telle rupture définitive, mais d'après Laclau et Mouffe, il en a bien porté les premiers coups. C'est principalement ce moment gramscien, ainsi que les appropriations que Laclau et Mouffe en feront, qui constituera le propos du troisième chapitre, pour démarrer cette deuxième partie consacrée aux spécificités du social et la place du sujet en son sein.

Ce qui suit dans le quatrième et le cinquième chapitres est donc l'élaboration de tout le vocabulaire conceptuel de Laclau et Mouffe, pour donner suite aussi à leur rencontre avec la tradition. C'est ici, d'ailleurs, que serait évident l'usage que font Laclau et Mouffe des outils d'autres traditions extérieures au marxisme pour élaborer leur compréhension du social. Notre élaboration de ces outils nous permettra finalement de comprendre les phénomènes sociaux sans recours aux explications essentialistes. Ainsi développerons-nous notamment des concepts tels que l'*articulation*, le *discours*, et le *sujet*, encore une fois pour ce dernier comme *position de sujet*. Ces catégories nous permettront de voir l'*antagonisme* dans le social, et comment l'*hégémonie* s'insère là-dedans comme jeu.

Dans le sixième chapitre, nous élargirons notre compréhension de la place du sujet au sein du social en considérant de plus près le jeu hégémonique auquel le sujet pourrait se livrer à l'épreuve de l'antagonisme. Nous y verrons aussi comment ce jeu hégémonique se poursuit moyennant une relation entre l'*universalité* et la *particularité*. Cette relation met en relief, comme nous le verrons, l'importance des *signifiants vides* dans la politique. Ainsi, dans le septième chapitre, nous verrons comment de tels signifiants vides fonctionnent en nommant l'universel. Dans notre cas, il s'agit soit du moment universel de l'éthique ainsi que de son sujet, soit du moment universel du crime total et de son sujet. C'est dans ce dernier cas, à savoir celui de l'agent du crime total, du sujet même de l'oppression, dans toute son impossibilité et nécessité simultanée en tant qu'universel qui ne s'exprime que sous la forme d'une articulation hégémonique, que nous trouverions tout tyran dont nous saurions parler.

Le huitième et dernier chapitre nous permettra de boucler la boucle en revenant à notre point de départ contextuel. Nous tenterions une application, à titre d'exemple, de nos élaborations jusque-là à un cas historique qui nous vient des Philippines. Nous verrons comment nous avons déjà vu dans l'histoire coloniale philippine l'émergence d'un tyran par l'articulation hégémonique faite sur lui par son adversaire antagonique, à savoir par le sujet de l'émancipation en révolte contre le régime colonial. Il s'agit ici de la figure à la fois énigmatique et paradigmatique de Padre Dámaso, un personnage

fictif des romans de José Rizal qui, en incarnant la tyrannie des frères religieux dominant dans tout l'archipel, finira par représenter tout le péché du colonialisme espagnol. Ce cas, comme illustration concrète des interventions de Laclau et Mouffe, nous conféra de vraies leçons pour vaincre ce que l'on appelle le « tyran » aujourd'hui, qui n'est rien d'autre que le sujet lui-même de l'oppression, le criminel total, articulé comme tel par le sujet de l'émancipation dans le jeu hégémonique. Ainsi, nous nous rendrons compte que l'identité du tyran, tout à fait contingente, relève de l'antagonisme même sur lequel se base le jeu d'hégémonie.

Nous verrons, au bout du compte, que nous ne saurions trouver une réponse à notre question qu'avec la prise de conscience de l'ouverture radicale du sociale. Il s'agit d'un social qui diffère et différera pour toujours toute réalisation possible de la société. Cela nous pousse enfin à affirmer que la contingence du tyran est toujours une possibilité en jeu dans la politique, étant donné que l'antagonisme lui-même est constitutif *du* politique. Ainsi, ce n'est que par le jeu d'hégémonie lui-même, tel qu'il nous est proposé par Laclau et Mouffe, que nous pourrions finalement faire face à cette contingence du tyran.

PREMIÈRE PARTIE
À LA RECHERCHE DU SUJET POLITIQUE

Chapitre I

Aperçus du sujet

Commençons par affirmer la dimension tout à fait pratique de la pensée d'Ernesto Laclau et de Chantal Mouffe, dont l'implication biographique dans les luttes militantes des derniers siècles s'exprime clairement dans leurs œuvres. La théorie que tous les deux esquissent, tantôt ensemble, tantôt en divergeant de façon assez imprévisible, témoigne tout de même d'un attachement impitoyable à la cause d'émancipation. Or, il est clair d'emblée qu'un tel attachement présente de véritables questions de nos jours : émancipation de qui ? émancipation par qui ? émancipations de quel point de vue ? émancipation au singulier ou au pluriel ?

Ces questions sont, en effet, tout l'enjeu de la philosophie que les deux compagnons Laclau et Mouffe ont élaborés tout le long de leurs carrières. Ces carrières appartiennent pleinement à notre actualité, malgré le décès bien trop inopportun de Laclau il y a quelques années. Mouffe est, naturellement, encore en pleine activité, surtout dans les milieux anglophones où elle et son compagnon avaient tous deux établis leurs carrières académiques respectives. Mais dans ce travail, étant donné que nous nous appuyons principalement sur leur ouvrage majeur co-écrit, *Hegemony and Socialist Strategy* (mais nous en citerons la version française), nous continuerons en générale de nous référer à eux comme collectif, au pluriel, sauf évidemment quand il s'agit seulement d'un argument ou d'une citation de l'un d'eux. Il y a des développements divergents, ou du moins à différencier, dans leurs ouvrages individuels ultérieurs, que nous évoquerons dans ce travail mais sur lesquels nous ne nous attarderons pas, mais étant donné qu'ils étaient toujours restés collaborateurs, ce ne serait pas à notre tort de les considérer comme tels.

Dans tous les cas, les approches de Laclau et Mouffe partagent cet intérêt pour le projet de l'émancipation, et c'est à ce but qu'ils élaboreront leur pensée. Comme nous le verrons, cependant, ces élaborations se situent naturellement dans un contexte spécifique : nous voyons clairement dans leurs premières œuvres, y compris dans *Hegemony and Socialist Strategy*, toute la coloration de mai 68. Tous les développements d'une importance globale de cette période ne se résument pas en ce mois en France, cependant, et leurs réflexions tirent aussi bien des leçons du mouvement féministe, de la lutte noire aux États-Unis, des luttes anticoloniales toujours en cours, et tous ces mouvements que l'on avait alors l'habitude d'appeler « les nouveaux mouvements sociaux ».

Tous ces développements présentaient sans doute des questions difficiles pour la théorie sociale, et surtout pour les marxistes, qui affrontaient sous la domination capitalistes plusieurs développements sociaux face auxquels leurs sources traditionnelles s'avéraient muettes. Ce fut donc le moment justement de la naissance de la « Nouvelle Gauche » dans les années suivant immédiatement la déception du mai 68, qui eut pour tâche de répondre aux questions suscitées par l'échec apparent de l'émergence d'un véritable « sujet de l'émancipation ».³ C'est le sujet qui a en effet toujours fait l'objet de recherche de toute théorie visant la transformation sociale, comme nous le verrons prochainement, depuis au moins les expériences de défaite qui ont suivi la Révolution française pendant les longues périodes de réaction. Cette recherche continue prendra une tournure paradigmatique avec les nouveaux mouvements sociaux du XX^e siècle, qui consista justement à essayer de repenser le sujet de l'émancipation, puisque n'émergeait pas le prolétariat si longtemps désiré à même de mettre un terme aux rapports de productions capitaliste. En revanche, ces nouveaux mouvements offraient leurs propres sujets de l'émancipation, mais cette émancipation n'était plus, dans ces cas, articulée de manière strictement universelle. Il s'agissait plutôt de l'émancipation des femmes, des noirs, des colonisés, même de la Terre face aux assauts environnementaux. C'est ainsi qu'il est devenu essentiel pour la théorie de repenser le sujet de l'émancipation. C'est justement à cette tâche que Laclau et Mouffe se livrèrent.

En affrontant cette tâche, cependant, ils affrontaient aussi toute une tradition de pensée qui se revendique comme émancipatrice. Nous avons affaire ici au marxisme. Bien entendu, il y a toujours eu d'autres traditions que l'on pourrait aussi qualifier ainsi, mais dans ce travail, c'est le marxisme qui nous concerne pour la simple raison que c'est celui-ci que nos deux auteurs ont pris pour interlocuteur, étant donné aussi leurs implications à cette époque dans des mouvements militants. Laclau était notamment militant révolutionnaire en Argentine dans sa jeunesse et était proche de Jorge Abelardo Santos, fondateur de la « Gauche nationale » argentine.⁴ En tous cas, et pour Laclau et pour Mouffe, leur relation avec le marxisme était intime.

Cela n'empêcha pas pourtant l'originalité de leurs interventions, à tel point que des commentateurs les appelleraient finalement « postmarxistes », auquel les deux auteurs affirment qu'ils ne s'opposent pas dans la préface de la nouvelle édition anglaise de

³ Razmig Keucheyan, *Hémisphère gauche. Une cartographie mondiale des nouvelles pensées critiques*, nouvelle éd. augmentée, Zones (Paris: La Découverte, 2013), 51-75.

⁴ Keucheyan, 347.

Hegemony and Socialist Strategy en 2001.⁵ Déjà en 1987, cependant, ils parlaient d'un postmarxisme « sans excuses ».⁶

Face à cette tradition, donc, Laclau et Mouffe avaient affaire à tout un héritage intellectuel qui avaient déjà tantôt défendu la validité fondamentale des thèses offertes dans les sources classiques écrites par Marx lui-même, tantôt essayé de repenser le sujet de l'émancipation dans le cadre de cet héritage, ou du moins selon une logique qui serait encore jusqu'à un certain degré conciliable avec ce dernier. Comme nous le verrons, cependant, Laclau et Mouffe finiront par congédier tout aspect relevant de l'économisme dans cette tradition. Cet économisme représente, d'après eux, un essentialisme caractérisant le marxisme classique, qui empêcha ce dernier et ses versions ultérieures plus ou moins fidèles (ou orthodoxes) de repenser le sujet de l'émancipation dans les conditions du capitalisme avancé. En tout cas, ce « repenser » fut fort nécessaire : il paraissait de plus en plus naïf de croire, comme le prescrit la doctrine marxiste classique, en l'émergence d'un prolétariat unifié comme sujet de l'émancipation par la loi même de l'histoire, vu la fragmentation sans cesse que faisait dérouler le capitalisme avancé dans la société.

Ainsi, pendant une longue partie de ce travail, notre fil directeur sera d'abord le sujet de l'émancipation, à la recherche duquel se livre depuis ses racines toute théorie visant la transformation sociale. Nous prenons ce cheminement afin de pouvoir poser au final l'adversaire de ce sujet émancipateur, à savoir le sujet de l'oppression en tant que l'ennemi contre lequel le sujet de l'émancipation devrait se battre dans un social traversé par l'antagonisme. Comme nous l'avons déjà signalé dans l'introduction, et comme nous l'élaborerons dans la dernière partie de ce travail, c'est dans ce sujet de l'oppression que nous situerons finalement le tyran.

Or, avant que nous procédions, il nous faut nous interroger sur cette notion même de sujet. Que concerne-t-il ? S'agit-il de l'être humain ? de l'homme ? Afin de nous prolonger sur la question du sujet politique, et en particulier, comme nous l'avons déjà mentionné, sur le sujet émancipateur et le sujet tyrannique, regardons d'abord de plus près ce concept même de sujet et disons un mot sur un terme si chargé. Pour cela, il nous vaudrait la peine de passer avec Foucault aux grecs anciens, où nous en trouvons déjà les ébauches précoces.

⁵ Laclau et Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, 20-21.

⁶ Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, « Post-Marxism without Apologies », *New Left Review*, n° 166 (1987): 79-106.

Le souci de soi

Ainsi arrivons-nous chez Socrate et Platon. Si Socrate est bien connu pour avoir bien proposée des idées concernant la vie qui n'est pas propre à l'être humain, c'est à cause d'une inquiétude que celui-ci ne vive sa vie que selon des idées reçues sans qu'elles fassent pour lui question. Comme nous le savons bien, le geste socratique classique, celui d'un questionnement sans fin, ne permettra pas une telle naïveté ; l'on doit toujours tâcher de se reconnaître et se comprendre lui-même. C'est justement la pertinence de la prescription delphique « *gnôthi seauton* » (« connais-toi toi-même »). L'on ne peut pas présupposer son propre soi comme simplement là, pleinement transparent à l'esprit *a priori*, sans le moindre effort.

Cette injonction delphique fut le point de départ de Michel Foucault dans son cours de 1982 au Collège de France concernant l'herméneutique du sujet.⁷ Dans ce cours, Foucault montra de sa manière magistrale une préoccupation centrale chez les Grecs anciens qui précède en effet l'injonction delphique, et cette préoccupation était le *souci de soi* (*epimeleia heautou*). Ainsi, pour revenir à la figure de Socrate, il émerge, selon Foucault, comme « celui qui incite les autres à s'occuper d'eux-mêmes », à savoir « l'homme du souci de soi ».⁸

Ce souci de soi, tel qu'il a été repéré par Foucault chez les Grecs, se répandait en fait dans tout le monde de l'Antiquité classique pendant tout un millénaire, du V^e siècle avant au V^e siècle après Jésus-Christ,⁹ de sorte à ne pas cesser « d'être un principe fondamental pour caractériser l'attitude philosophique presque tout au long de la culture grecque, hellénistique et romaine ».¹⁰

Foucault explique au début de ce cours que le souci de soi représentait dans ce monde antique toute une attitude culturelle concernant le sujet et la vérité. Le sujet, par son acte de connaissance seul, n'aurait pas accès à la vérité : il faut que ce sujet s'occupe de lui-même pour qu'il soit digne d'avoir accès à la vérité. En établissant un tel rapport à la vérité, *epimeleia heautou* représentait donc une attitude « à l'égard de soi, à l'égard des autres, à l'égard du monde », impliquant finalement « une certaine manière de veiller à ce qu'on pense et à ce qui se passe dans la pensée ».¹¹

C'est une attitude donc qui exigeait une « spiritualité », comprise dans ce sens comme tout l'ensemble de pratiques et de méthodes utilisées par le sujet pour qu'il se rende

⁷ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, éd. par Frédéric Gros, Hautes Études (Paris: Seuil / Gallimard, 2001).

⁸ Foucault, 9-10.

⁹ Foucault, 13.

¹⁰ Foucault, 10.

¹¹ Foucault, 12.

digne à accéder à la vérité, et cette spiritualité allait toujours de pair avec la philosophie, qui, elle, concernait la connaissance même. C'est précisément par la spiritualité qu'un acte de connaissance pourrait être à hauteur de la vérité qu'il cherche : sans les exercices prescrits par la spiritualité, et donc sans une certaine transformation du sujet dans la dimension de son *être* même de sujet, l'acte de connaissance serait voué à l'échec *a priori*.¹² Ainsi, pour les anciens, la philosophie et la spiritualité allaient toujours ensemble, puisque cela va de soi si l'on valorise, comme toute la culture, l'*epimeleia heautou*.

Donc pendant toute l'Antiquité (chez les pythagoriciens, chez Platon, chez les stoïciens, les cyniques, les épicuriens, chez les néo-platoniciens, etc.), jamais le thème de la philosophie (comment avoir accès à la vérité ?) et la question de la spiritualité (quelles sont les transformations dans l'être même du sujet qui sont nécessaires pour avoir accès à la vérité ?), jamais ces deux questions n'ont été séparées.¹³

Cependant, bien que le souci de soi comme attitude ait régné sur tout un espace philosophique dans l'Antiquité (à l'exception, concède Foucault, d'Aristote,¹⁴ qui fut bien étendu une incarnation précoce de la rationalité telle qu'elle commencera à s'ériger avec saint Thomas et puis achèvera une expression définitive avec Descartes et une apogée avec Kant¹⁵), la perte de cette attitude dans les siècles ultérieures annonça effectivement l'essor des systèmes de pensée qui se débarrasseraient complètement des soucis « spirituels » des anciens.

Foucault propose que les choses ont commencé à changer au V^e siècle après Jésus-Christ. Cependant, il soutient que ce changement ne trouverait une expression pleine qu'avec le moment cartésien.¹⁶ En effet, les préoccupations de Descartes mirent en suspens cette attitude de souci de soi qui pendant si longtemps régissait la recherche de la vérité, et cela se fit par un renversement : le moment cartésien requalifia philosophiquement le *gnôthi seauton* (connais-toi toi-même) comme premier, en disqualifiant l'*epimeleia heautou* (souci de soi) qui était en fait primordial pour les anciens.¹⁷ Ce renversement se déroulait jusqu'à ce que tout sujet fût, dans la pensée philosophique moderne, doté d'emblée, *a priori*, de la capacité d'accéder à et de connaître la vérité, et le principe de souci de soi tombera donc dans l'oubli, sinon dans la défaveur.

¹² Foucault, 16-18.

¹³ Foucault, 18.

¹⁴ Foucault, 18-19.

¹⁵ Foucault, 27-30.

¹⁶ Foucault, 15.

¹⁷ Foucault, 15.

Avec ce renversement, le sujet n'a plus à s'occuper de son être pour pouvoir accéder à la vérité, puisque par son acte de connaissance seule, il a déjà cet accès. Bien entendu, il reste dans une telle rationalité, affirme Foucault, d'autres contraintes, telles que les contraintes dans l'opération même de la connaissance (conditions formelles, règles de la méthode, etc.), et aussi des contraintes culturelles, tels que les études que l'on avait faites, le consensus scientifique en vigueur, etc., mais tous cela ne relève plus de l'*être* même du sujet, et il n'y aura donc plus question d'une spiritualité quelconque telle que nous trouvons celle-ci chez les anciens.¹⁸ Ainsi, l'*epimeleia heautou*, jadis la préoccupation de tout un monde, sera exclue du champ de la pensée philosophique moderne. Et voilà donc un point de démarcation annonçant la modernité : l'on est entré

dans l'âge moderne (je veux dire, l'histoire de la vérité est entrée dans sa période moderne) le jour où on a admis que ce qui donne accès à la vérité, les conditions selon lesquelles le sujet peut avoir accès à la vérité, c'est la connaissance, et la connaissance seulement.¹⁹

Avec l'âge moderne, tout un nouveau rapport entre le sujet et la vérité entre en jeu. Si auparavant, la vérité, avec sa dimension distinctement salvatrice, récompense la spiritualité en venant au sujet qui se rend digne d'elle précisément par ces pratiques spirituelles, dans la modernité, le sujet, tel qu'il est au départ, est capable de vérité.²⁰ Le souci de soi ne signifie plus grand-chose.

Alcibiade

Mais regardons un peu plus ce souci tel qu'il apparaissait chez les anciens, toujours avec Foucault. Foucault trouve un exemple éclairant de cette attitude dans l'*Alcibiade* de Platon.

Racontons les lignes générales comme reprises par Foucault.²¹ Alcibiade, beau et héritier d'une famille de statut élevé, se trouva un jour abordé par Socrate pour la première fois. Seul Socrate ne l'avait encore jamais abordé, parce que tout autre homme avait déjà essayé d'être avec lui à cause justement de sa beauté et son statut. Or, Alcibiade avait toujours éconduit ces amoureux, et face à l'affadissement de sa beauté avec les premiers signes de son vieillissement, Socrate pensa que ce fut finalement l'heure pour qu'il l'aborde. Il fit justement cela ce jour-là, quand le jeune homme eut l'air d'avoir quelque chose en tête.

Et en effet, Alcibiade commença à exposer un intérêt de se tourner vers la politique, et de transformer donc son privilège statutaire en gouvernement des autres. En

¹⁸ Foucault, 19.

¹⁹ Foucault, 19.

²⁰ Foucault, 20.

²¹ Foucault, 27-42.

apprenant ceci, Socrate commença à interroger le jeune homme, tout en rappelant que le jeune homme doit s'occuper de lui-même. S'il voulait vraiment entrer dans la politique, il faudrait bien qu'il se connaisse lui-même, parce qu'il serait jugé en comparaison non seulement avec d'autres Athéniens qui visaient la même chose que lui, mais aussi avec quelques dirigeants des pays étrangers qui auraient une éducation même meilleure que la sienne et seraient peut-être même plus riches. Alcibiade ne devrait donc pas se confier seulement à un privilège qu'il avait déjà et duquel il avait bien profité en grandissant. Il faudrait qu'il se travaille sur lui-même, qu'il s'occupe justement de lui-même afin qu'il soit à même de gouverner. Ce besoin devient clair quand, au cours de leur dialogue, Alcibiade fut interrogé par Socrate par rapport à ce que le premier considère comme le bon gouvernement, et le premier, qui commença par évoquer son souhait de concorde entre les citoyens, finit par montrer qu'il n'en savait rien, et qu'il ignorait même qu'il n'en savait rien.²²

Ce qui est clair dans ce dialogue est l'insistance sur le souci de soi comme indispensable pour la politique. En effet, nous voyons là-dedans qu'il n'y aurait même pas un véritable sujet qui saurait gouverner si l'on ne se formait pas comme tel par un souci de soi. Nous aurions donc tort de supposer que telle ou telle pratique politique efficace émanerait naturellement d'un sujet quelconque, étant donné une prétendue nature humaine qu'il détient déjà dès le début. En fait, ce que nous voyons avec l'illustration foucauldienne est qu'il n'y a même pas lieu pour la politique sans le processus de subjectivation qu'amorce le souci de soi.

Cette lecture foucauldienne est tout à fait en accord avec notre argumentation, encore à élaborer dans les prochains chapitres, qu'il n'y a aucun sujet politique que dans la mesure où il se construit comme tel. C'est ce souci de soi lui-même, signalant un soi inachevé, un sujet incomplet, qui déclenche le processus d'autoconstruction qui est propre à tout sujet politique. Le sujet n'est pas doté à l'avance de telle ou telle essence qui le prédisposerait déjà à la réussite dans n'importe quel domaine de sa vie, y compris la politique.

Si nous utilisons donc les termes de Foucault pour un moment, nous voyons qu'il n'y aura de sujet politique que si un sujet se construit comme tel, par son souci de soi, afin de se rendre digne de l'activité politique, où il aurait à prononcer et à se laisser guider par la vérité, une vérité qui n'aurait pas pu lui venir s'il ne s'était pas occupé de lui-même au préalable afin de se rendre non seulement digne, mais aussi simplement capable d'accueillir cette vérité.

²² Foucault, 45.

Or, clairement, nous n'avons pas besoin d'accepter toute entière cette attitude des Anciens. Ce qui nous est capital, c'est cette notion de souci de soi qui brise toute prétention à une essence de l'être humain que chaque individu serait censé posséder *a priori*, par lequel il pourrait, par exemple, se jeter tête la première dans la politique sans que sa subjectivité fasse la moindre question. En effet, nous soutiendrons que – dans une optique que nous croyons fidèle à celle de Foucault ici – ce souci de soi est constitutif même du sujet. Il faut donc se débarrasser de toute tendance philosophique qui nous poussera de congédier ce souci comme inconséquent. C'est ce souci de soi, qui met en relief l'inachèvement du sujet et exige donc de chacun qu'il s'occupe toujours de lui-même, qui permet de penser le sujet tout court. Et enfin, le souci de soi, en tant que problématisation de soi à l'encontre de postulats innombrables d'une prétendue essence humaine, nous permet de penser le sujet au milieu du désordre et du bruit de la politique. Sans cette problématisation, tout sujet politique potentiel se croyant doué d'un point de départ avantageux, tout comme notre jeune Alcibiade, trouvera plutôt qu'il est beaucoup trop mal préparé pour la politique et tombera dans la crise réelle au premier signe du fait que son privilège statutaire préalable ne le sauvera pas de la rudesse de la politique.

Tout cela nous montre la pertinence du souci de soi pour notre problématique. En tout cas, cette notion ne pourrait qu'influer sur nos réflexions parce que, comme le montre Foucault, elle a continué de subsister, même de façon dissimulée, à travers toute la période philosophique où elle était dénigrée. En effet, bien que Foucault délimite l'étendue chronologique et géographique de la prédominance de cette attitude, il soutient en même temps que cette attitude survit dans la philosophie jusqu'à nos jours, tout d'abord grâce aux philosophes qui ont réagi, d'une manière ou d'une autre, contre justement tous les courants rationalistes cartésien et kantien. Ainsi, tant que le souci de soi considère la question de l'être du sujet comme allant de pair avec toute entreprise philosophique visant la connaissance, il se trouva abrité par des philosophes importants du XIX^e siècle à l'encontre des rationalistes cartésiens et kantien. Mais il subsistera aussi de manière refoulée chez certaines traditions de pensée qui se revendiqueraient plutôt, dans ses moments majeurs, comme rationaliste, à savoir le marxisme et la psychanalyse lacanienne.²³ Une telle rationalité revendiquée est bien entendu le substrat de tout psychologisme dans quelques courants lacaniens,²⁴ selon Foucault. Nous pourrions ajouter bien évidemment l'économisme propre au

²³ Foucault, 30.

²⁴ Foucault, 31.

marxisme, qui est en fait le courant dominant, même le moment « classique », de ce dernier.

Et c'est là qu'entre en jeu toute la pertinence des interventions de Laclau et Mouffe. Leurs interventions représentent une remise en cause des théories sociales traditionnelles par le biais d'une réaffirmation de ce souci de soi, cette préoccupation qui rendrait, à notre avis, toute subjectivité instable, voire précaire. Mais cette précarité représente justement toute la possibilité de la politique, toute la possibilité d'oser et d'entreprendre la politique. Ainsi, ce souci de soi, perdu ou du moins refoulée dans les courants dominants du marxisme, se trouvera rétabli et même réintégré dans la théorie du social par les interventions de Laclau et Mouffe, d'où, aussi, toute la pertinence et la justesse de l'épithète de postmarxiste que l'on leur confère et qu'ils ne refusent pas. Partant de ces termes, donc, nous pourrions également considérer les interventions de Laclau et Mouffe comme faisant partie de tout ce processus de remise en cause de la prétendue essence du sujet de l'émancipation, une tâche nécessitée par les déceptions et les défaites politiques graves de ces derniers siècles. Cette remise en cause ne représente rien d'autre que le retour du souci de soi, où tout sujet politique potentiel de l'émancipation se trouve obligé de s'occuper de lui-même, puisqu'il ne pourrait plus profiter d'un privilège statutaire quelconque, d'une prétendue essence à lui conférée par la loi de l'histoire même. Cela n'est en effet qu'une prise en compte de propre de la subjectivité elle-même, d'où nous offrons une définition tentative du sujet, en suivant Foucault à l'école des anciens, comme ce soi qui s'occupe de lui-même, « ce soi dont je dois m'occuper ».²⁵

Dans le prochain chapitre, nous aborderons donc les vicissitudes de l'histoire du sujet du point de vue de notre propos, à savoir l'histoire du sujet politique, de la Révolution française à nos jours. Ces vicissitudes, en grande partie, consistera justement en une remise en question progressive du sujet de l'émancipation annoncé par le marxisme, le prolétariat. Cette remise en question a été occasionnée quand ce dernier tomba dans la crise face à un capitalisme musclé sans relâche. Dès lors, l'on se rend compte que tout sujet politique, à moins de se laisser périr, ne pourrait plus ne pas s'occuper de lui-même.

²⁵ Foucault, 40.

Chapitre II

Le sujet et la révolution

Dans le premier chapitre, nous avons évoqué comment la recherche d'un sujet de l'émancipation a dominé la théorie sociale pour quasiment toute son histoire, depuis notamment la Révolution française. Foucault nous montre cependant que l'idée de sujet, du moins en Occident, date de beaucoup plus tôt, manifestant déjà comme ce soi qui s'occupe de soi-même. C'est un souci de soi (*epimeleia heautou*) qui fut répandu dans tout le monde de l'Antiquité classique. Ainsi, nous avons proposé que les développements dans la théorie sociale tâchant de penser le « sujet de l'émancipation » peuvent aussi être compris en ces termes, à savoir, comme un sujet qui, avec l'essor de rationalité, s'était revendiqué comme transparent à lui-même, évoluant prétendument selon une certaine loi rationnelle de l'histoire, mais qui finira par se rendre compte de nouveau du besoin de s'occuper de lui-même, lors de sa chute dans la crise.

Pour cette raison, il nous sera utile de regarder de plus près tout ce cycle de réussites et d'échecs constituant l'histoire de la recherche du sujet de l'émancipation. Ainsi, comme nous l'avons déjà mentionné, la Révolution française nous est incontournable quant à la question du sujet, à savoir du sujet politique, quoiqu'émancipateur ou tyrannique. Nous limiterons ce chapitre à la longue histoire de la recherche du sujet émancipateur, contre lequel seul, comme nous l'avons déjà mentionné, nous saurions poser ultérieurement le sujet tyrannique. Quant à ce dernier, cependant, nous ne manquerons pas de noter déjà que les racines mêmes de la Révolution française se trouvent dans la confrontation d'un peuple et d'un pouvoir absolu représenté par la monarchie. Nous reverrons ce point ultérieurement.

La Révolution française en tant que révolution contre l'absolutisme annonça effectivement le début de tout un cycle de processus qui entraînera autant de modifications dans la vie publique non seulement en France mais, bien entendu, dans toute l'Europe et partout dans le monde. Keucheyan a donc raison de proposer que le cycle politique dont la fin arriva à la chute du mur de Berlin en 1989 commença en 1789, si nous sommes prêts à considérer sous une plus longue durée ce qui pourrait aussi avoir commencé ou bien en 1956, avec les crises qu'affronta la gauche, de la Hongrie avec l'écrasement de l'insurrection à l'Égypte avec la crise de Suez ; ou bien

en 1917 avec la révolution russe (notamment la thèse de Hobsbawm sur le « court XX^e siècle »).²⁶

Quoiqu'il en soit, la Révolution française de 1789 occupe une place importante dans la pensée de Laclau et Mouffe, dans la mesure où cette révolution représente, à leur sens, le début de la « révolution démocratique » qui continue jusqu'à nos jours. En effet, cela fait tout l'intérêt de cette révolution pour nous, car elle arriva à incarner et puis fit éclater l'antagonisme qui, comme nous le verrons plus tard, est à l'origine de toute transformation sociale possible que pourrait jamais espérer n'importe quel sujet politique.

La Révolution française et le jacobinisme

La Révolution française occupe une place importante chez Laclau et Mouffe parce que, pour ces derniers, c'est en son sein qu'aboutit pour la première fois une confrontation d'une ampleur considérable entre ceux qui se revendiquent comme le « peuple » et ceux qui sont nommés leurs ennemis, principalement la monarchie et la noblesse. L'importance de cette confrontation, pour Laclau et Mouffe, réside dans le fait que cela représente une division radicale du social en deux camps (en quoi consiste véritablement le jacobinisme). Moyennant les désignations ami/ennemi, il y a un grand processus de constitution des sujets opposés les uns aux autres.

Comment pouvons-nous cependant distinguer cette Révolution des autres mouvements sociaux qui se produiront à sa suite ? C'est que, pendant la Révolution française, il y eut une division si totale et si radicale du champ social que quasiment toute personne se trouva impliquée dans le conflit. Il n'y eut aucune personne qui put échapper à une telle vision : soit on est avec le peuple, soit on est ennemi. Ainsi, c'est pendant cette révolution que la « démocratie » naquit en tant que protagoniste politique, n'incarnant rien d'autre que le peuple lui-même, bien qu'il s'agisse ici d'un peuple au sens de *plèbe* – « les masses à peine organisées et différenciées » – plutôt qu'au sens de *populus*.²⁷

Malgré les aspects indéniablement populaires des mouvements ultérieurs, il y aura cependant une mutation dans les luttes sociales, qui consistera en ce que les sujets de tels mouvements deviennent plus différenciés. Il sera de plus en plus difficile de se référer à un « peuple » conçu collectivement comme le sujet de l'émancipation. C'est sans doute cela qui advint avec, par exemple, l'émergence des premiers mouvements

²⁶ Keucheyan, *Hémisphère gauche*, 15-19.

²⁷ Laclau et Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, 261.

ouvriers. Contrairement aux mouvements et mobilisations qui éclatèrent entre 1789 et 1848, non seulement en France mais, comme expliquent Laclau et Mouffe²⁸, aussi en Angleterre avec l'agitation chartiste et en Italie avec les mobilisations mazziniennes, les mouvements qui ont suivi la réaction des années 1850 furent menés par de nouveaux protagonistes. Partout en Europe, les syndicats et les parties sociaux-démocrates naissaient, de l'Allemagne à l'Angleterre en passant par chaque coin du continent.

Nous pourrions naturellement supposer que l'expérience de la défaite qu'a subi le « peuple » a contribué à cette évolution. Cette évolution vers des formes d'organisation politique plus structurées reflétait sans doute le désir de plus de rationalité dans les luttes sociales. À un moment donné, il est devenu clair que les catégories amorphes de « peuple » et de son vecteur, la « démocratie », ne servait pas à grand-chose dans la stratégie politique. L'évolution des luttes sociales exigea donc la mise de côté de ces catégories, au profit d'autres élaborations qui proviendront ultérieurement des mouvements socialistes notamment. Ainsi, comme Laclau et Mouffe le notent, « Ce ne sera qu'avec la désintégration de ce "peuple" amorphe, et son remplacement par la solide assise sociale de la classe ouvrière, que les mouvements populaires atteindront la maturité qui leur permettra d'entreprendre une lutte de longue haleine contre les classes dominantes ».²⁹

Ces velléités de rationalités s'avéreront cependant mal posées, ne serait-ce qu'à cause de défaites que continueront à subir les mouvements organisés d'une manière prétendument plus rationnelle. Une telle reconstitution rationnelle de ces mouvements n'a pas su, par exemple, empêcher les catastrophes fascistes du XX^e siècle. Ainsi, pour Arthur Rosenberg, cité par Laclau et Mouffe, l'évolution des luttes sociales, depuis celles constituées autour du « peuple » vers celles constituées autour des lignes de classe, incarnait « le grand péché du mouvement ouvrier européen ».³⁰

Cela constitue un premier pas vers la crise que les luttes sociales – maintenant principalement menées par les mouvements ouvriers – apprendront à connaître au cours des décennies suivantes. Il y a donc une véritable dissolution de la catégorie du peuple comme principe ordonnateur des luttes sociales, et à la place donc des défaites subites par ce « peuple » ont émergé de nouvelles formes de défaites propres à des mouvements qui avaient assumé un caractère spécifiquement ouvrier, voire prolétaire.

²⁸ Laclau et Mouffe, 261.

²⁹ Laclau et Mouffe, 262.

³⁰ Laclau et Mouffe, 262.

C'est en effet à la suite de l'expérience des grandes défaites populaires que prendront forme les grands mouvements socialistes des XIX^e et puis XX^e siècles.

Comme nous le verrons plus clairement plus tard, cependant, la révolution démocratique qu'a représenté la Révolution française survivra d'une manière ou d'une autre dans les décennies et même siècles suivants. Il y a un noyau primordial et fondationnel perdurant qui constitua la particularité de la Révolution française, de sorte que cela subsistera même à travers les nombreuses défaites qu'affrontera les mouvements populaires et puis socialistes. Il subsistera même jusqu'à ce que cela apparaisse sous une nouvelle forme à la suite du déclin des grands mouvements socialistes : les « nouveaux mouvements sociaux » qui prendront leur essor notamment pendant les dernières décennies du XX^e siècle. En effet, d'après Laclau et Mouffe, la logique qui a entraîné la formation de divers mouvements politiques – tels les mouvements féministe, antiraciste, écologiste et ceux revendiquant les droits des minorités culturelles, religieuses et sexuelles – n'est rien d'autre que la logique de cette Révolution elle-même : la logique de la démocratie. Tout ce cycle constitue donc en effet une révolution démocratique, dont la Révolution française ne fut qu'un point culminant.

Qu'est-ce que ce noyau propulsant cette révolution démocratique à travers les siècles, dont le caractère s'avérera perdurant à travers même les plus grandes défaites, et dont l'expression la plus primitive se trouve dans le jacobinisme au cœur de la Révolution française divisant ami et ennemi ?

En fin de compte, il a perduré car il est constitutif du social même, et son nom est *antagonisme*. Nous élaborerons cette notion davantage dans la deuxième partie de notre travail. Il suffit pour l'instant de retenir que l'antagonisme, tel qu'il se manifeste avec une clarté éblouissante dans la Révolution française, révèle, selon Laclau et Mouffe, les limites mêmes de toute objectivité.³¹

Marx et les mouvements socialistes

Comme nous venons d'évoquer, à la suite de la longue réaction qu'avait entraînée les mouvements populaires des années 1789-1848 en Europe, les luttes sociales transformèrent. C'était ainsi l'ère de la naissance de grandes luttes ouvrières et socialistes, l'ère qui verra Marx écrire son œuvre et depuis lors changer le projet d'émancipation pour toujours.

Dans ce présent travail, aux fins de concision, nous n'esquisserons que les grandes lignes de l'œuvre de Marx, bien qu'évidemment ce penseur ait une importance

³¹ Laclau et Mouffe, 224.

principale pour nos postmarxistes Laclau et Mouffe, qui, en n'objectant pas à cette appellation, prennent Marx comme point de départ pour leurs réflexions sur l'émancipation. Mais qu'est-ce que la spécificité de cette tradition de pensée dans la postérité de laquelle se situent Laclau et Mouffe ? Pour nos buts, nous n'avons besoin que de nous rappeler le rôle principal qu'accorde Marx à la classe ouvrière dans le projet d'émancipation. Ce rôle principale dérive évidemment du fameux matérialisme de Marx et la priorité que ce dernier donne à la base matérielle de la société et non à la superstructure. Si, en effet, tous les aspects superstructureaux de la société sont déterminés par sa base matérielle, la configuration des rapports de production a un effet déterminant sur tout ce qui se passe hors de sphère économique, y compris dans les sphères de la culture, de l'art et, notamment, de la politique.

Voilà ce sur quoi insistait la fameuse philosophie de la praxis marxienne, où la praxis doit toujours prendre la part belle par rapport à théorie. Ce que cela implique est clair pour tout projet de l'émancipation. Pour les mouvements ouvriers européens qui prit inspiration de Marx, le pas « rationnel » à prendre ne pouvait être que de baser tout engagement sur des actions qui pourraient être menées dans la sphère économique. Si, cependant, cela semble exclure toute action politique, c'est justement cela que signalent les nombreux écueils dans lesquels les mouvements socialistes tomberont – tantôt en pratique, tantôt en théorie, d'ailleurs – dans les décennies suivantes. Comme nous le verrons, toutefois, ces contradictions donneront lieu à des innovations théoriques qui viseront précisément à surmonter ces contradictions, allant jusqu'à Laclau et Mouffe eux-mêmes, en passant par Lénine et Gramsci d'un côté et par le (post) structuralisme par un autre.

Suivons donc pendant un moment ces évolutions en s'appuyant sur l'analyse que Laclau et Mouffe y consacrent dans les deux premiers chapitres d'*Hegemony and Socialist Strategy*. Laclau et Mouffe décèlent trois moments de réponses à la crise. Reprenons-les, en les traçant à partir de leurs origines dans la doctrine marxiste.

Le primat que donne Marx à la sphère économique ne pouvait en effet qu'entraîner un primat correspondant propre au sujet occupant cette sphère privilégiée. Dans le capitalisme, tel qu'il fut vécu et puis décrit par Marx, ce primat appartenait au prolétariat piégé dans le système de salariat auquel il se rattache en entrant dans des rapports des productions avec la bourgeoisie. Effectivement, c'est en entrant ces rapports même que la classe ouvrière devient prolétaire. Il s'agit ici d'un sujet éminemment économique, car ce qui le distingue et ce qui le détermine est sa position dans les rapports économiques de la société. En tant que sujet d'une émancipation quelconque, donc, le prolétariat tel qu'il fut conçu par Marx, l'est à titre de sa position

économique. Nous voyons ici l'essentialisme marxiste dans la mesure où le statut du prolétariat comme sujet de l'émancipation lui est accordé en fonction de sa position dans une économie conçue et lue selon une loi universelle de l'histoire se déroulant selon une dialectique hégélienne inexorable, quoique renversé par Marx en matérialisme historique.

Or, cette loi universelle ne se transformera pas tout à fait dans l'histoire comme Marx le souhaitait, et c'est justement en cela que les mouvements socialistes inspiré à divers degrés par Marx tomberont en pleine crise, suscitant autant de réponses si différentes les unes des autres. Il devint clair que le capitalisme ne laissera pas si facilement : toute pronostication de son autodestruction par le biais des contradictions inhérent à lui s'avéreront comme autant de fantasmes. Il surgit donc une prise de conscience auprès des mouvements socialistes : il devenait de plus en plus difficile de justifier une conception de l'évolution sociale comme se poursuivant selon telle ou telle loi. La logique de cette évolution ne cédait pas – contre toute attente qui a vu le jour avec la science marxiste – si facilement à l'interprétation selon les catégories fournies par le matérialisme historique. La complexification sans cesse du capitalisme, qui ne laissait pas émerger une division sociale de plus en plus totale et inéluctable entre deux camps, à savoir entre le prolétariat et la bourgeoisie, a mis un gros bâton dans les roues de toute stratégie socialiste. Si l'histoire ne marchait pas forcément vers une confrontation finale entre le prolétariat et la bourgeoisie, quid donc des mouvements socialistes ? Voilà la naissance de la crise.

Selon donc Laclau et Mouffe, il y a deux moments fondamentaux qui ont dominé les débats marxistes entre le début du XX^e siècle et la Première Guerre mondiale : « la conscience nouvelle de l'opacité du social, des complexités et résistances d'un capitalisme de plus en plus organisé, et la fragmentation des différentes positions des agents sociaux qui, selon le paradigme classique, auraient dû être unis ».³² Pour Laclau et Mouffe, cette crise, qui n'avait rien de transitoire, est le moment même où le marxisme a perdu son innocence.³³

Laclau et Mouffe identifient trois réponses à cette crise qui se sont répandues : l'orthodoxie, le révisionnisme et le syndicalisme révolutionnaire.³⁴ Comme nous le verrons plus tard, d'après nos auteurs, aucune de ces réponses n'arriveront à échapper les contradictions dans lesquelles était tombé le marxisme classique, du fait de l'obstination d'un essentialisme hérité de Marx lui-même.

³² Laclau et Mouffe, 64.

³³ Laclau et Mouffe, 64.

³⁴ Laclau et Mouffe, 65-105.

Les approches orthodoxes représenté notamment par de telles figures que Kautsky et Plekhanov – ainsi que Lénine, bien entendu – essaieront de concilier les conséquences que représentent sans doute les développements d’un capitalisme qui ne laissait pas émerger un classe prolétaire unifiée, comme prévu par la « nécessité historique » si chère aux partisans du matérialisme historique. En dernière instance, pour les orthodoxes, les lois inéluctables de l’histoire impliquent que la révolution socialiste adviendra, que les bourgeois le veuillent ou non. Comme Kautsky le formula : « Notre tâche n’est pas d’organiser la révolution mais de nous organiser pour la révolution ; pas de *faire* la révolution mais d’en tirer avantage ». ³⁵ Cette foi en la loi de l’histoire supposé donner lieu à la confrontation historique entre la bourgeoisie et le prolétariat entraînera cependant autant d’apories pour la pratique, qui pour certains n’exigeait même du coup qu’un simple quiétisme en attendant le moment de la révolution. Pour ceux à qui un tel quiétisme ne convenait pas, il y avait des tentatives de restreindre le champ d’applicabilité de cette fameuse « nécessité historique » et d’« autonomiser des zones de la société dans leurs déterminations spécifiques ». ³⁶ L’ordre du jour restait cependant dans toute la gamme orthodoxe un discours centré sur la « logique de la nécessité », ne fût-ce que pour certains elle constituait un dualisme avec une « logique de contingence », si éloignée les produits de cette dernière soient-ils des attentes de la première. Mais ces produits, au bout du compte, ne seraient pour toujours que contingentes, c’est-à-dire « artificiel » ou « transitoire » face à la théorie peut-être dissimulée mais non en aucun cas discréditée : chacune de ces divergences contingentes s’éloignant de la loi de l’histoire évanouiront finalement au moment du changement infrastructurel – c’est-à-dire au domaine de la nécessité historique – si longtemps attendu. Ainsi, c’est en fait au camp orthodoxe que Laclau et Mouffe trouvent les racines du réformisme comme stratégie du mouvement ouvrier, quoique paradoxale apparaisse-t-il, car le réformisme, autant qu’il se limite aux revendications dans le champ considéré comme « économique », n’est que le revers de la médaille dont l’autre côté est le quiétisme dans la politique. Tandis que la révolution prend son temps, le réformisme fut la moindre façon d’agir autorisée par les conclusions quiétistes de la réponse orthodoxe. ³⁷

³⁵ Karl Kautsky, « Verschwörung oder Revolution ? », *Der Sozialdemokrat* 20 (février 1881), cité par H.J. Steinberg, « Il partito e la formazione dell’ortodossia marxista », in *Storia del marxismo*, éd. par Eric Hobsbawm, vol. II (Torino: Einaudi, 1979), cité par Laclau et Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, 71.

³⁶ Laclau et Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, 80.

³⁷ Laclau et Mouffe, 84-85.

En revanche, le révisionnisme, en tant que réponse à la crise du marxisme, changerait les poids dans la balance. Face à la complexification d'un capitalisme croissant en train de fragmenter le classe prolétaire, le révisionnisme affirme la centralité de la lutte politique, mettant volontiers de côté la base infrastructurelle de l'économie comme site d'action. Il y a une véritable revendication de l'autonomie du politique par rapport à l'économique, comme soutient notamment Bernstein.³⁸ Ce point de vue survient avec la prise de compte que la fragmentation que subit le prolétariat peut en effet être inscrit dans la nature elle-même du capitalisme moderne. Cette fragmentation, contrairement à ce que soutient les orthodoxes, n'est pas pour les révisionnistes qu'une contingence. En effet, le geste révisionniste consiste à briser tout ancrage total et compréhensif possible de la révolution dans l'économie, si cette économie est en elle-même la source de la fragmentation du sujet censé mener la révolution à terme. C'est ainsi que le parti politique prend une importance renforcée chez Bernstein.³⁹ Il n'y aura aucun sujet de l'émancipation unifié sauf grâce aux efforts du parti lui-même. Si, pour les orthodoxes, le parti représentant la classe ouvrière dérive sa légitimité de l'universalité de cette dernière, conférée par la loi de l'histoire elle-même, pour un révisionniste comme Bernstein, la lutte que le parti mène, telle qu'elle peut se manifester dans la politique, n'a en aucun cas rien de nécessaire. Chez les révisionnistes, le prolétariat se trouve dépourvu de la mission historique censé se lui donner à un moment donné au cours de l'histoire. Cet abandon du déterminisme orthodoxe n'empêche tout de même que les révisionnistes s'obstinent à préserver la catégorie de *classe*. Quoi qu'il arrive à la sphère politique, ils consacreront encore toute action qui s'y trouve à l'unité de classe, ce qui fait d'ailleurs que le révisionnisme maintienne une semblance de fidélité envers sa source marxiste.

À tout le moins, il est vrai que Bernstein se débarrasse de la notion d'un processus historique inéluctable qui constitue des sujets nécessaires, tel le prolétariat. Cela est un véritable pas dans le développement de la pensée socialiste. Toutefois, la tendance de Bernstein à trop se confier aux « accomplissements irréversibles » de la classe ouvrière révèle que, malgré tous ses basculements, il s'avère trop attiré par une interprétation totalisante de l'histoire. C'est pour cette raison que Bernstein se rapproche au bout du compte des orthodoxes : l'évolution de l'histoire se déroule tendanciellement selon un processus totalisant défini *a priori*. C'est la fameuse thèse bernsteinienne d'*Entwicklung*, où il y a bien lieu pour l'action du sujet dans l'histoire, mais dans une histoire dont la motion dépend déjà de certaines lois, que ces lois soient marxistes ou

³⁸ Laclau et Mouffe, 86.

³⁹ Laclau et Mouffe, 88-89.

non.⁴⁰ D'où provient, selon Laclau et Mouffe, un certain optimisme illégitime de la part de Bernstein. En effet, il voit dans la participation de la classe ouvrière à la politique son imbrication simultanée dans la trajectoire du capitalisme lui-même, de sorte que l'État que ce dernier endosse devienne de plus en plus démocratique, puisqu'il y a en son sein justement cette classe ouvrière grandissant par l'action même du capitalisme. Chez Bernstein, l'essentialisme historique survient pour voir un autre jour, bien que la science marxiste soit remplacée par une idée plus générale de progrès. Les deux premières réponses n'ont pas réussi donc à fournir des explications satisfaisantes aux énigmes engendrés par la crise du marxisme. Ces explications, censés donner au prolétariat un nouvel élan pour faire face à un capitalisme en train de fragmenter la classe ouvrière, ne parviennent pas à faire deux choses capitales : à la fois assurer l'unité de la classe ouvrière *au présent* et à garantir le caractère *de classe* de cette unité.⁴¹ L'orthodoxie se trouve incapable de penser le sujet de l'émancipation *au présent*, ne faisant que différer l'avènement de ce sujet à un futur où le capitalisme aurait réussi à regrouper tout le monde en deux grands camps de la bourgeoisie et du prolétariat. Quant au révisionnisme, son abandon de l'ancrage économique l'a obligé de tâtonner pour chercher la catégorie évanouissant de classe : tous ses innovations théoriques n'empêcheront qu'il s'efforce de préserver la classe comme catégorie, tout en poussant le prolétariat dans la dispersion de la lutte politique.

C'est face à l'insuffisance de ses deux premières réponses que naquit la troisième réponse, celle du syndicalisme révolutionnaire. Sorel est la figure par excellence de cette troisième réponse. La pensée sorélienne prend la même direction qu'avait pris Bernstein, sans pour autant essayer de fournir un remplaçant pour la loi universel marxiste, tel la « loi de progrès » bernsteinienne. C'est à ce titre que, comme l'affirment Laclau et Mouffe, Sorel représente un point décisif dans la mise en compte en cours de la vraie étendue de la crise du marxisme.

Sorel parvint à échapper les écueils où se tombèrent non seulement les orthodoxes mais aussi les révisionnistes. Sorel comprit que l'ère des lois universelles fut finie. Ainsi, « À l'inverse de Bernstein, il ne fait pas la moindre tentative pour remplacer le rationalisme historique de l'orthodoxie par un point de vue évolutionniste alternatif ».⁴² À cet effet, deux notions innovatrices de Sorel émergent : *mélange* et *bloc*. Montrant l'influence nietzschéenne et bergsonienne dans le fait de son affirmation du caractère imprévisible d'un futur dépendant en fin de compte de la

⁴⁰ Edward Bernstein, *Socialisme théorique et socialdémocratie pratique*, trad. par Alexandre Cohen, 2e éd., Recherches sociales 1 (Paris: P.V. Stock, s. d.).

⁴¹ Laclau et Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, 96.

⁴² Laclau et Mouffe, 99.

volonté humaine, il nie toute *totalité* comprise comme fond rationnel de la société, proposant à sa place quelque chose de plus protéiforme : *mélange*. Et s'il y aurait des recompositions par rapport à ces mélanges, elles ne se poursuivront pas selon les dictats d'un système objective, par exemple d'une loi quelconque de l'histoire. Pour de telles recompositions, il y aurait simplement des *blocs*, sans aucun caractère pré-donné, bien qu'ils se constituent autour de tels ou tels pôles. Ces pôles peuvent bien être ceux qui sont appelés « classes », mais les réagrégations qui peuvent se produire autour d'eux ne sauront suivre aucune loi totalisante définie *a priori*. De telles réagrégations autour des « classes » dépendent donc à une conjoncture historique spécifique contingente, par exemple, d'une confrontation à une force opposée occasionnant la délimitation d'une « classe ». La contingence de telles confrontations est l'idée-clé. À cet égard, nous pourrions penser par exemple l'émergence commune de la classe ouvrière et la classe capitaliste, qui se constituèrent ensemble moyennant une confrontation occasionnée par les vicissitudes contingentes de l'histoire. Quelque chose d'aussi contingente que cette confrontation historique, une guerre qui a surgi dans l'histoire, devient donc la condition de possibilité même de l'existence de la classe ouvrière en tant que sujet politique. Aucune identification ni subsumption naturelle possible donc entre le prolétariat et l'État bourgeois, comme essaie de le faire Bernstein, pour lequel les motions des sujets politiques se poursuivent selon la logique préétablie d'une loi de progrès et ne sont pas à proprement parler les effets de faits contingents.⁴³

Qu'est-ce que cela implique pour la trajectoire ultérieure de Sorel ? Son rejet ultime de la démocratie est bien connu. Enfin, il la concevait comme la source elle-même de la fragmentation et la dispersion de la classe ouvrière, nécessitant donc pour lui une rupture totale entre la démocratie et la classe ouvrière, comme si la démocratie freinait, à son avis, toute formation en bloc possible. Il donnera donc la priorité à la lutte économique, particulièrement aux luttes de syndicats et à la grève générale, voyant dans ce dernier le berceau des « sentiments les plus nobles, les plus profonds et les plus moteurs qu'il [le prolétariat] possède ».⁴⁴ Un berceau donc pour les aliments qui serviront à la consolidation de blocs autour de la classe ouvrière, se démarquant du mélange des relations sociales. C'est une consolidation qui permettrait à la classe ouvrière d'aspirer à la totalité même, conçue non plus comme une expression d'un tout préétabli par une science quelconque, mais comme quelque chose de mythique, de

⁴³ Laclau et Mouffe, 99-100.

⁴⁴ G. Sorel, *Réflexions sur la violence* (Paris: Le Seuil, 1990), cité dans Laclau et Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, 101.

finalement ineffable, servant de principe de l'unité.⁴⁵ Même si la lutte s'inscrit donc dans l'économie chez Sorel, ce n'est pas à cause d'un privilège ontologique donné à un sujet économiquement construit, mais parce que c'est là où se trouve délimitée, par opposition à une autre, une groupe qui pourrait se constituer en sujet politique à même de s'occuper de lui-même.

Mais par-là, nous avons l'impression de trébucher sur de grandes ambiguïtés. Comment arrive-t-il que, malgré tous ces transformations théoriques apparemment immenses chez Sorel, la catégorie de « classe » continue à jouer un rôle si central ? Sorel fait l'épreuve d'un véritable anti-économisme, mais nous finissons encore par privilégier le sujet à caractère de classe. Bien que Sorel semble s'être débarrassé des lois totalisantes du marxisme classique, voire de celles de l'orthodoxie et du révisionnisme, si différentes soient-elles, il revient finalement à une théorisation de la lutte basée sur la classe. Est-ce un simple vestige de son héritage marxien, inévitable pour un penseur militant de son temps ? Dans tous les cas, cela montre que sa pensée était bien encore une réponse à la crise du marxisme que nous avons esquissée.

Quoiqu'il en soit, il n'y a aucun doute que la pensée sorélienne représente une grande avancée par rapport au marxisme classique et aux réponses qu'il attira lors de sa chute dans la crise. L'originalité de la pensée de Sorel dans la tradition marxiste, où la réalité sociale n'est en aucun cas une réalité prédéfinie *a priori* et n'est en fait qu'un mélange, a mené Laclau et Mouffe à le nommer « le penseur le plus profond et le plus originel de la Seconde Internationale ».⁴⁶

Certes, les implications de sa pensée sur la pratique ne fait que confirmer l'importance de ses avancées : *la tâche de l'émancipation appartiendrait dorénavant à un bloc qui se constituera pour tel*, et non à une position privilégiée dans un structure essentialisée de l'histoire au sens du marxisme classique comme défendu par les orthodoxes, ni à un sujet qui se trouverait à un carrefour quelconque dans la trajectoire générale d'un progrès à la bernsteinienne. Ainsi, avec Sorel, nous pouvons nous débarrasser du mythe des sujets politiques préconstitués. À la place de ces sujets arrivent en scène des sujets radicalement indéterminés, dont n'importe quelle fixation en « sujets » ne dépendra que de la contingence même de la lutte où ils se jettent, les obligeant par conséquent de s'occuper d'eux-mêmes à chaque pas.⁴⁷

⁴⁵ Laclau et Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, 101-2.

⁴⁶ Laclau et Mouffe, 104.

⁴⁷ Laclau et Mouffe, 103-4.

Plus tard, comme nous le verrons, cette notion de bloc sera reprise par Gramsci dans sa propre notion de *bloc historique*, où il noue le terme sorélien avec la notion d'hégémonie qu'il reprend de Lénine.⁴⁸

Les nouveaux mouvements sociaux

Les divisions mondiales que naîtront pendant la guerre froide entraîneront encore de nouvelles problématiques pour les mouvements ouvriers. À bien des égards, c'est un mouvement assez contradictoire. D'un côté, il y a une explosion de nouvelles formes de lutte qui n'auraient nullement pu être prévues par le marxisme classique, car dépassant par trop ses propres catégories. D'un autre côté, comme nous le verrons, il s'agit de la même révolution démocratique qui avait éclaté dans les siècles antérieurs.

Comme nous l'avons vu, la révolution démocratique trouve son expression primordiale dans notre époque dans le jacobinisme qui régnait pendant la Révolution française de 1789, faisant voir le jour une division radicale du social entre ami et ennemi. Rappelons-nous que la confrontation qu'a entraîné une division sociale si radicale suscita la formation du sujet politique qui se prononça comme « peuple ». En effet, l'expansion de ce terme « peuple » à tous ceux qui ne s'étaient pas vus désignés comme « ennemi » impliqua une expansion coextensive de l'applicabilité des revendications démocratiques prononcées au nom du « peuple ».

Laclau et Mouffe soutiennent que ce n'est que la même logique en jeu dans l'expansion de telles revendications démocratiques dès lors que le modèle « rationnel » des mouvements ouvriers, construits autour du prolétariat comme son sujet moteur, s'avéreront peu capables de s'arracher de la crise du marxisme que nous venons d'esquisser. La crise du marxisme déclenchera effectivement la remise plus assurée des modalités de luttes moins contraintes aux modèles « rationnels » préconisés par les mouvements ouvriers. Qui plus est, ces nouvelles modalités de luttes ne viendront même pas des couches sociales plus traditionnellement associées aux luttes sociales, à savoir principalement de la classe ouvrière.

Ainsi, dans les contextes ne subissant pas le contrôle autoritaire d'un parti politique, il éclatera au cours du XX^e siècle toute sorte de mouvement social qui n'est plus forcément (ou pour certains, même pas du tout) liés aux mouvements ouvriers précédents. Nous ne manquerons pas d'évoquer par exemple le mouvement pour les droits civils des noirs aux États-Unis dans les années 1960. De même pour ceux du mouvement féministe et les mouvements des minorités sexuelles. Au cours de tout le

⁴⁸ Laclau et Mouffe, 105.

XX^e siècle, nous verrons aussi la continuation des luttes anticoloniales, telle qu'elles se poursuivaient déjà dans quelques colonies au XIX^e siècle.

Comme Laclau et Mouffe le démontrent, l'explosion de ces nouveaux mouvements sociaux est intimement liée à la logique même de la révolution démocratique, à savoir à une *logique de l'équivalence* qui sait déstabiliser la *logique de la différence* dont dépend normalement la consolidation sociétale.⁴⁹ Effectivement, c'est la logique de l'équivalence qui se donne comme le propre de la révolution démocratique, en ce que les identités différentielles, sans quoi un système de subordination ne fonctionnera pas, deviennent flou et instable, de sorte à permettre l'expansion des revendications démocratiques au-delà des actes et des agents originaux de leur revendication.

Voilà en effet la trajectoire des mouvements féministes. Il était fort possible que des mouvements menés par des femmes aient émergé sans pour autant qu'ils fussent féministes. Mais des mouvements féministes existent bel et bien, et dans la mesure où ils s'inscrivent dans la lutte démocratique, ils trouvent leur but dans la remise en question du système de différences qui s'était stabilisé au sein de la société. Était donc opposée à cette logique de la différence une logique de l'équivalence par laquelle on déplaçait vers les femmes les limites démarquant ceux qui peuvent se présenter collectivement comme « peuple », comme « nation », ou bien comme « citoyens ». Ainsi, les *relations de subordination* stabilisées jadis comme l'ordre du jour dans lequel la femme trouve sa place se voient transformées en *relations d'oppression*.⁵⁰ L'ancien statut de ces relations de subordination comme ne relevant que de la positivité même du social, ordonnant chaque identité sociale comme une position différentielle dans un système stabilisé comme tel, n'aurait donc pas su ouvrir la voie à un tel ou tel revendication démocratique s'il n'avait pas été subverti au niveau justement de sa stabilité. En effet, c'est cette subversion même que permet que la situation de « subordination » ne relevant que de la positivité du social soit érigée en « oppression ». Ainsi fonctionne donc l'*antagonisme* comme limite même de toute objectivité. C'est par le biais de cet antagonisme qu'un discours extérieur aux relations de subordination stabilisé comme un système de différences, dans ce cas le discours démocratique revendiquant par exemple « les droits inhérents à tout être humain », que les positions différentielles anciennement en vigueur ont été déplacées, C'est ainsi que Laclau et Mouffe affirment qu'« Il n'y a pas de relation d'oppression sans la présence d'un "extérieur" discursif depuis lequel le discours de subordination peut être

⁴⁹ Laclau et Mouffe, 261-76.

⁵⁰ Laclau et Mouffe, 267-68.

interrompu. La logique d'équivalence déplace en ce sens les effets de certains discours vers d'autres ». ⁵¹

C'est la même logique qui est en marche dans les nouveaux mouvements sociaux, où le discours démocratique sert d'interruption des systèmes de différences bien stabilisées, faisant donc de relations de subordination des relations d'oppression. « Notre thèse est que ce n'est qu'à partir du moment où le discours démocratique devient disponible pour articuler les différentes formes de résistance à subordination que les conditions sont réunies pour que la lutte contre différents types d'inégalités soit possible ». ⁵² Ce n'est que dès lors qu'il devienne possible de transposer le champ de l'égalité politique entre les citoyens au champ de l'égalité entre les sexes. ⁵³

Pour Laclau et Mouffe, c'est en cela donc que consiste l'importance de la Révolution française dans la mesure où l'absoluité du pouvoir du peuple se généralise dans l'imaginaire populaire. L'expansion progressive des limites de cette catégorie du peuple n'est donc devenue à un moment donné qu'une question de temps, aboutissant par intermittence à des moments de constructions politiques représentées par les mouvements féministe, noir, écologiste, anticolonial, queer, etc. La Révolution française, en déclenchant en effet une plus longue révolution démocratique à travers maintenant plus de deux siècles, a donné lieu au grand affaiblissement du « mode d'institution holistique du social » qui ne voyait dans la politique que « la répétition de rapports hiérarchiques qui reproduisait le même type de sujet subordonné ». ⁵⁴ Si la Révolution française a quelque chose d'unique où se trouve son intérêt historique, c'est qu'elle a constitué, selon Furet, « la première expérience de la démocratie ». ⁵⁵

Or, nous n'avons pas besoin d'accepter une thèse aussi eurocentrique que cela afin d'affirmer pourtant la validité des lignes générales de l'histoire que Laclau et Mouffe esquissent concernant le rapport entre la Révolution française et les nouveaux mouvements sociaux. Ce qui est clair, c'est que cette Révolution est parvenue dans tous les cas à produire les conditions discursives permettant la remise en question des inégalités dans une échelle vaste.

Dans une optique plus large, cette Révolution a rendu possible la remise en question des présupposés concernant le caractère fondamental du social lui-même, de sorte à

⁵¹ Laclau et Mouffe, 269.

⁵² Laclau et Mouffe, 269.

⁵³ Laclau et Mouffe, 269.

⁵⁴ Laclau et Mouffe, 270.

⁵⁵ F. Furet, *Penser la Révolution française* (Paris: Gallimard, 1978), cité dans Laclau et Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, 270.

permettre de finalement dépasser, quoique petit à petit face aux tentations rationalistes, un essentialisme qui consiste à conférer une stabilité au social et une loi à son déroulement historique. Cela demande de reconsidérer tout sujet qui pourrait émerger dans le social et donc de rendre compte du social moyennant de nouveaux termes. C'est à cette fin que nous élaborerons le schéma de Laclau et Mouffe dans la seconde partie de notre travail.

DEUXIÈME PARTIE
ANTAGONISME ET HÉGÉMONIE

Chapitre III

Le social au-delà de l'essentialisme

Nous avons noté combien quelques doctrines fondamentales du marxisme classique est responsable des défaites que subira la classe ouvrière au cours des XIX^e et XX^e siècles. Tant que le marxisme classique, de même le marxisme orthodoxe qui se donna la tâche de le défendre, affirmait une nécessité historique dans le développement du capitalisme, il se trouva incapable de bien théoriser la divergence entre la classe ouvrière et sa prétendue mission historique. Laclau et Mouffe nous convainquent que cette incapacité puise sa source dans l'essentialisme au cœur du marxisme classique, consistant à définir une trajectoire historique supposée culminer dans une confrontation entre le prolétariat et la bourgeoisie. Or, nous sommes bien conscients, en suivant Laclau et Mouffe mais d'autant plus aujourd'hui qu'au temps où ils ont écrit *Hegemony and Socialist Strategy*, que le capitalisme ne semble pas prêter foi à cette théorie, car la complexification de la société qu'il a entraînée et qu'il continue à mettre en œuvre contribue plutôt à la fragmentation sans cesse de la classe ouvrière, empêchant toute émergence possible d'un véritable sujet de l'émancipation tel qu'il a été théorisé par Marx.

À cet égard, nous n'aurions pas tort de comprendre la crise de marxisme que nous venons de décrire pendant la première partie de notre travail comme la crise du sujet de l'émancipation, dans la mesure où le sentiment de la perte ou de l'absence d'un tel sujet, ou du moins des conditions de possibilité de ce dernier, constitue le noyau des débats qu'ont développés les mouvements socialistes après l'époque de Marx. L'absence d'un tel sujet provoqua toutes sortes de réponses, comme nous l'avons vu. Il y a ceux, dans le camp orthodoxe, qui eurent tendance à minimiser l'importance de la fragmentation apparente de la classe ouvrière, l'attribuant à des contingences qui n'ont pour lieu que la superstructure, et dont les apparitions éphémères ne font que dissimuler une logique historique qui reste tout de même intact et qui finira encore par une confrontation prolétariat-bourgeoisie, ouvrant la voie à l'émancipation par l'action du premier.

Cependant, il y eut aussi un camp révisionniste, n'allant pourtant pas aussi loin que la situation l'exigeait, mais là nous ne pouvons parler que rétrospectivement. Tout de même, l'analyse de Laclau et Mouffe montre clairement que, malgré toute innovation introduite par les révisionnistes dans la pensée socialiste, il reste chez eux un essentialisme obstiné, consistant à inscrire tout mouvement de l'histoire et de ses

prétendus sujets dans une logique universelle. Ainsi avons-nous vu par exemple le destin des ouvriers chez Bernstein, où le concept de progrès implique que l'État lui-même se transforme dans le même geste par lequel le prolétaire devient citoyen.

Troisièmement, nous avons vu aussi qu'à part les deux réponses opposées de l'orthodoxie et le révisionnisme, une troisième réponse se constitua autour des revendications syndicalistes révolutionnaires, d'où émergea notamment la figure remarquable de Sorel, chez qui nous voyons sans ambiguïté pour la première fois des vraies percées qui permettront de dépasser l'écueil essentialiste. L'émergence chez Sorel des concepts tels que *mélange* et *bloc* constitue un pas majeur vers la remise en question de l'essentialisme alors en vigueur dans la théorie socialiste. Avec ces deux concepts, nous sommes déjà notamment aux premiers moments de la critique de l'essentialisme, et ce à deux niveaux : tant au niveau de la *totalité* avec le concept de mélange, qu'au niveau des *composantes*, avec le concept de bloc. Sorel nous a légué donc une véritable avancée en termes de l'éclaircissement du social.

Il reste chez Sorel toutefois des apories que nous pouvons considérer comme les vestiges de l'essentialisme dans son œuvre. Ces apories concernent la priorité qu'il continua à consacrer à la classe ouvrière, tout en s'éloignant de l'économisme dogmatique. Bien que Sorel se soit avéré capable de penser le social hors d'entraves mentales y imposées par l'héritage essentialiste du marxisme classique, cela n'empêcha pas au final que Sorel orientât son approche dès le début vers des conclusions plus en accord avec le marxisme classique, de sorte qu'il ait fini par rompre avec la démocratie en pointant ses dangers pour l'unité de la classe ouvrière.

Il est donc tombé aux mains de Gramsci de mener à terme le travail théorique entamé par Sorel. Gramsci élaborera davantage les conclusions soréliennes tout en les alliant avec la théorie léniniste et l'expérience du mouvement ouvrier dans l'Italie de l'entre-deux-guerres. Chez Gramsci, le concept de bloc, pour exemple, trouvera une nouvelle tournure comme *bloc historique*. Ce n'est que l'un des concepts soréliens moyennant lesquels nous verrons apparaître plus clairement d'autres nouveaux concepts, tel l'hégémonie ou l'antagonisme, dont l'importance croîtra dans la pensée socialiste ultérieure, aussi bien chez Laclau et Mouffe que chez Gramsci.

Ainsi, au départ du second mouvement de notre travail, nous reprenons le geste laclau-mouffien et commençons avec Gramsci, qui nous offre des pistes fort prometteuses pour repenser le social où seul peut émerger tout sujet politique.

Gramsci

Ce n'est qu'avec Gramsci, soutiennent Laclau et Mouffe, que nous atteignons un véritable point de tournure (*watershed*).⁵⁶ Les interventions de Gramsci sont le fruit des réflexions basées sur son propre contexte italien, ainsi que sur les développements ailleurs, de la Russie à la France. Nous voyons avec Gramsci une réévaluation des catégories du marxisme classique, de sorte à lui permettre d'affronter les questions suscitées par la crise du marxisme et les mouvements s'en inspirant. Bien qu'il défende l'héritage de la « philosophie de la *praxis* » qu'est enfin pour lui le marxisme, il ne se contente pas pour autant de se borner à cette tradition. D'où les synthèses extrêmement riches engendrées par sa lecture de Benedetto Croce, qu'il considérait comme le plus grand penseur italien de son époque. Selon Keucheyan, Gramsci trouva la confrontation du matérialisme historique et la pensée des penseurs comme Croce extrêmement important, car cela permet au premier de se montrer comme à la hauteur des autres pensées dominantes d'une époque. La cible de Gramsci ne put être quelqu'un de moins prestigieux que Croce, car Gramsci fut de l'opinion que le marxisme se nuirait en prenant pour interlocuteurs des penseurs médiocres.⁵⁷ En effet, ce n'est pas qu'avec Gramsci que nous voyons ce mouvement dans le marxisme du XX^e siècle, où il y a eu de vraies et importantes interactions entre le marxisme et des traditions extérieures à lui, telle la phénoménologie et le (post) structuralisme : Weber eut une influence sur Lukács, Heidegger sur Sartre, Spinoza sur Althusser, pour n'en citer que quelques-uns.⁵⁸

Pour Gramsci, l'engagement avec Croce est important dans la mesure où cela permet la « retraduction » du matérialisme historique dans le langage de l'idéalisme, pour retraduire à nouveau ce dernier dans un matérialisme historique renouvelé. Chez Gramsci, donc, nous avons affaire à un matérialisme historique doublement traduit en quelque sorte : deux traductions occasionnées par deux interactions séparées avec l'idéalisme. Le premier, comme Gramsci le note, fut évidemment la lecture et puis l'appropriation de Hegel par Marx. Le nouveau fut donc la rencontre entre Croce et Gramsci.

De quelles innovations dans le matérialisme historique chez Gramsci s'agit-il ? D'emblée, c'est clair que Gramsci attribue un rôle beaucoup plus important à la superstructure que le marxisme classique ne l'affirme. Il ne s'agit pas tout de même

⁵⁶ Laclau et Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, 55-61.

⁵⁷ Razmig Keucheyan, « Le moment de l'hégémonie (introduction au chapitre) », in *Guerre de mouvement et guerre de position*, par Antonio Gramsci, éd. par Razmig Keucheyan (Paris: La Fabrique, 2012), 45-46.

⁵⁸ Keucheyan, *Hémisphère gauche*, 39-50.

d'un simple renversement, par lequel Gramsci finirait par rentrer tout entier dans l'idéalisme le plus naïf.

Chez Gramsci, il y a plutôt une sorte d'effondrement des distinctions marxistes classiques entre la structure et la superstructure. Ceci dérive du fait que le primat inéluctable de la structure sur la superstructure devint peu défendable à ses yeux, vu les développements concrets dans le capitalisme des débuts du XX^e siècle. La situation devenait de plus en plus claire que la base économique elle aussi était bien influencée par les développements dans la culture, la politique, etc. – bref, par tout aspect relevant de la « superstructure ». Il dut concéder à un moment donné que l'économie était influencée par la politique aussi bien qu'elle influençait la politique. D'après Keucheyan, il surgit donc chez Gramsci un moment d'indistinction ou un « point de soudure » entre la structure et l'infrastructure.⁵⁹ C'est justement cette indistinction des éléments que Gramsci appellera un *bloc historique* : une indistinction où se mêlent et le contenu « économique-social » et la forme « éthico-politique ».⁶⁰

Ce qui amène Gramsci à cette notion de bloc historique pour penser la complexité du social n'est pourtant pas seulement les conditions du capitalisme en Europe occidentale à cette époque, qui lui montrait une fragmentation sans cesse de la classe ouvrière et non l'unification déjà si longtemps attendue d'un sujet de l'émancipation censé être incarné par le prolétariat. La notion de bloc historique dérive aussi de sa lecture des deux penseurs majeurs et la synthèse qu'il fait de leurs contributions. Il s'agit de Lénine et Sorel, deux penseurs que nous avons notamment placés dans deux camps différents quant à leurs réponses à la crise du capitalisme. Comme nous l'avons déjà vu, si nous placerions Lénine dans le camp des marxistes orthodoxes, c'est parce qu'il affirme la validité fondamentale de la science marxiste qui prévoit une confrontation ultime entre le prolétariat et la bourgeoisie, malgré tout signe pointant le contraire sous le capitalisme européen occidental et toute innovation théorique occasionnée par les conditions arriérées du capitalisme en Russie. Dans tous les cas, l'Italien s'exprimait souvent redevable au Russe, et nous avons l'impression que le premier voit dans la victoire qu'ont connue les bolcheviques une validation fondamentale du projet et de la science du matérialisme historique, quoi que soient les exigences particulières de la situation « orientale » (russe).

En revanche, Sorel fut la figure-clé d'un syndicalisme révolutionnaire dont les interventions s'étaient bien éloignées des dogmes du marxisme orthodoxes. Ce fut Sorel qui parvint enfin à se débarrasser des catégories marxistes principales réglant le

⁵⁹ Keucheyan, « Le moment de l'hégémonie (introduction au chapitre) », 47.

⁶⁰ Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position*, éd. par Razmig Keucheyan (Paris: La Fabrique, 2012), 64.

discours dominant des mouvements ouvriers. Pour rappel, il proposa notamment les concepts de mélange et de bloc pour penser l'histoire, ou bien dans sa totalité ou bien du point de vue de ses composantes, mais surtout hors de cadre stricte d'une prétendue loi essentielle sous-tendant tout mouvement historique.

L'influence de ces deux penseurs se manifeste donc chez Gramsci sous la forme d'une synthèse entre la « philosophie de la *praxis* » d'une coloration léniniste et les innovations de Sorel. Il écrit dans ses *Cahiers de prison* :

On doit approfondir le concept de la valeur concrète (historique) des superstructures dans la philosophie de la *praxis* en le rapprochant du concept sorélien de « bloc historique ». Si les hommes prennent conscience de leur position sociale et de leurs tâches dans le domaine des superstructures, cela signifie qu'il existe un lien nécessaire et vital entre la structure et la superstructure.⁶¹

Ce « bloc historique », alliant en effet la notion sorélienne de « bloc » avec « l'alliance de classe » léniniste, fournit donc un concept avec lequel penser la soudure de la structure et la superstructure. Le primat donné par le marxisme classique à la structure sur la superstructure devint donc bien affaibli chez Gramsci, bien que cette distinction ne disparaisse jamais totalement dans son œuvre, à l'encontre d'autres théoriciens ultérieurs qui s'en inspirent comme Laclau et Mouffe. Il reste de toute façon que Gramsci ne considérait plus la structure et la superstructure que comme les deux versants d'une même médaille. Ainsi, Gramsci fut amené au développement de nouveaux concepts qui auront pour effet de rendre possible la conception du social au-delà d'une logique universelle préétablie.

Nous verrons par exemple que c'est par le biais d'un tel bloc historique qu'une société parviendrait à se transformer. Un tel bloc serait à même de constituer autour de lui une *guerre de position* visant à acquérir l'*hégémonie* sur la société. Ainsi émerge la fameuse notion d'hégémonie chez Gramsci, qui constitue en effet une reprise du terme de Lénine mais beaucoup plus étendue que l'acception donnée par ce dernier, à savoir la prédominance dans une alliance de classe. L'acception gramscienne du terme « hégémonie » est en fait l'acception qui servira ultérieurement de point de départ des propres élaborations de Laclau et Mouffe. Comme ces derniers consacreront à ce terme gramscien une position centrale dans leur pensée, il nous sera utile de regarder de plus près son émergence et son utilisation chez Gramsci, notamment par rapport à la notion de guerre de position.

⁶¹ Gramsci, 76-77.

Guerre de position

Comme Laclau et Mouffe le notent, l'utilisation du vocabulaire militaire dans la théorie politique devint un motif du discours marxiste.⁶² Ce ne fut donc que naturel pour Gramsci de reprendre cette tendance et de commencer à théoriser les situations nationales en Europe avec ces termes. C'est ainsi qu'émergèrent chez lui les termes de « guerre de mouvement » et « guerre de position » pour distinguer la situation de l'Europe occidentale de celle de la Russie.

Gramsci décrit la situation russe, telle que cela fut incarné par la révolution russe de 1917, comme une guerre de mouvement, une forme qui fut nécessitée par le développement tardif du capitalisme en Russie. Il nous faut rappeler à ce propos qu'il s'agit du même contexte où le terme *hégémonie* surgit de manière importante pour la première fois dans la pensée socialiste. L'émergence du mot « hégémonie » chez Lénine remplit la fonction de décrire la prédominance et la direction que devait prendre le prolétariat dans une alliance avec d'autres classes.⁶³ Cette alliance dut avoir lieu étant donné l'incapacité de la bourgeoisie russe de réaliser les tâches qui leur sont propres selon la loi de l'histoire préconisée par le marxisme. Cette incapacité de la part de la bourgeoisie russe, s'exprimant comme le règne continu de l'absolutisme, bloquait l'avancée du capitalisme censé pour sa part entraîner la formation d'un prolétariat important. Afin de mener donc à terme les tâches historiques de la bourgeoisie – la condition *sine qua non* de l'émergence du prolétariat et par conséquent d'une révolution socialiste, selon le marxisme classique – le prolétariat russe, à peine ébauché, dut prendre cette tâche bourgeoise pour la sienne, bien qu'elle reste extérieure à son vrai être, puisque cette tâche reste *ontologiquement* celle de la bourgeoisie en accord avec la doctrine marxiste. C'est seulement afin de faciliter la complétion de cette tâche que les bolcheviques créèrent une alliance avec d'autres classes, surtout avec la bourgeoisie, précisément pour la mener à terme.

Or, clairement, ceci n'est pas la trajectoire prévue par le marxisme classique. Dans ce dernier, chaque classe se trouve dotée des tâches historiques qui sont proprement les siennes. La destruction de l'absolutisme appartient, à proprement parler, à la révolution bourgeoise. La révolution des prolétaires ne fut censée venir qu'après ce triomphe du capitalisme sur l'Ancien Régime. Il s'agit ici du fameux étapisme du marxisme classique. Dans la situation russe, cependant, le retard de cette révolution bourgeoise, se manifestant comme le sous-développement du capitalisme face à une monarchie absolue, empêchaient, à l'avis des bolcheviques, la formation d'une classe

⁶² Laclau et Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, 144.

⁶³ Laclau et Mouffe, 120-37.

prolétaire importante capable à son tour de mettre au défi les capitalistes une fois le capitalisme dominant. Lénine vit donc la nécessité que le mouvement prolétaire entre dans une alliance avec la classe bourgeoise. Or, ce fut évidemment principal pour Lénine que le prolétariat ait le dessus dans une telle alliance, d'où justement son utilisation du terme d'hégémonie, qui pour lui décrit la situation de prédominance dans une alliance de classe. Le prolétariat fut donc chargé de s'emparer de cette hégémonie dans n'importe quelle alliance de classe.

Laclau et Mouffe offrent cependant ici une analyse qui va plus loin. Dans une telle situation, il y a une tâche historique (celle de la bourgeoisie) *prise* par un autre agent historique (le prolétariat) comme la sienne. Plus encore que la simple prédominance dans une alliance de classe, c'est en ceci que consiste véritablement, d'après Laclau et Mouffe, l'hégémonie du prolétariat au sens des orthodoxes russes⁶⁴ : il y a un agent *hégémonique*, dont l'hégémonie consiste en ce qu'il *hégémonise* une tâche qui n'est pas, à proprement parler dans le cadre marxiste classique, la sienne, étant en fait celle d'un autre agent.

Quoi qu'il en soit, dans la situation russe, cette relation d'hégémonie sous la forme d'une alliance de classe constitua un corps social bien solide qui pourrait donc lancer un défi au pouvoir dominant de l'époque, c'est-à-dire à la monarchie russe. La forme que prit ce défi est celle d'une *guerre de mouvement*. Ici, nous pouvons prendre cette métaphore d'origine militaire de manière assez littérale. Cela implique des attaques directes et frontales contre l'ennemi. Tout effort est mis au mouvement dudit corps social contre un ennemi clair et facilement identifiable. En effet, cette guerre de mouvement ne pourrait mieux s'illustrer que par la prise même du Palais d'Hiver par les bolcheviques.

C'est contrairement à cela que Gramsci pose la possibilité d'une *guerre de position* comme une stratégie beaucoup plus appropriée pour la situation de la classe ouvrière en Europe occidentale, d'où viennent d'ailleurs les commentaires qui voient en Gramsci le théoricien par excellence de la révolution à l'Ouest.⁶⁵ La théorisation de la guerre de position chez Gramsci correspond sans doute à un dépassement de l'acception léniniste d'hégémonie comme direction d'une alliance de classes. Si nous pouvons employer la notion de guerre de position dans la politique hors de l'usage militaire d'où elle est tirée, c'est pour penser l'action contestataire politique autrement qu'une attaque frontale. Il ne s'agit plus ici d'un terrain où même une alliance de classe serait envisageable, car le conflit n'y est plus pensé comme une lutte de *classe*. La

⁶⁴ Laclau et Mouffe, 112.

⁶⁵ Laclau et Mouffe, 137.

guerre de position permet plutôt de penser une situation où l'agrégation des acteurs autour de deux pôles opposés ne se fait plus forcément par la division frontale, comme dans la division nette monarchie/people où une alliance de classe se situerait conséquemment à un côté. Il n'y a pas de fronts au préalable, d'où la nécessité de faire la guerre depuis une position : la désignation des fronts fait l'objet elle aussi de la guerre elle-même. Cela implique donc l'érosion d'identités subjectives aussi closes, distinctes, et nettement démarquées que tout discours de « classe » peut les faire sembler : l'allégeance de chaque acteur est à gagner au cours de la guerre de position elle-même. Il n'y a donc lieu d'établir une « alliance de classes » au préalable.

Dans une guerre de position, la tâche n'est plus donc tant la prise d'assaut des bases d'un ennemi pré-donné quelconque que la mobilisation d'un divers groupe d'acteurs autour d'un sujet hégémonique se constituant au fur et à mesure. Il n'y a donc plus, *a priori*, aucune identité fixe pour chaque opposant de la guerre. La guerre de position, de cette manière, mobilise une notion d'hégémonie beaucoup plus étendue que celle mobilisée par la pensée léniniste dans une guerre de mouvement plus conventionnelle. Cette notion d'hégémonie dans une guerre de position est chargée de la tâche même de construire au fur et à mesure les identités par lesquelles une guerre de position quelconque pourrait se poursuivre. Bref, pour relier cela avec une autre notion gramscienne, le *bloc historique*, y compris l'identité elle-même de ce bloc, devient l'objet même de la guerre. Avec la guerre de position, nous nous débarrassons donc d'une sorte de ségrégation sociale nécessairement préétablie par une guerre de mouvement, où la place d'un sujet quelconque dans la guerre est ordonnée au préalable.⁶⁶

Nous pouvons donc considérer la notion de guerre de position et le privilège que Gramsci attache à celle-ci comme le corollaire de l'importance de la notion d'hégémonie pour l'auteur. En effet, la notion gramscienne d'hégémonie n'aurait pas pu échapper à son ancienne acception léniniste si Gramsci voyait dans la guerre de mouvement un modèle suffisant pour penser la politique.

Si nous avons commencé à aborder Gramsci directement par le moyen de ses idées les plus directement « traduisibles » en pratique, car décrivant explicitement des modalités d'action, cela n'est qu'à cause de l'illustration claire qu'elles offrent pour la compréhension de son concept d'hégémonie, particulièrement par contraste avec son acception léniniste. De même que, dans une guerre de position, l'identité de toute composante de la guerre est toujours à construire, tout fonctionnement de la société ne peut pas se dérouler différemment. Le déroulement de l'histoire ne dépend pas des

⁶⁶ Laclau et Mouffe, 144-45.

actions de sujets pré-donnés et préconstituées suivant une loi de l'histoire censé régler et ordonner même toute guerre (de mouvement) se poursuivant en son sein. Nous ne pourrons plus envisager un grand récit de l'histoire qui culminera dans la grande guerre entre la bourgeoisie et le prolétariat. S'il y aura guerre, chacun de ses participants le sera parce qu'il se constituera comme tel. Ce n'est plus à l'histoire elle-même de constituer les personnages de son propre drame.

Mais ici, pourtant, nous dépassons déjà Gramsci. Il ne rompra jamais définitivement avec son point de départ léniniste quant au traitement de la question d'hégémonie. Bien que cette notion l'amène à l'affirmation de la contingence remplissant toute sphère sociale, un vestige de l'essentialisme restera tout de même dans son œuvre, comme c'était aussi le cas pour Sorel, dans la mesure où Gramsci inscrit le site de toute articulation hégémonique possible dans le domaine de *classe*.⁶⁷ La classe reste chez lui un plan fondamental, au-delà des pratiques articulatoires. Il surgit donc une grande limitation des effets possibles que nous pourrions attribuer à cette notion d'hégémonie. La reprise de Laclau et Mouffe de cette notion se démarque donc de son moment gramscien par la rupture finale que les deux auteurs effectuent avec l'essentialisme, devant laquelle Gramsci, comme plusieurs avant lui, recula.⁶⁸

Reste, toutefois, l'originalité de la notion gramscienne d'hégémonie, constituant, par-dessus tout, la source principale du renouveau de la théorie du social qu'essaient de réaliser Laclau et Mouffe. Avec Gramsci, il devient possible de penser toute relation et action sociale comme des résultats non d'une loi de l'histoire quelconque mais plutôt des articulations hégémoniques contingentes. Moyennant ces articulations hégémoniques peuvent donc se développer des volontés collectives accordant aux gens l'élan de s'organiser pour une guerre de position ciblant tout le bloc historique de leur époque.

Par rapport à l'hégémonie au sens léniniste, donc, chez Gramsci, « la spécificité relationnelle du lien hégémonique n'est plus dissimulée, mais devient au contraire entièrement visible et théorisée ».⁶⁹ C'est ainsi que l'hégémonie se révèle comme le jeu que demande la politique elle-même.

⁶⁷ Laclau et Mouffe, 145-46.

⁶⁸ Laclau et Mouffe, 143-46.

⁶⁹ Laclau et Mouffe, 139.

Chapitre IV

Le sujet et le social

Avec Gramsci, nous atteignons à de nouveaux dispositifs pour penser le social et le politique. Il a bien décrit le social de manière à y reconnaître le rôle joué par la contingence. Ainsi commence à se défaire l'essentialisme qu'a pendant si longtemps endossé l'économisme du marxisme classique, ne permettant pas de penser des sujets politiques hors du cadre stricte prescrit par la loi de l'histoire qu'il préconise.

Pour ce travail, cela constitue la clé qui nous permettra de penser la particularité du sujet politique au sein d'un social sans les limitations préalables imposées par une prétendue science du social quelconque. Procédons maintenant à une élaboration plus détaillée des outils théoriques développés et utilisés par Laclau et Mouffe à cette fin dans leur confrontation avec la complexité du social signalé par Gramsci. Ces outils théoriques, s'ils rendent suffisamment compte des percées du moment gramscien, nous guiderons plus tard, dans le troisième mouvement de ce travail, vers une réponse à notre question du tyran.

Nous avons déjà évoqué, en utilisant le langage de Laclau et Mouffe, que l'hégémonie se produit par *articulation*. En effet, des relations hégémoniques ne se produisent que par le moyen d'articulations hégémoniques. Il nous est donc important de bien préciser en quoi consiste cette articulation.

Surdétermination, articulation et discours

C'est de nouveau avec un autre penseur de la tradition marxiste qui eut apparemment du mal à rompre avec l'économisme auquel Laclau et Mouffe empruntent des notions pour les amener vers leurs implications ultimes. Il s'agit ici d'Althusser, dont la notion de *surdétermination* illumine la centralité de l'articulation, c'est-à-dire la pratique articulatoire, dans tout processus de formation sociale.

La notion althusserienne de surdétermination émerge tout d'abord par contraste avec la totalité hégélienne, qui n'est que la manifestation de soi du principe simple qu'est l'Idée, « qui persiste dans toutes ses manifestations, donc dans l'aliénation même qui prépare sa restauration ».⁷⁰

Toute totalité n'est donc pour Hegel, selon la lecture althusserienne, que l'ensemble des moments nécessaires d'une loi immanente – l'Idée. Or, en reprenant le geste marxien du renversement d'Hegel, Althusser propose de penser la totalité du social en

⁷⁰ Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: La Découverte, 2005), 209.

termes beaucoup moins idéaliste que cela. Si Althusser maintient la distinction nette entre l'infrastructure et la superstructure, cela n'empêche pas pour autant qu'il affirme le caractère indépendant du social de n'importe quelle loi visant à le subsumer en entier comme moment.

Au contraire, tout ce qui existe dans le social, selon Althusser, est surdéterminé, et à ce titre, relevant d'un ordre symbolique et différant donc toute littéralité possible. L'impossibilité de cette littéralité rend également impossible la réduction du social à des moments nécessaires d'une essence, c'est-à-dire d'une Idée quelconque.

L'affirmation du caractère surdéterminé du social constitue une prise de distance par rapport à Hegel de la part d'Althusser. Mais cette prise de distance n'arrive jamais au bout, étant donné son insistance sur la détermination « en dernière instance » par l'économie. Comme pour tout autre penseur de la tradition marxiste que nous avons évoqué jusqu'ici, Althusser s'avérera incapable de rompre avec l'économisme jusqu'au bout. Comme Laclau et Mouffe l'observent,

Si le concept de surdétermination fut incapable de produire la totalité de ses effets déconstructeurs à l'intérieur du discours marxiste, ce fut parce que, depuis le début, on tentait de le rendre compatible avec un autre moment central du discours althusserien qui est, à proprement parler, incompatible avec le premier : à savoir, la détermination en dernière instance par l'économie.⁷¹

Ce devient donc la tâche d'Althusser d'envisager le social comme surdéterminé constituant un ordre symbolique, alors qu'il affirme à la fois que cette surdétermination doit procéder par le biais de l'économie. Cela diminue extrêmement l'utilité de surdétermination comme notion permettant de penser le social.

De toute façon, la notion de surdétermination permet la compréhension du social comme provenant des pratiques articulatoires. Que tout phénomène social soit surdéterminé signifie qu'il est à chaque fois le résultat d'un discours qui le détermine comme tel, et qu'aucune loi n'ordonne ce discours *a priori*. L'abandon d'un schéma strictement hégélien est requis pour le poser ainsi. L'articulation prend donc un rôle principal, car c'est par ce moyen que l'on parvient à construire un discours.

Laclau et Mouffe offrent explicitement leurs acceptions des ces termes-clés *articulation* et *discours*, ainsi que les « positions différentielles » se trouvant dans tout discours :

Dans le contexte de cette discussion, nous nommerons *articulation* toute pratique établissant une relation entre des éléments telle que leur identité est modifiée par la pratique articulatoire. Nous

⁷¹ Laclau et Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, 185.

appellerons *discours* la totalité structurée qui résulte de la pratique articulatoire. Pour autant qu'elles apparaissent articulées à l'intérieur du discours, nous nommerons *moments* les positions différentielles. Au contraire, nous appellerons *élément* toute différence qui n'est pas discursivement articulée.⁷²

Moyennant ces termes, Laclau et Mouffe parviennent à esquisser un social qui n'est pas figé par une trajectoire nécessaire. Ils arrivent donc à mener au terme la notion althussérienne de surdétermination.

Ce qui est dissout avec une telle compréhension du social est en fait tout postulat irrécusable possible d'une « société », si par ce dernier l'on entend un système de différences stables et pleinement achevé liant diverses positions dans un tout singulier. Avec la notion d'articulation, nous pouvons penser à la fois la société de la perspective de sa constitution comme une totalité suturée et de la perspective de sa dissolution toujours potentielle et différée. S'il y a donc possibilité d'une stabilisation sociale, ce n'est qu'à cause d'une articulation reliant de manière contingente de tels ou tels éléments, sans pour autant parvenir à les inscrire dans une logique inéluctable. Une stabilisation ultime, voire permanente, n'est en rien possible, que tout ce qu'une pratique articulatoire surdéterminante est à même d'ériger n'a le statut que d'un discours.

Le sujet

Ces élaborations par Laclau et Mouffe sur les notions d'articulation et de discours nous donnent des outils pour comprendre le statut de « sujet » chez ces deux penseurs. Ce qui doit être clair d'emblée, c'est qu'il n'y a lieu dans leurs interventions de penser un sujet doté d'une essence quelconque. Si nous acceptons leur thèse, il ne sera plus possible de poser le prolétariat, par exemple, comme sujet de l'émancipation prédestiné par la loi de l'histoire, puisque nous rejetons justement l'existence d'une loi extra-discursive quelconque qui saurait garantir une telle émergence. Comme nous l'avons vu, toute relation sociale est le résultat d'une articulation, qui fait que n'importe quelle totalité qui pourrait naître comme collectif communautaire n'est qu'un discours. Cela implique, donc que si nous avons tout de même affaire à des « agents » dans l'histoire, c'est-à-dire à des « sujets », pour penser le déroulement de cette histoire, il ne pourrait s'agir chez Laclau et Mouffe que des « positions de sujets » (*subject positions*).⁷³

⁷² Laclau et Mouffe, 196.

⁷³ Laclau et Mouffe, 212-24; Laclau et Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, 101-8.

À quoi avons-nous affaire ici ? Laclau et Mouffe soutiennent que nous devons éviter deux écueils qui se présentent dès lors que nous pensons le sujet. Ces deux écueils représentent deux mouvements contradictoires mais ont tous les deux comme geste un retour ultime à l'essentialisme. Le premier est justement ce qu'une notion de positions de sujets permet d'affranchir : l'unification absolue du sujet autour d'un « sujet transcendantal ». ⁷⁴ Cette tendance apparaît sous plusieurs formes dans la théorie à travers les siècles. C'est là où prend forme, par exemple, la figure de l'« homme », qui se trouve par-dessus tout dotée d'une *essence*. C'est ce sur quoi repose sans doute tout humanisme, qui essaie de penser l'homme moyennant de prétendues valeurs constantes et censées être inhérentes à lui. ⁷⁵ De là, ce n'était que naturel, par exemple, que dans la tradition marxiste aussi, l'homme sera pensé comme *aliéné de son être*. Cependant, nous savons à partir de la leçon foucauldienne, pour n'en citer qu'un représentant de tout ce moment philosophique, que l'homme en tant que cet « homme » n'est que le produit d'une certaine *épistémè*, ses prétendues valeurs inhérentes ne lui étant conférées qu'au fur et à mesure au cours de ces derniers siècles, ⁷⁶ selon la façon particulière qu'il s'occupait ou ne s'occupait pas de lui-même. Cela rejoint l'argument de Laclau et Mouffe, qui proposent qu'une telle catégorie de l'homme ne pourrait exister qu'en tant qu'articulation et construction hégémonique. Une telle conclusion est d'ailleurs importante si nous voulons comprendre la fragilité des « gains » humanistes, qui semblent être menacés à chaque pas. Si nous reconnaissons la contingence de l'homme (avec cette coloration masculine jaillissante, en plus) comme l'articulation de ce sujet que l'on appelle ainsi l'« être humain », nous serions d'autant plus capables de défendre les valeurs et revendications politiques que nous avons habitude de qualifier d'« humanistes ». ⁷⁷

Laclau et Mouffe montrent comment cette perspective essentialiste sur l'homme se transpose également dans la tradition marxiste, particulièrement dans ce que nous avons déjà détaillé comme le privilège ontologique accordé au prolétariat en tant que sujet de l'émancipation. Nous n'avons pas besoin d'y revenir. Cet essentialisme a cependant de graves implications pour la pratique révolutionnaire, particulièrement sur le privilège conséquemment accordé au parti d'avant-garde. L'essence dotée au prolétariat se voit incarnée dans les prétendus intérêts historiques de cette classe, et il n'y avait donc pas de raison pour qu'un parti d'avant-garde ne se constitue pas autour de ces intérêts historiques exprimant une essence malgré la fragmentation actuelle de

⁷⁴ Laclau et Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, 223-24.

⁷⁵ Laclau et Mouffe, 212-16.

⁷⁶ Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Collection Tel 166 (Paris: Gallimard, 1966).

⁷⁷ Laclau et Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, 215-16.

cette classe à laquelle appartiennent prétendument les intérêts. Le parti fonctionne par le moyen d'une logique de représentation, bien que la classe qu'il soit censé représenter soit continuellement différée vers le futur. « Dès lors toute relation de représentation est fondée sur une fiction : celle de la présence, à un certain niveau, de quelque chose qui, à proprement parler, en est absent. »⁷⁸

Or, en pratique, cela n'a pas vraiment réussi à garantir le succès des partis d'avant-garde : le succès n'est jamais arrivé en fonction de la projection du parti d'avant-garde de lui-même vers le futur où ses actions actuelles seront validées par l'action révolutionnaire du prolétaire lui-même, finalement unifié dans son destin comme le sujet de l'émancipation. En revanche, la pratique révolutionnaire concrète montre que l'articulation des intérêts ne se fait pas par l'ancrage dans une essence ou par des intérêts historiques censés l'exprimer : c'est ceci que montre l'effort très évident de *gagner l'allégeance* des agents sociaux, un fait qui n'est pas compris comme allant de soi. Il s'agit donc pleinement ici d'une articulation des intérêts qui font exprès que la plus grande masse d'agents sociaux possible y identifie leurs propres intérêts. Comme Cutler *et alii* l'affirment, c'est la pratique politique elle-même telle qu'elle se déroule qui réfute tout argument économiste :

Les « intérêts » de classe ne sont pas donnés à la politique et à l'idéologie par l'économie. Ils adviennent au sein de la pratique politique, et sont déterminés comme des effets de modes définis de la pratique politique. La pratique politique ne reconnaît pas les intérêts de classe pour les représenter ensuite : elle constitue les intérêts qu'elle représente.⁷⁹

Les intérêts d'une classe n'existent que dans la mesure où ils sont articulés comme tels. Et le sujet censé réaliser et lutter pour ses intérêts, n'étant donc pas la source ultime de l'essence se traduisant en intérêts historiques, est lui-même construit au fur et à mesure de cette articulation discursive.

Or, nous n'avons pas à éviter uniquement cet écueil de l'absolutisation d'un sujet transcendant, que le postulat du sujet comme « positions de sujets » nous aide à éviter. Nous avons dit qu'il y a un deuxième écueil, en quelque sorte symétrique au premier, qui est un risque de débordement porté par le postulat de sujet comme positions de sujets. Ici, il s'agit d'une absolutisation de *dispersion* de ses sujets de sorte que cette dispersion devienne *séparation*. Ce geste n'est en fait que le remplacement d'un essentialisme de la *totalité* par un essentialisme des *éléments*.⁸⁰

⁷⁸ Laclau et Mouffe, 220.

⁷⁹ A Cutler et al., *Marx's Capital and Capitalism Today*, 2 vol. (London: Routledge, 1977), cité dans Laclau et Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, 221.

⁸⁰ Laclau et Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, 213-14.

Les implications de ce deuxième écueil pour la pratique politique sont claires. Cela implique la division nette entre les différentes positions de sujets qui se différencient au sein du social et ses différents moments. Absolutiser la dispersion de positions de sujets en *séparation*, c'est rendre impossible par exemple la conciliation entre les identités articulées produites au sein de l'économie et celles articulées et produits au sein de la pratique. Qu'en est-il donc de toute action révolutionnaire qui implique forcément une visée au-delà d'une position de sujet particulière quelconque ?

Nous nous débarrassons de ces apories si nous nous rappelons que l'articulation et la construction discursive interdisent justement une telle stabilisation et ossification d'un système de différences, car le champ de discursivité dépasse tout discours.⁸¹

Comment donc penser le mouvement politique du prolétariat, qu'il se présente en forme de parti ou non, quand il se présente comme l'agent révolutionnaire par excellence, comme notre sujet de l'émancipation si longtemps désiré ? Maintenant, nous sommes à même de comprendre qu'une telle revendication ne serait valide que comme le résultat d'une articulation visant à établir un discours d'une émancipation universelle. Les aspirations universelles d'une telle émancipation ne pourraient être articulées que depuis une position de particularité tout à fait contingente, par un sujet qui est lui-même, comme position de sujet, discursivement articulé. Nous voyons ici une sorte d'interaction entre la particularité et l'universalité, dans la mesure où un élément particulier se charge de représenter un moment d'une dimension universelle qui le dépasse. Nous considérons ceci de plus près dans le sixième chapitre.

Dans tous les cas, nous ne saurons plus maintenir une distinction si nette entre une identité politique et une identité économique, car si nous nous débarrassons de tout plan extra-discursif établissant *a priori* ces distinctions, nous verrons qu'il est impossible d'imaginer le discours économique comme complètement immunisé contre le discours politique, et *vice versa*. La dispersion de positions de sujets ne pourrait donc aucunement entraîner une séparation totale et inviolable entre elles, car il est justement possible que leur unité *soit discursivement articulée*. Mais la force de cette unité ne relève plus d'une essence, mais plutôt de la contingence d'un discours. S'il est possible de déceler les positions de sujets différentes se manifestant comme identités politiques et identités économiques, rien n'empêche l'articulation de leur unité, car rien ne pré-ordonne la séparation stricte de ces identités. Laclau et Mouffe affirment donc :

⁸¹ Laclau et Mouffe, 207-8.

Admettons plutôt que ni l'identité politique ni l'identité économique des agents ne se cristallisent comme des moments différentiels d'un discours unifié, et que la relation entre elles est l'unité précaire d'une tension.⁸²

Ainsi, Laclau et Mouffe concluent que le concept du sujet « est empreint du même caractère ambigu, incomplet et polysémique que la surdétermination assigne à toute identité discursive ». ⁸³ Cela rend enfin possible que certaines positions de sujets surdéterminent d'autres, et en effet, c'est précisément ce jeu de surdétermination qui rend possible l'articulation hégémonique.⁸⁴

Et tout cela n'est qu'une conception de sujet qui tient compte du social tel que nous l'avons décrit jusqu'ici. Ainsi, c'est un social qui nous permet de penser non seulement le sujet de l'émancipation, mais tout sujet politique, y compris le sujet de l'oppression, et enfin tout sujet tout court si par ce dernier nous entendons un soi qui se trouve obligé de s'occuper de lui-même dans un tel social.

Pour notre question donc du tyran, il n'est possible de le penser qu'à la lumière de l'ouverture du sociale au sein duquel il se trouve également comme identité subjective ouverte. Cela est la seule conception possible du sujet, des positions de sujets, dans le social tel que nous l'avons décrit. L'ouverture constitutive du social est constitutive aussi du sujet, sous-tendant sa subjectivité même en permettant qu'il s'occupe de lui-même au sein de ce social. Pour nous, donc, le sujet est impensable sans le social dans lequel seul peut surgir tout souci de soi. C'est pourquoi, en s'acheminant vers une conception de tyran comme sujet, il nous a été indispensable de penser le social pour penser le sujet de l'émancipation ; bien entendu, ceci sera également indispensable pour penser le sujet tyrannique.

Regardons donc de plus près ce social, dans l'optique notamment de ce qui en est constitutif, à savoir l'antagonisme, et puis du point de vue des modalités d'actions subjectives, c'est-à-dire politique, qui se déroulent en son sein.

⁸² Laclau et Mouffe, 223.

⁸³ Laclau et Mouffe, 223.

⁸⁴ Laclau et Mouffe, 223-24.

Chapitre V

Antagonisme et hégémonie

Le postulat du sujet comme position de sujet chez Laclau et Mouffe nous permet de regarder de plus près le processus par lequel voient le jour de telles positions de sujets. Ce qui est en marche ici, ce qui est en effet constitutif du souci de soi qui sous-tend toute subjectivité, c'est l'expérience de l'*antagonisme*, une notion phare de Laclau et Mouffe sur laquelle nous devrions nous étendre pour un moment. Nous verrons plus tard que c'est cet antagonisme même qui nous permet de discerner le tyran, nommant le sujet de l'oppression, en même temps que voit le jour le sujet de l'émancipation.

Pour rappel, nous avons déjà vu que la conception de sujet comme « positions de sujets » dans un discours articulé implique qu'il ne pourrait nullement s'agir d'un sujet clos et renfermé en lui-même, occupant un point bien défini dans un système de différences stables. Bref, c'est un sujet qui, en s'occupant de lui-même, ne possède aucune objectivité *pleine et achevée* pour toujours.

Or, si nous considérons le sujet dans ce sens comme une identité parmi d'autres dans une totalité discursivement construite, et si nous rejetons l'essentialisme tant au niveau de cette totalité qu'au niveau de ces nombreux points (dont le sujet n'en est qu'un) nous pourrions poser cette thèse d'objectivité inachevée tant au niveau du social qu'au niveau du sujet, un point que nous l'avons déjà évoqué. Ou bien par rapport à la totalité, ou bien par rapport aux parties, la déstabilisation constante du système de différences par le caractère discursif lui-même du social signifie que toute objectivité, y compris toute identité de sujet, est toujours précaire.

Antagonisme

Or, comment rendre compte de cette objectivité précaire ? Selon Laclau et Mouffe, c'est par le biais de l'*antagonisme*. L'antagonisme est *la limite même de toute objectivité, à savoir l'expérience de cette limite*.⁸⁵

Il faut bien préciser cette notion d'antagonisme parce que s'il est effectivement la limite de toute objectivité, il est à ce titre constitutif du social même, tel qu'il est posé par Laclau et Mouffe. À cet égard, il nous sera utile de reprendre la différenciation que font Laclau et Mouffe entre, d'un côté, l'antagonisme, et, d'autre côté, deux notions auxquelles le premier est tantôt assimilé à tort : l'*opposition réelle* (la *Realrepugnant*

⁸⁵ Laclau et Mouffe, 224-25.

de Kant) et la *contradiction*. Ces deux notions, qui sont des distinctions kantienne, dénomment deux types de relations. L'opposition réelle a affaire à une relation A – B, alors que la contradiction réfère à une relation A – non-A.⁸⁶

La méthode la plus simple de comprendre l'opposition réelle est d'envisager deux choses réelles, c'est-à-dire, physiques. Songeons par exemple à deux voitures A et B. Une collision entre ces deux voitures A et B ne pourrait aucunement être considéré comme *contradictoire*, avec l'acception *logique* de cette dernière, dans la mesure où ce n'est pas inscrit dans la positivité même de ces deux éléments que l'un oblitère *forcément* la présence de l'autre. S'il arrive qu'ils s'oblitérent, ces deux voitures A et B par exemple, ce ne serait qu'une occurrence contingente. L'opposition est entre deux choses dont l'identité n'est pas dépendante de celle de l'autre. Les deux éléments ont leurs propres identités en-dehors de leur opposition.

En revanche, pour une contradiction A – non-A, leur présence *comme contradiction* n'a aucun sens hors de cette relation. Ni A seul ni non-A seul n'aurait aucun sens comme contradiction s'il n'est pas en relation nécessaire l'un avec l'autre : chacun de ces éléments n'a aucune identité hors de leur relation contradictoire.

Étant donné cette structure, nous comprenons bien que la contradiction ne pourrait exister qu'au champ de la proposition, c'est-à-dire à un niveau logico-conceptuel. Une contradiction ne pourrait pas, à proprement parler, apparaître dans la réalité.⁸⁷

Or, l'antagonisme n'a pas le caractère de ces deux relations d'opposition, car et l'opposition réelle et la contradiction existent comme relations *objectives*, c'est-à-dire comme des relations entre des objectivités pleines. En revanche, l'antagonisme n'existe comme relation que dans la mesure où il *empêche* et *interrompt* la constitution de deux pôles pleinement distincts qu'il rapporte comme des objectivités achevées. Dans une opposition réelle, il y a deux objets A et B dont les positions réellement et pleinement (et peut-être physiquement) différentielles rend l'opposition possible. Dans une contradiction, il y a deux propositions A et non-A qui rend la contradiction elle-même intelligible. Même si A et non-A ne font pas de sens comme contradiction en dehors de leur relation l'un avec l'autre, A et non-A ont leurs propres identités pleines, puisque comme des propositions il n'y a aucune précarité quant à ce que A signifie en tant que A et ce que non-A signifie en tant que non-A.

⁸⁶ Laclau et Mouffe, 224-32.

⁸⁷ Toute cette confusion entre contradiction et opposition réelle est d'ailleurs une erreur marxiste capitale, selon Laclau et Mouffe. Hegel put introduire la contradiction dans le champ du réel car il avait réduit la réalité au concept, mais ce même geste ne peut pas fonctionner avec le renversement de l'idéalisme que prétend faire le matérialisme historique. Or, justement, de nombreux marxistes ont posé les antagonismes sociaux comme des contradictions. Voir la reprise de cette critique de Colletti par Laclau et Mouffe, 225-26.

Dans tous les deux cas, nous avons affaire à des identités pleines. Or, dans une relation antagonique, *la relation n'implique pas que les deux pôles en relation soient des identités pleines avec leurs propres objectivités achevées*. En fait, ce qui est le propre d'une relation antagonique, c'est que l'Autre se donne de sorte qu'il ne se démarque pas complètement du moi, de l'être-moi du moi. C'est en cela que consiste l'affirmation que l'antagonisme est la limite même de toute objectivité. C'est une relation avec un autre qui fait que l'on ne soit pas quelque chose de pleinement *en soi* : « La relation naît non pas de totalités pleines, mais de l'impossibilité de leur constitution ».⁸⁸ Laclau et Mouffe donnent un exemple clair d'un antagonisme dans le champ du social :

C'est parce qu'une force physique est une force physique qu'une autre force identique et complémentaire conduit au repos ; au contraire, c'est parce qu'un paysan *ne peut pas être* un paysan qu'un antagonisme existe avec le propriétaire terrien qui l'expulse de sa terre.⁸⁹

Dans l'opposition réelle, comme ce qui est le cas des deux forces physiques dans la citation ci-dessus, l'opposition elle-même aide à bien distinguer A et B. Dans un antagonisme, l'expérience antagonique rend justement *précaire* les deux identités A et B. Il y a un danger qu'un paysan ne soit plus paysan à cause de l'antagonisme qu'il affronte avec son propriétaire terrien.⁹⁰ Dans l'antagonisme, donc, ce n'est pas que *moi* qui ne suis pas pleinement présent à moi-même. L'autre qui m'antagonise lui aussi n'est pas pleinement présent à lui-même. Ainsi, l'antagonisme constitue pour nous deux l'expérience des limites de notre objectivité.⁹¹

C'est pour cette raison que l'antagonisme occupe une place principale dans la pensée de Laclau et Mouffe. Il rend compte de l'instabilité d'un système de différences conçu comme discours. Si ce discours, bâti sur des articulations langagières, se construit finalement sur le langage comme système de différences, l'antagonisme est l'échec de cette différence, rendant toute objectivité précaire.⁹² Dans tout antagonisme, donc, les deux pôles oppositionnels ne constitueraient que « des instances différentielles – c'est-à-dire objectives – partielles ».⁹³

⁸⁸ Laclau et Mouffe, 229.

⁸⁹ Laclau et Mouffe, 230.

⁹⁰ Naturellement, nous n'avons pas à parler des formes *pures* ; il est fort possible d'imaginer des oppositions réelles qui puissent surgir dans la réalité au milieu des relations antagoniques. L'un n'exclut pas forcément l'autre. En revanche, pour les raisons que nous avons déjà évoquées, la contradiction à proprement parler doit rester au niveau logico-conceptuel, bien qu'elle puisse prendre la forme des propositions dans la réalité.

⁹¹ Laclau et Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, 229-31.

⁹² Laclau et Mouffe, 230.

⁹³ Laclau et Mouffe, 232.

Cela a de graves implications pour notre conception du sujet et du social. Tout d'abord, cette notion d'antagonisme, qui rend précaire toute position différentielle dans un système de différences, rend également précaire tout sujet, qui n'est finalement, comme nous l'avons vu, que des positions de sujets construites discursivement. Mais aussi au niveau de la totalité, nous ne pourrions plus envisager une « société » qui soit la société définitivement et totalement achevée : les antagonismes qui prolifèrent en son sein rendent toute objectivation incomplète et partielle.

Tout cela, d'ailleurs, interdit de penser un au-delà quelconque, un lieu en dehors de tout antagonisme, qui soit ontologiquement garanti, car ce n'est même pas possible de penser le social comme totalité objective pleine, ne permettant donc pas au social de se stabiliser comme une totalité des positions différentielles stables à perpétuité, et, partant, comme une intériorité totale quelconque transparente à elle-même comme ce qui est exclu par cet « au-delà ». Dans ce dernier cas, en plus, une telle transparence pleine impliquerait que cet « au-delà » ne soit plus qu'une nouvelle différence. L'antagonisme comme limite ne pointe donc jamais à un « au-delà » extérieur.

La limite du social doit être donnée à l'intérieur du social lui-même comme quelque chose qui le subvertit, qui détruit son ambition d'être une présence pleine. La société ne parvient jamais à être la société, parce que tout en elle est habité par ses limites, qui l'empêchent de se constituer comme réalité objective.⁹⁴

Si l'antagonisme sert donc de limite de toute objectivité, en différant son achèvement sans cesse, c'est l'expérience antagonique qui fonctionne comme subversion d'une telle ou telle objectivité. C'est en prenant compte de cet antagonisme qu'un sujet révolutionnaire comprend que ses articulations discursives doivent viser l'hégémonie.

Logique de l'équivalence et logique de la différence

Nous avons déjà vu comment les nouveaux mouvements sociaux ont repris la lutte de la révolution démocratique en s'appuyant sur la logique de l'équivalence. Cette dernière, comme nous l'avons expliquée, a lancé un défi à la logique de la différence qui endosse les subordinations constituant la positivité du social. C'est par la logique de l'équivalence qu'un système de différences pourrait être si stabilisé que les relations de subordination se trouvent rétablies comme relations d'oppressions.

Ce que nous voyons là-dedans est donc l'interaction entre les deux logiques de l'équivalence et la différence. Cette interaction constitue l'opération même de la

⁹⁴ Laclau et Mouffe, 232.

subversion à laquelle l'expérience de l'antagonisme amène. Regardons donc de plus près ces deux logiques.

S'il est possible de parler de l'antagonisme au niveau du social, c'est seulement parce qu'il parvient à déstabiliser un système de différences moyennant une logique de l'équivalence, de sorte que l'antagonisme regroupe dans deux camps, chacun constitué autour de l'un de deux pôles, des positions *différentielles* qui rentrent dans des *chaînes d'équivalences* à titre justement de ce regroupement. La force de cet antagonisme est telle que les positions différentielles, une fois situées dans l'antagonisme, se dissolvent. Les deux pôles de l'antagonisme deviennent ses moments principaux, de façon que les positions différentielles au sein de ces deux pôles rentrent dans des chaînes d'équivalence rendue possibles justement par leur réagrégation autour de ces deux pôles. L'antagonisme pourrait finir donc par dissoudre toutes les identités différentielles subsumées sous les pôles antagoniques auxquels elles appartiennent, de sorte qu'une position différentielle quelconque pourrait finalement servir de remplaçant pour le pôle sous lequel elle s'est dissoute.

Laclau et Mouffe donnent un bon exemple de cette interaction entre la logique de l'équivalence et la logique de la différence dans la situation d'un pays colonisé. Si, jusqu'à un certain point, dans le quotidien colonial des éléments différentiels, telle la couleur de peau, le langage, les coutumes, etc., ne signifie pas forcément grand-chose, ne relevant que de l'ordre normal des choses dans le système de différences en vigueur, lors du moment de l'antagonisme, une série d'opérations par une logique de l'équivalence subvertissent la logique différentielle garantissant auparavant la stabilité du quotidien. Par la logique de l'équivalence, un simple élément, comme la couleur de peau, perd sa signification différentielle et commence à exprimer tout le crime de colonialisme. Cet élément (par exemple, la couleur de peau des colonisateurs) n'exprime plus quelque chose de positif ne concernant que lui-même, mais exprime plutôt ce que, à proprement parler, il *n'est pas* ; ici donc, l'élément exprime qu'il (l'élément) est *non le colonisé*, qu'il est *anti-colonisé*, selon la formulation suivante.

couleur de peau des colonisateurs = ~~le colonisé~~

Ceci est un peu différent d'une proposition sous la forme « il (l'élément) *n'est pas le colonisé* » :

couleur de peau des colonisateurs ≠ le colonisé

Nous avons affaire plutôt à la première formulation : c'est le symbole =, et non le symbole ≠, qui montre justement que nous avons affaire à une *identité*, bien que la barre que nous avons mise sur un côté de l'équation indique justement que cette identité est *négative*.

Ce qui arrive en effet est la perte de la positivité de cet élément (la couleur de peau *en tant que telle*) : l'expérience antagonique fait qu'il acquière une identité désormais *purement négative*. Il n'acquiert cette identité que par opposition à l'un des pôles antagoniques, dans ce cas par opposition aux colonisés, pour lesquels leur propre couleur de peau pourrait être l'expression aussi de *ne pas être le colonisateur*.

Bref, ce qui importe ici est la bipolarité de l'antagonisme : la relation entre un pôle et son antipode. Les identités des éléments deviennent négatives dans la mesure où elles sont définies en fonction de leur position antipodale par rapport à l'autre pôle. Dans cet exemple, donc :

Une relation d'équivalence qui absorbe *toutes* les déterminations positives du colonisateur par opposition au colonisé, ne crée pas un système de positions différentielles positives entre les deux, pour la simple raison qu'elle dissout toute positivité : le colonisateur est discursivement construit comme l'anti-colonisé. En d'autres termes, l'identité est devenue purement négative.⁹⁵

La négativité acquiert donc, elle aussi, une certaine présence. Nous tenons à insister que ceci devient possible avec les formes discursives occasionnées par l'expérience antagonique, qui « *par l'équivalence, annulent la positivité de l'objet et donnent une existence réelle à la négativité en tant que telle* ». ⁹⁶

Cela aide à expliquer l'affirmation que l'antagonisme est l'expérience de la limite même de toute objectivité. Une éruption antagonique implique, par sa réagrégation de diverses positions différentielles autour des deux pôles opposés, une action simultanée opérée par la logique de l'équivalence, sans laquelle une telle réagrégation ne serait nullement possible.

Or, il reste tout de même difficile d'envisager un triomphe complet pour n'importe laquelle de ces deux logiques de l'objectivité et de la négativité. Et c'est à juste titre, car Laclau et Mouffe affirment que ces deux logiques sont toujours en interaction, voire en tension. Mais cela relève du caractère même du social. Il n'y a jamais ni une objectivité ni une négativité pleine et transparente. Il y a plutôt toujours une relation entre ces deux logiques, et cette relation a le statut d'une *subversion réciproque* interminable. À cet égard, c'est une relation *impossible* dans la mesure où l'objectivité et la négativité s'annulent, et c'est précisément pour cette raison que « la coexistence de ses termes doit être comprise non pas comme une relation objective de frontières, mais comme la subversion réciproque de leurs contenus ». ⁹⁷

⁹⁵ Laclau et Mouffe, 234.

⁹⁶ Laclau et Mouffe, 235.

⁹⁷ Laclau et Mouffe, 235.

C'est cette subversion réciproque constante qui exclue effectivement et une condition d'équivalence totale et une condition d'objectivité différentielle totale. Ainsi, l'achèvement définitif de l'antagonisme est également peu envisageable, car la logique de l'équivalence est à tout moment interrompu par la logique de la différence, différenciant pour toujours une division antagonique ultime quelconque du social autour de deux pôles quasi-transcendants. La société reste donc à faire pour toujours, car elle est vouée à un tâtonnement perpétuel dans le gouffre séparant la possibilité totale et l'impossibilité absolue. Cela amène Laclau et Mouffe à conclure que « si la société n'est jamais transparente à elle-même parce qu'elle est incapable de se constituer en un champ objectif, l'antagonisme n'est pas non plus transparent car il ne parvient pas à dissoudre totalement l'objectivité du social ». ⁹⁸

Dans tous les cas, le caractère du social est clair chez Laclau et Mouffe : le social est entièrement traversé par des antagonismes. Si nous avons tendance jusqu'ici de parler de l'antagonisme au singulier, l'élaboration que nous en faisons amène à la conclusion que l'antagonisme est partout dans le social. Laclau et Mouffe affirme ainsi que

l'antagonisme n'émerge pas nécessairement en un endroit unique : toute position dans un système de différences, pour autant qu'elle est niée, peut devenir le lieu d'un antagonisme. Aussi y a-t-il de nombreux antagonismes possibles dans le social, dont beaucoup sont opposés les uns aux autres. ⁹⁹

Dans la pratique, donc, il est clair aussi que le rôle de l'antagonisme peut différer considérablement d'un contexte à un autre au niveau stratégique. Il y a naturellement plus de points d'antagonisme où un système de différence a moins réussi à s'ériger en relations sociales stables. Une telle situation rend plus difficile l'implication de toute une société dans une grande confrontation antagonique. C'est dans ce sens que les mouvements démocratiques à travers les siècles peuvent être les victimes de leur propre succès, en quelque sorte : l'instabilité prépondérante dans les différentes parties de cette totalité implique que des confrontations antagoniques peuvent se produire séparément et à plusieurs points dans chaque partie, selon les subordinations *localement* articulées comme oppressions. En revanche, dans des contextes où il y a un système de différences beaucoup plus stables impliquant la totalité de la société, la logique de l'équivalence que le moment de l'antagonisme susciterait aurait un champ plus large dans lequel s'opérer.

⁹⁸ Laclau et Mouffe, 236.

⁹⁹ Laclau et Mouffe, 238.

Cette distinction émerge par exemple dans une comparaison des pays industriels avancés d'un côté et les pays de la périphérie du système capitaliste global d'un autre. Dans le premier cas, les points d'antagonisme ont proliféré à cause de luttes précédentes qui ont déjà bien déstabilisé le système des différences, bien que cela ait mené aussi à de nouvelles stabilisations. Mais partant, il n'y a plus de lutte « centrale » menée par un peuple quelconque. En effet, le jacobinisme des siècles précédentes est devenu de plus en plus inconcevable dans les pays dominants du capitalisme tardif.

En revanche, dans les pays de la périphérie, qui restent vulnérables à l'exploitation néocoloniale et aux caprices de toute sorte de gouvernement n'ayant pas encore dû régler ses comptes avec des luttes démocratiques implacables et continues, il reste plus envisageable d'articuler l'antagonisme entre deux grands camps. Cette distinction est aussi en effet celle que font Laclau et Mouffe entre les acteurs sociaux de ces types de luttes antagoniques : là où les antagonismes prolifèrent (aux sociétés dont les systèmes de différences avaient déjà été beaucoup déstabilisé par des luttes démocratiques antérieures), la lutte a maintenant affaire à une *position de sujet démocratique*, et là où l'espace politique se divise plus facilement en deux camps antagoniques (de par un système de différences encore peu secoué par des déstabilisations), la lutte actuelle a affaire à une *position de sujet populaire*.¹⁰⁰

Ainsi, nous pourrions bien avancer la thèse selon laquelle l'expansion sans cesse du capitalisme avec une globalisation en train de complexifier les sociétés demande maintenant de repenser les modalités de lutte. De nos jours, il devient de plus en plus clair avec la complexification de la société que l'on exige une position de sujet démocratique. (Nous nous empêcherons toutefois de conclure définitivement ainsi, vu évidemment un recul apparent ces dernières années des normes démocratiques même dans les pays au centre du système capitaliste global. Nous voilà avec une piqûre de rappel de la précarité de toute articulation démocratique !) Dans tous les cas, Laclau et Mouffe ont raison, aussi bien aujourd'hui que dans les années 1980, que cela constitue donc *le premier des problèmes politiques* : la production des structures qui ne dissimuleraient pas les antagonismes qui sont constitutifs du social, en ouvrant la voie à « la constitution des identités mêmes qui s'affronteront les unes les autres antagoniquement ». ¹⁰¹

Ceci, d'après Laclau et Mouffe, représente un élargissement considérable du champ des pratiques articulatoires. En ce qui nous concerne, il nous permet notamment de penser le sujet de l'oppression autant que le sujet de l'émancipation. Mais s'il s'agit

¹⁰⁰ Laclau et Mouffe, 239-43.

¹⁰¹ Laclau et Mouffe, 243.

ici d'une production, qui ne peut bien entendu être que par le biais d'une pratique articulatoire, nous arrivons finalement à la spécificité du concept d'hégémonie chez Laclau et Mouffe.

Hégémonie

Toutes nos élaborations jusqu'ici des notion-clés de Laclau et Mouffe nous permet finalement de se prononcer sur ce concept le plus souvent associé à leurs noms. Et à juste titre, car toute l'approche de leur « démocratie radicale » se trouve ancrée dans cette notion qui nomme, à notre avis par-dessus tout, une stratégie.

Nous avons évoqué à plusieurs reprises la dette intellectuelle que doivent Laclau et Mouffe à Gramsci. Cette dette se présente de manière saillante lorsque nous nous rendons compte que le concept d'hégémonie est, en quelque sorte, une radicalisation de quelques idées gramsciennes, dont l'acception gramscienne elle-même de l'hégémonie. Mais référons-nous d'abord particulièrement aux notions gramsciennes de *bloc historique* et *guerre de position*.

La notion de bloc historique consiste à étroitement allier les catégories marxistes classiques de structure et superstructure. Keucheyan explique ce bloc historique comme « le point d'indistinction » que pourraient constituer l'ensemble d'éléments de telle ou telle société : son art, sa culture, etc., et les rapports de production en vigueur en son sein.¹⁰² Si la distinction entre structure et superstructure devient assez superflue dans une telle théorisation, Gramsci lui-même, comme nous l'avons remarqué, n'arriva jamais à se débarrasser de cette distinction.¹⁰³ Quoi qu'il en soit, pour Gramsci, les deux constituent une unité à tel point qu'il surgit un « point de soudure » entre eux.¹⁰⁴

Or, il doit déjà nous être clair que cette distinction structure/superstructure n'importe pas du tout chez Laclau et Mouffe, et leur acception du concept gramscien de bloc historique laisse de côté cette insistance qui ferait que les deux sphères de structure et superstructure préservent nettement leurs propres identités tout en étant soudé en bloc historique. Ce geste laclauo-mouffien s'ensuit naturellement du fait que l'économie, d'un côté, et la politique, l'art, la culture et tout autre prétendu aspect de la superstructure, d'un autre côté, soient tous, pour nos deux auteurs, constitués au même plan du social.

¹⁰² Keucheyan, « Le moment de l'hégémonie (introduction au chapitre) », 47.

¹⁰³ David Forgacs, « Glossary of Key Terms », in *The Gramsci Reader: Selected Writings, 1916-1935*, par Antonio Gramsci, éd. par David Forgacs (New York: New York University Press, 2000), 424.

¹⁰⁴ Keucheyan, « Le moment de l'hégémonie (introduction au chapitre) », 47.

Dans tous les cas, Laclau et Mouffe avouent la coïncidence entre cette notion gramscienne de bloc historique et ce qu'ils reconnaissent comme les liens qui maintiennent ensemble une formation discursive.¹⁰⁵ En leurs propres termes, Laclau et Mouffe disent que la notion gramscienne nomme « un espace social et politique relativement unifié par l'institution de points nodaux et la constitution d'identités *tendancielle*ment relationnelles ». ¹⁰⁶ Dans la mesure où il y existe donc une unité conçue simplement comme la régularité dans la dispersion et non quelque chose de garanti *a priori*, Laclau et Mouffe voient une formation discursive comme les liens de cette unité. Si, cependant, une telle formation discursive est vue selon la perspective du terrain social traversé par les antagonismes, une telle formation ne peut qu'être également une *formation hégémonique*.¹⁰⁷ En d'autres termes, dans la mesure où une formation discursive implique une articulation d'une totalité par l'opération de deux logiques qui se subvertissent réciproquement dans une situation d'antagonisme, nous avons forcément affaire à une formation hégémonique.

Or, comme nous l'avons vu dans notre discussion de l'antagonisme et des deux logiques qui entrent en jeu dans l'expérience de celui-ci, il n'est pas possible de penser une formation hégémonique sans penser aux frontières et leurs implications pour la lutte politique. Cela s'ensuit naturellement du fait que penser l'antagonisme veut dire penser division. Nous voyons donc ici le trait avec une autre notion gramscienne : la guerre de position. Nous avons déjà vu comment, pour Gramsci, cette guerre de position implique l'opposition entre deux pôles qui essaient, chacun à son tour, de s'agréger autour d'eux autant d'éléments flottants que possible. Il y a donc une frontière entre ces deux camps agrégés autour de deux pôles. Le but dans une telle guerre de position serait donc de déplacer cette frontière autant que possible afin que le plus grand nombre possible tombe à l'intérieur de ses propres frontières. Ne s'agit-il pas là justement de l'expérience de l'antagonisme que nous avons décrite plus haut ? Comme l'omniprésence de l'antagonisme proposée par Laclau et Mouffe, la théorisation de Gramsci de la guerre de position a permis l'affirmation de deux choses : principalement, *l'ouverture du social*, si en effet les frontières de sa division font l'objet d'une guerre ; mais dans un second temps, *toute identité sociale est caractérisée également par cette ouverture*.¹⁰⁸ Le concept de guerre de position de Gramsci entraîne donc deux conséquences théoriques importantes :

¹⁰⁵ Laclau et Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, 246-47.

¹⁰⁶ Laclau et Mouffe, 246.

¹⁰⁷ Laclau et Mouffe, 246-47.

¹⁰⁸ Laclau et Mouffe, 247.

Premièrement, il confirme l'impossibilité de toute clôture du social : puisque la frontière est interne au social, il est impossible de subsumer la formation sociale comme référent empirique aux formes intelligibles d'une société. Toute « société » construit ses propres formes de rationalité et d'intelligibilité en se divisant ; c'est-à-dire en expulsant hors d'elle tout surplus de signification qui la subvertit. Mais, par ailleurs, dans la mesure où cette frontière varie avec les fluctuations de la « guerre de position », l'identité des acteurs en confrontation change aussi, et il est donc impossible de trouver en eux cet ancrage final qui ne nous est donné par aucune totalité close.¹⁰⁹

L'élaboration gramscienne de la guerre de position pour penser le changement social est donc une affirmation de l'ambiguïté au cœur du social. Par rapport à la tradition marxiste classique qui insisterait sur la rationalité de l'évolution sociale, ce geste gramscien ne peut que représenter une grande avancée.

Or, comme nous l'avons déjà mentionné, il reste tout de même chez Gramsci un essentialisme hérité du marxisme classique qui ne disparut jamais même avec sa rupture avec l'économisme. Nous sommes là dans une situation comparable à celle d'Althusser, dont l'élaboration du concept de surdétermination arrivera à une impasse à cause d'une insistance simultanée à la « détermination en dernière instance » par l'économie. Chez Gramsci, cette impasse se produit avec l'insistance que le sujet de la guerre de position soit une classe fondamentale. Il ne s'agit donc qu'*une* guerre de position, qui est *la* guerre de position, au singulier. Cette classe fondamentale se trouve chargée de la tâche d'être la base de toute articulation d'une formation hégémonique, face à un antagonisme lui aussi au singulier. Il n'y a donc qu'une seule espace politique où pourrait se dérouler la pratique de l'hégémonie. Si nous gardons cet aspect de l'acception gramscienne de la guerre de position où se déploie l'opération de l'hégémonie, il serait impossible de penser, à strictement parler, l'expansion des luttes à caractère pluriel sous les conditions du capitalisme avancé, c'est-à-dire toutes les luttes démocratiques que nous avons déjà identifiées par contraste avec les luttes populaires précédemment plus prépondérantes dans les contextes qui n'avaient pas encore subi les effets de complexification du capitalisme.¹¹⁰

¹⁰⁹ Laclau et Mouffe, 247.

¹¹⁰ Par ailleurs, il doit être clair que la lutte démocratique précède logiquement l'idée de la lutte populaire, bien que notre analyse de la Révolution française ait nécessité que nous donnions un caractère primordial à cet événement. Tout de même, à notre avis, le caractère primordial de la Révolution française n'est à strictement parler que chronologique, et *ce seulement selon la perspective de l'histoire que l'on espère esquisser* (dans notre cas, la révolution démocratique). L'on peut bien entendu raconter l'histoire différemment. À notre sens, donc, le jacobinisme de la Révolution française, c'est-à-dire son aspect populaire, tel que nous l'avons caractérisé, n'est pas logiquement primaire. Cette dimension populaire n'est que le résultat d'un état conjoncturel de choses, dont la forme la plus générale est celle

Tout cela implique que Laclau et Mouffe prennent une prise de distance par rapport à Gramsci dans deux aspects importants : nos deux auteurs n'acceptent pas que *a.* les sujets hégémoniques soient nécessairement constitués au plan d'une classe fondamentale, à savoir celle du prolétariat ; et que *b.* c'est autour de cet unique centre hégémonique que toute formation sociale peut se structurer.¹¹¹

Cependant, l'abandon de ces aspects de la pensée de Gramsci nous amène à de nouvelles difficultés. Si nous nous débarrassons des derniers vestiges de l'essentialisme chez Gramsci et congédions son isolation et immunisation d'une classe fondamentale du jeu hégémonique, de sorte que cette classe fondamentale ne soit en aucun cas elle-même aussi le résultat d'articulations hégémoniques, comment donc penser le sujet qui est à la base de telles ou telles articulations ? Même sans partir d'une classe fondamentale quelconque, l'élément articulant une hégémonie réussie n'aurait-il pas lui aussi le statut d'une nouvelle différence, à l'intérieur du bloc historique ? La réponse de Laclau et Mouffe est oui, et cela représente en fait « la fin de la forme hégémonique de la politique ».¹¹² Il pourrait s'agir dans ce cas des relations de subordination, par exemple, mais non plus de relations hégémoniques à proprement parler. Comme Laclau et Mouffe l'affirment, « La dimension hégémonique de la politique ne s'étend qu'à mesure que s'accroît le caractère ouvert, non clos du social ».¹¹³

La logique même de l'hégémonie nous interdit de penser un hégémon quelconque dont l'hégémonie est achevée et gagnée une fois pour toutes. Cela devient même plus évident dans les contextes du capitalisme avancé, où les sociétés beaucoup plus complexifiées donnent lieu à l'élargissement considérable du champ des pratiques articulatoires.

Une deuxième difficulté présentée par l'abandon de la théorisation gramscienne de l'hégémonie à trait direct avec le premier. Pourrait-on encore inscrire l'hégémonie au *centre* du social, comme une sorte de logique essentielle propre à lui ? Laclau et Mouffe se prononceront évidemment contre cette conception. En fait, ils affirment que l'hégémonie « est, tout simplement, un type de relation politique, une forme, si l'on

de la lutte démocratique. Laclau et Mouffe affirment ce point ainsi : « Mais il est clair que le concept primordial est celui de "lutte démocratique", et que les luttes populaires sont seulement des conjonctures spécifiques qui résultent de la multiplication des effets d'équivalences entre les luttes démocratiques. » Laclau et Mouffe, 248.

¹¹¹ Laclau et Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, 248-49.

¹¹² Laclau et Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, 249.

¹¹³ Laclau et Mouffe, 249.

veut, de la politique ; non pas un emplacement déterminable à l'intérieur d'une topographie du social ». ¹¹⁴

Il n'y a donc pas lieu de penser l'idée d'un point unique de l'hégémonie, ne serait-ce qu'à cause de notre affirmation à plusieurs reprises du fait que le social est traversé par les antagonismes. La multiplicité des points nodaux dans le social ne permet de penser aucun centre, quoique hégémonique ou non. Il n'est donc pas possible par exemple de soutenir de telles thèses que l'autonomie de l'État, si elle confère à ce dernier une sorte de centralité dans une totalité suturée. Tout postulat d'autonomie n'a aucun sens que si elle est comprise comme *hégémoniquement construite*. Ainsi, « loin d'être incompatible avec l'hégémonie, l'autonomie est une forme de construction hégémonique ». ¹¹⁵

Cela dérive naturellement du fait que le social n'arrive jamais à une clôture finale. À ce titre, donc, non seulement « autonomie » mais toute la gamme des catégories de la théorie politique traditionnelle, tel « pouvoir » ou même « centre », peut être admise tant que l'on affirme que ces catégories sont des *constructions hégémoniques*.

Résumons. Le concept d'hégémonie concerne la formation discursive d'une totalité de différences articulée à partir d'un social traversé par les antagonismes. Est formation hégémonique toute formation discursive qui résulte de la présence des forces antagoniques, dont l'instabilité des frontières rend justement possible des articulations hégémoniques visant à subsumer dans la totalité construite par l'un des pôles opposants tout élément flottant qui s'y offre. L'articulation discursive de ces éléments flottants – une articulation hégémonique chaque fois qu'il s'agit de deux forces antagoniquement opposées – se poursuit par le biais de deux logiques qui sont toujours dans une subversion réciproque : la logique de l'équivalence et la logique de la différence. Le fait qu'il n'y a jamais ni une situation de pure équivalence ni celle d'une pure objectivité différentielle, à cause de cette subversion réciproque constante des deux logiques, rend possible l'hégémonie comme type de relation politique. La pratique hégémonique, qui vise à créer un bloc historique – ceci nomme la même chose qu'une *formation hégémonique*, en suivant Laclau et Mouffe ¹¹⁶ – est celle qui permet donc l'articulation d'une totalité de différences, et, partant, comme nous le verrons plus clairement prochainement, la constitution d'un horizon totalisant à partir même de la division. ¹¹⁷ Ainsi, c'est l'ouverture du social qui est la condition *sine qua non* de toute hégémonie.

¹¹⁴ Laclau et Mouffe, 251.

¹¹⁵ Laclau et Mouffe, 253.

¹¹⁶ Laclau et Mouffe, 255.

¹¹⁷ Laclau et Mouffe, 258.

Ce n'est rien d'autre que cette ouverture, c'est-à-dire l'indétermination constitutive du social, qui rend possible l'articulation hégémonique de l'*universalité* à partir d'un point de *particularité* dans un social traversé et divisé partout par les antagonismes. Et ce moment où l'universalité soit posée et articulée par une particularité, à laquelle la première est absolument incommensurable, est le moment même de l'hégémonie.

Mais comme nous l'avons déjà évoqué à plusieurs reprises, ce moment ne peut être que l'objet d'un jeu qui est la forme que revêt l'hégémonie en tant que relation politique impliquant une confrontation antagonique. Entrent donc ses joueurs : les sujets politiques, dont les grands adversaires qui sont le sujet de l'émancipation et le sujet de l'oppression. Comment jouent-ils ce jeu ? Dans quelle mesure sont-ils joueurs ? Esquissons maintenant ce jeu dans la troisième et dernière partie de ce travail, par le biais duquel émergera finalement la figure du tyran.

TROISIÈME PARTIE
LE TYRAN ET LE JEU HÉGÉMONIQUE

Chapitre VI

Le jeu hégémonique

Notre élaboration des notions-clé du vocabulaire de Laclau et Mouffe tout au long de ce travail nous permet maintenant d'envisager de façon cohérente le social. En particulier, nous avons tous les éléments nécessaires pour tenter une réponse à notre question : qui est ce sujet que l'on appelle tyran ?

Pour répondre à cette question, il nous fallait nous débarrasser de tout essentialisme qui lui répondrait de manière à situer le tyran ou bien dans un point chronologique dans le déroulement d'une loi inéluctable de l'histoire, ou bien dans un emplacement défini à l'intérieure d'une topographie générale du social. Une fois débarrassés de cet essentialisme, nous avons affirmé le caractère constitutif des pratiques articulatoires dans tout social possible, et donc le caractère discursivement articulé de tout sujet. Comme nous l'avons vu, cela implique que nous ne pouvons penser le sujet qu'en tant que position de sujet qui se situe dans un discours résultant des pratiques articulatoires : tout sujet est en effet discursivement construit. Si le tyran est donc un sujet, ce n'est que dans la mesure où il est une position de sujet. Ceci est le seul sens dans lequel nous pourrions parler d'un sujet tyrannique.

Dans la mesure où le tyran est une telle position de sujet, et, en même temps, dans la mesure où il n'y a de position de sujet que dans le social, il est clair que notre réponse à la question doit respecter les spécificités de ce social telles que nous les avons déjà précisées. Or, tous ces spécificités permettent de modalités d'actions particulière, à savoir par exemple le jeu hégémonique comme type particulier de politique tenant compte de l'antagonisme qui traverse le social.

C'est dans cette direction que nous nous tournons maintenant, c'est-à-dire vers une description de ce jeu hégémonique, pour le troisième et dernier mouvement du présent travail. Cette description nous permettra de mettre en relief comment le sujet de l'émancipation, tel que nous l'avons esquissé dans la première partie comme l'objet de la recherche de toute théorie visant la transformation sociale depuis au moins la Révolution française, participe en effet dans ce social que nous avons esquissé dans la deuxième partie : un social radicalement ouvert et, tant qu'il est traversé par l'antagonisme, accueillant en son sein le jeu hégémonique.

Si le sujet de l'émancipation est donc un participant d'un tel jeu, c'est l'antagonisme même qui demande que nous posions son adversaire comme également une position de sujet dans l'un et même social. Cet adversaire est ainsi le sujet même de

l'oppression duquel le sujet de l'émancipation veut gagner sa libération. Nous pouvons nommer ce sujet de l'émancipation « tyran ». Comment cette nomination – un acte lui-même, à notre avis, hégémonique – peut se faire sera éclairé prochainement, notamment avec notre discussion de signifiants vides.

Nous avons déjà affirmé que l'ouverture du social implique la précarité de toute identité, de par sa construction discursive dans un social traversé par les antagonismes. C'est l'omniprésence de l'antagonisme, la limite mêmes de toute objectivité, qui rend instable le social, puisque l'antagonisme implique que toute objectivité différentielle soit menacée à chaque pas par un effondrement « équivalentiel » porté par la négativité d'un opposant antagonique. En effet, c'est l'antagonisme qui fait surgir dans le social la possibilité d'hégémonie, où un élément de la particularité, en articulant une chaîne d'équivalences déstabilisant le système de différences établi, arrive à articuler l'universalité pour faire face à la négativité qui lui est extérieur, c'est-à-dire l'opposant antagonique.

C'est par cette opération d'articulation par un élément particulier que le sujet, comme position de sujet, pourrait s'inscrire dans le jeu hégémonique, d'où notre proposition tantôt de situer non seulement le sujet de l'émancipation mais aussi le sujet de l'oppression, notre tyran même, dans ce jeu. Et en effet, nous soutenons en plus que ce n'est qu'en jouant le jeu hégémonique que ces deux positions de sujets antagoniques émergent. Si toutefois Laclau et Mouffe ont donné la priorité tout au long de leur travail à l'élaboration du sujet de l'émancipation en tant que sujet hégémonique, tel qu'il est le plus souvent le cas dans la tradition marxiste, nous proposons de penser son corollaire : ce que nous nommons tyran. Ceci sera le propos de notre prochain chapitre.

Ainsi, afin de pouvoir penser ce corollaire, il nous faut maintenant une élaboration plus approfondie du social qui permet qu'il y ait justement un *corollaire* : il s'agit ici de préciser la relation antagonique entre le sujet tyrannique et le sujet émancipateur. À cette fin, il nous sera extrêmement utile d'introduire et de développer quelques nouveaux concepts. Ces concepts ne figurent pas d'une façon élaborée dans *Hegemony and Socialist Strategy*, quoique déjà sans doute anticipés. Dans cette partie du travail, nous nous appuyons principalement sur les écrits ultérieurs de Laclau, notamment sur un chapitre éclairant tiré de son livre *Emancipation(s)* publié en 1996¹¹⁸ et en version française sous le titre *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation* en

¹¹⁸ Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Radical thinkers 19 (London: Verso, 2007).

2000.¹¹⁹ Une autre source importante sera les textes qu'il a publiés en 2000 au sein du livre *Contingency, Hegemony, Universality*,¹²⁰ un « dialogue » avec Judith Butler et Slavoj Žižek qui, à notre connaissance, n'a pas encore de traduction française.

L'universel et le particulier

Nous avons déjà expliqué l'opération que fait l'hégémonie par laquelle un élément particulier arrive à incarner l'universel. Comment pourrions-nous envisager cette opération ? Et dans cette opération, quel est le statut de l'universel et du particulier ?

Afin de mieux envisager cette relation entre l'universel et le particulier dans une situation d'hégémonie, nous pouvons revenir à la métaphore gramscienne de la guerre de position : il s'agit d'une guerre visant le déplacement des frontières entre deux opposants de sorte que la division antagonique de tout le champ soit aussi favorable que possible pour le pôle auquel on appartient.

Dans une formation hégémonique, il s'agit justement de la même chose : la lutte pour la division la plus favorable de la totalité en question. Et c'est par la situation même de l'antagonisme et les logiques qu'elle nécessite que cette formation arrive à impliquer l'universalité.

Précisons. Si nous acceptons que le triomphe hégémonique consiste à l'articulation discursive d'une totalité, nous verrons que cela se fait par le biais d'une articulation de l'universel énoncée depuis la particularité d'une instance articulatoire. Ainsi, la pratique hégémonique exige nécessairement que l'universel soit *représenté*. Or, déjà, cela entraîne un paradoxe. Comment l'universel peut-il être représenté si toute représentation ne peut être que la tâche d'un élément particulier ?

Mais cela est en fait la tension dans toute la relation hégémonique : il y a une revendication d'universalité depuis la particularité. Or, cette universalité est présentée comme l'objectivité d'une totalité, mais dont l'universalité implique des limites – si elle est l'universalité, il n'y a rien hors d'elles. Mais cela ne signifie rien si ce n'est qu'il n'y a rien de *positif* hors d'elle, au-delà de ses limites. Sa structure même comme objectivité implique que qu'au-delà de ses limites, si ce sont de véritables limites et non de nouvelles frontières démarquant une nouvelle différence, il n'y a plus *rien de positif* – il y a *pure négativité*.

Or, si nous nous rappelons notre description de l'antagonisme, il s'agit d'une opposition où les deux pôles en relation ne permettent pas l'un à l'autre de se constituer

¹¹⁹ Ernesto Laclau, *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, trad. par Claude Orsoni (Paris: La Découverte, 2015).

¹²⁰ Judith Butler, Ernesto Laclau, et Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Phronesis (London: Verso, 2000).

pleinement à lui-même. Cela est exactement le cas en ce qui concerne la relation entre l'objectivité et la négativité : elle est antagonique. L'objectivité ne s'achève jamais donc pleinement jusqu'à ce qu'elle apparaisse de façon transparente à elle-même, d'où notre affirmation que l'antagonisme est la limite même de toute objectivité. Mais aussi, il n'y a jamais de négativité pure : sinon, il ne serait même pas possible de parler d'une totalité ou d'un social quelconque et il n'y aurait qu'abîme.

Dans tous les cas, qu'il soit possible de poser ces deux moments d'objectivité différentielle pure et de négativité pure de façon universelle, sans pour autant qu'ils puissent exister pleinement révèle quelque chose de curieux par rapport à l'universalité : elle est à la fois *impossible* et *nécessaire*. Impossible, parce qu'elle est, au bout du compte, *vide*. Nécessaire, parce que ce vide est présupposé par la structure même de tout système différentielle.

Nous voyons cette opération plus clairement quand nous considérons la spécificité d'une relation hégémonique. Comment un élément particulier peut-il revendiquer qu'il représente l'universel ? Cela se fait tout d'abord par la maximalisation des effets de la logique de l'équivalence. La maximalisation de cette logique implique une situation où il y a un effondrement équivalentiel qui s'accomplit par l'antagonisme : toute position différentielle est oblitérée par l'équivalence entre tous les éléments, un fait qui résulte de l'unification de ces éléments en raison justement de leur opposition mutuelle à la négativité. Toute différence cède au moment de leur *anti-négativité*, qui est le moment de leur effondrement équivalentiel. Le moment de cet effondrement équivalentiel est le moment même de l'émergence de l'universel, mais d'un universel *contingent*, dans la mesure où émerge depuis les ruines de l'ancien système de différences un élément particulier qui ose articuler et représenter l'universel qu'est le moment de pure équivalence à partir de sa situation de particularité. Ainsi, cette articulation de l'universel ne se fait que par négation pure, anéantissant tout contenu positif, et donc cet universel est nécessairement *vide*. D'où le statut à la fois impossible et nécessaire de l'universel.

C'est ainsi que nous ne pourrions parler d'un universel que si nous parlions d'un universel *contingent*, dont l'articulation se fait toujours par le biais d'un élément particulier. Et ceci, encore une fois, est la spécificité de la relation hégémonique : un élément particulier représente un universel totalement incommensurable à lui. La seule relation entre universalité et particularité que nous puissions envisager est donc que l'universel ne saurait s'exprimer que par la particularité, et toute particularité pourrait être le locus des effets universalisants pour exprimer l'universalité. Et nous voyons,

partant, que même la division universalité/particularité est dépassée avec l'hégémonie. Comme Laclau l'affirme plus tard :

Il n'y a hégémonie que si la dichotomie universalité/particularité est dépassée ; l'universalité n'existe qu'en étant incarnée dans – et en subvertissant – la particularité mais, inversement, aucune particularité ne pourrait devenir politique sans devenir le locus des effets universalisants.¹²¹

Cette relation, toujours en tension, implique donc l'impossibilité de la pure universalité et la pure particularité toutes deux, n'empêchant pas cependant leur nécessité.

Signifiants vides

Cette opération liant intimement l'universel et le particulier est, comme nous l'avons vu, le propre de l'hégémonie même. Nous avons dit qu'il s'agit d'un élément particulier qui ose représenter l'universel, qui est d'ailleurs la seule façon dont l'universel pourrait s'exprimer.

Or, comment cela pourrait-il marcher dans la pratique même de l'hégémonie ? C'est là que nous rejoignons Laclau dans son affirmation de l'importance des *signifiants vides* dans le politique.¹²²

Si nous acceptons notre proposition que l'universel, tel que nous l'avons esquissé, est vide, il devient d'emblée clair pourquoi les signifiants vides sont indispensables pour toute pratique hégémonique : car ils permettent d'accéder à l'universel et, ainsi, d'articuler discursivement la totalité face à l'antagonisme.

Les signifiants vides sont omniprésents dans la politique et l'ont toujours été. Toute l'histoire politique est l'histoire des signifiants vides, pour ainsi dire. Cela pourrait être toute sorte de chose – libération, ordre, révolution, unité, etc. – mais la fonction est la même. Ces signifiants vides pourraient avoir nommé au départ une certaine revendication ou un certain programme politique spécifique mais par la pratique hégémonique sont déjà devenus le nom, le signifiant, justement, de toute une gamme de revendications désormais soudées toutes ensemble par la logique de l'équivalence. Or, comme nous l'avons vu, puisqu'il n'y a jamais ni pure universalité ni pure particularité, étant donné que les deux pôles sont toujours dans une relation de tension,

¹²¹ “There is hegemony only if the dichotomy universality/particularity is superseded; universality exists only incarnated in – and subverting – some particularity but, conversely, no particularity can become political without becoming the locus of universalizing effects.” Ernesto Laclau, « Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics », in *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, par Judith Butler, Ernesto Laclau, et Ernesto Laclau, Phronesis (London: Verso, 2000), 56. Notre traduction.

¹²² Ernesto Laclau, « Why do Empty Signifiers Matter to Politics? », in *Emancipation(s), Radical thinkers 19* (London: Verso, 2007), 36-46.

nous ne pouvons pas envisager dans la politique des *signifiants totalement vides* sans que ces signifiants perdent toute leur utilité hégémonique. Nous n'avons donc affaire qu'à des *signifiants tendanciellement vides*. Sinon, toute la particularité de la revendication initiale empruntant son nom à un universel sans un propre nom évanouirait de façon qu'il n'y plus *aucune revendication*, car le signifiant, totalement évidé, ne représente rien d'autre que l'opposition à l'autre pôle d'un antagonisme. Dans la pratique, donc, un signifiant totalement vide impliquerait la paralysie, une sorte d'opposition contestataire sans aucun contenu. Évidemment, cela ne pourrait pas être le but d'une politique émancipatrice auquel tout le jeu hégémonique serait orienté. Si c'est la tâche donc de l'hégémonique d'articuler une chaîne d'équivalences, elle est chargée aussi de l'interrompre à un moment donné.

Tout de même, la valeur des signifiants vides dans la politique est clair, car ce n'est qu'eux qui permettent d'énoncer et d'articuler l'universel. Leur valeur dérive donc de l'impossibilité même de l'universel, parce que sa nécessité simultanée implique la tâche de sa représentation. Mais vu justement son impossibilité, l'universel ne pourrait pas être représenté par un dispositif provenant de l'ordre même de l'universel. D'où vient le besoin d'un signifiant, relevant forcément de l'ordre du particulier, mais *évidé* autant que possible de tout son contenu positif, afin justement de représenter l'universel comme objectivité pleinement achevée par contraste avec la pure négativité. Mais ce processus d'évidement d'un signifiant, se faisant par la logique de l'équivalence, est toujours interrompu à un moment donné par la logique réciproque de la différence. C'est pourquoi nous ne pourrions avoir que des signifiants tendanciellement vides.

Dans l'histoire politique, il y a certes eu plusieurs signifiants vides pour représenter les aspirations d'une communauté, de manière à les inscrire sur le plan universel. Il y a eu, comme nous l'avons vu, des signifiants comme libération, ordre, unité, et bien entendu aussi de tels signifiants que pureté de race ou retour à un âge d'or perdu. Il y a plusieurs exemples.

C'est de ce même ordre, d'ailleurs, que nous trouvons normalement les tâches consacrées au sujet de l'émancipation. L'activité de ce sujet devient donc orientée à un tel ou tel signifiant vide censé représenter un moment de l'aspiration universel, le moment même de l'éthique.

Mais pourrions-nous également envisager des signifiants vides qui, par l'articulation hégémonique, sont censés représenter le moment du mal universel, et, partant, le sujet consacré à sa réalisation ? Toute notre élaboration du social jusqu'ici, ainsi que des positions qu'y occupent les positions de sujets, ne nous pourrait donner qu'une réponse

affirmative, et c'est à ce dernier, à ce sujet consacré à la réalisation du crime total, où nous situons toute la pertinence du terme tyran et de la position de sujet tyrannique.

Chapitre VII

Nommer le tyran

Nous avons vu que le jeu hégémonique implique une relation entre l'universel et le particulier, dans la mesure où l'hégémonie implique la représentation par un élément particulier d'un universel qui lui est totalement incommensurable. Les descriptions faites par Laclau et Mouffe à cet égard nous signalent que tout mouvement politique d'une certaine conséquence doit être impliqué d'une manière ou d'une autre dans une lutte hégémonique. Cependant, dans la mesure où l'hégémonie ne nomme qu'une relation politique particulière, nous ne la désignerons pas comme la forme même de la politique. En effet, nous avons tâché de montrer qu'il faut certaines conditions spécifiques avant que l'on puisse proprement parler d'une formation hégémonique, et non d'une simple formation discursive.

Il ne s'agit d'une formation hégémonique que si elle concerne l'articulation d'une totalité dans un champ social traversé par l'antagonisme. Tant que l'antagonisme donne au social son caractère ouvert, c'est l'ouverture même du social qui sert de condition *sine qua non* de l'hégémonie.

Nous avons aussi vu l'opération spécifique à l'hégémonie, particulièrement la façon dont un élément particulier arrive à représenter l'universel. Cela se fait par la logique de l'équivalence et son interruption de la logique de la différence, dont dépend normalement la stabilité d'un système objectif différentiel. Par la logique de l'équivalence, une articulation hégémonique parvient à déclencher une série d'effets équivalentiels qui unifie toute position différentielle en fonction de leur opposition commune au pôle adverse dans la relation antagonique. L'universel qui arrive à être énoncé est donc *vide*, car il est articulé comme pure négativité, seulement par contraste avec l'autre pôle antagonique.

C'est dans cette optique qu'émerge l'importance de signifiants vides. C'est au moyen de ces signifiants vides que l'universel est énoncé, articulé et doté d'un nom qu'il n'aurait pas acquis par lui-même à cause justement de son impossibilité, et sans lequel il serait, à strictement parler, impossible à représenter. C'est sous la bannière de tel ou tel signifiant vide levé par un élément particulier que la logique de l'équivalence pourrait s'opérer, afin d'effacer toute position différentielle empêchant la formation d'un front commun contre l'opposant.

Mais que lève-t-on lorsque l'on lève une telle bannière contre l'ennemi, afin d'affirmer l'hostilité à l'égard de celui-ci ? Ce qui est levé comme étendard et doté d'un nom

censé représenter l'universel, à défendre contre l'ennemi, ne réfère-t-il pas à l'aspiration la plus haute de cette communauté, à l'achèvement même de cette communauté, à savoir le moment même de l'éthique, auquel il incombe à tous d'aspirer ?

Mais si tel est le cas, ne pourrions-nous pas envisager la même chose pour le pôle opposant ? Ne pourrions-nous pas imaginer qu'eux aussi ont leur propre bannière, leur propre nom, c'est-à-dire leur propre signifiants vides, qui, du point de vue du premier groupe, doit être donc, si ce premier groupe continuerait de parler de l'ordre de l'universel, lui aussi un zénith, dans ce cas le moment de l'anti-éthique pure, le mal à son apogée, le moment du crime total ?

À ce point de notre cheminement, nous avons déjà atteint à une véritable compréhension de la manière dont participent le sujet, à savoir le sujet politique, dans un social traversé par l'antagonisme, moyennant un jeu d'hégémonie qui se déroule par le biais de signifiants vides. Ainsi, nous sommes maintenant à même de penser le sujet à la lumière du social et, partant, le sujet selon l'antagonisme qui le traverse, pour nous permettre d'envisager deux positions de sujet antagoniquement opposées, chacune rattachée à son tour à l'une de deux pôles antagoniques de l'éthique et le crime total.

L'éthique et le crime total

Nous voyons ainsi plus clairement l'indispensabilité de l'universel, lui-même impossible dans un sens absolu, pour le social, d'où justement notre affirmation du caractère à la fois *impossible* et *nécessaire* de l'universel. Mais ce caractère simultané d'impossibilité et de nécessité deviennent d'autant plus jaillissant si nous le considérons en termes des moments antagoniques de l'éthique et du crime total que nous venons d'évoquer.

Ces deux moments n'appartiennent plus vraiment aux propos de *Hegemony and Socialist Strategy*, bien qu'ils y soient déjà certainement préfigurés. Mais ils sont explicités notamment par Laclau dans ses ouvrages ultérieurs, quoi que le vocabulaire varie parfois entre ouvrages. Le mot « crime » que nous utilisons maintenant est repris par Laclau¹²³ d'un texte de Marx :

Sur quoi repose une révolution partielle, uniquement politique ? Sur ceci, qu'une *partie de la société civile* s'émancipe et parvient à la domination *générale* de la société, en partant de sa *situation particulière*. ... Pour que la *révolution d'un peuple* et l'*émancipation d'une classe*

¹²³ Laclau, « Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics », 45.

particulière coïncident, pour qu'une certaine *condition* passe pour la condition de la société entière, il faut que réciproquement tous les vices de la société se concentrent en une autre classe ; il faut qu'une certaine catégorie sociale soit celle du scandale universel, l'incarnation de la limitation universelle ; une sphère sociale particulière doit être tenue pour le *crime notoire* de toute la société, de sorte que la libération de cette sphère apparaisse comme l'autolibération générale.¹²⁴

La citation de Marx est remarquable, entre autres à cause de sa proximité avec l'argument de Laclau et Mouffe concernant l'hégémonie. Cependant, Laclau cite cet extrait dans son texte justement pour souligner son incohérence avec les lignes les plus générales de la pensée de Marx – même dans ce même texte, où, ailleurs, Marx soutient que « Quand le prolétariat annonce la *dissolution de l'ordre du monde existant jusqu'alors*, il ne fait qu'exprimer le *secret de sa propre existence*, car il est la *dissolution effective* de cet ordre du monde ». ¹²⁵ Or, dans notre première citation, Marx parle d'une opération où l'universalité de l'émancipation visée par la révolution prolétaire dépend carrément d'une opération d'universalisation.

Avec Laclau et Mouffe, nous avons déjà vu qu'une telle universalisation ne pourrait s'accomplir que par le biais d'une particularité. C'est donc justement de cette opération que relève le postulat et d'une « émancipation générale de la société » et du « crime universel notoire de toute la société ». Nous trouvons donc le postulat d'un crime général commis à un niveau impliquant toute la société autant que la révolution émancipatrice censée le vaincre.

¹²⁴ « Worauf beruht eine theilweise, eine nur politische Revolution? Darauf, daß ein *Theil der bürgerlichen Gesellschaft* sich emancipirt und zur *allgemeinen* Herrschaft gelangt, darauf, daß eine bestimmte Klasse von ihrer *besondern Situation* aus die allgemeine Emancipation der Gesellschaft unternimmt. ... Damit die *Revolution eines Volkes* und die *Emancipation einer besondern Klasse* der bürgerlichen Gesellschaft zusammenfallen, damit *ein* Stand für den Stand der ganzen Gesellschaft gelte, dazu müssen umgekehrt alle Mängel der Gesellschaft in einer andern Klasse concentrirt, dazu muß ein bestimmter Stand der Stand des allgemeinen Anstoßes, die Incorporation der allgemeinen Schranke sein, dazu muß eine besondere sociale Sphäre für das *notorische Verbrechen* der ganzen Societät gelten, so daß die Befreiung von dieser Sphäre als die allgemeine Selbstbefreiung erscheint. Damit *ein* Stand *par excellence* der Stand der Befreiung, dazu muß umgekehrt ein anderer Stand der offenbare Stand der Unterjochung sein ». Karl Marx, « Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung », in *Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844*, par Karl Marx, Marx-Engels-Gesamtausgabe, 1/2 (Berlin: Dietz Verlag, 1982), 179-80. Pour la traduction : Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. par M. Simon, Connaissance de Marx (Paris: Aubier Montaigne, 1971), 91-93. Les italiques dans l'original.

¹²⁵ « Wenn das Proletariat die *Auflösung der bisherigen Weltordnung* verkündet, so spricht es nur das *Geheimniß seines eignen Daseins aus*, denn es ist die *faktische* Auflösung dieser Weltordnung » Marx, « Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung », 182. Pour la traduction : Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, 103. Les italiques dans l'original.

Or, tous ces termes opposés – l’émancipation, la révolution, la libération, l’acquisition de la domination d’un côté, et le crime, l’oppression, tous les « défauts de la société » d’un autre côté – ne sont-ils pas autant de signifiants vides chargés de représenter deux moments opposés de l’universel, dont la dualité relève évidemment des effets de l’antagonisme ? Nous sommes certainement de cet avis, et nous proposons, en suivant Laclau, d’utiliser aux fins de cohésion les termes (signifiants) d’*éthique* et de *crime*. (Il y a certes un aspect arbitraire dans cette choix terminologique de notre part, mais ce ne saurait pas changer grand-chose dans notre argument.)

Dans la citation de Marx que nous privilégions là (quoique possiblement un lapsus dépassant le cadre plus strict de la pensée de Marx), le triomphe du prolétariat, ici pleinement le sujet de l’émancipation, dépend d’une universalisation qui ne pourrait s’achever que par l’exclusion antagonique du camp des oppresseurs.¹²⁶ Pour Laclau, cela montre clairement le « pouvoir » et la « médiation politique » qui sont nécessairement inhérent à un sujet émancipateur quelconque.¹²⁷ Mais ce qui est le plus intéressant dans la citation de Marx est le suivant :

Deux médiations sont nécessaires afin de constituer le discours émancipateur : d’abord, la transformation des intérêts particulariste du secteur à l’essor en discours émancipateur de toute la société ; deuxièmement, la présence d’un régime oppressif qui est la condition même de cette transformation. Ainsi, dans ce cas, la possibilité même d’un discours universel qui s’adresse à la communauté collectivement ne dépend pas d’un effondrement de toutes les particularités, mais plutôt d’une interaction paradoxale entre eux.¹²⁸

Nous voyons plus clairement ainsi que toute universalité dont nous pouvons parler dans le schéma de Laclau et Mouffe est toujours « partielle et pragmatique », de par la médiation occasionnée par l’antagonisme. Dans l’hégémonie, c’est donc la médiation politique qu’elle représente qui est le moment même de l’universalité, et c’est par cette médiation même, dans toute sa particularité, que l’universel pourrait jouer un rôle dans la politique. En effet, la motion révolutionnaire ne prendra pas son élan s’il n’y a pas un médiateur dans toute sa particularité, qui présentera sa propre émancipation,

¹²⁶ « [Two] mediations are needed in order to constitute the emancipatory discourse: first, the transformation of the particularistic interests of the rising dominant sector in the emancipatory discourse of the whole of society; secondly, the presence of an oppressive regime which is the very condition of that transformation. So in this case emancipation, the very possibility of a universal discourse addressing the community as a whole, depends not on a collapse of all particularities, but on a paradoxical interaction between them. » Laclau, « Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics », 46. Notre traduction.

¹²⁷ Laclau, 46.

¹²⁸ Laclau, 46.

forcément « partielle » face à toute la société, comme équivalent à l'émancipation générale de la société toute entière.¹²⁹

C'est par cette même opération que fonctionnent les signifiants vides associés aux moments universels de l'éthique et du crime total. Comme des moments purs relevant d'une universalité pleine, ils sont impossibles, certes, mais ce sont des moments impossibles qui sont nécessités tout de même par toute articulation hégémonique de l'éthique – la bonne société, la fin des classes, liberté, égalité, fraternité – ou sinon du crime – le despotisme, la domination capitaliste, l'absolutisme monarchique.

Mais si, comme nous l'avons vu, ces deux moments d'une universalité impossible doivent quand même être représentés, alors ils peuvent bien être représentés comme universels, mais il s'agit d'une *universalité partielle et contingente*, puisque, encore une fois, l'universalité ne voit le jour que par la médiation d'une particularité.

Nous voyons donc que l'impossibilité du moment de l'éthique pur ou de celui du crime total n'empêche pas qu'il soit *nécessaire* de les poser et de les *articuler*. L'articulation donc d'une universalité dans son moment éthique est exigée par la pratique émancipatrice. Nous insisterons dans notre travail sur son corollaire, qui est évoqué bien entendu chez Laclau et Mouffe mais, à notre avis, jamais à même titre que le moment de l'éthique, étant donné leur préoccupation compréhensible pour l'émancipation et son sujet. Mais pour nos buts, il nous incombe de reformuler cette affirmation tout en explicitant le corollaire : l'articulation du moment de l'éthique est *coextensive* avec l'articulation du moment du crime, qui lui aussi exige d'être posé et articulé par le même pratique émancipatrice, si le sujet de l'émancipation serait à même d'affronter son ennemi, le sujet de l'oppression. Et c'est dans ce dernier que nous pourrions trouver, finalement, le tyran.

La naissance du tyran

Notre longue élaboration du vocabulaire développé par Laclau et Mouffe tout au long de leur travail nous permet maintenant d'étendre leurs réflexions vers une réponse à la question que nous nous étions donnés au départ : dans quelle mesure pourrions-nous parler du tyran ?

Si nous considérons l'émergence du tyran du point de vue de l'hégémonie, il est clair que le tyran, si c'est bien une position de sujet, doit être discursivement articulé comme tel. Ainsi, pour rappeler nos premiers arguments dans ce travail, le tyran ne pourrait pas être posé de manière essentialiste. D'ailleurs, une telle approche nécessiterait l'élaboration de tout un système de différences où une telle essence, comme une

¹²⁹ Laclau, 46-47.

position différentielle, aurait du sens. Or, si un tel système de différences était posé de manière essentialiste, il suivrait que le sujet de tyran serait une identité fixe occupant une place immuable dans ce système. En plus, si un tel système de différences et toutes ses formes historiques possibles étaient déterminés et garantis par une prétendue loi de l'histoire, nous verrions comment le postulat d'une essence propre au tyran diminue extrêmement le champ de son surgissement possible dans l'histoire. Et si le propos était politique, tel qu'il est le cas dans ce travail, l'utilité de cette notion serait aussi extrêmement limitée, car son applicabilité serait à tout moment déterminée au préalable par cette essence. Le terme tyran pourrait peut-être d'une grande pertinence pour l'historien qui saurait l'employer comme désignation pour tel ou tel phénomène à expliquer, mais ne servirait à rien pour le militant pris dans l'allure vertigineuse de la politique.

D'ailleurs, le terme tyran telle que nous l'éprouvons dans l'usage politique n'a pas l'aridité propre à plus d'une entrée encyclopédique, mais incarne une puissance derrière son énonciation, une puissance qui alimente la force de son énonciation. Dire tyrannie et nommer le tyran sont des actes éminemment politiques eux-mêmes, relevant de tout le jeu hégémonique.

Notre utilisation donc du terme tyran est du même ordre de notre utilisation du terme « crime total ». Il s'agit d'un signifiant vide. Et dans ce cas, nous utilisons le signifiant vide « tyran » pour le même but auquel servent des signifiants vides dans la politique : pour poser et articuler l'universel à partir du, c'est-à-dire par la médiation du, particulier.

Nous voyons donc pourquoi nous insinuons la cooriginarité du sujet de l'émancipation et le sujet de l'oppression. Les deux positions de sujets adviennent par des articulations hégémoniques. Le sujet de l'émancipation émerge lorsqu'un élément particulier articule son émancipation particulière comme l'émancipation universelle – une articulation qui ne servirait à quelque chose que par l'hégémonie. Or, l'hégémonie présuppose l'antagonisme. Il y a en effet une relation antagonique pour laquelle le sujet de l'émancipation n'occupe que l'un des pôles. Mais qui est donc l'ennemi, celui qui représente la pure négativité contre laquelle est unifiée l'opposition, moyennant la logique de l'équivalence (jamais totalement mais du moins tendancielle) ? C'est dans la figure de cet ennemi du sujet de l'émancipation que nous pouvons identifier le sujet même de l'oppression, duquel le sujet de l'émancipation veut gagner sa libération. Il ne s'agit donc qu'une seule et même opération. L'articulation hégémonique du sujet de l'émancipation de sa propre identité comme agent de l'éthique, avec sa représentation du moment de l'éthique par un signifiant qu'il lui

donne, a pour corollaire l'articulation hégémonique simultanée du moment du crime total, auquel celui de l'éthique est antagoniquement opposé. De même pour l'articulation de leurs sujets correspondants : le sujet de l'émancipation articule son identité comme celle de l'agent de l'éthique, est le geste corollaire est donc la nomination et l'articulation hégémonique de l'identité de son ennemi, le sujet de l'oppression comme agent du crime total. Dans ce sens, nous pouvons considérer le sujet de l'oppression comme le criminel total. Et enfin, le tyran n'est qu'un autre signifiant vide pour représenter ce criminel total dans son universalité.

Mais ici nous constatons une différence radicale entre la position de sujet « émancipatrice » et la position de sujet « tyrannique » : le sujet de l'émancipation se pose et articule lui-même son identité, tandis que le sujet de l'oppression est nommé et articulé comme tel *par le sujet de l'émancipation*. Mais là, il s'agit précisément de la spécificité de l'hégémonie : des pouvoirs aussi vastes sont consacrés au sujet articulatoire, pris comme il est dans l'antagonisme. Son articulation à la fois de sa propre identité comme le sujet de l'émancipation et de celle de son ennemi comme le sujet de l'oppression contre lequel il doit se battre est l'expérience même de l'antagonisme, dont toute hégémonie fait l'épreuve.

À notre sens, donc, il n'y a *tyran* que s'il est hégémoniquement articulé et construit comme tel par le sujet de l'émancipation. Comme nous l'avons déjà vu, l'*impossibilité* de l'universalité implique l'impossibilité du moment de l'éthique et du moment du crime total, tant que ces deux moments sont conçus comme universels. Cela implique également l'impossibilité d'un sujet de l'émancipation pleinement achevé, mais du même coup aussi d'un sujet de l'oppression pure. Mais, comme nous l'avons vu aussi, cette impossibilité n'empêche aucunement leur *nécessité*, parce que ce n'est que par leur moyen qu'un élément particulier parviendrait à penser l'émancipation générale et la défaite du crime général de toute la société. Ce qui est en jeu donc ici est la possibilité même de révolution et de transformation sociale.

Si Laclau considère juste, par conséquent, d'affirmer que la première tâche de la politique est la construction d'un peuple,¹³⁰ nous sommes prompts à ajouter à cela le corollaire inévitable : la nomination de son ennemi. Et le nom qui vient à l'esprit, non seulement à partir de l'histoire mais aussi de notre présent, et qui exige donc d'être hégémoniquement articulé – cette articulation elle-même n'étant que la seule mesure dans laquelle nous pourrions le penser – est « tyran ».

¹³⁰ Ernesto Laclau, « Why Constructing a People Is the Main Task of Radical Politics », *Critical Inquiry* 32, n° 4 (juin 2006): 646-80.

Chapitre VIII

Hégémonie et tyrannie

Nous avons insisté sur l'importance de nommer un ennemi pour toute politique émancipatrice. Ceci n'est, en effet, qu'une reformulation de l'affirmation de Laclau et Mouffe concernant le caractère constitutif de l'antagonisme dans le politique qui répand sur tout le champ social.

Au bout du compte, c'est cette affirmation même qui nous a servi de clé pour répondre à notre question du tyran, puisqu'elle nous a permis de poser le tyran au sein du social comme le sujet de l'oppression, dont l'identité est finalement inséparable du sujet de l'émancipation qui l'articule hégémoniquement en lui opposant comme son ennemi dans une relation antagonique.

C'est notre tentative de penser le sujet politique, surtout le sujet de l'émancipation, dans la première partie de ce travail, et puis notre description du social et son caractère foncièrement antagonique dans la deuxième partie, qui nous ont permis finalement d'esquisser dans cette dernière partie le jeu hégémonique qui se déroule au sein du social par le moyen d'une interaction entre l'universel et le particulier. En esquisant les opérations de ce jeu avec des signifiants vides sans lesquels le jeu serait, à strictement parler, injouable, il nous fallait nommer ses deux participants comme exigé par l'antagonisme lui-même : le sujet justement de l'émancipation, cherchant le moment de l'éthique, mais aussi son corollaire, le sujet de l'oppression qui s'oriente vers le moment du crime total, ce qui nous avons finalement nommé le tyran.

La notion de nomination est développée davantage par Laclau dans quelques pages de *La Raison populiste*, publié presque simultanément cette fois-ci en anglais et en français en 2005.¹³¹ Là, il parle justement de « la transformation du nom en fondement de la chose »,¹³² de même qu'avec sa terminologie antérieures, le signifiant vide devient, en quelque sorte, la fondation même de toute représentation d'un universel censé représenter (et donc voué à l'impossibilité) le moment de l'objectivité pleinement achevée. Ainsi, tant qu'un signifiant vide devient l'objet d'une articulation hégémonique qui vise l'universalité, un nom sert à accomplir le même but, en ce qu'il a besoin d'un *investissement* pour qu'il puisse justement nommer quelque chose.

¹³¹ Ernesto Laclau, *La Raison populiste*, trad. par Jean-Pierre Ricard, L'Ordre philosophique (Paris: Seuil, 2008), 123-40.

¹³² Laclau, 123.

Quand Laclau dit donc que « l'unité de l'ensemble équivalentiel, de la volonté collective irréductiblement nouvelle dans laquelle les équivalences particulières cristallisent, dépend entièrement de la productivité sociale d'un nom », ¹³³ il s'agit du même argument selon lequel un élément tiré de la particularité pourrait accomplir une fonction de représentation d'une totalité qui le déborde. Bien entendu, là, nous voyons plus accentuée la dimension collective quant à cette fonction de la nomination, avec l'insistance sur la « productivité sociale » d'un nom, mais il s'agit encore certainement du champ des particularités, quoique infléchi de façon compréhensible ici pour le propos du livre. À cet égard, nous nous avérons fidèle à Laclau quant à notre injonction de nommer le tyran dans la mesure où celui-ci est un signifiant vide.

Nous pouvons examiner dans ce chapitre un exemple qui montrent bien cette spécificité du jeu hégémonique résultant de l'antagonisme, et comment la politique, par cette hégémonie même, se structure autour d'elle. Nous considérerons l'exemple des Philippines de l'époque coloniale espagnole. De cet exemple, nous pourrions tirer des conclusions par rapport à l'hégémonie et la relation qu'elle implique pour le sujet émancipateur et le sujet tyrannique.

Figures de Padre Dámaso

Si toute articulation et construction hégémonique d'un peuple implique une articulation et construction simultanée de son ennemi, l'histoire ne manque pas d'exemples. Même l'histoire de la Révolution française, un point de départ pour beaucoup de nos réflexions dans ce travail, pourrait être lui aussi reformulé selon les termes d'une articulation simultanée d'un peuple et son ennemi – ici, donc, les citoyens et l'Ancien Régime. Le jacobinisme qui a dominé pendant la Révolution française a bien facilité la construction hégémonique du sujet révolutionnaire et de l'ennemi. Le jacobinisme est un développement assez facile à comprendre étant donné que la société française où il éclata n'avait pas encore subi les différents processus de déstabilisation que nous associons plutôt à une situation avec plus de points d'antagonisme, comme nous l'avons déjà esquissé en détail avant. La société impliquée dans cette Révolution était encore facilement divisible en deux grands camps antagoniques : peuple et régime.

Or, il y a eu des situations dans l'histoire où la construction et d'un peuple et de son ennemi exigeait un effort beaucoup plus concerté. Par exemple, une situation comparable à la réalité jacobine en France durant et suivant la Révolution n'est jamais

¹³³ Laclau, 131.

arrivée à beaucoup de contextes coloniaux, où la division sociale ne subit jamais une simplification sociale telle que les jacobins ont entraînée en France.

Une telle description jacobine ne s'appliquerait pas aux Philippines de l'époque coloniale espagnole, par exemple, où l'on aurait tort de diviser la société en deux grands camps, étant donné la complexité du champ social que les intérêts coloniaux ont créé : il n'y a pas de simple division entre une monarchie absolue et ses sujets. En revanche, même la division du pouvoir peut apparaître floue. Si le Roi de l'Espagne était le souverain ultime, ce n'est pas pour dire que c'est *son* pouvoir, propre à *lui*, à strictement parler, qui se faisait sentir dans le quotidien de la colonie. Il y eut, certes, son gouverneur général qui pouvait aussi exercer de vastes pouvoirs quasi-monarchiques à milliers de kilomètres de la métropole. En plus, il y eut d'autres formes de pouvoir hiérarchique qui pouvait être impliqué et qui pouvait exister parallèlement au pouvoir étatique, tel que le pouvoir ecclésiastique (le cas justement des Philippines, que nous verrons ici). Mais en outre encore, du côté des gouvernés, il est également difficile de parler d'un seul peuple. Certes, il y avait une différence apparente entre colonisateur et autochtone – mais quid donc du métis ? Et puis il pouvait y avoir aussi d'autres « immigrés » ou « étrangers » des communautés diasporiques qui parvinrent à constituer une autre sous-classe des gouvernés. Et puis il y avait toutes les populations des hautes terres et l'arrière-pays, y compris les plus petites tribus, éloignées du quotidien colonial des grandes villes, et peut-être non assimilées à la nouvelle religion dominante importée par les colonisateurs. Dans une telle situation, aurait-il été assez simple de constituer un peuple et, partant, de nommer son ennemi ? (Peut-être cela complique-t-il le propos que nous avons déjà énoncé concernant le cas colonial, mais il est bien de nuancer.)

Il est clair que non – mais cela ne devient en aucun cas moins nécessaire, malgré l'impossibilité apparente de l'accomplissement complète de la communauté. Voilà de nouveau la relation inévitable entre l'impossibilité et la nécessité. Dans tous les cas, la tâche de l'émancipation exige son sujet, et donc la construction d'un peuple, mais aussi comme corollaire la nomination de son ennemi.

La description du cas colonial que nous venons de faire est en fait la situation des Philippines elles-mêmes en tant que colonie espagnole. Déjà, certains ont remarqué la polysémie originale du terme philippin (*filipino*) – la première personne qui s'identifia comme tel fut un créole espagnol.¹³⁴ De qui s'agissait-il, quel sujet nommait-il ? Nous voyons donc l'évolution progressive du terme : de la désignation des colons nés dans la colonie philippine à, finalement, tous les sujets qui étaient en pleine révolte contre

¹³⁴ Nick Joaquin, *A Question of Heroes* (Manila: National Book Store, 1981), 27.

l'Espagne – dans l'écrasante majorité de cas n'appartenant pas à la population des colons. La construction de ce peuple « philippin » exigeait donc que la logique de l'équivalence s'opérât à une échelle vaste, mais il resta de véritables apories. Le rôle des intellectuels (souvent métissés) dans la direction de la révolution était clair, mais leurs valeurs largement inspirées par les Lumières européennes étaient souvent en désaccord avec la religiosité profonde des masses en armes, dont l'acceptation données aux slogans (signifiants) révolutionnaires dérivait leurs contenus de leur enracinement profond à un christianisme qui étaient le leur. Et quid aussi de la population importante de chinois et de chinois métissés et le statut d'étranger que l'on leur conférait trop souvent, même malgré leur implication sans réserve dans le même mouvement révolutionnaire ?¹³⁵

Mais malgré des complexités de cette société coloniale (dont le processus de complexification ne se fit clairement pas par le moyen du capitalisme, tel qu'il a été le cas dans notre analyse jusqu'ici), le projet d'émancipation exigeait la création d'un peuple, et nous voyons ici l'applicabilité remarquable du schéma de Laclau et Mouffe. La construction du peuple se fit par l'articulation hégémonique des intérêts d'une classe particulière – principalement ceux des *ilustrados* (« éclairés ») appartenant à une élite stratifiée¹³⁶ – comme ceux de toute la société coloniale, par le biais des signifiants vides tel que *kalayaan* (liberté) et *katwiran* (raison).¹³⁷ En s'unifiant donc sous la bannière de ces signifiants vides censés représenter le moment de l'éthique, le sujet révolutionnaire, le sujet de l'émancipation, naquit : le peuple philippin lui-même. Mais si, comme nous le soutenons, l'antagonisme en jeu implique la construction cooriginale de l'ennemi de ce sujet émancipateur, nous devons voir s'accomplir en même temps la nomination de cet ennemi et son articulation hégémonique en tant que le sujet de l'oppression, à savoir le sujet tyrannique. Et cela est nécessaire, même dans les contextes où il peut être difficile à accomplir, à cause justement des processus de complexification qu'a pu subir la société.

Mais dans cet exemple philippin, qui revêtait cette figure du tyran ? Le roi de l'Espagne ? Il vivait à milliers de kilomètres. L'administration coloniale ? Il se peut. Mais le pouvoir ecclésiastique était aussi si grand ; cette possibilité n'est pas non plus à écarter.

¹³⁵ Caroline S. Hau, « Alien Nation », in *Necessary Fictions: Philippine Literature and the Nation, 1946-1980* (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 2000), 133-76.

¹³⁶ Caroline S. Hau, *Elites and Ilustrados in Philippine Culture* (Quezon City, Philippines: Ateneo de Manila University Press, 2017); Michael Cullinane, *Ilustrado Politics: Filipino Elite Responses to American Rule, 1898-1908* (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 2003).

¹³⁷ Reynaldo Clemenã Iletto, *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840 - 1910* (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1979).

Ainsi émerge la figure à la fois énigmatique et paradigmatique du *fraile* (frère religieux) aux Philippines coloniales, reconnu pour sa corruption, son despotisme, ainsi que son pouvoir politique considérable exercé à côté de l'administration coloniale. Les ordres religieux avaient un statut singulier dans l'histoire coloniale des Philippines, étant souvent la seule présence espagnole dans les hameaux et les îles les plus isolés de l'archipel. La hiérarchie ecclésiastique exerçait donc un pouvoir sur les masses que même l'administration coloniale elle-même n'aurait pas pu prétendre avoir. À l'éclatement donc du drame révolutionnaire aux Philippines, le *fraile* lui-même revêtit la figure du tyran (*verdugo*). Ainsi, le *fraile* fit l'objet de nombreux efforts de la propagande révolutionnaire dénonçant son pouvoir démesuré et l'emprise qu'il avait comme tyran sur tout le peuple philippin. Il se poursuivait donc de véritables efforts d'articulation hégémonique quant à ce personnage, où nous voyons la nomination du *fraile* comme l'ennemi du peuple en même temps que ce peuple se construisait lui-même.¹³⁸

C'est ainsi que la figure du Padre Dámaso émergea dans les romans de José Rizal, le héros national des Philippines. Aucun autre méchant fictif dans la tradition littéraire du pays n'a connu une postérité plus impressionnante que Padre Dámaso. Tout lycéen philippin qui lit *Noli me tângere* (« N'y touchez pas ! » en latin), le premier roman de Rizal qui avait contribué à l'essor du sentiment nationaliste contre l'Espagne et pour lequel en partie ce dernier sera ultimement exécuté, connaît bien l'histoire de ce personnage emblématique. Padre Dámaso, c'est le *fraile* qui exerçait un peu trop de pouvoir dans la petite ville de San Diego. C'est lui qui fit déterrer le corps du père du protagoniste Crisóstomo Ibarra du cimetière catholique. Et c'est lui qui – l'auteur laissa entendre – a même violé la femme d'une personnalité locale.¹³⁹

Certes, Padre Dámaso n'est pas le seul *fraile* décrit de manière négative dans le roman – la figure de Padre Salvi nous apparaît vraisemblablement plus maléfique que le premier – mais c'est Padre Dámaso qui avait sans doute si empreint l'imaginaire philippin, à tel point qu'il fait encore objet de discours politique jusqu'à nos jours.¹⁴⁰

¹³⁸ Marcelo H. del Pilar, *La Soberanía Monacal en Filipinas. Apuntes sobre la Funesta Preponderancia del Fraile en las Islas así en lo Político como en lo Económico y Religioso* (Barcelona: F. Fossas, 1888), <http://digitallibrary.ust.edu.ph/cdm/compoundobject/collection/section5/id/99197/rec/1>.

¹³⁹ José Rizal, *Noli me tângere (El país de los frailes). Novela tagala*, Edición digital basada en la de Valencia, F. Sempere, [s.a.] (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2004), <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcfq9s5>.

¹⁴⁰ Caroline S. Hau, « Did Padre Damaso Rape Pia Alba? Reticence, Revelation, and Revolution in José Rizal's Novels », *Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints* 65, n° 2 (2017): 137-99, <https://doi.org/10.1353/phs.2017.0014>.

Dans tous les cas, ceci ne peut pas qu'être un vestige d'une articulation hégémonique réussite de cette position de sujet que revêtait le frère religieux aux Philippines du colonialisme espagnol tardif. Cette articulation hégémonique avait eu tant de succès que même dans les autres pays qui bordait la métropole, cette colonie espagnole, l'une des dernières, fut connue justement par la tyrannie des « moines » qui y dominaient. Jean Jaurès, dans une préface à un ouvrage racontant les exploits des dirigeants de la révolution philippine contre l'Espagne, décrivit même la terre philippine comme « stérilisée par l'ombre du moine ».¹⁴¹ La première version française de *Noli me tângere*, publié en 1899 au crépuscule de la domination espagnole aux Philippines, fut intitulé *Au Pays de Moines*.¹⁴² Quelques versions en langue originale comportent également le sous-titre *El país de los frailes*, qui n'est pourtant pas présent dans la première version publiée à Berlin en 1886 pendant le séjour de l'auteur en Europe.

Dans tous les cas, cette perception du *fraile*, telle qu'elle est évidente avec la figure de Padre Dámaso, ne fut aucunement répandue uniquement dans quelques cercles lettrés. Le *fraile* fut l'objet aussi de plusieurs chansons et poèmes révolutionnaires, comme nous le voyons dans ces deux strophes d'une chanson « des mendiants » transcrite par le secrétaire personnel du premier président philippin à partir d'une performance d'un « mendiant qui la chantait régulièrement », qui peut paraître un peu improbable mais est corroboré par l'existence d'autres transcriptions semblables indépendamment écrites¹⁴³ :

Du *fraile* vient toute la souffrance
 qu'endurent, ma mère [l'Espagne], toutes tes enfants.
 Ainsi pleurent toutes les Philippines
 en te payant tribut en argent.
 Et c'est vrai que se répande le pouvoir
 des frères dans toutes les villes :
 ce sont les rois, ce sont les capitaines,
 ce sont les dirigeants se couronnant comme dieux.¹⁴⁴

¹⁴¹ Jean Jaurès, « Préface », in *Aguinaldo et les Philippines. Les Hommes de révolution*, par Henri Turot (Paris: Léopold Cerf, 1900), XI, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5455177s>.

¹⁴² José Rizal, *Au Pays des Moines (Noli me tângere). Roman tagal*, trad. par Henri Lucas et Ramon Sempau (Paris: P.-V. Stock, 1899), <http://www.gutenberg.org/files/30211/30211-h/30211-h.htm>.

¹⁴³ Ilete, *Pasyon and Revolution*, 132.

¹⁴⁴ « Sa prayle galing ang lahat ng hirap
 tinitiiis ina ng lahat mong anak,
 siya nang pagtangis nitong Pilipinas
 sa suhol sa iyo na maraming pilak.
 Lumalaganap na nga ang kapangyarihan

En effet, le *fraile* méchant, représenté par-dessus tout par Padre Dámaso, était devenue le visage même du colonialisme espagnol philippin.

Cette nomination de la figure du *fraile* comme tyran eut une telle force que jusqu'à nos jours, la figure du Padre Dámaso occupe une place singulière dans l'imaginaire public philippin, faisant partie des langues locales même pour désigner toute hypocrisie et démesure perçue comme émanant de l'Église. C'est une figure qui n'a jamais cessé de hanter le pays, évoquant par sa particularité tout le mal, dans sa dimension universelle, tel qu'il fut éprouvé pendant l'époque coloniale espagnole.

Si Rizal a été appelé donc par plusieurs commentateurs comme le premier philippin,¹⁴⁵ nous pourrions soutenir que la figure du *premier anti-philippin* appartient à sa création fictive, Padre Dámaso lui-même, qui arrivera ultérieurement à incarner tout le crime du colonialisme espagnol. Lors de sa création, ce personnage fictif de Dámaso ne rentra donc pas seulement à l'ordre de la littérature, mais à l'ordre même de la révolution alors en cours, donnant aux romans de Rizal tout leur caractère politique. Alors que Rizal naissait donc avec son peuple, il nommait en même temps cette figure de Padre Dámaso, la figure même du *fraile*, le tyran, *el verdugo*, dont le crime est le crime total, dans sa dimension universelle, contre toute la société.

Vaincre le tyran

Nous arrivons donc à la fin de notre travail, où il nous faut tenter d'esquisser les implications pour la pratique politique de notre injonction de nommer le tyran, en considération de toutes les spécificités du social où seul un tyran quelconque comme une position de sujet pourrait émerger.

Cette injonction dérive à la base de la reconnaissance de Laclau et Mouffé du caractère constitutif de l'antagonisme, qui exige que nous pensions la pratique politique en termes d'hégémonie. Cette hégémonie, en tant que relation politique, s'offre à nous comme jeu qui invite tous ceux qui ont des aspirations émancipatrices universelles d'y participer.

Dans la mesure donc où nous pourrions prétendre détenir de telles aspirations, participons-y ! Cela est la seule conclusion au niveau pratique qui puisse se donner à

ng mga prayle sa lahat ng bayan,
sila po ang hari, sila ang kapitan,
sila ang direktor na nagdidiusdiusan »

Carlos Ronquillo, éd., « Ang Paghihimagsik Laban Sa Espanya », in *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840 - 1910*, par Reynaldo Clemenã Iletto (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1979), 259. Notre traduction.

¹⁴⁵ Leon Ma. Guerrero, *The First Filipino* (Pasig City: Guerrero Publishing, 2010).

tout qui prend au sérieux les propos de Laclau et Mouffe, qui conçoivent, après tout, leur théorisation de l'hégémonie en termes d'une « stratégie socialiste ».

Cette notion d'hégémonie nous fournit donc un moyen pour penser notre engagement dans la politique, et c'est à la lumière de cette notion que nous avons essayé de penser le phénomène du tyran, qui se présente de nos jours avec une nouvelle urgence. Tant que nous nous inscrivons dans la tradition de la pensée politique qui, comme Gramsci, « place la question stratégique au cœur de ses préoccupations »,¹⁴⁶ notre tentative de penser le tyran dérive du désir le plus profond de le vaincre.

Dans tous les cas, nous voyons que les contributions de Laclau et Mouffe sont déjà utilisées à cette fin ailleurs. Ivekovic rend compte, par exemple, de la valeur remarquable de l'œuvre de Laclau dans les études subalternes, avec ses concepts tels que l'antagonisme et son rôle dans la production des effets universalisants. Ceux-ci sont extrêmement importants pour une discipline qui traite de sujets « populaires » qui se trouve réunis ensemble à cause de leur rejet commun par les pouvoirs dominants.¹⁴⁷

Pour nous, en tout cas, la défaite du tyran exige le triomphe dans le jeu hégémonique de ce qui se prononce son ennemi. Or, la spécificité de la notion d'hégémonie, qui ne fait sens qu'à condition de l'ouverture du social, prescrit que nous ne puissions plus penser n'importe quelle confrontation politique comme celle entre deux sujets préconstitués, pleinement achevés et transparents à eux-mêmes. Toute identité sociale est précaire, qui fait que tout sujet possible ne soit qu'une position de sujet dans une formation discursive articulée.

De là découle une conclusion importante : il n'y a d'émancipation possible qu'à condition qu'elle soit discursivement construite et articulée par un sujet lui-même discursivement articulé et construit, et qui, à ce même titre, devient le sujet de l'émancipation. Or, une telle émancipation est peu concevable si elle n'implique pas une opposition antagonique avec justement le camp d'opresseurs où s'abrite le sujet même de l'oppression. Et si, comme nous l'avons vu, la lutte émancipatrice doit prendre l'ampleur, c'est par une logique de l'équivalence qui unifie hégémoniquement, à partir de la particularité, tout élément auparavant différentiel sous la bannière de tel ou tel signifiant vide, pour faire face à l'ennemi qui représente la négation pure et, donc, l'anéantissement du camp qui s'y oppose.

L'opposition à l'ennemi, à l'autre pôle de l'antagonisme, est la condition elle-même de l'émergence d'un sujet de l'émancipation qui peut, par l'hégémonie, faire la guerre

¹⁴⁶ Razmig Keucheyan, « Vies de Gramsci (introduction à l'anthologie) », in *Guerre de mouvement et guerre de position*, par Antonio Gramsci, éd. par Razmig Keucheyan (Paris: La Fabrique, 2012), 23.

¹⁴⁷ Rada Ivekovic, « Populisme et politique », *Cultures & Conflits*, n° 73 (30 mars 2009): 125-33.

– une guerre de position – contre celui-ci. D’où, justement, l’importance de nommer le tyran comme le criminel total, afin de représenter par le biais d’une particularité le moment universel du crime total, parce que cette nomination permet que son opposant se distingue lui-même, aussi dans toute sa particularité, et partant, représenter pour sa part le moment universel de l’éthique auquel toute sa communauté aspire.

Il y a quelques questions qui se posent à la fin de notre cheminement, sur lesquelles cependant nous n’aurons pas de place de nous attarder. Il y a, par exemple, la question du devenir-tyran potentiel d’un sujet de l’émancipation – pourrait-il finir par devenir le sujet de l’oppression ? À notre sens, il est fort envisageable avec le schéma de Laclau et Mouffe, bien qu’il reste la consolation que tout ce processus de « devenir » sera bien sûr également susceptible à tout ce que nous avons déjà élaborée par rapport au jeu hégémonique.

Une autre question qui se pose est la question de « niveaux », voire des « échelles » possibles quant à l’antagonisme : n’y a-t-il pas, justement, toujours d’antagonisme, même à l’intérieure du seul et même mouvement social ? L’antagonisme ne comporterait-il donc pas à chaque pas des risques destructeurs pour toute tentative d’unité, ou du moins ne compliquerait-il pas trop la coopération entre divers groupes qui ne partagent aucune animosité profonde ? Ces cas sont en effet fort envisageables, et Mouffe se consacrera justement à ces questions dans ses ouvrages ultérieurs,¹⁴⁸ où elle fera une distinction entre l’*antagonisme tout court* avec un ennemi, et l’*agonisme* avec un adversaire. Dans ce dernier cas, il y aurait une sorte de fond qui reste partagé entre un acteur et son adversaire, par exemple les « valeurs de la démocratie libérale ».

Dans tous les cas, même sans ces complications que nous ne faisons qu’évoquer ici, il est également peu concevable avec le schéma que nous avons bien détaillé de poser un antagonisme « pur » : ni pur sujet émancipateur ni pur sujet tyrannique pleinement achevés tous deux ne sont possibles, parce que tous deux, dans leur dimension universelle, n’apparaissent que par la médiation des particularités. Nous n’avons affaire à l’universalité que sous la forme d’une universalité partielle et contingente.

Mais la nomination du tyran, de ce sujet tyrannique censé représenter par autant de significations vides le moment du crime total, est le premier pas vers sa défaite, car cela annonce le départ de tout un jeu hégémonique dans lequel ce qui lui nomme, le sujet qui ose se revendiquer comme sujet de l’émancipation, s’engage par cet acte même à lui faire la guerre.

¹⁴⁸ Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (London: Verso, 2000); Chantal Mouffe, *Agonistics: Thinking the World Politically* (London: Verso, 2013).

Dans cette guerre, cependant, nous n'aurons plus aucune loi de l'histoire à laquelle recourir comme garantie de victoire. L'ouverture du social ne permet plus aucune prophétie quant à un triomphe quelconque, sur lequel donc nous ne pourrions plus nous prononcer. Et dans ce silence qui est la seule expression permise à notre espoir, le bruit du jeu hégémonique se fait entendre.

Conclusion

Tout au long de ce travail, nous avons tenté de répondre à une question : dans quelle mesure pourrions-nous penser le tyran ? Pour arriver à une réponse, nous avons trouvé extrêmement utiles les catégories élaborées par Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, principalement dans leur ouvrage majeure *Hegemony and Socialist Strategy*. C'est par le moyen de ces catégories, qui visent à penser le social à la lumière de son ouverture radicale, que nous avons tenté de préciser la spécificité du tyran dans le social.

Notre travail a consisté en trois grands mouvements. Tous d'abord, nous avons essayé de situer le sujet dans son historicité, en passant avec Foucault par les Grecs anciens, comme ce soi qui s'occupe de lui-même ; et puis comme le sujet de l'émancipation, sous quelle forme il servait de desiderata de toute théorie visant la transformation sociale à partir au moins de la Révolution française. Deuxièmement, nous avons abordé le social au sein duquel seul pourrait émerger n'importe quel sujet politique, voire n'importe quel sujet tout court. Pour la troisième et dernière partie, nous avons esquissé le jeu hégémonique qui peut se dérouler dans le social tant que ce social est traversé par l'antagonisme. Nous avons notamment trouvé dans ce jeu à la fois le sujet de l'émancipation et le sujet de l'oppression. C'est avec ce dernier que nous sommes finalement arrivés au moment du tyran.

Il nous sera utile de récapituler ce long cheminement. Pour le début de notre travail, après un petit détour chez les Grecs anciens, nous avons trouvé fécond de suivre les propres motions de Laclau et Mouffe dans *Hegemony and Socialist Strategy*. Ainsi, comme point de départ, nous avons tâché d'esquisser les entraves dans lesquelles s'est trouvée prise la théorie sociale pendant une longue période. C'est la période de la crise du marxisme face à un capitalisme croissant qui complexifiait tellement la société de sorte à rendre peu fiable toute prophétie marxiste selon laquelle la classe universelle du prolétariat émergera par la logique du capitalisme lui-même, comme s'il y avait une loi universelle de l'histoire qui garantirait que cette classe universelle mette finalement un terme au monde capitaliste et, partant, gagne l'émancipation universelle.

Si ce noyau essentialiste sous-tendant le marxisme classique fut érigé à cause d'un désir de rationalité par les mouvements sociaux – un désir engendré par la répression violente affrontée par les « peuples » européens naissantes pendant les longues périodes de réaction qui ont suivi les révolutions de 1789 et 1848 – l'élément jacobin de la Révolution française sera repris par les « nouveaux mouvements sociaux » tout au long du XX^e siècle, lorsque les théories marxistes « rationnelles » s'avéreront, à leur tour, incapables de penser les développements sociaux de leur époque sous la domination

d'un capitalisme n'arrétant pas de fragmenter la société, empêchant par conséquent toute émergence possible d'une classe universelle quelconque censée mener la révolution émancipatrice. Cette reprise de l'élément jacobin consista à élargir le champ du « peuple », de manière à multiplier les points d'antagonismes possible dans la société par rapport au modèle marxiste classique, puisque ce n'est plus uniquement la « base » économique d'une société qui est considérée comme seul site qui importe dans l'identification des antagonismes et l'articulation des revendications face au pouvoir.

Le privilège donné aux luttes économiques est donc remis en question, justement par l'éclatement, tout au long du XX^e siècle, des luttes qui ne se basent plus, à strictement parler, sur des revendications articulées du point de vue des rapports de production.

Tous ces développements à la fois pratiques et théoriques au cours de ces siècles illuminent l'importance des interventions d'Antonio Gramsci. Gramsci élaborera des notions qui permettront finalement le dépassement de l'essentialisme qui avait piégé le marxisme classique et même les réponses qu'il a suscité lors de sa chute dans la crise : les réponses de l'orthodoxie, du révisionnisme, et du syndicalisme révolutionnaire, comme présentés par Laclau et Mouffe. La notion gramscienne de *bloc historique* s'avérera par exemple une véritable avancée, dans la mesure où elle permet le dépassement de la distinction classique entre la structure et superstructure. Bien que Gramsci lui-même ne se soit jamais complètement débarrassé de cette distinction, le postulat du bloc historique fut néanmoins l'un des premiers jaillissements de l'idée selon laquelle la structure et la superstructure pourraient tous deux entrer dans une relation si intime de sorte qu'il surgisse un point d'indistinction entre eux, ce qu'est justement le bloc historique.

Une telle théorisation du social permet donc en même temps de repenser les stratégies politiques visant la transformation sociale. C'est précisément à cette fin que Gramsci considéra les mouvements politiques en termes de stratégie militaire et en s'appuyant sur un tel vocabulaire. Ainsi, il repensa la dominance du modèle de la guerre de mouvement en politique. Il se rendit compte qu'une guerre de mouvement ne peut se dérouler efficacement que là où il y a des frontières stables permettant par voie de conséquence des assauts frontaux contre l'ennemi. À sa place, il proposera donc la notion de guerre de position, qui rend mieux compte de l'instabilité des frontières qui existe dans le point d'indistinction que revêt le bloc historique, où l'on ne peut plus dépendre naïvement des identités économiques fixes, par exemple, afin de déterminer les frontières de guerre. Dans une guerre de position, *la détermination même* de ces frontières constitue l'un des objets de guerre. C'est ainsi qu'émerge chez Gramsci

l'importance du terme *hégémonie*, qui consiste à s'agréger autant d'éléments flottants possibles afin de déplacer les frontières de la guerre vers les configurations les plus favorables pour son propre côté, c'est-à-dire pour son propre pôle dans l'opposition antagonique. Cette notion d'hégémonie chez Gramsci acquiert donc une acception beaucoup plus large que celle qu'elle avait chez Lénine, où elle ne désignait que la direction d'une alliance des classes dans une guerre que Gramsci considérait plutôt comme une guerre de mouvement.

Ces déplacements théoriques qui advinrent avec le moment gramscien font tout l'intérêt de ce penseur pour Laclau et Mouffe. En effet, c'est à partir des réflexions du communiste italien que nos deux auteurs fonderont leurs propres interventions sur des notions-clés telles que l'hégémonie. Gramsci représente donc une source principale pour Laclau et Mouffe, qui sont d'ailleurs deux penseurs qui sont redevables à un grand nombre de penseurs des traditions extrêmement diverses : du marxisme et son moment gramscien, au (post) structuralisme et la psychanalyse lacanienne, en passant par Wittgenstein et la philosophie de la langue. Ainsi, chez Laclau et Mouffe, le point de départ gramscien est allié avec plusieurs d'autres sources intellectuelles dans leurs élaborations de plusieurs notions-clés. Nous avons essayé de faire le tour de ces élaborations dans ce travail, en suivant leur propre trajectoire dans *Hegemony and Socialist Strategy* et puis les écrits ultérieurs de Laclau.

En se livrant à cette trajectoire, nous avons commencé par affirmer le caractère discursif du social, mettant en relief l'importance des pratiques articulatoires dans la constitution même du social, comme Althusser l'a déjà évoquée avec son concept de surdétermination.

Ce n'est qu'au sein d'une totalité discursivement articulée que nous trouvons donc le seul lieu possible pour l'émergence de ce que nous avons appelé jusqu'ici le « *sujet* ». Enfin, nous nous rendons compte qu'il n'est possible de penser le sujet qu'en tant que *position de sujet* au sein d'une formation discursive. Nous ne pouvons plus pour cette raison penser le sujet en termes d'une essence.

Or, quel est le caractère de ce social discursivement construit dans lequel nous pourrions repérer des positions de sujets ? Laclau et Mouffe nous montrent que c'est un social traversé par l'antagonisme : cette relation oppositionnelle qui ne permet pas qu'une telle ou telle identité soit pleinement achevée et complètement présente à elle-même, à cause de la présence d'une autre identité qui représente sa négation, et *vice versa*. Ainsi, l'antagonisme rend toute identité précaire, différant à jamais son achèvement plein.

L'omniprésence de l'antagonisme (ou bien, plus proprement, *des antagonismes*) interdit donc la réalisation comme une objectivité pleinement achevée d'un système de différences stable, car toute position différentielle dans un tel système est justement rendue précaire par la présence d'antagonismes. Il n'y a donc lieu de penser aucune communauté pleinement achevée, et cela ouvre la voie à toute possibilité du politique même : même un seul point d'antagonisme dans le social pourrait éclater dans une plus grande guerre impliquant *tout* le social.

Cette explosion du conflit antagonique impliquant la totalité du social est le résultat d'une interaction constante – d'une subversion réciproque – entre deux logiques : d'un côté, la logique de la différence, dont dépend normalement la stabilité d'un système différentiel se donnant comme objectivité, et d'un autre côté, la logique de l'équivalence, qui suscite un effondrement équivalentiel entre toute position différentielle dans un système, en articulant tout l'ensemble d'éléments d'un pôle antagonique en fonction de leur opposition commune à l'autre pôle, ce qui fait donc qu'il y émerge une *identité purement négative*, à la place des positions différentielles y existant auparavant. C'est ainsi que l'antagonisme, en faisant opérer la logique de l'équivalence, est caractérisé par Laclau et Mouffe comme *la limite même de toute objectivité*.

C'est donc l'opération de subversion réciproque de ces deux logiques qui donne au social son caractère ouvert et, partant, rend possible le jeu hégémonique comme type de relation politique. Cela entraîne l'articulation d'une formation hégémonique, qui est la forme que prend une formation discursive à l'épreuve de l'antagonisme. Dans cette formation hégémonique, nous avons affaire à un élément particulier qui arrive à représenter un universel qui lui est complètement incommensurable, en s'appuyant justement sur l'opération de la logique de l'équivalence. L'hégémonie consiste donc en la représentation de l'universalité par la médiation d'une particularité.

Cette relation entre l'universalité et la particularité qu'incarne hégémonie témoigne du caractère curieux de l'universel : il est à la fois *impossible* et *nécessaire*. Impossible parce que la présence des antagonismes fait entrer en jeu la négativité qui interrompt toute réalisation en cours de l'universel, mais nécessaire parce que c'est lui qui assure toute fonction d'objectivation différentielle. Ce caractère à la fois impossible et nécessaire de l'universel entraîne une conséquence importante pour l'hégémonie, qui a pour l'action de se rapporter à cet universel : la production des *signifiants vides* qui pourraient réaliser la fonction nécessaire de la représentation de ce universel impossible. La valeur des signifiants vides est donc évidente d'emblée : ce sont les noms énoncés par un élément particulier pour représenter l'universel qui, en tant

qu'impossible, n'aurait pas pu par lui-même acquérir un nom. Comme Laclau l'explique, la relation hégémonique « exige la production de signifiants tendanciuellement vides qui, tout en maintenant l'incommensurabilité entre l'universel et les particuliers, rend les derniers capables de se charger de la représentation du premier ». ¹⁴⁹

Cette fonction des signifiants vides se révèle pleinement lorsque nous pensons à l'universel de la manière d'un sujet hégémonique visant l'émancipation. Ce qui est visé est en effet le moment de l'éthique même, à savoir le moment de l'achèvement complet de la communauté. Mais il faut un nom pour ce moment universel, et le sujet hégémonique offre donc, à partir de sa propre particularité, un nom, un signifiant, précisément, tel « libération », « ordre », « société sans classes », etc. (l'histoire en offre beaucoup d'exemples) afin de représenter ce moment universel qui n'aurait pas su se nommer. Et dans la mesure où nous parlons d'hégémonie, ce signifiant ne pourrait qu'être vide, car le sujet hégémonique vise justement à articuler son contenu en comportant autant d'éléments flottants que possible face à un opposant antagonique visant à faire la même articulation. Bien entendu, comme l'affirme Laclau, la situation d'un évidement total est difficilement concevable, tant en théorie qu'en pratique. Cet évidement ne pourrait qu'être tendanciel : si le signifiant est totalement vide et non seulement *tendanciuellement vide*, il perd toute particularité, dissolvant complètement toute position différentielle et donc tombant dans une contestation antagonique sans aucune revendication, sans aucun contenu positif, perdant au bout du compte la particularité même par laquelle seule il pourrait accomplir sa fonction nécessaire de la représentation de l'universel. Pour la pratique émancipatrice, cela implique l'échec même de la représentation du moment de l'éthique : les signifiants vides n'auraient donc d'intérêt pour le projet d'émancipation que s'ils ne sont que *tendanciuellement* vides. Il appartient donc également au sujet hégémonique d'interrompre à un moment donnée la logique de l'équivalence qu'il déclenche lui-même. Cette interruption n'implique, bien entendu, que le recommencement du jeu hégémonique, et le caractère sans fin de ce jeu n'est qu'une autre affirmation de l'ouverture du social : il n'y a jamais pure négativité ni pure objectivité différentielle. Pour cette raison, la société reste et restera à faire pour toujours.

Or, si ces signifiants (tendanciuellement) vides pourraient nommer et représenter le moment universel de l'éthique, ne pourrions-nous pas envisager à ce même titre des

¹⁴⁹ “[The hegemonic relation] requires the production of tendentially empty signifiers which, while maintaining the incommensurability between universal and particulars, enables the latter to take up the representation of the former.” Laclau, « Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics », 57. Notre traduction.

signifiants vides qui pourraient nommer et représenter le contraire, c'est-à-dire le moment du crime total ? En fait, l'antagonisme l'exige. Tout sujet hégémonique qui représente et articule le moment de l'éthique doit nécessairement, du même coup, représenter et articuler le moment du crime total, car l'hégémonie s'inscrit dans une confrontation antagonique qui demande l'articulation de ces deux pôles. Et cette représentation du moment du crime total, dans sa dimension universelle, ne se fait également que par la médiation de la particularité, à savoir par les signifiants vides.

Et c'est donc dans cet ordre de signifiants vides que nous inscrivons enfin la tyrannie : elle est un signifiant vide chargé de nommer le moment du crime universel auquel s'oppose le moment de l'éthique. S'il y a donc un sujet hégémonique qui s'articule hégémoniquement comme sujet de l'émancipation universelle pour laquelle il offre la représentation particulière, il y a, à l'autre bout de cette opposition antagonique, ce sujet qui est l'ennemi, le sujet même de l'oppression universelle. Ce sujet de l'oppression universelle, auquel le sujet de l'émancipation rattache les signifiants représentant le crime total, est donc la position de sujet où nous repérons le sujet tyrannique. Ce qui implique finalement qu'il n'y a de tyran que dans la mesure où il est discursivement articulé comme tel par le sujet hégémonique qui se charge de la tâche de l'émancipation universelle.

Tous cela nous amène à la conclusion que nous avons illustré dans le chapitre précédent avec l'exemple de Padre Dámaso, cette figure tyrannique qui arriva finalement à représenter le moment du crime total, mais dont la représentation n'est pas du tout pré-ordonné ou prévu par aucune loi de l'histoire. Cette figure de tyran est née au moment même que le peuple philippin est né. Sa nomination, qui est la nomination d'un tyran, s'est faite au même temps qu'un peuple s'est constitué dans un jeu hégémonique où certains osa penser et articuler l'émancipation.

À ce point, nous sommes même capables d'assumer totalement le sentiment peut-être grandissant, ce malaise peut-être croissant que le lecteur pourrait avoir gardé dès le début en lisant notre travail, lorsque nous avons pris comme point de départ le terme « tyran » dont la pertinence nous n'avons attribué qu'à son actualité. Mais nous assumons ce doute volontiers, car cela ne sert qu'à affirmer tout notre argument concernant l'ouverture d'un social traversé par l'antagonisme et la précarité de toute position de sujet qui trouvent en son sein. Ce doute, ce sentiment de ne pas avoir de terrain solide sur lequel pouvoir penser n'importe quel sujet historique, dont le tyran n'est qu'un, relève de l'ordre même du social, ainsi que du jeu hégémonique qui se déroule en son sein. Nous sommes tout à fait prêts à affirmer ce soupçon de fragilité,

ce soupçon de trivialité potentielle par rapport à ce terme auquel nous avons consacré autant de pages, parce que cela ne sert, en effet, qu'à valider notre argument.

Ainsi, nous découvrons que le tyran n'est en effet qu'un autre nom pour l'ennemi, pour le sujet de l'oppression, de même que plusieurs termes peuvent être utilisés pour appeler le sujet de l'émancipation : ces termes « sujet de l'oppression » et « sujet de l'émancipation » n'ont désormais aucune essence quelconque, ne référant qu'à une articulation hégémonique entreprise et remplie comme fonction justement par un terme comme « tyran ». Dans tous les cas, cette découverte de la précarité du terme « tyran » ne pourrait être une déception que si nous nous étions livrés au départ à la recherche d'une essence tyrannique. Au contraire, nous faisons face, avec la conclusion que nous offrons maintenant, à des implications radicales pour la pratique émancipatrice, des implications qui ne se seraient pas produites si ce que nous atteignons à la fin n'était qu'une essence.

En fin de compte, le soupçon tout à fait justifiable que le mot « tyran » échappe à notre saisie définitive révèle en même temps la contingence radicale où s'inscrit volontiers, sans aucune excuse, notre travail : nous ne revendiquons aucunement la pertinence du terme tyran que dans la mesure où il se dit et il s'utilise actuellement dans quelques contextes importants, dont notre propre contexte national.

Dans la mesure où, comme nous l'avons démontré, un signifiant vide comme « tyran » pourrait à un moment donné échouer à sa fonction de représenter l'universalité, dans ce cas le crime total, en perdant tout contenu positif avec un évidement complètement achevé, le terme « tyran » perdra en effet toute sa pertinence. Cela va de soi dans notre argument, et il nous incombe à avouer cette possibilité, quitte même à rendre précaire la concerne principale de ce travail telle que nous la brandissons dans le titre. Mais ceci a toujours été un prix que nous étions prêts à payer, parce que l'actualité qui nous donne notre point de départ nous insère en même temps dans le feu de l'action du jeu hégémonique, qui ne peut nous offrir comme objets d'articulation que d'éléments d'une identité précaire, susceptible à une articulation discursive et du même coup à une articulation hégémonique qui pourrait, à la limite, l'évider. Cela dit, nous avons tout de même assumé en entier le risque que le terme pourrait à un moment donné tomber dans l'insignifiance – parce que cela ne relève que des opérations même qui constituent le social tel que nous avons tâché de l'esquisser avec Laclau et Mouffe.

Ainsi, nous affirmons que le fait de pouvoir parler maintenant du tyran dans un travail philosophique relève *du jeu même de l'hégémonie dans toute son actualité*, c'est-à-dire qu'il y a certains, à milliers de kilomètres de ce bureau où nous écrivons en ce moment, qui osent articuler une identité tyrannique en jouant le jeu d'hégémonie. Que

le terme et la position de sujet associé à lui fassent partie du langage le plus actuel de quelque part dans le monde imprègne le terme toute sa pertinence.

Certes, nous pouvons envisager que le terme, à un moment donné, pourrait ne plus signifier rien, lors de l'échec par exemple de sa fonction de représenter l'universel. Pour ce terme « tyran », ce serait quand il n'arrive plus à représenter le moment du crime total. Dès lors, cependant, nous n'éprouverons aucun attachement au terme, et nous ne saurons aucunement hésiter de nous en passer, puisque ce terme aurait fait son temps : il y aura d'autres signifiants vides à articuler. Avant ce moment hypothétique, cependant, il continuera à faire l'objet de tout un jeu hégémonique, y compris notre participation là-dedans.

En ce qui concerne donc notre propre travail, nous nous rendons compte enfin que la contingence ne pourrait même pas faire que son point de départ. En revanche, c'est cette contingence elle-même, telle qu'elle relève du social, qui fournit toute la force derrière les argumentations philosophiques que nous présentons. Ainsi, nous ne saurions aucunement placer la contingence dans ce travail à un domaine extra-philosophique quelconque. Elle est d'un intérêt philosophique première.

Cette contingence, cette ouverture radicale du social, présente, bien sûr, autant de conséquences pour la politique que pour la théorie. Si, au bout du compte, la tyrannie n'est en effet qu'une articulation hégémonique d'un signifiant vide pointant le moment du crime total, et si le tyran n'est donc le criminel total qu'à cause de son nomination et articulation comme ennemi par un sujet hégémonique qui s'oppose à lui, nous n'avons plus aucun fond ultime, aucune loi de l'histoire, aucune détermination en dernière instance qui pourrait garantir la victoire sur lui.

Nous nous contenterons simplement de noter que la nomination du tyran implique qu'un sujet de l'émancipation s'était constitué comme tel en même temps que cette nomination, afin de faire face à lui comme ennemi dans une confrontation antagonique. Et que si la nomination du tyran annonce l'articulation du moment du crime total, ce n'est que pour affirmer en même temps le corollaire, à savoir l'articulation du moment de l'éthique, de l'émancipation universelle elle-même. C'est cette universalité, impossible mais nécessaire, qui invite donc à chacun, dans sa particularité, de l'articuler, de la représenter, et de jouer le jeu d'hégémonie. Cela n'est rien d'autre qu'une invitation à la politique.

Bibliographie

Œuvre de Laclau et Mouffe

- Laclau, Ernesto. *Emancipation(s)*. Radical thinkers 19. London: Verso, 2007.
- . « Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics ». In *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, par Judith Butler, Ernesto Laclau, et Ernesto Laclau, 44-89. Phronesis. London: Verso, 2000.
- . *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*. Traduit par Claude Orsoni. Paris: La Découverte, 2015.
- . *La Raison populiste*. Traduit par Jean-Pierre Ricard. L'Ordre philosophique. Paris: Seuil, 2008.
- . « Why Constructing a People Is the Main Task of Radical Politics ». *Critical Inquiry* 32, n° 4 (juin 2006): 646-80.
- . « Why do Empty Signifiers Matter to Politics? » In *Emancipation(s)*, 36-46. Radical thinkers 19. London: Verso, 2007.
- Laclau, Ernesto, et Chantal Mouffe. *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale*. Traduit par Julien Abriel. Expériences philosophiques. Besançon: Les Solitaires Intempestifs, 2009.
- . *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. 2nd ed. Radical Thinkers. London: Verso, 2014.
- . « Post-Marxism without Apologies ». *New Left Review*, n° 166 (1987): 79-106.
- Mouffe, Chantal. *Agonistics: Thinking the World Politically*. London: Verso, 2013.
- . *The Democratic Paradox*. London: Verso, 2000.

Bibliographie secondaire

- Althusser, Louis. *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 2005.
- Bernal, Ishmael. *Himala*. Experimental Cinema of the Philippines, 1982.
- Bernstein, Edward. *Socialisme théorique et socialdémocratie pratique*. Traduit par Alexandre Cohen. 2e éd. Recherches sociales 1. Paris: P.V. Stock, s. d.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau, et Slavoj Žižek. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. Phronesis. London: Verso, 2000.

- Cullinane, Michael. *Ilustrado Politics: Filipino Elite Responses to American Rule, 1898-1908*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 2003.
- Forgacs, David. « Glossary of Key Terms ». In *The Gramsci Reader: Selected Writings, 1916-1935*, par Antonio Gramsci, édité par David Forgacs. New York: New York University Press, 2000.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Collection Tel 166. Paris: Gallimard, 1966.
- . *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Édité par Frédéric Gros. Hautes Études. Paris: Seuil / Gallimard, 2001.
- Gramsci, Antonio. *Guerre de mouvement et guerre de position*. Édité par Razmig Keucheyan. Paris: La Fabrique, 2012.
- Guerrero, Leon Ma. *The First Filipino*. Pasig City: Guerrero Publishing, 2010.
- Hau, Caroline S. « Alien Nation ». In *Necessary Fictions: Philippine Literature and the Nation, 1946-1980*, 133-76. Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 2000.
- . « Did Padre Damaso Rape Pia Alba? Reticence, Revelation, and Revolution in José Rizal's Novels ». *Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints* 65, n° 2 (2017): 137-99. <https://doi.org/10.1353/phs.2017.0014>.
- . *Elites and Ilustrados in Philippine Culture*. Quezon City, Philippines: Ateneo de Manila University Press, 2017.
- Ileto, Reynaldo Clemenã. *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840 - 1910*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1979.
- Ivekovic, Rada. « Populisme et politique ». *Cultures & Conflits*, n° 73 (30 mars 2009): 125-33.
- Jaurès, Jean. « Préface ». In *Aguinaldo et les Philippines. Les Hommes de révolution*, par Henri Turot, VII-XI. Paris: Léopold Cerf, 1900. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5455177s>.
- Joaquin, Nick. *A Question of Heroes*. Manila: National Book Store, 1981.
- Kautsky, Karl. « Verschwörung oder Revolution ? » *Der Sozialdemokrat* 20 (février 1881).
- Keucheyan, Razmig. *Hémisphère gauche. Une cartographie mondiale des nouvelles pensées critiques*. Nouvelle éd. augmentée. Zones. Paris: La Découverte, 2013.

- . « Le moment de l'hégémonie (introduction au chapitre) ». In *Guerre de mouvement et guerre de position*, par Antonio Gramsci, 45-50. édité par Razmig Keucheyan. Paris: La Fabrique, 2012.
- . « Vies de Gramsci (introduction à l'anthologie) ». In *Guerre de mouvement et guerre de position*, par Antonio Gramsci, 9-34. édité par Razmig Keucheyan. Paris: La Fabrique, 2012.
- Lacaba, Emmanuel. *Salvaged Poems*. Édité par Jose F. Lacaba. Manila: Salinlahi Publishing House, 1986.
- Marx, Karl. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Traduit par M. Simon. Connaissance de Marx. Paris: Aubier Montaigne, 1971.
- . « Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung ». In *Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844*, par Karl Marx. Marx-Engels-Gesamtausgabe, 1/2. Berlin: Dietz Verlag, 1982.
- Pilar, Marcelo H. del. *La Soberanía Monacal en Filipinas. Apuntes sobre la Funesta Preponderancia del Fraile en las Islas así en lo Político como en lo Económico y Religioso*. Barcelona: F. Fossas, 1888. <http://digitallibrary.ust.edu.ph/cdm/compoundobject/collection/section5/id/99197/rec/1>.
- Rizal, José. *Au Pays des Moines (Noli me tângere). Roman tagal*. Traduit par Henri Lucas et Ramon Sempau. Paris: P.-V. Stock, 1899. <http://www.gutenberg.org/files/30211/30211-h/30211-h.htm>.
- . *Noli me tângere (El país de los frailes). Novela tagala*. Edición digital basada en la de Valencia, F. Sempere, [S.a.]. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2004. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcfq9s5>.
- . « Último Adiós ». In *El « Último Adiós » de Rizal. Estudio critico-expositivo*, par Jaime C. De Veyra, 89-90. Manila: Bureau of Printing, 1946.
- Ronquillo, Carlos, éd. « Ang Paghihimagsik Laban Sa Espanya ». In *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840 - 1910*, 259-61. Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1979

Table des matières

Remerciements	
Résumé (français)	
Abstract (English)	
Introduction	1
 PREMIÈRE PARTIE À LA RECHERCHE DU SUJET POLITIQUE 	
Chapitre I : Aperçus du sujet	9
Chapitre II : Le sujet et la révolution	19
 DEUXIÈME PARTIE ANTAGONISME ET HÉGÉMONIE 	
Chapitre III : Le social au-delà de l'essentialisme	39
Chapitre IV : Le sujet et le social	45
Chapitre V : Antagonisme et hégémonie	53
 TROISIÈME PARTIE LE TYRAN ET LE JEU HÉGÉMONIQUE 	
Chapitre VI : Le jeu hégémonique	69
Chapitre VII : Nommer le tyran	77
Chapitre VIII : Hégémonie et tyrannie	85
Conclusion	95
Bibliographie	103

