Entre émancipation et paranoïa : la " propriété de soi-même " comme motif aporétique de la sensibilité politique moderne

Jean François Bissonnette

▶ **To cite this version:**

Jean François Bissonnette. Entre émancipation et paranoïa : la " propriété de soi-même " comme motif aporétique de la sensibilité politique moderne. Encyclo. Revue de l'école doctorale Sciences des Sociétés ED 624, 2013, 3, pp.75-84. hal-00944218

HAL Id: hal-00944218

https://u-paris.hal.science/hal-00944218

Submitted on 10 Feb 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Encyclo

Revue de l'École doctorale ED 382

Économies

Pensée critique

Espaces

Politique

Sociétés

Pratiques sociales

Civilisations

JEAN-FRANÇOIS BISSONNETTE[*]

ENTRE ÉMANCIPATION ET PARANOÏA : LA « PROPRIÉTÉ DE SOI-MÊME » COMME MOTIF APORÉTIQUE DE LA SENSIBILITÉ POLITIQUE MODERNE

La présente analyse se veut une tentative de comprendre les conditions sociales et subjectives qui donnent son importance au problème de l'insécurité, référentiel majeur de la rationalité politique qui nous gouverne, celle-ci s'accompagnant en effet, en filigrane de sa célébration de la liberté et des droits de l'homme, de ce que Michel Foucault a appelé une « culture du danger » qui en constituerait le « corrélatif psychologique […] interne »1.

Le pari qui soutient cette démarche consiste à dire que les principes normatifs fondateurs des institutions politiques modernes – au premier chef, l'État de droit – prennent appui sur une certaine modalité de l'expérience sensible, sur l'existence de ce que Max Weber appelait un « type humain », historiquement constitué, dont le rapport au monde et à lui-même implique une conscience intime, individuée, de l'insécurité.

Le mode de sensibilité dont il est ici question, c'est celui qu'on pourrait dire typique d'un individu qui se considère « propriétaire de lui-même ». En tant que fruit d'un façonnement culturel, la sensibilité individuelle traduit la prévalence d'un imaginaire politique. À cet égard, nous posons le postulat que la sensibilité qui caractérise ce type subjectif circonscrit également le domaine du pensable en matière politique.

La propriété de soi-même s'avère être un motif rémanent dans l'élaboration du problème de l'émancipation dans la philosophie politique moderne, ce qui peut être compris comme le signe d'une configuration historiquement singulière de la sensibilité. C'est dire que s'il s'agit de discuter ici d'idées politiques, celles-ci sont envisagées comme des artefacts culturels, comme témoignant de transformations historiques dans les manières socialement constituées de penser, d'agir et de sentir.

Dans ce qui suit, nous nous pencherons d'abord sur l'émergence historique de ce type de subjectivité, afin de voir en quoi il témoigne d'une mutation normative, voire civilisationnelle, qui se décline dans une certaine disposition affective constitutive de ce que l'on appellera, avec Norbert Elias,

---

[*] Department of Social Science, Health and Medicine – King's College, Londres

[1] Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique : Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Seuil, 2004, p. 68.

un « habitus ». Dans un deuxième temps, nous entendons montrer en quoi cette figure du sujet propriétaire de lui-même représente un thème prédominant dans la pensée politique moderne, cela en nous penchant d'abord sur le rôle axiologique qu'elle joue dans la théorie libérale, en particulier dans le propos de Thomas Hobbes et de John Locke.

Or, il s'avère que ce référent subjectif déborde largement le cadre du seul libéralisme, jusqu'à « contaminer » les théories qui se sont voulues explicitement et radicalement critiques de celui-ci. Afin de démontrer ceci, nous discuterons de la théorie marxiste de l'aliénation, puis de la critique féministe du patriarcat. Il apparaît en effet que la propriété de soi-même constitue le *telos* des visées émancipatrices qui animent ces théories.

En ce sens, nous voudrions suggérer, à titre d'hypothèse, que ces pensées critiques sont pratiquement condamnées à reproduire ce qui apparaît être une aporie de la théorie libérale. C'est dire qu'en dépit de leurs visées émancipatrices, elles ne parviennent pas à rompre avec l'orientation paranoïaque du rapport que le sujet entretient avec autrui dans le libéralisme, ce rapport à un autre toujours menaçant étant la source d'une insécurité permanente qui fonde et perpétue l'autorité de l'État.

Par conséquent, en conclusion, nous proposerons, de façon spéculative, un questionnement sur la possibilité de s'affranchir de ce mode de sensibilité fondé sur l'appréhension du « corps propre », cela afin de favoriser l'émergence d'un type de sujet à la fois émancipé et ouvert à la dépossession de soi.

L'émergence historique d'une sensibilité

C'est donc à l'aune de la constitution historique d'un type de subjectivité, et en l'occurrence, d'une sensibilité qu'on pourrait qualifier d'« individualiste », qu'il faut poser le problème de l'importance du thème de l'insécurité dans la rationalité ou l'imaginaire politique moderne.

Par individualisme, nous entendons ici un motif central de la culture occidentale, au sens où l'anthropologue Louis Dumont a compris son influence au niveau de l'« idéologie »[2]. Dumont affirme que la modernité implique une mutation normative qui renverse la polarité traditionnelle du rapport individu-communauté, pour accorder au premier terme une valorisation inédite.

C'est ainsi que l'individu en est venu à constituer le fondement d'une nouvelle conception du droit naturel. À la différence du droit naturel des Anciens faisant du vivre-ensemble le principe transcendantal de l'existence humaine, les modernes concevraient plutôt la société comme un artifice secondaire, résultant de la simple agrégation des intérêts individuels.

---

[2] Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983 ; voir également *Homo æqualis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1985.

Cela étant dit, si la mutation observée par Dumont s'est bel et bien jouée sur le plan idéologique, sur le plan de la pensée, celle-ci n'en est pas moins l'expression d'une transformation majeure des rapports sociaux, à travers laquelle est advenu un nouveau type de sujet, qui a incarné ce changement normatif et en a fait le canevas de son expérience sensible. L'individualisme n'est donc pas tant une idée qu'une forme de vie. C'est dire que dans la matérialité de sa chair, le corps humain est un condensé d'histoire, un précipité de normes et de valeurs qui filtrent les affects s'offrant à la sensibilité du sujet et dictent les coordonnées de son expérience au sein d'un monde socialement institué.

En d'autres termes, avec la montée de l'individualisme, il en est allé, par le biais de ce que Norbert Elias a appelé le « processus de civilisation », de la formation historique d'un « habitus » singulier, par lequel l'individu en est venu à se percevoir et à se comprendre comme radicalement indépendant et autonome[3]. Or, pour qu'émerge ce type de sujet, se concevant sur le mode atomiste de l'indépendance, il a fallu, paradoxalement, que s'allongent ce qu'Elias appelle les « chaînes de l'interdépendance », grâce auxquelles les individus se sont vus intégrés dans un ensemble de relations fonctionnelles de plus en plus étendues.

Une condition préalable à cette intégration élargie fut cependant, d'après Elias, la pacification des rapports humains, cela sous l'égide d'un État ayant progressivement atteint le stade de ce que Weber appelait le « monopole de la violence légitime ». Par contre, ce n'est pas la potentialité du châtiment légal qui a fait se pacifier les mœurs, selon Elias, autant que l'intériorisation par tout un chacun d'une certaine forme de « contrainte psychique », en vertu de laquelle chacun s'est vu sommé de réprimer l'expression d'une corporéité et d'une spontanéité affective perçues de plus en plus comme choquantes. C'est pourquoi Elias a trouvé dans la multiplication et le raffinement des traités d'étiquette et de bienséance entre les XV^{e} et XVIII^{e} siècles, l'illustration d'une transformation de la sensibilité, d'un déplacement du « seuil de ce qui est ressenti comme "pénible" »[4].

En somme, la civilisation des mœurs aurait conduit à une distanciation sociale, parallèle au creusement de l'intériorité subjective, cela sous l'emprise d'un impératif de réguler les échanges interpersonnels, où le corps serait apparu comme une frontière entre le soi et le monde, dont il importait d'assurer l'étanchéité. Le processus de civilisation des mœurs aurait ainsi graduellement imposé, au cours des siècles, une obligation de maîtrise de soi indéfectible, fondement d'un habitus, d'une certaine manière d'habiter son corps et le monde, où l'individu aurait été amené à se percevoir lui-même comme un objet singulier et indépendant.

---

[3] Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, ainsi que *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

[4] N. Elias. *La civilisation des mœurs*, *op. cit.*, p. 157.

Il y a lieu de penser qu'on a là la matrice socioculturelle de cette figure de l'individu propriétaire de lui-même, si cruciale pour comprendre l'émergence de l'idéologie libérale de même que de celles qui lui répliqueront. En effet, cet impératif de maîtrise de soi, où le corps apparaît comme une matière brute à polir – au sens de politesse – s'est avéré simultanément comme la condition d'exercice de cette valeur cardinale de la modernité qu'est la liberté individuelle.

Si le « grand renfermement » analysé par Foucault dans l'*Histoire de la folie* témoigne d'une manière nouvelle d'appréhender et de construire la différence, à cette époque, ce qui pouvait conduire à l'asile, et donc à la suppression de la liberté, pouvait se résumer comme le défaut de s'assujettir à cet impératif de la maîtrise de soi[5]. Ceci illustre, par la négative, le fait que l'individu moderne, se voulant libre, est censé être en pleine « possession » de lui-même, et telle est bien la condition pour que celui-ci puisse affirmer dans le monde, voire contre autrui, toute la prétention de ses droits subjectifs, droits qui sont du reste au principe de son appartenance politique.

Telle est donc la formule d'un mode de sensibilité dont nous voudrions maintenant montrer qu'elle fonde également le problème primordial de la philosophie politique moderne.

Propriétaire de soi-même : le libéralisme incarné

En effet, on peut dire que cette figure de l'homme clos, replié sur soi et propriétaire de lui-même constitue bel et bien un mobile déterminant de la manière dont les philosophes modernes ont formulé le problème politique.

On trouve ainsi chez John Locke, par exemple, l'affirmation canonique de ce principe du droit naturel qui veut que si les hommes, *a priori* indépendants, décident de s'assembler pour former des sociétés politiques, s'ils « se soumettent à un gouvernement », dit-il, c'est afin de « conserver leurs propriétés », celles-ci incluant non seulement la « vie » et la « liberté », mais aussi les « biens » conçus comme les fruits de leur travail[6]. Or, cette activité laborieuse, au principe de l'appropriation de la nature, a elle-même pour condition l'existence d'un droit primordial, naturel, un « droit de propriété sur sa personne »[7] en vertu duquel chacun est à même d'exercer sa liberté. C'est donc afin de se voir garantir le droit qu'ils ont sur eux-mêmes, et par extension, le droit qu'ils ont sur leurs biens, que les hommes s'assujettissent à l'État.

On ne mesure peut-être plus avec autant d'acuité ce qu'il pouvait y avoir de radical, encore au XVII^{e} siècle, à poser ainsi le principe d'une propriété de l'individu sur lui-même. En guise d'exemple, mentionnons que ce n'est qu'en 1574, soit à peine un siècle plus tôt, qu'Elizabeth 1ère avait aboli le servage

---

[5] Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.

[6] John Locke, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1984, p. 274.

[7] *Ibid*, p. 313.

en Angleterre. Sous cette lumière, l'affirmation de la propriété de soi comme motif d'une réflexion sur ce qui fonde le politique peut être comprise, simultanément, comme la critique rétrospective d'une certaine forme historique de la servitude. C'est donc bien l'écho d'une évolution récente des mentalités et des institutions qui a donné son ton d'évidence à un penseur comme Thomas Hobbes, lorsqu'il écrivait qu'« il y en a peu qui sont assez fous pour ne pas se gouverner eux-mêmes et se laisser gouverner par les autres ». Hobbes révoquait ainsi, par l'affirmation d'un droit de nature qu'est le « droit de gouverner [son] propre corps », la bénédiction philosophique accordée à l'esclavage depuis Aristote[8].

Outre le fait que cette citation de Hobbes paraît confirmer l'idée que la « folie » était conçue en son temps, soit à l'époque même du « grand renfermement », comme un défaut de maîtrise de soi, l'intérêt du propos hobbesien est de mettre l'accent sur la dimension fondamentalement corporelle du principe du droit subjectif exprimé dans l'idée de propriété de soi-même. En effet, pour Hobbes, « parmi toutes les choses que chacun a en propriété, les plus chères sont sa vie et ses membres »[9]. La propriété fondamentale de l'individu, c'est son corps. Fort d'une conception de la nature où tout est « corps », et soumis, par là même, aux lois physiques du mouvement, de l'attraction et de la répulsion, Hobbes conçoit la liberté en termes de trajectoire, de déploiement de la puissance vitale dans l'espace des objets qui composent le monde. Aussi, l'entièreté du problème politique qui était le sien, soit de dégager les fondements d'une subordination politique librement consentie, se concentre sur l'examen des conditions grâce auxquelles peut être assuré ce libre déploiement de la puissance vitale, aiguillée dans son mouvement par le jeu du désir et de l'aversion.

On connaît le rôle que joue le récit dystopique de l'état de nature dans la démonstration dont Hobbes tire le principe du contrat social fondateur de l'État. Ce qui entrave ce déploiement de la puissance vitale, d'abord et avant tout, c'est l'existence d'autrui. Chacun étant animé par un désir de puissance par principe illimité, tous se retrouvent ainsi dans des rapports de rivalité mortelle. Il y a donc une contradiction logique, dans l'état de nature, qui fait que chacun doit risquer sa vie dans le but de la protéger, et c'est cette contradiction que l'institution de l'État est censée résoudre. Or, plus que la raison, toujours défaillante, c'est la peur qui seule peut conduire à consentir au contrat social et à ce qu'il impose de contraintes à la liberté individuelle. La peur d'autrui et de la « mort violente » qu'il est toujours susceptible de causer, tel est le fondement de l'État, qui lui-même se maintient et préserve une paix sociale toujours fragile en se rendant terrible. Sa puissance inégalée commande en chacun, dit Hobbes, un « respect mêlé d'effroi »[10].

8 Thomas Hobbes, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, Paris, Gallimard, 2000, p. 261-262.

9 *Ibid*, p. 503.

10 *Ibid*, p. 224.

Hobbes nous a livré l'exposition rationnelle d'un motif qui, déjà à son époque et encore de nos jours, définit un aspect central de la culture politique occidentale, et qui, ponctuellement, par le biais de la mise en spectacle médiatique du « fait divers », vient se rappeler à la conscience de tout citoyen. Ce motif, corollaire de l'idée de propriété de soi-même, c'est la paranoïa. C'est la peur systématique d'autrui, l'appréhension du prochain comme menace potentielle, comme attentat virtuel contre l'intégrité du corps, comme négation toujours possible de ce sentiment d'être propriétaire de notre personne, qu'engendre et reproduit notre imaginaire politique. C'est ainsi qu'au nom même de la liberté de l'individu, celui-ci accepte sans broncher de se soumettre à un État toujours prompt, au nom d'une demande insatiable de sécurité, à décréter l'« état d'exception », ainsi que le dirait peut-être Giorgio Agamben[11].

Corps asservis, corps émancipés

En somme, c'est Karl Marx qui a eu le mot juste en dénonçant, dans la conception libérale, essentiellement juridique, de l'émancipation et de la liberté, la seule défense de ce qu'il a surnommé le « droit de l'égoïsme », soit le droit de jouir en solitaire de ses propriétés, cela « sans se soucier des autres hommes » qui ne représentent pour l'individu qu'une « limitation de sa liberté »[12]. Le corollaire de la justification théorique du droit de propriété, selon ce que Marx expose dans La *question juive*, c'est l'exigence de la « sûreté », qui n'est autre, au fond, que « l'assurance de l'égoïsme »[13]. Ainsi, c'eut été une erreur, pour Marx, que de voir dans le principe de la citoyenneté juridique une réalisation effective de l'émancipation. Les droits de l'Homme et du citoyen, faisait-il valoir, creusent plutôt qu'ils ne comblent la division de l'homme avec lui-même. En ce sens, ils sont une expression de l'aliénation de l'homme, lui qui se voit conférer des droits politiques qui maintiennent intacte sa sujétion dans l'ordre de la société civile, cette « sphère des besoins » où il exerce l'activité qui définit son être générique, le travail.

Cela dit, dans la manière dont il conçoit le problème de l'aliénation, Marx ne semble faire que reprendre, essentiellement, le motif philosophique de la propriété de soi-même, comprise comme condition d'exercice de la liberté du sujet, et dont il réactive l'intention philosophique initiale qui fut de critiquer la servitude. En effet, dans le texte sur le « travail aliéné » contenu dans ses *Manuscrits de 1844*, Marx explique que dans les conditions que le régime capitaliste impose aux travailleurs, ceux-ci sont non seulement dépossédés du produit de leur labeur, confisqué par l'employeur, mais plus encore, ils sont dépossédés de leur être même. Ainsi, dans le régime capitaliste d'organisation du travail, où l'activité productive de l'homme est

---

11 Giorgio Agamben, *Homo Sacer, Tome 2 : État d'exception*, Paris, Seuil, 2003.

12 Karl Marx, *La question juive*, Paris, Union générale d'Éditions, 1968, p. 23 (édition électronique accessible sur le site des Classiques des sciences sociales à l'adresse suivante : http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mak.que).

13 *Ibid*.

entièrement assujettie aux impératifs de la valorisation du capital, Marx écrit que « l'objet que l'homme produit […] l'affronte comme un être étranger, comme une puissance indépendante » qui lui dicte ses propres lois[14]. C'est en cela que le travail est « aliéné ». Du fait que son travail s'effectue au profit et sous le commandement d'autrui, « l'ouvrier ne s'appartient pas lui-même, mais appartient à un autre »[15]. Ainsi dépossédé de soi, « l'ouvrier est ravalé au rang de marchandise »[16], et comme toute marchandise, c'est le marché qui dicte sa valeur. L'ouvrier possède peut-être sa force de travail, mais il est contraint, pour survivre, de vendre celle-ci à qui voudra bien en tirer une plus-value.

Le travail, ce par quoi l'homme est censé actualiser sa puissance vitale et accomplir son essence qui est de fabriquer le monde à son image, est donc aliéné de telle sorte qu'il « rend étranger à l'homme son propre corps »[17], qui est réduit à n'être plus que l'extension fonctionnelle des machines industrielles. Comme on peut le voir, Marx fait un lien explicite entre propriété privée et propriété de soi-même, dans une consonance frappante avec la conception lockéenne et hobbesienne de la liberté subjective. Bien entendu, son objectif n'est pas d'édifier un ordre politique qui viendrait sanctionner un droit originaire de l'individu sur sa propre personne et sur ses biens. Comme l'écrit Marx, de toute façon, « ce genre d'état originel n'explique rien »[18]. Cependant, par-delà l'abolition de la propriété privée, si la pensée de Marx se veut une théorie de l'émancipation, c'est dans l'objectif de rétablir cette intégrité du rapport à soi d'un sujet propriétaire de son corps et maître de sa propre activité. En ce sens, il paraît possible de dire que son propos traduit une sensibilité typiquement moderne, qui, loin de renverser la perspective ouverte par le libéralisme, critique plutôt les limitations qui lui sont inhérentes afin d'en provoquer l'achèvement.

On peut montrer du reste le même genre d'approfondissement du problème énoncé par les penseurs libéraux dans la critique féministe du patriarcat. Aussi, dans une formulation, certes classique, peut-être désuète, mais non moins radicale, celle de Simone de Beauvoir, on constate la prévalence d'une conception de la condition féminine qui fait largement écho à la façon dont Marx a pu thématiser l'aliénation. Ainsi en va-t-il, par exemple, de la manière dont elle décrit le rapport sexuel entre mâle et femelle, où l'animal de sexe féminin se voit réduit à une position passive. La femelle est « prise » par le mâle qui la pénètre. « Par là elle apparaît comme une intériorité violée », écrit Beauvoir[19]. Il y a ainsi, dans l'intimité même du

---

[14] Karl Marx, *Manuscrits de 1844, Économie politique et philosophie*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 56 (édition électronique accessible sur le site des Classiques des sciences sociales à l'adresse suivante : http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mak.man1).

[15] *Ibid*, p. 59.

[16] *Ibid*, p. 55.

[17] *Ibid*, p. 62.

[18] *Ibid.*, p. 56.

[19] Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe, tome I : Les faits et les mythes*, Paris, Gallimard, 1949, p. 57.

rapport sexuel, quelque chose qui approche, pour l'être féminin, de la négation d'une propriété de soi. Condamnée par sa nature biologique à une fonction maternelle qui est pour elle une « servitude épuisante »[20] contre laquelle tout son être tend à se révolter, la femme se voit privée de cette espèce d'insouciante immédiateté à soi-même par laquelle le mâle peut quant à lui s'affirmer comme puissance dans le monde. Car le corps, pour Beauvoir comme pour Marx, Locke ou Hobbes, est bien « l'instrument de notre prise sur le monde »[21]. Or, la possibilité même d'exercer une telle prise sur le monde est fonction de conditions sociales et historiques. Certes, comme l'écrit Beauvoir, « la femme comme l'homme, *est* son corps ; mais son corps est autre chose qu'elle. »[22]. C'est que, dans la mesure où l'ordre social restreint la femme au rôle sexué que la nature semble lui avoir imparti, et renforce contre elle le poids de cette détermination biologique, celle-ci se voit privée de la possibilité de s'affirmer comme sujet libre. C'est en ce sens que les femmes « n'ont pas la disposition d'elles-mêmes »[23].

On comprend qu'à rebours de cette condition aliénée qui est la leur, l'affranchissement des femmes pointe en direction du rétablissement de leur pleine possession d'elles-mêmes, ce qui se fonde, *a priori*, sur le droit de contrôler leur propre corps, ce pourquoi, d'ailleurs, une innovation technique telle que la pilule contraceptive, de même que la reconnaissance du droit à l'avortement, ont pu jouer un tel rôle dans la lutte pour l'égalité des sexes. En ce sens, ici encore, le problème de l'émancipation se trouve formulé d'une façon qui n'est pas sans rappeler le postulat libéral de la propriété de soi-même. Cela dit, si les théories critiques du libéralisme s'écartent de cet axiome fondateur, c'est par l'ajout du problème des préconditions sociales de la propriété de soi. Celle-ci est un fait de nature, pour les libéraux, un fait que la constitution de la société civile ne vient qu'entériner et garantir sous l'égide du souverain. Par contre, dans le marxisme et le féminisme, l'appropriation de soi-même est médiatisée par le biais d'activités qui sont à la croisée du biologique et du social : le travail, pour l'un, la sexualité, pour l'autre. La propriété de soi n'est pas un donné, mais le terme d'un processus politique qui est un arrachement vis-à-vis d'une situation première d'aliénation, un arrachement qui se pose dans la perspective d'une sorte de rétablissement de l'unité perdue. L'émancipation présuppose ainsi la propriété de soi comme condition destinale d'une subjectivité libre.

De soi à l'autre : pour une nouvelle politique de la vulnérabilité

On peut comprendre, dès lors, la critique formulée par Wendy Brown, qui constate la tendance, au sein du mouvement féministe, à se réfugier dans

[20] *Ibid*, p. 67.

[21] *Ibid*, p. 70.

[22] *Ibid*, p. 66.

[23] *Ibid*, p. 70.

un certain discours de victimes réclamant la protection de l'État contre les abus dont les femmes seraient l'objet[24]. Ce faisant, il en va d'une méconnaissance du fait que le langage qu'elles mobilisent, celui du droit libéral à la sécurité, constitue précisément l'instrument de leur oppression. L'État se substitue ainsi à la figure du père de famille en tant que protecteur attitré des femmes, dès lors maintenues dans une situation de vulnérabilité alléguée qui a toujours servi de justification à leur minorisation sociale et politique. Le mouvement féministe se retrouverait ainsi à reconduire l'aporie du libéralisme, tiraillé entre l'affirmation de la liberté subjective et la revendication de la sécurité, où l'idée que la protection et la régulation étatique assurant l'autonomie individuelle apparaît comme un marché de dupes.

Dans le cas du mouvement des travailleurs également, on peut se demander si ceux-ci n'ont pas préféré, eux aussi, troquer le désir d'émancipation contre la garantie étatique d'une sécurité minimale contre les risques inhérents au travail et à la survie économique, où la provision par l'État d'une « propriété sociale », comme le note Robert Castel, serait venue pallier le défaut de propriété privée comme substrat de la propriété de soi-même[25]. Chose certaine, l'omniprésence du thème de la propriété de soi-même dans la pensée politique moderne, qu'elle soit d'obédience libérale ou critique de celle-ci, paraît attester de la force de l'habitus qui lui correspond au niveau socioculturel.

Peut-être est-ce au fond la solidité de cette « image de soi », comme le dit Elias, cette image qui nous fait nous percevoir comme propriétaire d'un corps qui nous singularise comme individu et qui nous révèle en même temps notre vulnérabilité constitutive, qui explique un tant soit peu ce paradoxe d'une pensée de l'émancipation qui se renverse toujours en une demande de sécurité, au nom de laquelle nous accepterions la tutelle d'un État que l'on préfère voir comme bienveillant. Il y a tout lieu de se demander dans quelle mesure il peut être souhaitable d'échapper à cette figure du sujet propriétaire de lui-même, afin de penser sur de nouvelles bases le problème de la liberté et de la justice.

En ce sens, un des arguments qui semblent aller à l'encontre du postulat d'autonomie fondé sur un *a priori* d'intégrité corporelle, tient à la prise en compte de ce que Martha Nussbaum appelle le « *care* », le « soin ». Selon elle, les théories politiques sont souvent fondées sur une fiction de la compétence adulte qui ne prend pas en considération le besoin de soins qu'éprouvent les plus vulnérables d'entre nous[26]. Certes, ce sont les femmes qui ont la plupart du temps été confinées à ce rôle de pourvoyeuses de soins, se trouvant enfermées par le fait même dans la sphère domestique. Néanmoins,

---

[24] Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1995.

[25] Robert Castel et Claudine Harroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi*, Paris, Fayard, 2001.

[26] Martha C. Nussbaum, "The Future of Feminist Liberalism", in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 74, no. 2, nov. 2000, p. 47-79.

dans la mesure où l'on parviendrait à en faire le motif d'une éthique publique asexuée, pour ainsi dire, la prise en compte de la vulnérabilité d'autrui pourrait ouvrir sur la perspective d'un dépassement de l'individualisme égocentrique et paranoïaque typique de l'habitus moderne. Cette considération de la vulnérabilité d'autrui, cette ouverture sur une altérité primordiale qu'Emmanuel Levinas appelle le « visage », nous conduirait peut-être même à remettre en question la primauté du « corps propre » auquel le sujet s'accroche dans sa tentative désespérée d'avoir prise sur le monde. Levinas voyait dans le nazisme l'expression d'une « philosophie » fondée sur un attachement viscéral à soi-même, faisant de l'homme un « être rivé », enchaîné à son propre corps par un souci obsessif de persévérer dans l'être[27]. Cette logique n'est pas exclusive au fascisme. Elle parcourt la culture politique moderne de bout en bout, s'il est vrai que celle-ci se fonde sur une figure du sujet jalousement attaché à la propriété qu'il a de son corps.

Il en va, dans cette critique du « corps propre », d'un chantier philosophique des plus actuels, duquel le présent texte ne peut rendre compte sans déborder largement de son cadre. Peut-être y a-t-il néanmoins, dans ce travail du concept de « corps propre », la possibilité de repenser l'émancipation d'une manière qui permette de s'affranchir des limitations de la propriété de soi-même, cela sans pour autant renier notre corporéité au profit d'une conception éthérée et désincarnée de la subjectivité. Aussi dirons-nous que si une tâche s'impose à la pensée politique, de nos jours, c'est peut-être bien celle de traduire, par l'invention de nouveaux modes de subjectivation, cette exigence d'une ouverture à la vulnérabilité d'autrui, ce qui passe peut-être aussi par un acquiescement à la dépossession de soi. Il y a là quelque chose de forcément contre-intuitif, s'il est vrai que des siècles d'acculturation ont profondément ancré en nous une « image de soi » égocentrée et paranoïaque, inculquée et reproduite à travers les détails les plus anodins de la vie quotidienne.

Quels genres d'expériences, quels types de pratiques, quelles « techniques de soi », pour parler comme Foucault, pourraient s'avérer propices à la constitution d'un nouvel habitus, qui puisse échapper à ce modèle contradictoire et intenable ? S'il existe des « lignes de fuite », à cet égard, c'est peut-être moins du côté des philosophes et des théoriciens qu'il faut les chercher, que de celui des manières de vivre qui s'ébauchent ici et là, dans nos villes et nos quartiers, et qui, en rappelant peut-être à l'antique vertu de la convivialité, cherchent à inventer de nouvelles façons d'être ensemble. Qu'il puisse y avoir, dans le rapport sensible qui nous lie corporellement les uns aux autres, les germes d'une pensée, voire d'une pratique politique émancipatrice, voilà peut-être ce qu'il s'agit de cultiver.

---

[27] Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Payot-Rivages, 1997 ; id., *De l'évasion*, Paris, Fata Morgana, 1982.

Encyclo

Revue de l'École doctorale ED 382

DOSSIER THÉMATIQUE : « LES LIEUX DU CORPS : POLITIQUE ET ÉMANCIPATION »

Alice CARABÉDIAN, Anders FJELD, Rémi ZANNI
Les lieux du corps

Paula VASQUEZ LEZAMA
Malades, disparus et suppliciés : l'in-corporation de la violence sociale et politique au Venezuela

Tony FERRI
Le corps face aux pénalités contemporaines d'enfermement

François REYSSAT
Travail sale et sale boulot, de la résistance à l'émancipation. Les ouvriers du nettoyage en région parisienne

Miguel CASTELLO
La vie sans corps, un problème politique

Jean-François BISSONNETTE
Entre émancipation et paranoïa :
la « propriété de soi-même » comme motif aporétiquede la sensibilité politique moderne

Marco ANGELLA
Corps, travail, émancipation. Au-delà de la reconnaissance

Cornélia MÖSER
Our bodies-ourselves ? Discrimination et émancipation corporelle dans la pensée féministe allemande

Camille LOUIS
Le corps au travail de son émancipation.
Gestes politiques et processus artistiques à partir du projet *Autour de la table*

Éléonore ANTZENBERGER
Pierre Molinier, le corps réinventé

Adrien CASCARINO
Scarifications et politique : destructions et (re)constructions des corps

Camila ARÊAS
Le voile comme véhicule politique et utopique du corps : émancipation sociale et investissement territorial

VARIA

Maria Dolores AMAT
La pratique socratique de Hannah Arendt et Leo Strauss

Olga Nadeznha VANEGAS
La raison publique : un consensus qui cache une forme de domination ?

Laurent AUCHER
Espace matériel, espace mémoriel du groupe dominant

RÉSUMÉ DE THÈSE

Wu HUIYI
Traduire la Chine au XVIII^{e} siècle : les jésuites français traducteurs de textes chinois et la reconfiguration des connaissances européennes sur la Chine (1687-ca. 1740)

COMPTES RENDUS

Judith BONNIN
Giulia Simone, Il Guardasigilli del regime

Malcom FERDINAND et Pauline VERMEREN
Groupe de lecture « post/dé/colonial/ité/isme »

RÉSUMÉS, MOTS-CLÉS ET BIOGRAPHIES DES AUTEURS

ISBN : 978-2-7442-0187-5
Prix TTC 15 €