

perspectives

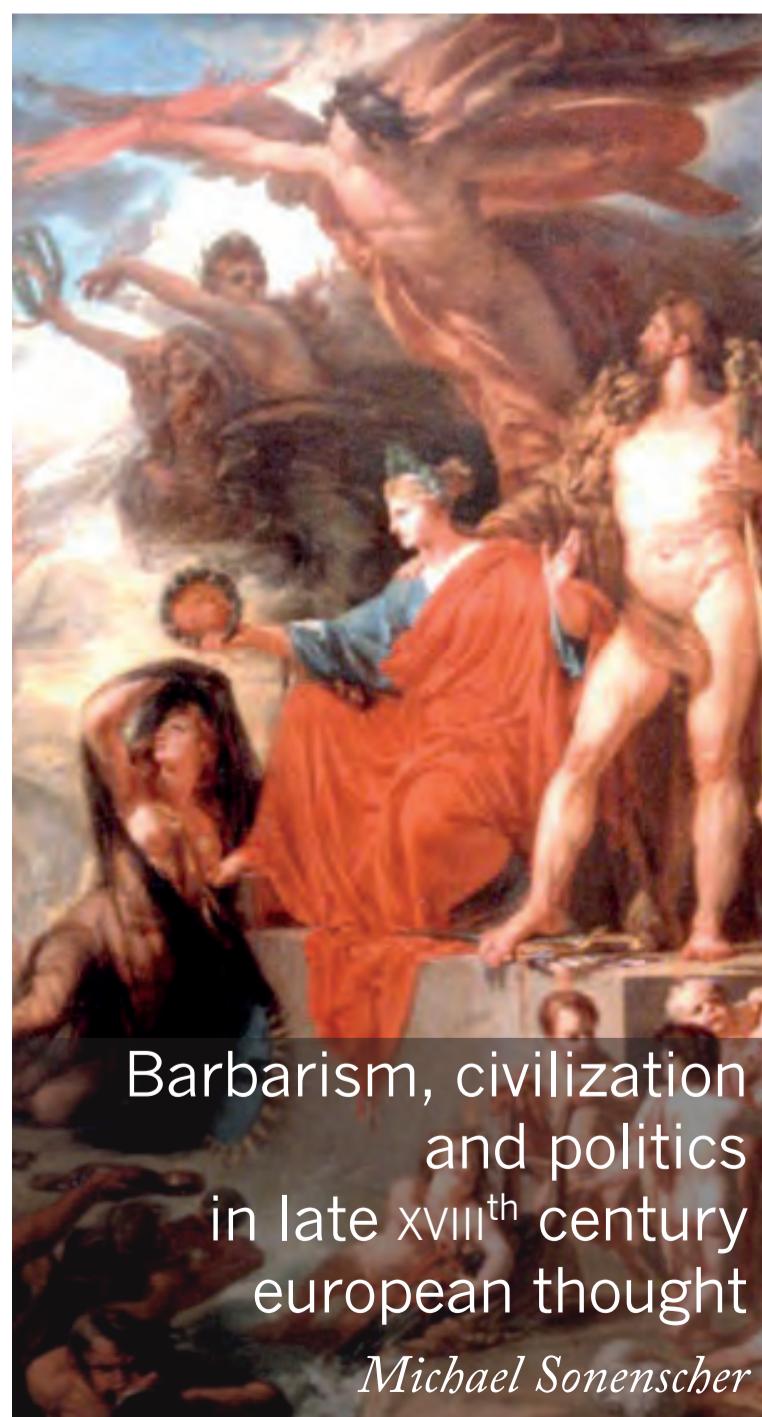
Journal

Réseau français des Instituts d'études avancées

n. 13 — printemps-été | spring-summer 2015

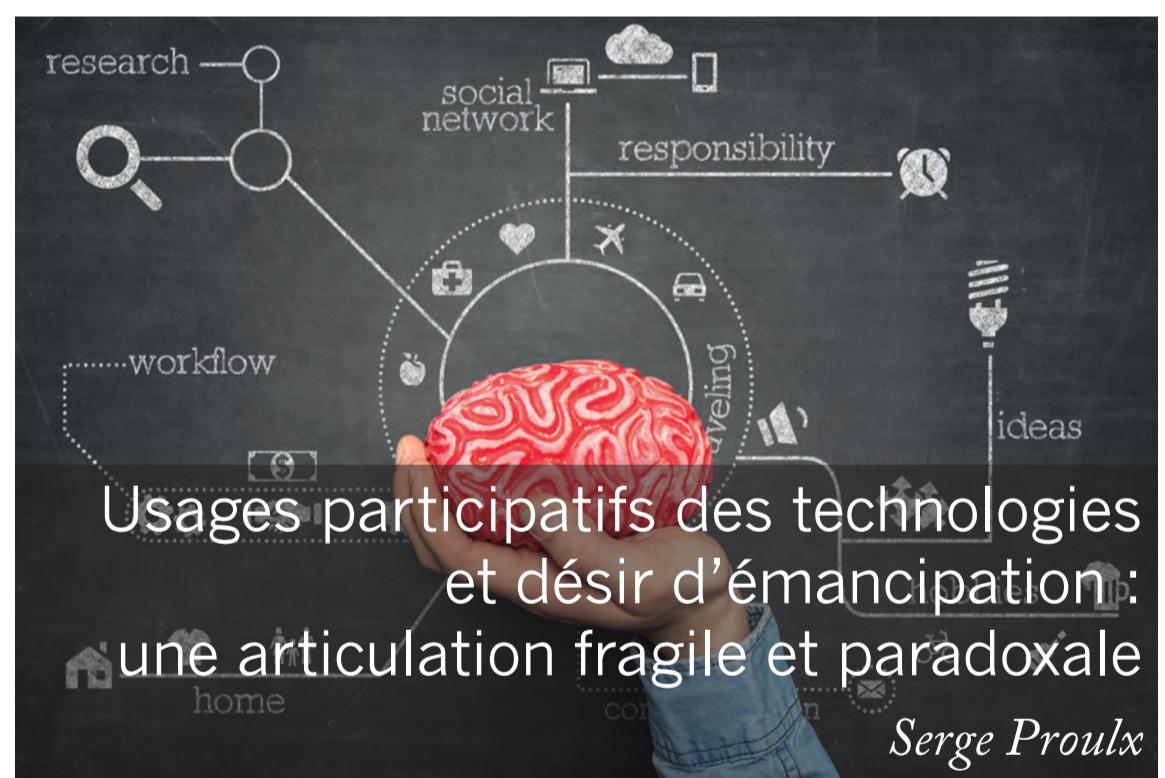
www.rfiea.fr

Labour rights as
Human rights
Judy Fudge



Barbarism, civilization
and politics
in late XVIIIth century
european thought

Michael Sonenscher



La lutte contre
la vie chère en
guadeloupe

Boris Samuel

FRENCH HATE SPEECH LAWS ARE LESS SIMPLISTIC THAN YOU THINK

Erik Bleich | résident au Collégium de Lyon

3



LABOUR RIGHTS AS HUMAN RIGHTS

Judy Fudge | résidente à l'IEA de Nantes

4

TRAVAIL : QUAND LE NUMÉRIQUE SE SUBSTITUE AU RÉEL

Saadi Lahlou | résident à l'IEA de Paris

7

USAGES PARTICIPATIFS DES TECHNOLOGIES ET DÉSIR D'ÉMANCIPATION : UNE ARTICULATION FRAGILE ET PARADOXALE

Serge Proulx | résident à l'IMéRA de Marseille

9

BARBARISM, CIVILIZATION AND POLITICS IN LATE XVIIITH CENTURY EUROPEAN THOUGHT

Michael Sonenscher | résident au Collégium de Lyon

13

LA LUTTE CONTRE LA VIE CHÈRE EN GUADELOUPE

Boris Samuel | résident à l'IEA de Nantes

17

MÉDECINE ET SCIENCE DE L'HOMME : PAUL-JOSEPH BARTHEZ ET LA PENSÉE PHILOSOPHICO-MÉDICALE (XVII^e-XVIII^e SIÈCLE)

Raffaele Carbone | résident au Collégium de Lyon

19

ÉLIE HALÉVY: BETWEEN LIBERALISM AND SOCIALISM (1870-1937)

Steven Vincent | résident au Collégium de Lyon

21

ON RELATIONAL REPRESSION IN CHINA

Yanhua Deng | résidente à l'IEA de Nantes

22

RÉSIDENTS 2014 - 2015 ET MISCELLANÉES

L'ISLAM, UN ENNEMI IDEAL

John Bowen | membre du Conseil scientifique du RFIEA

23

24

perspectives n. 13

ISSN 2263-1577

Parution : juin 2015

Directeur de la publication : Olivier Bouin

Édition : Julien Ténédös

Crédits photos : Tous les portraits des résidents ont été réalisés par Christophe Delory.

L'équipe du RFIEA tient à remercier chaleureusement pour leur contribution : Raffaele Carbone, Yanhua Deng, Judy Fudge, Saadi Lahlou, Serge Proulx, Boris Samuel, Michael Sonenscher, John Bowen et Steven Vincent, ainsi que Marie-Jeanne Barrier, Simon Luck, Pascale Hurtado et Amanda Rio de Pedro pour leur collaboration.

Tous droits réservés pour tous pays.

perspectives n. 13 — printemps-été | spring-summer 2015

ÉDITO

Didier Viviers | recteur de l'université libre de Belgique et président du Conseil d'administration du RFIEA

instituts d'études avancées et sa représentation dans des réseaux mondiaux.

Depuis trente ans, la multiplication des sources et des lieux de savoir au niveau mondial, l'extraordinaire développement des moyens de diffusion des connaissances, le dépassement du « nationalisme méthodologique » pour penser les questions de manière globale, la concurrence entre institutions universitaires mondiales, la professionnalisation de la recherche ou l'évaluation externe de la production scientifique et de son financement ont profondément modifié la manière dont procède l'internationalisation de la recherche. À la fois moyen permettant d'atteindre une certaine forme d'excellence scientifique et vecteur de rayonnement de celle-ci dans le champ des connaissances, l'internationalisation ne se constate plus, ni ne se décrète ; elle se construit.

La fondation « Réseau français des instituts d'études avancées » est un acteur unique au sein du paysage de la recherche en sciences humaines et sociales (SHS). Elle joue un rôle important en matière d'internationalisation du potentiel de recherche : en France, en accompagnant le développement d'instituts d'études avancées (IEA) et en soutenant la structuration d'instances de concertation et de plateformes de service (en lien étroit avec l'Alliance nationale des sciences humaines et sociales Athéna) ; en Europe, en assurant la coordination du réseau européen des

Fidèle à sa mission d'internationalisation des SHS, la fondation entend aujourd'hui approfondir son action en matière d'attractivité de la recherche française, en mettant son expertise au service du montage et du portage de projets scientifiques innovants – qu'ils soient européens ou internationaux, individuels ou collectifs –, et de la valorisation des savoirs et des expertises.

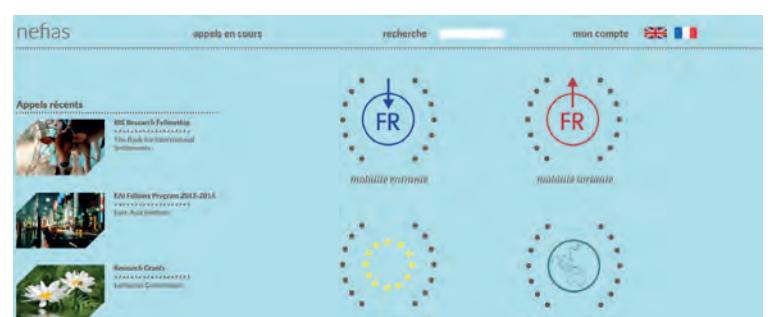
ACTU

Le portail nefias.fr

La fondation a développé le portail bilingue « nefias.fr », qui rassemblera pour la première fois sur un site unique l'information concernant les programmes, dispositifs et acteurs de la mobilité entrante et sortante en SHS, ainsi que les appels à projets européens et internationaux dans le domaine des SHS. Pour chaque rubrique, des filtres permettront d'affiner la recherche par discipline, par pays ou par thématique. Les utilisateurs ont la possibilité de sauvegarder leur

recherche et de s'abonner aux alertes automatiques (nouveaux appels à projets, mises à jour, deadlines). Pour chaque appel, l'ensemble des conditions générales, des liens et contacts utiles seront rassemblés.

Le Réseau national des maisons des sciences de l'homme, la FMSH, le CNRS et l'Alliance Athena, seront des partenaires majeurs du développement de la plateforme à partir d'octobre 2015.



FRENCH HATE SPEECH LAWS ARE LESS SIMPLISTIC THAN YOU THINK

Erik Bleich | résident au Collégium de Lyon

*Erik Bleich joined the Political Science department of Middlebury College in the fall of 1999 after receiving his Ph.D. from Harvard University. He has served as Director of European Studies and Director of International Politics & Economics, and is currently Professor of Political Science. His most recent book, *The Freedom to Be Racist? (Oxford University Press, 2011)*, explores how the United States and European liberal democracies balance a desire to promote freedom with the goal of curbing racism, focusing on hard cases in which people use liberal democratic freedoms to propagate racism. This article originally appeared as a contribution to the Washington Post's Monkey Cage blog on January 18, 2015.*



Hate speech restrictions have come under fire in the wake of the *Charlie Hebdo* slayings. Jacob Sullum writes that France has endorsed “the illiberal idea that people have a right not to be offended.” Nina Shea fulminates that Europe as a whole is “shutting down discussion and examination of Islam with hate-speech bans.” At the heart of these (incorrect) assertions is the basic principle articulated by David Brooks that, “healthy societies...don’t suppress speech.”

In truth, all liberal democracies forbid some speech. Even in the First Amendment-oriented United States, CIA employees don’t have the right to divulge state secrets in the public square. False statements of fact that harm an individual or a business can be punished under federal and state laws. And stoking anger in a crowd and then pointing them at a passerby is illegal incitement if it leads to violence, and may incur an extra penalty under existing hate crimes provisions if there is a racist element to the speech.

France’s speech-restrictive provisions go further than American ones. Within a week of the *Charlie Hebdo* massacre, more than 35 people were detained for statements forbidding “apology” of terrorism. (There were an additional 17 people arrested

under provisions against “verbal threats of terrorist acts.”) Examples include a man who said to police officers, “There should be more Kouachis. I hope you’ll be the next ones... You are a godsend for the terrorists.” Most infamously, Dieudonné M’bala M’bala, the controversial performer who has in the past been convicted for anti-Semitic hate speech, was arrested for a Facebook post in which he said he felt like Charlie Coulibaly. One can debate whether scooping up these people was consistent with the principles espoused by *Charlie Hebdo* supporters (or even whether it was politically wise), but these statements are not what Americans traditionally think of as hate speech.

Hate speech laws restrict statements made against people because of their group identities. Though it may seem ironic, France’s 1972 anti-racism provisions were embedded in its 1881 freedom of the press law. According to a judge I interviewed at the French high court, this was a conscious choice that created procedural hurdles discouraging frivolous lawsuits. As an offsetting measure, the law also allows recognized anti-racist associations to initiate criminal proceedings even when the public prosecutor declines to do so.

How often do French courts convict people under these laws, and what have the penalties been? According to official statistics, in 2011 there were 359 convictions that involved hate speech, with the vast majority (293) involving public insult toward an individual, such as calling someone a “dirty Jew.” Most penalties involved fines or suspended sentences, with 11 cases resulting in jail terms. My research-in-progress shows that among all decisions rendered by France’s highest court between 1972 and 2012, 58% have tilted toward speech restrictions while 42% upheld free speech. Outcomes have thus been more balanced than one-sided.

The specific wording of French law forbids “insult,” “defamation,” or “provocation to discrimination, hatred or violence”... “toward a person or a group of persons because of their origin or their belonging or non-belonging to an ethnic group, a nation, a race, or a determined religion.” The wording here is critical, as is the way in which courts have interpreted the law over their forty-plus years of rulings. For example, insult is an infraction that is not measured by the subjective pain felt by the target. Saying “that really hurt my feelings” has no legal weight in the courts. Of course, there is an element of

judgment involved, but there is no such thing as a right not to be offended.

Perhaps the most important legal aspect is the focus on real-world people and groups, rather than on ideas or doctrines. French citizens are perfectly free to challenge or blaspheme religious ideas, symbols, practices, and even leaders. Obnoxious, insulting, highly offensive speech is protected speech. *Charlie Hebdo* has been sued not only for its depictions of Muhammad, but also for caricatures of the Pope. In fact, Catholic groups have sued it for anti-religious speech more often than Muslim ones. *Charlie Hebdo* prevailed in all of these cases, except for one (which was initiated by the Catholics).

To give another example, former French cinema star Brigitte Bardot is now an avid animal rights activist who has passionately denounced the Islamic practice of ritual slaughter without prior stunning. She has been convicted for hate speech for her statements related to this issue. At first glance, this may seem a ridiculous restriction of free speech. Yet courts have not penalized her for deriding Islamic practices, but for defaming and for provoking hatred against Muslims themselves. In one case, she was convicted for

saying “They slit the throats of women, children, our monks, our administrators, our tourists and our sheep, they will slit our throats one day and we will have earned it.” Disagreeable language is protected in France, but characterizing a group as a mortal danger is not.

Over time, France has added two important extensions to its legal arsenal. In 1990, it forbade contesting the Holocaust, and in 2004 it added protections against insult, defamation, or provocation based on sex, sexual orientation, or handicap. These developments raise legitimate concerns about increasing restrictions on objectionable speech. Yet the pace of change hardly justifies hand wringing about a rapidly shrinking sphere of vigorous public discussion.

French laws against hate speech are not perfect. They are rightly the subject of a healthy debate in the shadow of *Charlie Hebdo*. But they are not the straw men that some commentators make them out to be. Our marketplace of ideas would be enriched by fewer one-sided proclamations about free speech, and a greater number of informed discussions about how countries like France pursue the difficult balance between protecting free speech and restricting hate speech.

LABOUR RIGHTS AS HUMAN RIGHTS

Judy Fudge | résidente à l'IEA de Nantes

Judy Fudge joined Kent Law School in September 2013. She began her academic career at Osgoode Hall Law School in 1987, where she stayed until 2006, when she became Lansdowne Chair and Professor at the Faculty of Law at the University of Victoria, Canada. She has a BA (Hons) in philosophy from McGill University, an MA in philosophy from York University (Canada), an LLB from Osgoode Hall Law School, and a DPhil in law from the University of Oxford. Judy was elected as a fellow of the Royal Society of Canada in 2013 for her contribution to labour law scholarship.

What is the significance of the claim that labour rights are human rights? Is it simply a political slogan uttered by trade unionists or does it touch some deeper truth? What is the relationship between labour rights and social justice in a globalised world? These are big questions, and they are difficult to answer. In part, the difficulty is conceptual or epistemological. The term “right” is multivalent, with a range of nested meanings that can be viewed from different perspectives. The difficulty is also normative since the moral and legal status of “labour rights” is contested.

In this brief article, I want to do three things. First, I will provide a framework for disentangling the different ways to approach questions about human rights. Second, I will historicize the claim that labour rights are human rights. Third, I will suggest that the predominant strategies used for having labour rights recognized as human rights, litigation in courts and consumer campaigns, are not likely to be effective in achieving social justice for working people in today's global world.

WHAT DO WE MEAN BY HUMAN RIGHTS?

Talking about “human rights” is difficult because rights operate simultaneously in different, but related, registers – moral aspiration, legal instruments and doctrines, and the political mechanisms of implementation and enforcement. It is the resonance amongst these moral, legal, and political dimensions that give rights their power, and it is critical to align them if human rights are to be more than mere slogans.

Marie-Bénédict Dembour (2010) identifies four ‘ideal-type’ schools of thought concerning human rights: 1. the school of natural law, which sees rights as part of the endowment of being human; 2. deliberative theorists, who regards rights as the consensus achieved through deliberative processes; 3. protest scholars, who stress the claims made in social struggles against injustice; and 4. the discourse school, which focuses on the rhetorical force of rights in the expression of political claims. The natural law approach emphasises aligning the moral and legal dimensions of human rights. For deliberativist theorists, human rights come into existence through a social



contract, and they stress the congruence between the moral, political, and legal registers of human rights. Protest scholars look at human rights as moral and political claims, and their concern is the expansionary logic of human rights that allow the oppressed to contest the *status quo*. Discourse scholars highlight the legal dimension and the limitations of ideas of social justice based on individualistic and liberal human rights. Understanding the different dimensions of human rights

claims helps to explain the shift that occurred in the mid-1990s when social actors began to claim in earnest that labour rights were human rights.

THE SHIFT TOWARDS CHARACTERISING LABOUR RIGHTS AS HUMAN RIGHTS

In an important essay published in 1996, international human rights scholar Virginia Leary (1996: 22) observed that despite the fact that labour rights were included in the key international

human rights instruments, the labour and the human rights movements ran “on tracks that are sometimes parallel and rarely meet”. She noted a functional division of labour; unions and other labour rights organizations tended to monopolize questions of workplace justice, while human rights organizations focused instead on issues such as torture, imprisonment of political prisoners, and free speech issues.

Leary's essay raised two important questions. How did labour rights come to be seen as separate from human rights and why have these tracks begun to converge? The answers to these questions are historical and political, and not conceptual and legal.

In 1919 the Treaty of Versailles established two key international organizations: the International Labour Organization (ILO) and the League of Nations, the precursor to the United Nations

(Rodgers, Swepston and Van Daele 2009). There were two key differences between them. The first was membership. While the League was a purely intergovernmental organization, the ILO was established as "tripartite" - that is, representatives of employers and workers form an integral part of national delegations, and have the right to vote. The second difference was that the ILO was established to adopt and supervise international standards. From its inception the ILO produced a raft of labour standards, whereas the League of Nations was able to secure only one major treaty, the 1926 Convention to Suppress the Slave Trade and Slavery. But neither the ILO nor the League of Nations had a "rights" vocation when they were established - indeed, the victors of World War I consciously avoided proclaiming human rights (Swepston nd.).

By the outbreak of World War II, the League was in terminal failure. With the end of the war in sight, in 1944 the ILO adopted the "Declaration of Philadelphia" in an attempt to establish its place within the new international architecture. The Declaration embraced the language of human rights and social justice and it was incorporated into the ILO Constitution in 1946 (Novitz 2003).

The emphasis on human rights was taken up by the United Nations, which was established in 1945. In 1948, the United Nations General Assembly adopted the Universal Declaration of Human Rights (UDHR), a milestone document in the history of human rights. Significantly, the Declaration contained a range of key labour rights, including the right to work, the right to equal pay for equal work, the right to just and favourable remuneration, the right to join and form trade unions, and the right to rest and leisure, including reasonable limitation of working hours and periodic holidays.

Although the Universal Declaration of Human Rights took the form of a political agreement, in reality it was a moral aspiration. It encapsulated what is commonly regarded as the three generations of human rights – civil rights, political rights, and social rights (Marshall 1965). Civil rights are composed of the rights necessary for individual freedom, such as liberty of the person, freedom of speech, thought and faith, the right to own property and to conclude valid contracts. Political rights include the right

to vote and freedom of association. Civil and political rights apply to public power and the state, and they mostly entail the negative freedom from interference by the state. Social rights, by contrast, provide a modicum of economic welfare. A distinctive feature of social rights is that they address the inherent contradiction in liberal democracies between the promise of citizenship equality and the harsh inequalities generated by capitalist markets. Social rights

Cold War, the prevailing view in liberal capitalist countries was that labour rights were best achieved through collective economic and political action and trade unions, along with social democratic parties, were the agents for securing and guaranteeing them. In socialist countries, labour rights were guaranteed by the state. Labour rights to a living wage, trade union representation, and leisure were part of the post-war political entente in most developed

to competition and flexibility. Forms of work outside of the standard employment relationship have proliferated and the scope of collective bargaining has contracted in most developed economies. Under conditions of globalization, nation states have less power to achieve social justice within their own borders.

Although neo-liberal globalism curtailed the ability of trade unions to sustain and be a conduit for the enjoyment of the

North. In order to address this problem, in 2000 the United Nations introduced the Global Compact, a voluntary initiative created to help develop, implement, and disclose responsible corporate policies, which includes over 7,000 businesses in 145 countries. The first two principles of the Global Compact call upon businesses to support and respect the protection of human rights, and ensure that they are not complicit in human rights abuses. The next four principles track the ILO's four fundamental principles and rights at work.

These international documents are central to establishing the link between human rights and labour rights, and trade unions and other civil society groups have used two overlapping strategies to transform these moral aspirations into legally enforceable rights. The first strategy is to make labour rights legally enforceable through constitutional instruments in order to prevent nation states from engaging in a race to the bottom by attacking labour standards and the second is to use them as a rallying cry for consumer campaigns to force transnational companies to protect workers rights. In the first, courts are invoked to check the market, and in the second, the market is used to achieve social justice.

USING THE COURTS

Unions have turned to the courts – the traditional defenders of individualism and private property – in order to defend the institution of collective bargaining and their distinctive source of power – strikes. The shift by unions to use legal and constitutional mechanisms exemplifies organized labour's contemporary weakness.

In part, this strategy has been successful. Prominent courts in Europe and in Canada have since 2007 begun to characterize key labour rights as fundamental human rights (Fudge 2010, 2011). For example, both the Luxembourg and Strasbourg courts referred to the ILO conventions and supervisory body decisions, the Charter of Fundamental Rights of the European Union, and the European Social Charter as a source of law in order to declare the rights to bargain collectively and to strike to be fundamental human rights (Ewing and Hendy 2010). However, the results of the constitutionalization of labour rights are paradoxical.

This is because it has provoked a backlash by employers who are not happy to see ILO

"After all, if you buy a pair of jeans at \$9.99, what are you really expecting about the working conditions of those who made them or even just the environment in which they live?"

contemplate a redistributive role for the state and include constraints on the market and private actors. Labour rights fit uneasily within this traditional typology of human rights (Fudge 2007).

The distinction between civil and political rights, on the one hand, and social and economic rights, on the other, deepened with the Cold War, and in 1952 the United Nation's General Assembly passed a resolution to divide the rights proclaimed in the Declaration of Human Rights into two separate covenants (Hare 2002). The International Covenant on Civil and Political Rights and the International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights were adopted in 1966, and came into force in 1976. Civil and political rights were treated as individual rights legally enforceable against the state (Steiner and Alston 1996). Thus, civil and political rights were treated as legally enforceable claims. The only labour rights specifically protected within the covenant on civil and political rights are the protection against slavery and servitude and the freedom of association. By contrast, economic and social rights were regarded as programmatic, subject to progressive implementation, and requiring positive state action. Most labour rights – such as the right to work and decent remuneration – were included within the economic and social rights covenant, and they were treated as aspirations rather than legally enforceable claims.

Regulation has shifted away from collective bargaining towards individualization, whether in the form of the contract of employment, human rights and anti-discrimination law, or employment standards. The embrace of active labour market policies, especially welfare, has marked an equally profound transformation in the goals of labour market regulation as redistribution and protection have given way

countries, whether capitalist or socialist. However, in the former colonies in Asia, Africa, and South America, labour rights were moral aspiration at best and hollow promises at worst.

Two major transformations – one economic and the other political – undermined the consensus that labour rights were best secured in advanced capitalist economies through trade unions and the nation state. The construction and expansion of global markets in finance and trade in the late 1970s and early 1980s put pressure on unions and placed constraints on nation states. The fall of the Soviet Union in 1989 placed social democracy and trade unions on the defensive as unbridled capitalism – now called neo-liberalism – was seen as the solution to falling profits and stagnant growth. This transformation in political ideology and economic reality has had a profound impact on the traditional supports for labour rights. Laws that protected and promoted trade unions were undermined as the economy and the structure of enterprises have changed or have been refashioned to promote competition.

The problem with a state-based approach like that adopted by the ILO is that it does not specifically address one of the key actors in the world of work – transnational corporations. Companies like Walmart, H & M, and Nike, which are headquartered in the global North, rely upon chains of many smaller companies, mostly located in the global South, for the production and supply of goods produced by poorer workers in the South to meet the demand of better-off consumers in the

LABOUR RIGHTS AS HUMAN RIGHTS



Judy Fudge, 2014 © Christophe Delory

conventions being given a hard edge by constitutional courts. In June 2012, the Employers' Group, one of the three constituents of the ILO, interrupted the usual proceedings of the annual International Labour Conference (the LO's 'legislative' forum) to challenge the right to strike as part of freedom of association (Hovary 2013). Although this challenge was not unprecedented, since 1989 and the fall of the Soviet Union, the Employers' Group has regularly voiced opposition to the right to strike, it was the most dramatic. The Employers Group claimed that the right to strike is not specifically protected in Convention 87 on Freedom of Association, and, further, that the ILO's key supervisory body, Committee of Experts on the Application of Conventions and Recommendations, which interpreted freedom of association as including by necessary implication the right to strike, does not have the legal mandate to interpret conventions.

CONSUMER CAMPAIGNS

The second strategy for achieving justice for workers in a globalized world is to educate consumers about labour rights and use market pressure to bring corporations into line. Is it possible to use consumer pressure

against labour abuse in order to obtain justice for workers in a globalized world?

The tragedy at Rana Plaza is perhaps the best illustration of both the possibilities and limitations of this strategy. On April 24, 2013, 1,100 workers—almost all young women and girls—died when the eight-story clothing production facility in Dhaka, Bangladesh's capital, collapsed. Over the next three weeks, another 2,500 people were pulled to safety. Not only did the building fail to meet the required codes, doors were locked and exists were blocked so that workers could not flee to safety.

Major retailers and labels, including J.C. Penney, Carrefour, and Primart subcontracted to the factories in which the workers died. Labour rights groups in the Global North mobilized a consumer campaign to put pressure on these firms to respect labour rights. "Some western brands implicitly accept a degree of moral responsibility, even if their lawyers are careful to make sure their legal liability is strictly limited" (Burke 2014). However, these multinational companies blame consumers for the downward pressure on prices that ultimately jeopardizes

labour costs. One senior executive at a big European high street brand is quoted as saying "If no one buys your product, you are out of business" (Ibid.) He went on to say that "companies do very precise work to understand the consumers and what level of quality they are willing to pay for, and [it shows that] a large number of consumers prefer inexpensive over respect for human rights. After all, if you buy a pair of jeans at \$9.99, what are you really expecting about the working conditions of those who made them or even just the environment in which they live?" (Ibid.)

While some consumers will shop at retailers, such as H & M from Sweden (Bearnott 2013), which make a point of respecting labour rights, the world's largest retailer – Walmart – has refused to make a commitment to respecting labour rights (O'Connor 2014). Although the tragedy at Rana Plaza has forced it to impose a safety code on its suppliers in Bangladesh, Walmart does not require its suppliers to respect the workers' rights to join unions and bargain collectively.

Worker empowerment through collective association is much more reliable than consumer

morality as a way of achieving and securing labour rights. While garment workers in Bangladesh have seen a 77 per cent rise in the minimum wage and various initiatives to ensure that the factories adhere to safety codes following the tragedy at Rana Plaza, Nazma Atkar, one of the survivors of the building collapse, argues that unionization will be the key to a truly empowered, and protected, workforce. Changes to labour laws in Bangladesh have produced a rise in union registrations, but "the number engaged in them is still too low," she says. "Union rights are so important. We need the freedom of association. If the garment workers don't get this, Rana Plaza will happen time and time again" (Young 2014).

History suggests that human rights are the natural language of groups who are excluded and oppressed (Hobsbawm 1985). However, it is important to be mindful of Karl Polanyi's caution: "No mere declaration of rights can suffice; institutions are required to make the rights effective" (Polanyi 1944, 276). Rights as moral aspirations can inspire protest movements whose goal is to change the social consensus so that labour rights become political agreements that are legally enforceable. However, labour rights need a social force, typically a social movement, behind them to give them a progressive social meaning. Neither courts nor consumers can bring social justice to working people. Collective organization of working people beyond national borders is crucial for achieving social justice in a global world.

Bearnott, E. 2013. "Bangladesh: A Labor Paradox" *World Policy Institute*, <http://www.worldpolicy.org/journal/fall2013/Bangladesh-Labor-Paradox> (Date Accessed: 29 May 2014).

Burke, J. 2014. Rana Plaza: one year on from the Bangladesh factory disaster. *The Guardian*, 19 April, <http://www.theguardian.com/world/2014/apr/19/rana-plaza-bangladesh-one-year-on> (Date Accessed: 29 May 2014).

Dembour, M.-B. 1996, 2010 What Are Human Rights? Four Schools of Thought *Human Rights Quarterly*, 32, p. 1.

Ewing, K. and J. Hendy, "The Dramatic Implications of Demir and Baykara" (2010) 39 *Industrial Law Journal* p. 2.

Fudge, J. 2007. The New Discourse of Labor Rights: From Social to Fundamental Rights? *Comparative Labor Law and Policy Journal* pp.29-61.

Fudge, J. 2010. Brave New Words: Labour, the Courts and The Cana-

dian Charter of Rights and Freedoms. *The Windsor Yearbook Access to Justice* 28: pp. 23-52.

Fudge, F. 2011. Constitutionalizing Labour Rights in Europe. In Campbell, T., Ewing, K. and Tompkins, T. (eds.), *The Legal Protection of Human Rights: Sceptical Essays*. Oxford. Oxford University Press.

Hare, I. 2002. Social Rights and Fundamental Human Rights. In Hepple, B. (Eds.), *Social and Labour Rights in a Global Context*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hovary, C. 2013. Showdown at the ILO? A Historical Perspective on the Employers' Group's 2012 Challenge to the Right to Strike. *Industrial Law Journal* 42: p. 338.

Hobsbawm, E. 1985, *Workers: Worlds of Labor Paperback*. New York Pantheon.

Leary, V. 1996, The Paradox of Workers' Rights and Human Rights. In Compa L.. Diamond, S. (Eds.), *Human Rights, Labor Rights and International Trade*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Marshall, T.H. 1965. *Class, Citizenship and Social Development: Essays by T. H. Marshall*. Anchor Books.

Novitz, T. 2003. *International and European Protection of the Right to Strike: A Comparative Study of Standards Set by the International Labour Organization, the Council of Europe and the European Union*. Oxford. University of Oxford Press.

O'Connor, C. 2014. "These Retailers Involved In Bangladesh Factory Disaster Have Yet To Compensate Victims" *Forbes*, 26 April 2014, <http://www.forbes.com/sites/clareoconnor/2014/04/26/these-retailers-involved-in-bangladesh-factory-disaster-have-yet-to-compensate-victims/> (Date Accessed: 29 May 2014).

Rodgers, G., Lee, E. Swepston, L. and Van Daele, J. 2009. *The International Labour Organization and the Quest for Social Justice, 1919–2009*. Geneva, International Labour Organization.

de Sousa Santos, B. 2002. *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, 2nd ed. .London, Butterworths.

Harvey, H. 2005. *A Brief History of Neo-liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Swepston, L. n.d. The International Labour Organization and Human Rights: Access to the ILO, <http://leeswepston.net/moller.htm> (Date Accessed 1 June 2014).

Young, H. 2014. Without stronger unions, Rana Plaza will happen time and time again. *Guardian Professional*, Thursday 24 April 2014, <http://www.theguardian.com/global-development-professionals-network/2014/apr/24/rana-plaza-garment-workers-bangladesh> (Date Accessed 29 May 2014).

TRAVAIL : QUAND LE NUMÉRIQUE SE SUBSTITUE AU RÉEL

Saadi Lahlou | résident à l'IEA de Paris

Saadi Lahlou est titulaire de la chaire de psychologie sociale au département de psychologie sociale de la London School of Economics. Initialement formé en statistique et en économie, il est titulaire d'un doctorat en psychologie sociale de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales à Paris et d'une HDR de l'université d'Aix-Marseille. Ses recherches actuelles portent sur les déterminants du comportement humain et leur distribution entre l'espace physique, l'espace interne (incorpore) et l'espace social, le transfert de connaissances dans les organisations avec les TIC et les processus d'innovation.

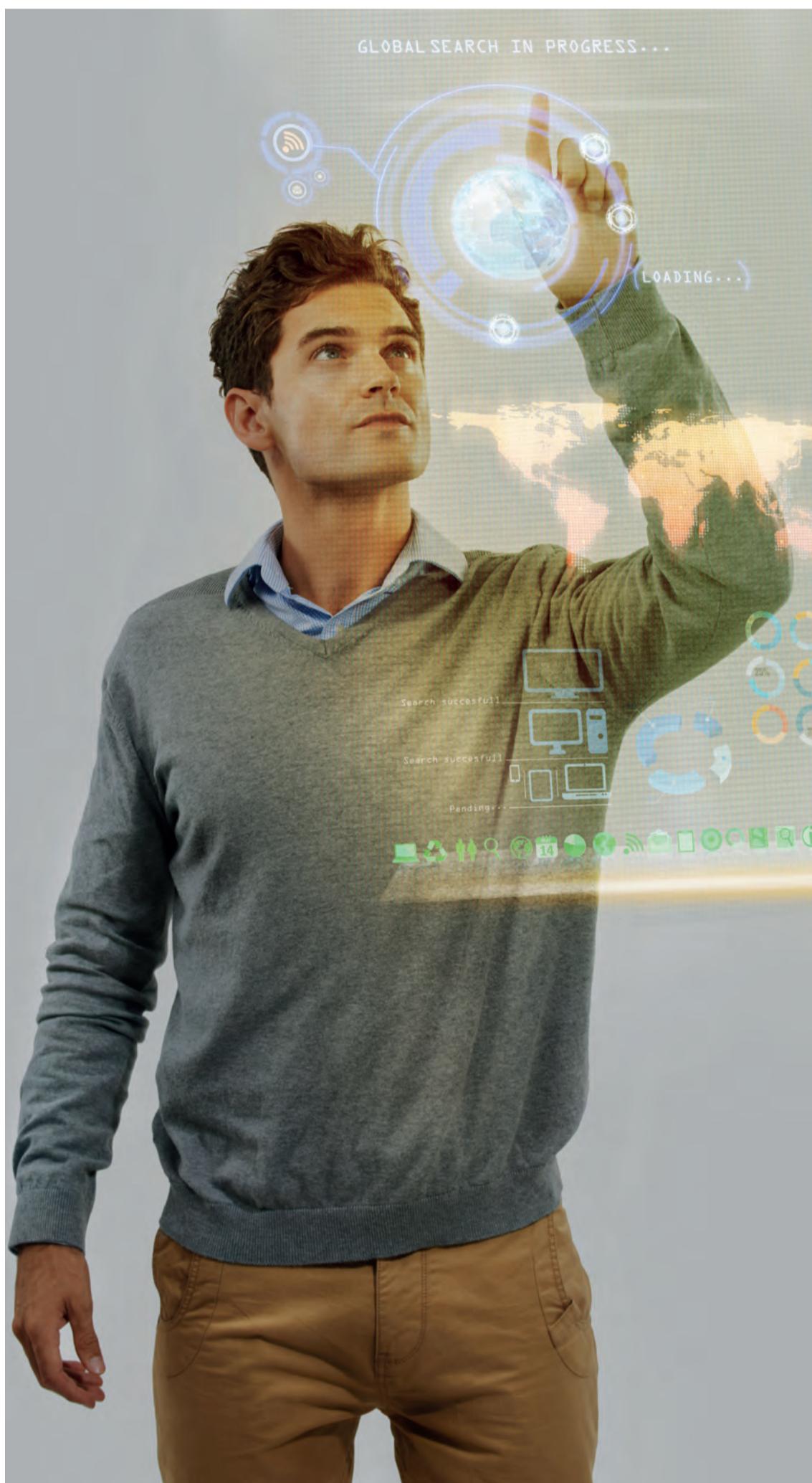
D'ici une dizaine d'années au plus, presque tous les « objets » d'une organisation (les hommes, les machines, les transactions...) auront leur image dans le système d'information (SI), en temps réel. C'est déjà le cas pour la plupart des objets : chaque agent, chaque objet important « existe » dans nos SI sous forme de fichier ou dans une base de données.

UNE PROJECTION NUMÉRIQUE DES ORGANISATIONS

Au-delà des particularités liées à chaque métier, il existe une tendance transverse à la numérisation des processus, qui fait converger, sinon son contenu, au moins les formes du travail (voir « Numériser le travail. Théories, méthodes et expérimentations », Saadi Lahlou, Valery Nosulenko et Elena Samoylenko, Lavoisier, 2012). L'expertise tend à se sédimerter dans les systèmes informatiques et les progiciels ; le professionnalisme consiste de plus en plus à bien savoir utiliser ces dispositifs. Seul ou en collaboration, le travail consiste à nourrir ces dispositifs, à les enrichir avec des données de qualité, à les maintenir aux conditions opérationnelles et à les faire évoluer. La tendance est déjà à la mise à jour automatique de cette image. Bientôt, partout, la position et l'état de ces objets seront actualisés en temps réel. C'est déjà le cas déjà par exemple dans le domaine logistique grâce aux systèmes de capteurs embarqués. On va ainsi vers une « projection numérique » de l'entreprise, c'est-à-dire la création d'une image numérique de l'ensemble de ses états et processus reliée en direct par le SI aux objets réels. Cette image sert à faire du reporting, du pilotage, du retour d'expérience, de la prévision. La montée en puissance des SI, transverses à l'entreprise ou spécifiques à chaque métier, est à la fois un indicateur et le moteur de ces évolutions. Et cela va vite !

UN RETOURNEMENT DU MIROIR

En effet, au-delà de l'accélération et d'une échelle de niveau ou d'ampleur de cette montée en puissance, c'est la nature même des SI qui change. Ils sont de moins en moins des outils « informatiques » et de plus en plus des outils métiers ; ce que les métiers ont parfois du mal à accepter. Dans les étapes initiales de cette projection numérique, dans les années 1970 à 2000, l'image projetée dans le



SI suivait l'évolution du réel avec l'objectif d'en rendre compte. Nous n'en sommes plus là. Nous sommes déjà embarqués dans un processus de fusion entre le réel et l'image numérique, voire de « retournement du miroir ». Avant, les données numériques étaient le miroir de la réalité, elles suivaient son évolution. Avec ce

retournement, c'est la réalité qui doit suivre et se conformer aux prévisions et aux simulations réalisées dans l'image numérique de l'entreprise. C'est bien l'image numérique qui devient l'instrument de travail, de prévision, de décision, de pilotage du réel : on doit atteindre les objectifs calculés par le tableur..., et

d'ailleurs on en rend compte sur le même tableur. C'est ce qui est dans le tableur qui compte, pas ce qui est dans le réel. Chaque projet, chaque individu, est évalué en fonction de l'image qu'il a dans le système de reporting, et non plus de son action réelle. L'image pilote le réel, un retournement du miroir s'est opéré.

Le pilotage de l'organisation devient un pilotage « aux instruments », guidé essentiellement par la représentation du réel que donne le SI.

DES PRATIQUES D'ORGANISATION DU TRAVAIL « ICODYNAMIQUE » ?

Paul Virilio, dans son ouvrage sur la guerre du Golfe de 1991-92, a introduit le terme de « icodynamique » pour désigner un phénomène curieux. Les avions furtifs Stealth F117 utilisés dans cette guerre ont été conçus pour avoir une image radar nulle (Virilio, 1997). Autrement dit, c'est l'image de cet objet qui a déterminé sa forme et sa construction. Plus généralement, on pourrait appeler « pratiques icodynamiques » les pratiques qui sont déterminées par l'image qu'elles donnent. Avec la projection numérique, dans l'entreprise qui pilote aux instruments, l'action de chacun tend naturellement à devenir icodynamique, c'est-à-dire qu'elle cherche à optimiser les indicateurs plutôt qu'à résoudre les vrais problèmes – puisque c'est sur l'image qu'on est évalué.

LE TRAVAIL NUMÉRIQUE EST TOUJOURS UN TRAVAIL RÉEL, DISTINCT DU PRESCRIT

Le travail réel ne peut pas être toujours conforme au travail prescrit ; l'acteur doit disposer d'une marge de manœuvre par rapport au prescrit. C'est ce qu'on appelle la discréption. La discréption ne peut exister que dans l'ombre. Une projection constante, avec une lumière crue, du système réel dans une image numérique qui sert au contrôle et au pilotage supprime la part d'ombre nécessaire au travail de l'expert, qui exige de la discréption. Je prêche donc, après en avoir été un apôtre et un acteur, pour limiter la projection numérique, en particulier en ce qui concerne le temps réel. Cela ne veut pas dire qu'il faut renoncer aux bénéfices apportés par la numérisation, mais simplement qu'il faut savoir s'arrêter pour laisser la part de jeu indispensable au bon fonctionnement. Un peu de numérisation est bénéfique, beaucoup peut être efficace, mais la numérisation totale est contre-productive parce qu'elle enlève au système la flexibilité et la capacité de jugement apportées par l'humain.

USAGES PARTICIPATIFS DES TECHNOLOGIES ET DÉSIR D'ÉMAN-

Serge Proulx | résident à l'IMéRA de Marseille

Serge Proulx est sociologue et spécialiste des médias, professeur titulaire à l'Université du Québec à Montréal (École des médias), chercheur et directeur du Laboratoire de communication médiatisée par ordinateur (LabCMO) et du Groupe de recherche et d'observation sur les usages et cultures médiatiques (GRM). Il est également professeur associé à Télécom ParisTech. Il centre ses études sur la communication et plus particulièrement la communication médiatisée (sociologie des pratiques). Ses travaux trouvent leur originalité dans une approche appuyée de la réception et des usages et l'appropriation des technologies d'information et



Certains usages des technologies de l'information et de la communication (TIC) ont été identifiés à un désir d'émancipation (ou d'*empowerment*) de la part de citoyens et citoyennes qui les mobilisent, c'est-à-dire le souhait que ces usages puissent faciliter ou rendre plus visible une capacité d'agir de personnes humaines se percevant en situation de domination sociale ou d'exploitation économique. L'exemple cité le plus fréquemment est l'usage des médias sociaux par les participants aux mouvements sociaux lors du Réveil arabe de 2011. Les analyses furent nombreuses pour montrer que l'indignation et l'injustice doivent être déjà fortement ressenties par les populations pour que puissent s'enclencher des mouvements sociaux. L'usage des médias ne peut à lui seul déclencher un mouvement social (Lecomte, 2009 ; Granjon, 2011). Nous souhaitons proposer ici quelques pistes pour penser l'articulation entre les usages participatifs contemporains des technologies numériques en tant que vecteurs d'émancipation – mais aussi, simultanément, d'aliénation – et un ensemble de pratiques individuelles et collectives visant la construction d'une *démocratie cognitive*, c'est-à-dire l'édification d'une organisation sociale et politique où

l'ensemble des citoyens retrouveraient leur plein droit à la connaissance, un droit ayant eu tendance à s'effacer avec la sur-spécialisation, le cloisonnement et le morcellement des savoirs causés par les développements disciplinaires des sciences naturelles et sociales (Morin, 2006). Ces pratiques émergentes visent aujourd'hui localement la constitution de « communs de la connaissance ». Ces nouvelles pratiques collaboratives orientées vers la construction du commun (Dardot et Laval, 2014) sont le fait de *communautés épistémiques* (Haas, 1992a ; Conein, 2004) qui résistent au processus de transformation de l'information en marchandise, rouage essentiel du capitalisme informationnel (Proulx, Garcia et Heaton, 2014).

ÉVOLUTION DE LA PENSÉE CRITIQUE EN COMMUNICATION : DES ANNÉES 1970 À L'ÈRE NUMÉRIQUE

Nous vivons aujourd'hui sous l'emprise d'une idéologie de la participation, c'est-à-dire que des agents sociaux en provenance de divers milieux, témoignant d'orientations politiques hétérogènes, proposent d'investir un grand nombre de domaines de la vie sociale, culturelle et politique par le biais du « participatif », qu'il s'agisse par

exemple de la démocratie, de l'art ou de la technologie. Ainsi, en ce qui concerne le domaine des technologies numériques, l'invention de la notion de « Web 2.0 » (O'Reilly, 2005) – expression qui connaît son âge d'or de 2003 à 2007 et qui fut prolongée dans celles de « Web participatif » ou de « Web social » – exprime cette tendance à vouloir investir l'Internet de forces et de dynamiques en provenance des pratiques des usagers ordinaires (Millerand, Proulx et Rueff, 2010). Et l'on peut constater qu'effectivement de nombreuses innovations sociotechniques apportées au Réseau des réseaux depuis ses origines, ont été le fait d'usagers ordinaires opérant selon une logique d'innovation horizontale ou ascendante (Von Hippel, 2005).

Une manière de penser la participation par le biais des technologies numériques consiste à interroger l'usage des TIC à partir de deux catégories provenant de l'héritage marxien, à savoir l'aliénation et l'émancipation. Dans quelle mesure et à quelles conditions, l'usage participatif de ces technologies peut-il s'avérer vecteur d'émancipation (liberté sociale et politique) ? Ou, au contraire, vecteur d'aliénation (dépendance à la technologie) ? Déjà, dans les décennies 1970 et 1980, nous

nous interrogions sur les conséquences sociales de l'usage des technologies informatiques au prisme de ces deux catégories de l'aliénation et de l'émancipation (Proulx, 1988). Lors d'un colloque tenu à l'université de Louvain-la-Neuve le 25 octobre 1997 (texte publié en 1999), j'ai eu l'occasion de tracer un bilan de l'état de la pensée communicationnelle dans les années 1970 – décennie de contestations et de mouvements sociaux – période où je participai directement à la création d'un nouveau département en communication à l'Université du Québec à Montréal : « C'était une époque où la fonction critique de l'université était pleinement reconnue. Pour le jeune professeur formé à la sociologie critique que j'étais, le projet de créer un nouveau lieu institutionnel universitaire en communication était perçu comme un défi exaltant parce qu'il supposait de pouvoir mobiliser un ensemble non négligeable de ressources intellectuelles et matérielles pour penser critiquement ce nouveau champ de problèmes en émergence.

Et il s'agissait non seulement d'effectuer un travail de critique théorique de la communication mais aussi de mettre en place un lieu de formation pratique d'où sortiraient éventuellement de jeunes diplômés en communication susceptibles de développer

des manières alternatives de pratiquer la communication dans une société québécoise en bouillonnement. Le défi à la fois théorique et pratique de ce projet pédagogique de formation à la communication pouvait ainsi se traduire par la double question suivante : comment susciter et transmettre des savoir-faire et des savoirs critiques concernant la communication ? Comment ces nouvelles pratiques de communication pouvaient-elles participer aux mouvements sociaux de transformation qui agissaient la société tout entière ? » (Proulx, 1999, p. 68)

Pendant la décennie 1970, une conviction idéologique s'ancrait tant chez certains analystes critiques que parmi les praticiens de la communication : c'était par le biais des médias que le changement social pouvait advenir. Une conviction partagée aussi bien par les activistes utilisant les nouveaux médias – la caméra *Porta-Pack* notamment dont l'usage a ouvert sur des pratiques alternatives en « intervention vidéo » et en télévision communautaire – que par les professionnels de la communication en train de fonder le nouveau domaine des « relations publiques ». La communication devenait un véritable enjeu de société, les pratiques de communication s'institutionnalisaient.

CIPATION : UNE ARTICULATION FRAGILE ET PARADOXALE

de communication. Lors de sa résidence à l'IMéRA, il a entamé un projet de recherche consistant à confronter diverses recherches issues du champ des sciences de l'information et de la communication (SIC) et de la sociologie des médias concernant les usages dits participatifs du Web social, avec les courants actuels d'études de la science et de la technologie (Science & Technology Studies – STS), et certaines avancées contemporaines en philosophie politique et en sociologie pragmatique qui questionnent et problématisent les formes démocratiques de la participation.

Les nouveaux spécialistes comprenaient que le contrôle de la communication assurait le pouvoir sur l'organisation, qu'il s'agisse d'une entreprise privée, d'un syndicat, d'une association sans but lucratif ou de la société considérée dans son ensemble. Cet état des choses entraînait une conscientisation politique autour de la communication en tant qu'enjeu social. Dans ce contexte, la double entrée conceptuelle en termes d'*aliénation* et d'*émancipation* apparaissait d'une grande pertinence pour la pensée critique en communication qui cherchait à articuler théorie critique et réalisation de recherches empiriques : « On avait coutume (jusqu'aux années 1970) d'opposer la pensée philosophique et spéculative des intellectuels européens à la démarche empiriste des chercheurs américains en sciences sociales appliquées, les premiers étant *a priori* plus proches d'une attitude critique, les seconds s'identifiant davantage au paradigme positiviste. Avec les années soixante-dix, cette distinction s'efface graduellement : certains chercheurs européens s'ouvrent aux études empiriques pendant que des chercheurs américains choisissent d'approfondir les fondements théoriques de leur démarche de terrain. Une nouvelle distinction se substitue alors à la première. Il y a, d'une part, des spécialistes en sciences sociales qui ne semblent chercher qu'à accumuler de nouvelles données empiriques sans préoccupation apparente pour la production d'hypothèses ou de propositions théoriques qui arrimeraient la compréhension des phénomènes de communication à des contextes plus larges. D'autre part, une nouvelle communauté de chercheurs critiques voit le jour, qu'ils soient européens ou américains : ils posent d'emblée comme fondamental pour la compréhension de la communication sociale le lien qui unit le fonctionnement des médias aux rapports sociaux de pouvoir.

Dans le secteur des communications, cette pensée critique se déploie dans plusieurs directions. Le découpage classique du mode de production en trois instances (idéologique, économique, politique) proposé à l'époque par les marxistes permet déjà de cerner trois sphères importantes de la pensée critique en communication, à savoir : l'action idéologique des médias, le développement

contradictoire des industries culturelles, et enfin, les transformations d'un espace public de discussion politique qui est au fondement même du fonctionnement de la démocratie. L'on pourrait faire référence également à deux autres dimensions clés de ces travaux critiques : d'une part, les recherches sur l'internationalisation des systèmes de communication et d'autre part, les réflexions sur le rôle politique des intellectuels face aux médias. » (Proulx, 1999, p. 71-72)

« La fin des années soixante-dix fut marquée à la fois par la mort lente des fantasmes utopiques associés aux nouveaux médias de l'époque, et par le début d'un mouvement subtil de régression de la pensée critique. Dans le contexte du triomphe du libéralisme (...), d'une logique de plus en plus dominante de marchandisation des biens communicationnels et d'imposition des intérêts des entreprises privées sur les gouvernements, une *idéologie professionnaliste de la com-*

plupart de ces tendances alors en émergence avaient été mises en relief par la pensée critique de la décennie soixante-dix. Après le mouvement de régression de la pensée critique des derniers quinze ans, il me semble qu'il y a urgence pour qu'un plus grand nombre de chercheurs reviennent vers des thématiques critiques en approfondissant certaines pistes ouvertes pendant la décennie soixante-dix. » (Proulx, 1999, p. 78)

Ce qui change aujourd'hui avec notre reconsideration de cette thématique critique, c'est – pour reprendre une distinction proposée par Edgar Morin – le passage d'une « épistémologie du ou/ou » à une « épistémologie du et/et » (Morin, 1977). En d'autres termes, notre première manière de penser ce couple conceptuel cherchait à *opposer* l'*émancipation* à l'*aliénation* : le mouvement vers l'*émancipation* était défini en effet comme une manière de se libérer du carcan de l'*aliénation* et de la domination. La seconde approche

révolutions sociotechniques qui a aujourd'hui des répercussions dans presque tous les domaines de la vie.

Devant l'emprise d'Internet et du numérique, un double mouvement – contradictoire, asymétrique et dialogique – caractérise la prolifération des pratiques d'information et de communication. D'une part, il existe une forte tendance à la concentration du pouvoir médiatique du fait de la propriété oligopolistique des plateformes numériques et des infrastructures de télécommunications – propriété partagée entre quelques grands groupes transnationaux (Disney, TimeWarner, Viacom, GE, NewsCorp, Microsoft) et les quatre Géants de l'Internet (GAFA : Google, Apple, Facebook, Amazon). Cette tendance à la concentration semble d'ailleurs vouloir converger de plus en plus, le numérique constituant le passage obligé de tous les transferts technologiques liés aux rachats par les GAFA des jeunes start-

recours. Alors que ces pratiques collaboratives sont d'abord le fait de personnes qui cherchent soit à faire des économies, soit à développer de nouvelles relations sociales, comme jadis les pratiques d'*autostop* le permettaient – et qui constituent un ensemble qui résonne éthiquement et idéologiquement aujourd'hui avec le mouvement des communs (Bollier, 2014) – force est de constater que les commerçants visés par ces nouvelles pratiques deviennent très sensibles à ce nouveau modèle qui empiète dans l'univers de la consommation.

Ces organisations commerciales concernées par la concurrence du numérique, afin d'éviter la faillite, développent de manière nécessaire des stratégies opportunistes et essaient de s'adapter au nouveau modèle en offrant par exemple un « service ajouté » qui pourra être monétisé, en sus du service gratuit donné à l'utilisateur-participant. On reprend ici le vieux modèle du logiciel libre auquel on additionne un service ajouté en forme de soutien à l'apprentissage du logiciel. Du point de vue de la rhétorique mobilisée par les nouveaux commerçants, ces derniers considéreront par exemple qu'ils font affaire avec des « communautés » plutôt qu'avec des « clients », ou avec des « conseillers » plutôt qu'avec des « vendeurs ». Il s'agit ici d'une récupération de la rhétorique du partage dans les stratégies d'entreprises qui doivent s'adapter aux impacts de l'invasion de la sphère du commerce et de l'industrie par le numérique.

Bref, la tendance à la concentration verticale du pouvoir médiatique apparaît à première vue comme une source d'*aliénation* alors que les pratiques émergentes horizontales de coopération et de partage évoquent plutôt une finalité d'*émancipation* sociale et politique. Ces pratiques émergentes composent une forme sociale qu'il apparaît intéressant de revisiter au prisme du numérique : il s'agit de la « forme contribution » (Proulx, 2011, 2014). Or, la « forme contribution » s'avère une forme sociale complexe fondée sur un ensemble de tensions contradictoires – parfois même paradoxalement – enchevêtrant les contraintes algorithmiques des interfaces à des possibilités d'usages émancipateurs.

Depuis les révélations d'Edward Snowden, progressivement rendues publiques à partir du 6 juin 2013, il n'est plus possible d'ignorer qu'Internet est devenu un dispositif global de surveillance de masse des communications privées transmises par ordinateurs, téléphones portables et autres assistants numériques sur l'ensemble de la planète.

munication s'est progressivement substituée aux velléités critiques et utopiques de la décennie précédente. Je pense qu'il devient urgent aujourd'hui, pendant qu'il en est encore temps, de renouer avec l'héritage de cette pensée critique née dans la décennie soixante-dix. Nous sommes aujourd'hui dans une situation où certaines tendances du développement des médias sont exacerbées. Je pense, entre autres, à la marchandisation à outrance des échanges et au triomphe de la logique de marché, à l'individualisation des pratiques de consommation, aux formes de spectacularisation de plus en plus vive des produits communicationnels, à l'enchevêtrement des industries du divertissement, de la publicité et de l'information, à la concentration économique et au contrôle par quelques grands trusts du mouvement de mondialisation des médias, et finalement, à la privatisation croissante de la propriété des médias encouragée par une généralisation des pratiques de dérégulation gouvernementale dans la plupart des sociétés occidentales. Or, la

– et il s'agit d'un véritable défi épistémologique – consiste plutôt à chercher à *penser ensemble* l'*aliénation* et l'*émancipation*. Vus sous cet angle, les usages participatifs des technologies apparaissent comme vecteurs *simultanés* d'*aliénation* et d'*émancipation*. Cette nouvelle manière de penser suppose que l'on identifie – et que l'on interroge – la totalité sociohistorique et sociopolitique à laquelle appartient le développement socioéconomique des technologies de communication et, en particulier, l'*émergence* dans cet ensemble, de pratiques d'*information* et de communication dites « *participatives* ». Nous formulons l'*hypothèse* que cette totalité sociohistorique coïncide avec le mode de production capitaliste. Il ne s'agit évidemment pas de réduire la totalité du social à sa dimension économique. Il s'agit plutôt de se montrer sensible à la mutation numérique du mode de production qui occupe la scène sociale, culturelle et économique depuis la fin de la décennie 1970 : un mouvement de transformations socioéconomiques et de

*up à fort potentiel de croissance et portant l'*innovation* dans ce monde en ébullition. D'autre part, le numérique laisse place à l'*émergence* de nouveaux modèles économiques orientés vers la collaboration et le partage (Proulx, Garcia et Heaton, 2014).*

Le discours qui domine la sphère médiatique aujourd'hui promeut une « *économie du partage* » (*sharing economy*). Il s'agit, à travers ces pratiques collaboratives émergentes, d'avoir recours à des réseaux d'échange, au don, à des règles de réciprocité, à des modèles de *production pair à pair* (p2p) (Benkler et Nissenbaum, 2006) pour créer, distribuer et consommer de nouveaux services gratuits (ou quasi-gratuits) qui s'annoncent la plupart du temps en ligne, plutôt que de s'en tenir à l'*offre standard* de services propriétaires des grandes organisations (voir la synthèse remarquable de Philippe Aigrain, 2012). Ce modèle de « *l'économie du partage* », toutefois, peut être critiqué du fait de la duplicité des motivations de ceux qui y ont

USAGES PARTICIPATIFS DES TECHNOLOGIES ET DÉSIR D'ÉMANCIPATION : UNE ARTICULATION FRAGILE ET PARADOXALEMENTE

L'EFFACEMENT PROGRESSIF DE LA PROMESSE DÉMOCRATIQUE DE L'INTERNET

Dans l'univers numérique, le procès de création de la valeur économique est fondé sur un déséquilibre, une asymétrie entre une masse de petits utilisateurs et un nombre limité d'entreprises gigantesques qui construisent leur plus-value à même la captation et le cumul des contributions multiples des petits usagers (Heaton et Proulx, 2015). Ainsi, une multitude d'utilisateurs ordinaires – à la fois producteurs de contenus (*content producers*) du fait des gestes qu'ils posent dans le Web participatif (ne serait-ce qu'un *like* dans Facebook), et fournisseurs de données (*data providers*) et de métadonnées du fait des traces qu'ils laissent à travers leur parcours dans l'univers internet – apportent en masse des contributions minuscules vers les plateformes qui sont pour la plupart la propriété des Géants de l'Internet (GAFA). L'ensemble de ces contributions minuscules sont captées par les entreprises propriétaires des plateformes : ces traces sont ainsi *computées*, accumulées dans des bases relationnelles de données. Ces dernières constituent le corpus à partir duquel les firmes construiront leur « valeur économique » prenant la forme des divers profils d'utilisateurs qui seront à la base des stratégies publicitaires et des approches marketing personnalisées devenues la marque de commerce du capitalisme numérique dont le slogan pourrait être : « mettre les utilisateurs au travail » (Colin et Verdier, 2012). Il s'agit d'un « travail du consommateur » (Dujarier, 2014) non reconnu comme tel et, bien sûr, non rémunéré. Cette problématique de la rémunération du travail invisible des internautes (*digital labor*) fait l'objet d'analyses de plus en plus nombreuses (Scholz, 2013).

Cet univers numérique est fortement paradoxal dans la mesure où l'on ne peut opposer simplement d'un côté, les pratiques contributives de petits usagers ordinaires et de l'autre, les pratiques d'accumulation capitaliste des GAFA. En fait, toutes ces pratiques sont enchevêtrées en ce sens que les pratiques contributives ne sont pas seulement et simplement récupérées par le pouvoir de l'accumulation capitaliste (Proulx et al., 2011). Ces pratiques contributives sont en même temps une source de plaisir et de satisfaction pour les usagers. Ainsi, lorsque l'on s'interroge sur les motivations

que ces usagers peuvent avoir à contribuer en ligne, de nombreux motifs, parfois improbables, sont évoqués par les usagers (voir notamment : Cook, 2008). La plupart des motifs cités se situent hors du champ de l'intérêt économique, ce qui rejette la définition que proposaient en 2011, les économistes Béraud et Cormerais de la contribution en ligne : « (l'ensemble des) participations de contributeurs librement investis dans l'activité et qui acceptent de coopérer et de diffuser leurs connaissances sans attendre de contrepartie sous la forme d'un équivalent monétaire. » (Béraud et Cormerais, 2011, p. 164).

Parmi les motivations à contribuer les plus fréquemment évoquées, mentionnons : le désir d'acquérir de nouvelles compétences et expertises ; le plaisir associé à la création collective d'un bien commun ; le plaisir lié à la qualité des interactions entre les participants ; simultanément, cette participation crée parfois, dans la subjectivité du participant, une obligation morale à s'engager plus à fond vis-à-vis de sa « communauté » perçue dorénavant comme milieu intégrateur d'appartenance ; l'auto-création d'un capital social et d'un « capital de réputation », et ultimement, la recherche d'une reconnaissance par ses pairs (Rueff, 2014). La forme « contribution en ligne » ne correspond donc ni totalement à une transaction marchande ni totalement à un don. Elle emprunte à la fois à l'un et l'autre pôle : elle se constitue en forme intermédiaire (Proulx, 2014). Il s'agit d'une forme paradoxale dans la mesure où ces pratiques, sources de plaisir individuel et collectif, participent en même temps à un système économique qui subtilement récupère les contributions, la plupart du temps à l'insu des contributeurs-usagers. Yann Moulier Boutang décrit ce système comme celui du « capitalisme cognitif » qui engendre une « exploitation de second degré » consistant à récupérer la force créatrice des utilisateurs à des fins de monétisation de ce capital social et intellectuel (Moulier Boutang, 2007, p. 144-153).

La captation des traces numériques n'obéit pas seulement à une logique économique. Depuis les révélations d'Edward Snowden, progressivement rendues publiques à partir du 6 juin 2013, il n'est plus possible d'ignorer qu'Internet est devenu un dispositif global de surveillance de masse des communications privées transmises par ordinateurs, téléphones portables et autres assistants

numériques sur l'ensemble de la planète. Ce dispositif de surveillance politique et économique à l'échelle du monde est contrôlé principalement par la National Security Agency (NSA), une agence pivot des services secrets américains. Ces révélations – qui dépassent l'imaginaire de science-fiction – « ont notamment mis en lumière les programmes PRISM et XKeyscore de collecte des informations en ligne, le programme GENIE d'espionnage d'équipements informatiques à l'étranger, l'espionnage de câbles sous-marins de télécommunications intercontinentales et d'institutions internationales comme le Conseil européen à Bruxelles ou le siège des Nations Unies, ainsi

curiosité propres aux villages ruraux traditionnels. Y aurait-il ici une nouvelle manière de convoquer la métaphore du « village planétaire » chère à Marshall McLuhan (1968) ? Serions-nous aujourd'hui à la fois captivés et captifs d'un *grand village Facebook* ?

Nous serions confrontés à l'instauration d'une société de surveillance globale au fur et à mesure de l'effacement progressif de la promesse d'une « société en réseau » qui, selon les pionniers et bâtisseurs d'Internet, aurait pu être davantage démocratique parce que davantage « participative ». Certains cybernéticiens parlaient à l'époque de l'instaura-

de certains collectifs et mouvements sociaux – la promesse démocratique de l'Internet perdure à travers la constitution de nouvelles « cultures de participation » (Jenkins, 2009) que permettraient les pratiques collaboratives de l'économie du partage.

COMMUNAUTÉS ÉPISTÉMIQUES, SCIENCES PARTICIPATIVES, DÉMOCRATIE COGNITIVE : PISTES POUR LA RECHERCHE FUTURE EN COMMUNICATION

Nous pourrions définir la visée éthique et politique soutenue par les pratiques collaboratives émergentes comme la création de « communs informationnels » (Coriat, 2013) – ou encore, de « communs de la connaissance » – c'est-à-dire la construction par des *communautés épistémiques* de corpus de savoirs et d'informations que l'on veut largement ouverts (*open data*) et directement accessibles au plus grand nombre d'utilisateurs sur la base de la gratuité du service ou de règles d'échange et de réciprocité définies par les communautés concernées. Ces règles d'accès se déploient en dehors de la logique marchande. Ces communautés épistémiques ne sont pas seulement des collectifs construisant de nouvelles connaissances. Une deuxième ambition se manifeste dans les pratiques de ces groupes : celle de pouvoir transférer une partie des nouvelles connaissances dans la sphère publique de manière à ce que les nouvelles informations puissent être mobilisées par les décideurs et par d'autres acteurs de la société civile impliqués dans l'élaboration des politiques. De 2009 à 2013, notre travail en équipe d'une ethnographie du groupe *Tela Botanica* (installé à Montpellier) a consisté notamment à décrire et analyser la manière dont le dispositif socio-technique a permis l'émergence et la stabilité d'une communauté épistémique autour du partage et de la création de savoirs botaniques par un collectif d'amateurs et de professionnels : « Une communauté épistémique, au sens de Haas (1992a), est une communauté qui produit de la connaissance nouvelle, sur la base de critères scientifiques, et qui intervient dans la sphère publique, par exemple en réinjectant des connaissances dans des processus de définition de politiques publiques. La communauté d'experts qui s'est penchée sur le problème du trou dans la couche d'ozone et qui a participé à la définition de la charte de Montréal constitue le modèle type de la communauté



que de nombreuses pratiques en cours au sein de l'agence pour parvenir à ses fins. » (Wikipedia, 2014, p. 1). À ces formes centralisées de surveillance de masse s'ajoutent des formes subtiles d'intériorisation de la surveillance par les utilisateurs eux-mêmes (Leclercq-Vandelannoite et Isaac, 2013). Ainsi la forme « sousveillance » consiste pour les surveillés, à surveiller leurs surveillants, ce qui *a priori* constitue un atout pour une société démocratique. On se dégage en partie du modèle panoptique auquel nous avons sensibilité Michel Foucault à travers sa description des « sociétés disciplinaires » (Foucault, 1975). Par le recours aux technologies numériques, les surveillés peuvent plus facilement savoir s'ils sont surveillés ou non. Quant à la forme « covariance », elle coïncide avec des pratiques de surveillance des usagers entre eux : le fait de lire et de regarder en permanence les messages transmis par ses contacts (ses soi-disant « amis ») sur Facebook, reproduit et prolonge en quelque sorte les pratiques de voisinage et de

tion possible d'une organisation sociale *hétérogénéique* signifiant, par cette expression, le projet de mise en place d'une structure sociale en réseaux où le pouvoir ne serait pas concentré hiérarchiquement entre les mains de quelques acteurs mais au contraire circulerait en fonction des désirs et besoins de connaissance exprimés au fur et à mesure par les différents membres des réseaux. *L'utopie hétérogénéique* supposait une circulation dynamique et flexible des positions de pouvoir entraînant une réorganisation vivante et permanente des réseaux à partir de l'expression (spontanée mais en même temps réfléchie) des besoins de connaissance des membres pointant vers des compétences cognitives spécifiques pour répondre aux demandes exprimées. Or, dans les sociétés contemporaines fortement connectées, les dispositifs de contrôle et de surveillance semblent avoir remplacé les espérances de la démocratie numérique. De manière concorde – et c'est ainsi que s'exprime aujourd'hui encore un désir d'émancipation de la part

épistémique (voir : Haas, 1992b). Une communauté épistémique peut aussi inclure des non experts aux côtés d'experts. Ainsi, Akrich (2010) montre comment une communauté formée en partie de militants a participé à la production de nouvelles connaissances qui ont été réinsérées dans des débats sociaux sur la santé.» (Millerand, Heaton et Proulx, 2012, p. 253-254)

Ces démarches associatives et collaboratives ouvrent des pistes de réflexion pour une reconsideration de l'information et de la communication construites en vertu d'une finalité autre que celle de la marchandisation de l'information. Comme le rappelait jadis André Gorz (2003), capitalisme et connaissance s'articulent difficilement : le capitalisme de l'immatériel contient potentiellement une négation de la logique de marché. Le bien informationnel étant par définition « non rival », il apparaît difficile de faire fonctionner la connaissance comme un capital. La valeur des marchandises à fort contenu immatériel est fixée par une création artificielle de rareté (brevetage, branding, propriété intellectuelle). Les pratiques d'information et de communication en résonance avec le mouvement des communs supposent en conséquence l'implantation de nouveaux dispositifs légaux et sociotechniques visant à faire sauter les verrous juridiques liés à cette création artificielle de rareté, tels que le *copyleft* associé au logiciel libre ou les licences de type *Creative Commons*. Ces pratiques collaboratives s'attachent à définir l'information en tant que bien commun plutôt que marchandise ou propriété (Aigrain, 2005). Les pratiques de communication en réseau apparaissent génératrices d'espaces de partage, de solidarité et de coopération.

Outre l'étude de ces nouvelles pratiques novatrices visant à faire sauter les verrous liés à la propriété intellectuelle des biens informationnels (*Creative Commons*, *Open Data*) – pratiques visant la construction sociale de « communs de la connaissance » – une piste à privilégier, selon nous, pour la recherche future en communication, consiste à décrire, documenter et analyser les pratiques de sciences participatives (Millerand et Heaton, 2014). Ces pratiques participatives – présentes depuis longtemps en archéologie, astronomie et dans les sciences naturelles – deviennent particulièrement intéressantes à inventorier dans le contexte contemporain de

prise de conscience écologique et politique de la multiplicité et de la complexité des conséquences des actions des humains sur l'environnement (changements climatiques, notamment) en particulier depuis l'industrialisation à outrance des sociétés. D'autant que les programmes de science participative explosent à l'heure actuelle. En France, par exemple, selon un inventaire établi en 2011, le nombre de ces programmes approchait les deux cents (200) (Bœuf et al., 2012).

Les scientifiques ne peuvent plus appréhender avec leurs seuls instruments habituels, les changements et transformations de la nature à l'échelle globale. Ils ont besoin d'une quantité gigantesque de données pour pouvoir établir des cartes et schémas comparatifs et dynamiques à l'échelle de la planète. Aussi, en particulier en raison du développement des technologies de l'information et de la communication et des outils collaboratifs, ils peuvent faire appel aux citoyens ordinaires pour observer la nature (cartographie de la flore, suivi temporel des oiseaux communs et des événements saisonniers, observatoire des papillons de jardin...) (Mathieu, 2012). Volontaires non rémunérés, ces observateurs ordinaires agissent en tant que « citoyens scientifiques » : organisés en réseaux – dont certains aspects du fonctionnement rappellent la dynamique des réseaux socionumériques – ils se doivent en outre d'obéir à des codes et protocoles d'observation établis par les scientifiques de manière à assurer la fiabilité des données récoltées. Selon leur niveau d'engagement dans le processus participatif, les membres de ces collectifs d'observateurs ordinaires obéissent soit à une simple « logique de réseau » (pratiques de collaboration), soit à une plus intense « logique de communauté » (pratiques de coopération) (voir : Haythornthwaite, 2009). Engagés dans ce processus d'enrôlement coopératif de la science participative, ces « citoyens scientifiques » organisés dans un cadre supervisé souvent par des scientifiques, se constituent alors en communautés épistémiques, c'est-à-dire en collectifs produisant des connaissances nouvelles à partir de critères scientifiques.

Ces communautés participant ainsi à la création d'espaces publics inédits où les enjeux de la science sont abordés de manière pratique. Communautés épistémiques et sciences participatives résonnent ici avec l'accomplissement progressif d'une démocratie cognitive : les citoyens retrouveraient, à travers ces pratiques participatives,

la possibilité d'avoir accès à un processus de production collective de la connaissance. L'articulation entre cet univers de pratiques participatives cognitives et le désir d'émancipation politique des citoyennes et citoyens reste cependant fragile et paradoxale. Voilà une piste à suivre pour un nouveau programme de recherche.

Bibliographie

- Aigrain, Philippe (2005), *Cause commune. L'information entre bien commun et propriété*, Paris, Fayard.
- Aigrain, Philippe (2012), *Sharing. Culture and the Economy in the Internet Age*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Akrich, Madeleine (2010), « From Communities of Practice to Epistemic Communities : Health Mobilizations on the Internet », *Sociological Research Online*, 15 (02) 10.
- Benkler, Y. et H. Nissenbaum (2006), « Commons-based peer production and virtue », *The Journal of Political Philosophy*, vol. 14, n° 4, p. 394-419.
- Béraud, P. et F. Cormerais (2011), « Économie de la contribution et innovation sociétale », *Innovations*, vol. 34, n° 1, p. 163-183.
- Bœuf, G., Y.M. Allain et M. Bouvier (2012), *L'apport des sciences participatives dans la connaissance de la biodiversité*, Rapport remis à la ministre de l'Écologie, janvier.
- Bollier, David (2014), *La Renaissance des communs. Pour une société de coopération et de partage*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer.
- Colin, Nicolas et Henri Verdier (2012), *L'Âge de la multitude. Entreprendre et gouverner après la révolution numérique*, Paris, Armand Colin.
- Conein, Bernard (2004), « Communautés épistémiques et réseaux cognitifs : coopération et cognition distribuée », *Revue d'économie politique*, 113, p. 141-159.
- Cook, Scott (2008), « The Contribution Revolution. Letting Volunteers Build your Business », *Harvard Business Review*, 86 (1), p. 60-69.
- Coriat, Benjamin (2013), « Des communs 'fonciers' aux communs informationnels. Traits communs et différences », *Séminaire international Propriété et Communs*, Université Paris 13, 25-26 avril, 27 pages.
- Dardot, Pierre et Christian Laval (2014), *Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle*, Paris, La Découverte.
- Dujarier, Marie Anne (2014), *Le travail du consommateur*, Paris, La Découverte.
- Foucault, Michel (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- Gorz, André (2003), *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée.
- Granjon, Fabien (2011), « Le Web fait-il les révoltes ? », *Sciences Humaines*, rubrique 'Nos vies numériques', no. 229, août-septembre, 6 pages.
- Haas, Peter (1992a), « Introduction : epistemic communities and international policy coordination », *International Organization*, 46(1), p. 1-35.
- Haas, Peter (1992b), « Banning Chlorofluorocarbons : Epistemic Community Efforts to Protect Stratospheric Ozone », *International Organization*, 46(1), p. 187-244.
- Haythornthwaite, Caroline (2009), « Crowds and Communities : Light and Heavyweight Models of Peer Production », *Proceedings of the Hawaii International Conference On System Sciences*, January 5-8, Big Island, Hawaii.
- Heaton, Lorna et Serge Proulx (2015), « Paradoxical empowerment : Immaterial Labor Translated in a Web of Affective Connections », *The Information Society*, vol. 31, p. 28-35.
- Jenkins, Henry et al. (2009), *Confronting the Challenges of Participatory Culture. Media Education for the 21st Century*, Cambridge (MA), The MIT Press.
- Leclercq-Vandelannoitte, Aurélie et Henri Isacc (2013), « Technologies de l'information, contrôle et panoptique : pour une approche deleuzienne », *Systèmes d'information et Management*, 18 (2), p. 9-36.
- Lecomte, Romain (2009), « Internet et la reconfiguration de l'espace public tunisien : le rôle de la diaspora », *tis&société*, 3 (1-2) : http://tictotsociete.revues.org/702 (consulté le 4 novembre 2011).
- Mathieu, Daniel (2012), « Opportunités et dynamique des programmes de science participative », *La Lettre de l'OCIM*, Dijon, no. 144, p. 25-32.
- McLuhan, Marshall et Quentin Fiore (1968), *War and Peace in the Global Village*, New York, Bantam Books.
- Millerand, Florence et Lorna Heaton (2014), « Les sciences participatives : la résurgence de pratiques artisanales de production de connaissances ? » in S. Proulx, J.L. Garcia, L. Heaton, dir., *La contribution en ligne. Pratiques participatives à l'ère du capitalisme informationnel*, PUQ, Québec, p. 15-31.
- Proulx, Serge (2015), « Du mouvement social des Indignés à la puissance d'agir citoyenne dans un monde fortement connecté » in F. Daghmi, dir., *Médias et arts : formes contemporaines d'engagement sociopolitique*, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, Collection « Art et Mondialisation », Rouen, à paraître.
- Proulx, S., L. Heaton, M.J. Kwok et M. Millette (2011) « Paradoxical empowerment of produsers in the context of informational capitalism », *New Review of Hypermedia and Multimedia*, vol. 17, no. 1, p. 9-29.
- Proulx, S., J.L. Garcia et L. Heaton, dir. (2014), *La contribution en ligne. Pratiques participatives à l'ère du capitalisme informationnel*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Rueff, Julien (2014), « La reconnaissance, au principe de la contribution en ligne » in S. Proulx, J.L. Garcia, L. Heaton, dir., *La contribution en ligne. Pratiques participatives à l'ère du capitalisme informationnel*, PUQ, Québec, p. 143-156.
- Scholz, Trebor, ed. (2013), *Digital Labor. The Internet as Playground and Factory*, Routledge, New York.
- Von Hippel, E. (2005), *Democratizing Innovation*, Cambridge (MA), The MIT Press.
- Wikipédia (2014), « Révélations d'Edward Snowden » : http://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%A9dward_Snowden (consulté le 3 décembre 2014).

BARBARISM, CIVILIZATION AND POLITICS IN LATE XVIIIth

Michael Sonenscher | résident au Collége de Lyon

Michael Sonenscher teaches at King's College, Cambridge, UK. He is the author of several books on the history of France, including Work and Wages: Natural Law, Politics and the Eighteenth-Century French Trades, and on the history of economic and political ideas in France in the eighteenth-century, including Before the Deluge: Public Debt, Inequality and the Intellectual Origins of the French Revolution and Sans-Culottes: An Eighteenth-Century Emblem in the French Revolution. He is currently working on Germaine de Staél, and more broadly on the Groupe de Coppet in the nineteenth-century.

In modern usage, in most European languages, the words “barbarism” and “civilization” are usually taken to be natural opposites, like day and night, or black and white. The story of how this opposition arose is, however, more complicated than it looks, not only because the two words and the concepts with which they were associated were coined at different times, but also because both terms originally had somewhat different meanings from those that they presently have. The aim of this short essay is to recover some of these meanings and, more particularly, to try to show why those given to both terms in the early nineteenth century still have a bearing on modern moral and political thought.

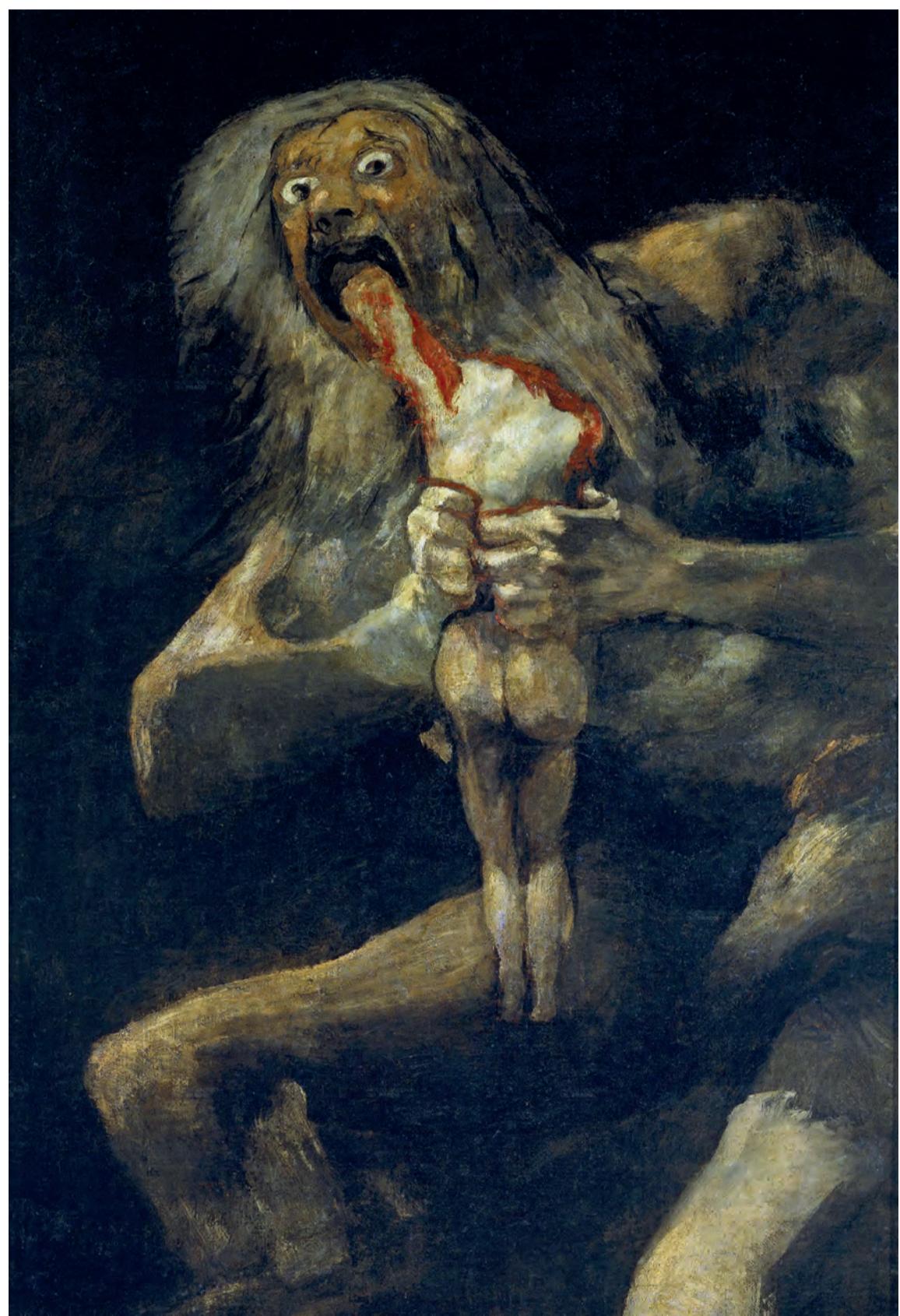
The concept of barbarism began with the Greeks. It is usually said to have arisen from the distinction made, among others, by ancient historians like Herodotus between those who were proficient in Greek and those who were not - and who, therefore, were *barbaros* (something like the same linguistic and moral evaluation is also said to have existed in imperial China). In this usage, as has also been said, the distinction began with the name of the other. It was also asymmetrical and, initially, territorial, meaning that an apparently stable set of criteria (as, in this case, linguistic proficiency, but also sometimes including skin colour, religion, occupation or activity) were used to ascribe or describe positions on the inside or the outside as superior or inferior and, by extension, to sustain a moral image of the world that was hierarchical, bipolar and stable. At its strongest, this type of distinction was taken to be physical or spatial. In other, weaker, versions of the distinction, the criteria were associated with qualities or capabilities that could be acquired, like knowledge, culture or, on some constructions, a whole way of life. Barbarism could, accordingly, be either a matter of fact or a more transient - and potentially contestable - social and historical condition. In either sense, however, the concept formed the basis of a moral and spatial topography that was - and sometimes still is - used widely to distinguish selves from others and, accordingly, to include or exclude in more or less durable ways.

The word “civilization” is more recent in origin. Its appearance

and its relatively rapid adoption in the late eighteenth century added a new range of connotations both to the concept of barbarism and to the growing number of its antonyms. The word itself has an obvious family resemblance to the words civilized, civility, civil society or civil government, but the concept of civilization was originally used to criticise, rather than endorse, the behaviour and institutions to which those latter terms referred. Both the word and the concept were coined in the middle of the eighteenth century by Victor Riqueti, marquis de Mirabeau, now best known as one of the French founders of the theory of political economy that its supporters called Physiocracy. Mirabeau first made his name with a book entitled *L'Ami des hommes*, or “the friend of mankind”, which he began to publish in 1756, shortly after the beginning of the Seven Years War between France and Britain. The wartime context had a strong bearing on the initial meaning of the concept of civilization. As Mirabeau emphasised in a short essay entitled a *Traité de la civilisation* (or a treatise on civilization) that he drafted at the same time as he wrote the first two parts of *L'Ami des hommes*, there was a big difference between civilization and civility. “If I was to ask most people of what civilization consists”, he began, “they would reply, *the civilization of a people is a softening of its manners, an urbanity, politeness and a spreading of knowledge so that the observation of decencies takes the place of laws of detail*”.

All of which merely shows me the mark, not the face, of virtue. Civilization does nothing for society unless it gives it both the form and the content of virtue, and the corruption of humanity is born of the breast of societies softened by all the previously cited ingredients.

In Mirabeau’s usage, civilization had a moral dimension that civility lacked. Although, in the nineteenth and twentieth centuries, it became usual to set the French word “civilisation” against the German word “Bildung”, the meaning of the two words was, at the beginning, intended to be quite similar (the later contrast arose from a nineteenth-century conflation of the concept of civilization with the earlier concept of civility). Just as the German Pietist word “Bildung” referred to the way by



which, over time and with the addition of *Kultur*, something about the inner, spiritual side of human nature could come to be mirrored on the outside, so Mirabeau’s coinage referred to the way by which genuine morality might come to inform the otherwise shallow veneer of civility and politeness that, from his perspective, was one of the hallmarks of modern life. In a sentence in *L'Ami des hommes* that was used subsequently to illustrate the dictionary-definition of the term in the Jesuit *Dictionnaire de Trévoux*, Mirabeau made the critical sense of the concept quite explicit, bluntly asserting that “religion is the mainspring (*premier ressort*) of civilization”. Civilization,

he added, was the opposite of “the quest for luxury and a false civilization”.

In setting the word “civilization” against what now look like its synonyms, Mirabeau was taking issue with several influential traditions of mainly French, but also Dutch and English, moral and political thought that had taken shape in the late seventeenth and early eighteenth centuries. One of its most influential and widely read exponents was the French poet, sceptic and dramatist, Voltaire, whose epic poem the *Henriade* (which began to appear in 1723) was, among other things, a celebration of the mixture of civility, prosperity and religious toleration that, he claimed, was the original hallmark of the system of absolute government that had begun to be established during the reign of France’s first Bourbon king, Henri IV. In this rich body of thought the focus fell, firstly, on human emotions rather than human reason and, secondly, on the differences between what another early eighteenth-century French political theorist named Jean-François Melon was the first to call “the spirit of commerce” and “the spirit of conquest.” As Melon presented them, the differences between the second pair of concepts complemented those associated with the range of emotional resources and capabilities separating civility

CENTURY EUROPEAN THOUGHT

from barbarism. Civility went together with commerce, while conquest was for barbarians. Conquest involved using force to secure unavailable goods, but commerce relied on a mixture of human needs, desires, skills and ingenuity to achieve the same ends. Commerce, in short, called for a certain type of culture, while conquest did not.

Commerce, in this way of thinking, could readily be labelled *doux*, meaning sweet or gentle. In the broad eighteenth-century sense in which this idea of commerce was often used, commerce could refer simply to a relationship - as in commerce with men of letters, or with women - but with the added sense that the relationship in question would also be informed by a measure of restraint, politeness or decorum. In this sense, *doux commerce* went hand-in-hand with civility in ways that, in 1736, were celebrated particularly vividly, again by Voltaire, in his poem *Le Mondain* (The Man of the World). Commerce, in this usage, was not something that could be associated with barbarians, although one of its attributes was its capacity to civilize the barbarians.

From Mirabeau's perspective, however, the nexus of commerce and civility was potentially far less gentle than it seemed (in this context, Jean-François Melon was one of Mirabeau's intellectual targets). Not only did it appear to promote acquisitiveness and favour social hypocrisy, it also threatened to undermine the very foundations of modern society itself. In this sense, the nexus of commerce and civility was not so much the antidote to barbarism as the potential cause of a new cycle of decline and fall that, Mirabeau claimed, would repeat the cycle that had culminated in the demise of the Roman Empire. This recurrence of Europe's first cycle, he argued, would occur either because excessive consumption would undermine the capacity of the economy to produce the basic necessities required by its urban populations, or because the imbalance between production and consumption would erode the tax base and undermine defence expenditure, or because patriotism and public spirit would be ruined by the politics of envy generated by a society predicated on display, or because the moral slackness of rich societies would make them an increasingly tempting prey to poor but highly militarised societies, or because the combination of centralised government and capital cities that went together with the nexus

of commerce and civility was likely to generate the same type of political instability as had brought down imperial Rome. Civilization, in this apocalyptic context, was the moral, economic and political alternative to all these different possibilities. Once in existence, Mirabeau's coinage injected a new inflection into the older historical usage. Where once civility was taken to be the successor to barbarism, barbarism now seemed to be the likely outcome of civility. The resulting shift of perspective meant that, for many political commentators or speculators after the middle of the eighteenth century, the concept of civilization came to represent a future otherwise represented by barbarism. Where, for Mirabeau, civility stood for the policies and values of Louis XIV's minister, Jean-Baptiste Colbert, civilization was associated with

reached its end". This was the idea underlying the doctrine of Physiocracy and, more broadly, of the growing range of projects designed to modify and correct what Mirabeau and his admirers called the "unnatural and retrograde order" on which modern political societies had come to be based.

In its English-language incarnation, the concept of civilization was initially given a very similar set of moral and historical connotations to those supplied by Mirabeau. In part this was because the same wartime setting had a bearing on the concept's assimilation into the Anglophone world. In this setting, the same concerns with luxury, selfishness, hypocrisy and, in this context, the possibility of a British defeat in the Seven Years' War were voiced most stridently by an Angli-

three arts of music, dance and poetry that, Brown claimed, was still be found in the ceremonial life of the indigenous peoples of North America. Here, the point of this insistence that the three arts had once been united was to highlight humanity's purely natural ability to recognise the sacred and to emphasise the feelings of awe and reverence that this awareness of some sort of supernatural presence behind or beyond the natural world was likely to produce (Brown described the feelings in his poem, *Night Scene in the Vale of Keswick*, where, as he put it, "this accumulation of beauty and immensity tends not only to excite rapture, but reverence").

This intense emotional response (known in the eighteenth century as "enthusiasm") meant, according to Brown, that the first of all art forms, and the

From this perspective, the first societies and the governments they housed were not the products of patriarchal authority, or human weakness, or the physical strength of a conqueror, or the reciprocal utility involved in exchange, or a social contract, but derived instead from the human ability to worship in common and to admire and respect the skills and prowess of those who took the lead in the ceremonial way of life that this entailed. Civilization, on this construction, was original, rather than acquired.

The shift of moral and historical perspective underlying the works of both Mirabeau and Brown led to a further set of shifts in the meaning of both parts of the initial antithesis between barbarism and civility. Not only did civilization theory imply a re-evaluation of the concept of civility, it also led to a re-evaluation of the concept of barbarism. The shift was captured most clearly by the French word *sauvage*, a word which has rather less in common with the English "savage" than with the word "wild", meaning something nearer to "untamed" or "undomesticated" than to "barbarous" or "barbaric" (as, for example, in "wild strawberries").

This was the sense in which the word "savage" was used by Lafitau and was also the sense in which the concept was taken up by Brown in his more ambitious examination of the effects of the separation of the original union of music, dance and poetry into the more specialised activities involved both in the modern arts and the modern division of labour. This, more famously, was also the sense in which both the word and the idea came to be used in the phrase "the noble savage".

The phrase is now often associated with the thought of Jean-Jacques Rousseau and, in particular, with the astonishing essay on the origin of inequality that he published in 1755 (forming, in other words, a further element in the intellectual explosion that occurred all over Europe between the end of the War of the Austrian Succession in 1748 and the end of the Seven Years War in 1763). In fact, Rousseau did not use the phrase (it was coined – sarcastically – by Charles Dickens in 1853), but it still captures something significant in the content of his thought. "All our writers", Rousseau wrote in the preface to his play, *Narcisse*, in 1752, "regard the masterpiece of politics of our century to be the sciences, the arts, luxury, commerce, laws, and all the other ties, that, by

"All our writers regard the masterpiece of politics of our century to be the sciences, the arts, luxury, commerce, laws, and all the other ties, that, by tightening the bonds of society among men through self-interest, place them all in a position of mutual dependence, impose on them mutual needs and common interests, and oblige everyone to contribute to everyone's happiness in order to secure his own. These were fine ideas, but they were also subject to a good many reservations."

Rousseau

those of his early seventeenth-century predecessor, Maximilien de Béthune, duc de Sully (Mirabeau's last published work, in 1789, was a vast, two volume, eulogy of Sully). Civility pointed towards poverty and war, civilization represented prosperity and peace.

The differences between the concepts of civility and civilization not only helped to modify the meaning of the concept of barbarism, they also changed the concept's bearing both on the direction of historical travel of human societies and on the related subject of moral and political reform. If civility, civil society or the civil state were the original antonyms of barbarism, the concept of civilization made it more difficult to see which of the two had come first. Standardly, barbarism was followed by civility. From the vantage point of civilization theory, however, civility looked as if it could be the cause of barbarism. This, as the marquis de Mirabeau noted in *L'Ami des hommes*, meant that modern politics was bound up very closely with the subject of reform. The "natural circle running from barbarism to decadence by way of civilization and wealth", he wrote, "could be taken in hand by a skilful and attentive minister so that the machine could be put back into working order before it has

can cleric named John Brown. Brown (or "Estimate" Brown as he came to be known) was a strong supporter of the wartime campaign to bring the elder William Pitt to political power and seems to have been the first writer in the English speaking world to pick up the French word "civilisation" as an alternative to what, in his *Estimate of the Manners and Principles of the Times* (published in 1757), he took to be the moral decay and political corruption of modern British society. When, towards the end of the eighteenth century, the French painter Jacques Réattu began the painting that he was to call *The Triumph of Civilization*, the moral values that it was intended to endorse were substantially nearer to Mirabeau and Brown than they were to Voltaire or Melon.

As Brown went on to argue in a book entitled *A Dissertation on the Rise, Union and Power, the Progressions, Separations and Corruptions of Poetry and Music* that he published in 1763, much of the moral content of this version of the concept of civilization could be found in even the simplest human societies. As the title of his book was intended to indicate, the switch in emphasis from civility as something acquired to civilization as something original was most apparent in the unitary character of the

synthesis of music, poetry and dance, was the hymn. These were not the etiolated religious offerings of modern times, but full-blown communal ceremonies in which dancing, singing and chanted verse accompaniment served to give a unitary expression to the human recognition of the divine. For Brown, real evidence of this original human capacity could be found in the ceremonies of the North American Indians, particularly as these had been described by the French Jesuit, Joseph-François Lafitau, whose *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (Manners and Customs of the American Indians Compared with the Manners and Customs of Primitive Times) had been published in 1724. As Brown went on to argue, the part played by music, dancing and feasting among the American Indians indicated that morality, culture and society had their origins in this human ability to respond emotionally to the sacred. The same tension between civility and civilization was still alive a century later in the French historian Ernest Renan's description of the early Christians in 1863, although by then the meaning of the two terms had merged. "Nothing", he wrote, "of what is called civilization in the Greek and worldly sense had penetrated their way of life."

BARBARISM, CIVILIZATION AND POLITICS IN LATE XVIIIth CENTURY EUROPEAN THOUGHT

tightening the bonds of society among men through self-interest, place them all in a position of mutual dependence, impose on them mutual needs and common interests, and oblige everyone to contribute to everyone's happiness in order to secure his own." These, he continued, were "fine ideas", but they were also "subject to a good many reservations."

The alternative that he began to outline in a long note about the differences between "a savage", and "a European" which he inserted two paragraphs further on in the same preface was not quite as straightforward as his indictment. "Among savages", he wrote, "self-interest speaks as insistently as it does among us, but it does not say the same things." Self-interest among savages gave rise to "love of society", and "care for their common defence", but did not entail "discussions about interests that divide them", or give rise to anything that "leads them to deceive one another", leaving "public esteem" as "the only good to which everyone aspires." In short, as Rousseau began to indicate, the alternative to "the masterpiece of politics of our century" relied on rather limited array of individual interests and on the part played by public opinion in shaping social behaviour. With these in place, self-interest and the common interest would coincide, without requiring any further motivation to be supplied by benevolence or altruism. As Rousseau put it at the end of the note, "I say it reluctantly: the good man is he who has no need to deceive anyone, and the savage is that man."

More alarmingly, Rousseau also claimed that the great modern European states were likely to succumb, as imperial Rome had done, to his equivalents. "The Russian empire will try to subjugate Europe, and will itself be subjugated", he wrote in his *The Social Contract* in 1762. "The Tartars, its subjects or neighbours, will become its masters and ours. This revolution seems to me inevitable. All the kings of Europe are working in concert to hasten it." The prediction matched Rousseau's pessimistic assessment of every political society's capacity for reform. "Nations, like men", he wrote in the same chapter of the *Social Contract*, "are teachable only in their youth; with age they become incorrigible." Those "violent epochs and revolutions in states" that had allowed some states, like Rome after the Tarquins, Sparta at the time of Lycurgus, or the Dutch and the

Swiss in the sixteenth century, to leap "from the arms of death to regain the vigour of youth" were the exceptions that proved the rule. From Rousseau's perspective, once modern economic and social arrangements had set in, there was no way out.

Brown, on the other hand, had a more sanguine view both of the possibilities for reform and of the relationship between Europe and Russia, with Russia acting as the agent of Europe's moral, economic and political recovery. In 1765 he accepted an invitation from the Empress Catherine of Russia to travel to Saint Petersburg to act as an advisor on the various civil, military, commercial and educational reforms that she was planning to undertake (another advisor was to be Denis Diderot). The prospect initially inspired Brown to grandiose speculation. "This design", he wrote to a friend, "if in any degree successful, will realise many things in my principal work, *On Christian Legislation*" (one that, in fact, he never seems to have completed).

If you will indulge me in carrying my imagination into futurity, I can fancy that I see civilization and a rational system of Christianity extending themselves quite across the immense continent, from Petersburg to Kamchatka. I can fancy that I see them striking farther into the more southern regions of Tartary and China, and spreading their influence even over the nations of Europe, which, though now polished, are far from being truly Christian or truly happy. Nay, I am sometimes fantastic enough to say with Pitt, that as America was conquered in Germany, so Great Britain may be reformed in Russia.

But, whether it was because of the scale of expectations like these, or because of the practical difficulties and health problems involved in the undertaking, or because of the shame and humiliation that he felt when he finally decided that he could not make the journey, or simply because of the deeper compulsions of his own depressive character, the high early expectations turned into gloom, and Brown committed suicide. On 23 September 1766 he cut his own throat.

The vision of the future outlined in Brown's letter indicated that civilization involved correcting Europe's earlier, unbalanced path of development. He set out his views more fully in a long memorandum to Catherine the Great describing the steps to be

followed to correct her predecessor, Peter the Great's, excessive enthusiasm for foreign trade and

and people, first in the practice and improvement of agriculture, by which the honest comforts of

commerce - when such is the natural and unforced progress of things, I believe your Impe-



Le triomphe de la civilisation. Jacques Réattu, 1794-98

urban industry by implementing what he called "a general and connected plan of civilization."

I call this (Brown wrote) a natural intervention, because it appears from the history of mankind that when the improvement and civilization of a kingdom proceeds by a more gradual and unforced progress of things - that is, when the sovereign engages his nobles

life are first obtained and a general spirit of industry is excited throughout the internal parts of the country; when to this is added an application to home manufactures, in order to make the best of what agriculture has produced; when population is thus naturally increased, and when these improved goods of nature are dispersed through such a country by the arts and contrivances of domestic

rial Majesty will find it a truth founded in the history of mankind, that among such a people, an honest simplicity of manners, with a concomitant regard to religious principles, and useful, though bounded knowledge, and if attended with a tolerable system of policy, almost spontaneously arise. And from thence the ascent is also easy and natural, nor yet dangerous, up to a higher state of elegance,

arts, science and foreign emoluments, which may then be safely brought in by a guarded com-

securely in place, there would be a stable foundation for the trade and manufacturing industry

an apparently endless quest for the resources required to maintain peace and stability at home and power and security abroad. As Brown put it most clearly in his memorandum to Catherine the Great, civilization was not the destiny of, but the alternative to, the modern world and it would be Russia, not Britain or France, that would be required to carry the hopes of the future.

Some two generations later, Brown's hopes were, in a sense, realised. After the battle of Waterloo and the Vienna Settlement of 1815, Britain and Russia became the guardians of European political stability. It was less clear, however, whether they were also to become the custodians of European civilization. After 1815, Russia's ruler, Alexander I, became the principal architect of Europe's Holy Alliance, an alliance that a succession of British governments was unwilling to join. For a time, several of the leading figures in the opposition to Napoleon Bonaparte, including the French political economist Jean-Baptiste Say, the British utilitarian Jeremy Bentham and the Swiss political reformer Frédéric-César de la Harpe, seem to have entertained hopes that Russia and Britain would be able to act together to save civilization from French imperialism, as Brown had hoped some fifty years earlier.

In this sense, the events of the French Revolution and, more particularly, the period of the Napoleonic Wars, played a major part in generating what is now the standard conceptual opposition between civilization and barbarism. By the beginning of the nineteenth century, the latter concept had lost almost all its original Greek connotations. Instead of the moral topography of superiority and inferiority that it had once been used to indicate, barbarism could now be described as one of the attributes of a particularly destructive type of modern military and political system. The combination was captured particularly well by the Swiss writer Germaine de Staël, another of Napoleon Bonaparte's opponents, in her image of the French emperor as Robespierre on horseback. The scale of resources that the Napoleonic system was able to deploy seemed to make it unmistakably modern, but its imperial aura and plebeian character also seemed to make it indelibly Roman. In the nineteenth century, particularly after the rise to power of Napoleon's nephew, the emperor Napoleon III, the combination came to be called Caesarianism.



munication and commerce with foreign countries.

The sequence that Brown described echoed a widely held view of the right order of development of political societies. First, there were hunters and gatherers. Then, there were shepherds and other pastoral peoples. Finally, there was agriculture and, once agriculture, private property and political institutions were

To its opponents, like Victor Hugo, it was still barbarism.

The early nineteenth-century re-evaluation of the concept of barbarism also had an effect on the concept of civilization. Originally, in the thought of Mirabeau and Brown in the middle of the eighteenth century, the idea of civilization had a strong moral charge (as was also the case with the slightly later use of the concept in the *Essay on the History of Civil Society* by the Scottish moral philosopher, Adam Ferguson). The same, strongly moral, set of connotations came to surround the concept in the second half of the nineteenth century, notoriously in the context of the many justifications of empire that began to proliferate in Europe after the formation of the Second Empire in France in 1851, the creation of the second German *Reich* in 1871, and the proclamation of Britain's Queen Victoria as Empress of India in 1877. The widespread association between civilization and imperialism that occurred in the late nineteenth and early twentieth centuries was one reason why, once the tide of European imperialism began to turn, the concept of civilization began to lose much of its intellectual salience. At worst, it came to be seen as a euphemism for European aspirations to world domination. At best, it became no more than a technical term given to a remote set of social and cultural arrangements, as in the civilization of the Etruscans, the Mayans or greater Zimbabwe.

Between the mid-eighteenth and mid-nineteenth centuries, however, the concept of civilization lost many of the moral and political connotations that it had both at the beginning, in Mirabeau and Brown's usage, and in the reversion to that usage that accompanied late nineteenth-century European imperialism. In this version, the focus fell less firmly on the content of the concept of civilization and the mixture of morality, prosperity and culture that it was said to house and, instead, fell more strongly on the causal mechanisms and political institutions that could be taken to be responsible for keeping the mixture in place. For a time, roughly in the fifty years between the publication of Adam Smith's *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* in 1776 and François Guizot's *Histoire de la civilisation en Europe* which began to appear in 1828, the subject of civilization was one of the central topics of European economic and political thought.

Smith referred to the subject of civilization infrequently, but provocatively. He did so particularly pointedly in the context of a discussion of the advantages and disadvantages of standing armies in the fifth book of the *Wealth of Nations*. "Men of republican principles", he noted, "have been jealous of a standing army as dangerous to liberty." The fear, he acknowledged, was clearly justified when the interest of the military had no connection to the constitution of the state. But, he continued, "where the military force is placed under the command of those who have the greatest interest in the support of the civil authority because they have themselves the greatest share of that authority, a standing army can never be dangerous to liberty." Somewhat surprisingly, perhaps, this requirement was met most fully under conditions of modern warfare. The "first duty of the sovereign", Smith noted, "that of defending the society from the violence and injustice of other independent societies, grows gradually more and more expensive as the society advances in civilization". Improvements in military technology gave rise to improvements in training, preparation and fortification, with both requiring higher government expenditure, higher taxation and higher levels of political accountability. The result was a profound historical transformation. "In ancient times", Smith wrote, "the opulent and civilized found it difficult to defend themselves against the poor and barbarous nations. In modern times, the poor and barbarous find it difficult to defend themselves against the opulent and civilized." This was more than a matter of mere wealth because it was also a matter of taxation and representation. "The unavoidable effects of the natural progress of improvement", Smith observed, "have, in this respect, been a good deal enhanced by a great revolution in the art of war, to which a mere accident, the invention of gunpowder, seems to have given occasion." In this sense, he concluded, "an invention which at first sight appears to be so pernicious, is certainly favourable both to the permanency and to the extension of civilization."

Smith's argument fitted the later, Rousseau-inspired, concept of "unsocial sociability" devised by the Prussian philosopher Immanuel Kant. Although in Kant's thought, the key concept was *Kultur* rather than civilization, the argument was still the same. As with Smith, human improvement was not simply

BARBARISM, CIVILIZATION AND POLITICS IN LATE XVIIITH CENTURY EUROPEAN THOUGHT

matter of “actual wars in the past or present”, but of the “unremitting, indeed ever-increasing *preparation for war*” and the massively wasteful consumption of resources that this involved. It was still the case, however, that war went hand in hand with what Smith called the natural progress of improvement. “We need only look”, Kant wrote, “at China, whose position may expose it to occasional unforeseen incursions but not to attack by a powerful enemy, and we shall find that, for this very reason, it has been stripped of every vestige of freedom.” The grim conclusion was that “so long as human culture remains at its present state, war is therefore an indispensable means of advancing it further.”

This focus on the relationship of *Kultur* and civilization to war, the costs of war and the fiscal resources available to states and their governments injected a new and radically different perspective into the subjects of barbarism and civilization. After Smith, the relationship between the two subjects was refracted by the state. The most immediate effect of this shift of perspective was to bring the subjects of civilization and political economy into closer analytical proximity. Against the earlier treatment of the two subjects by the marquis de Mirabeau and the supporters of Physiocracy, Smith made the “unnatural and retrograde order” of Europe’s historical development the basis of his analysis of the wealth of nations. As he showed in the third book of his most famous work, it was this order of development that was the source of the system of constitutional government that, even without a written constitution, had come into being in Britain and, because of the combination of political representation and governmental accountability that it housed, amounted to an alternative to both the republics of Europe’s ancient past and the monarchies of the Europe’s modern mainland. What, in the twentieth century, came to be called “the Whig interpretation of history” was, in its original setting, Smith’s alternative to Physiocratic civilization theory.

The centrality of the state in Smith’s concept of civilization was paralleled by two new concepts of liberty and their relationship to the theory of civilization. Although it is now usual to associate the ideas of “negative” and “positive” liberty with the thought of the Franco-Swiss political theorist Benjamin Constant, it was actually Immanuel Kant who established

the distinction. In doing so, he also gave the two concepts rather different meanings from those now usually associated with them. “The will”, Kant wrote in his *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals* of 1785, “is a kind of causality belonging to living beings insofar as they are rational, and freedom would be the property of this type of causality for it to be efficient, independently of any foreign causes determining it.” It was, in other words, a type of freedom that was independent of any external causal agency and was, therefore, “negative” because, Kant explained, defined in this way it did not supply any “insight into its essence”. But, he continued, it still pointed towards a “richer and more fruitful” concept of freedom that was, instead, “positive”. This type of freedom not only involved being independent of the laws of physical necessity (negative liberty), but was also the cause of its own effects, or what Kant now called autonomy. “What else”, he wrote, “can freedom of the will be but autonomy, that is the property of the will to be a law to itself?” It was also, he sta-

or democratic. Governments, however, were simply republican or despotic. Paradoxically, however, the less inclusive forms of sovereignty lent themselves more readily to republican forms of government than their democratic counterpart because, Kant explained, in autocratic or aristocratic regimes the respective numerical sizes of the sovereign and the government favoured a clear distinction between the legislature, with its responsibility for exercising something like sovereign power, and the executive, with its more limited responsibility for implementation. Where the sovereign was small in number, as was the case with autocratic or aristocratic regimes, the potentially unlimited nature of legislative power would be limited in practice by the larger number of its executive agents and the many interests of its subjects. The opposite was the case with democratic sovereignty. There, the sovereign was, numerically, also the government, making the legislature and the executive indistinguishable and requiring a high level of civic awareness and self-sacrifice to keep public

was summed up by the early nineteenth-century buzzword, *individualism*. In this rendition, the evaluation of barbarism fell as much on what was common or collective – and, on this construction, unavoidably coercive, partial or arbitrary – as on its putative poverty or brutality.

Here, the antithesis between barbarism and civilization was given a stronger personal and cultural weighting than it had earlier had. The point was emphasised by John Stuart Mill in the passage from the German philosopher Wilhelm von Humboldt that he used as the epigraph to his own *On Liberty* in 1859: “The grand, leading principle towards which every argument unfolded in these pages directly converges is the absolute and essential importance of human development in its richest diversity.” This, Mill explained in his *Autobiography*, was what he called “the doctrine of the rights of individuality and the claim of the moral nature to develop in its own way”, a doctrine, he added, “pushed by a whole school of German authors even to exaggeration”. Before he

a combination of individuality and fraternity.

To sceptics, however, the combination helped to raise a range of questions about the stability of the distinction between civilization and barbarism. From one perspective, which began with Mirabeau and Brown, the distinction turned less upon the existence of states than on the moral and material resources of their individual members. From another perspective, the perspective supplied by Adam Smith and Immanuel Kant, the distinction seemed to turn more directly upon the existence of states and the capacity of some types of state to supply common goods, like security, legality or liberty, alongside the wealth, culture or other resources belonging to their individual members. In the nineteenth century, the tension between these two perspectives, first in France but then in many other parts of Europe, gave rise to what came to be called the social question. From the vantage point of that question, it was not clear whether modern economic, social and political arrangements were better described as civilization or barbarism and, if this was the case, whether genuine morality was better associated with barbarism than with civilization. The protracted debate over the correct description ran all the way through the nineteenth century – from the long argument over the historical significance of the French Revolution and its bearing on the broader subject of the nature of revolution itself, to the related argument over what, for a time, was called “social palingenesis”, or the idea that societies really could, like the Phoenix, be born anew, to the parallel, Europe-wide, discovery of the moral and historical thought of early eighteenth-century Neapolitan scholar Giambattista Vico, to the further and equally related discussion of the concept of the Italian Renaissance and its ambiguous associations with what was represented either by Michelangelo or by Machiavelli, stretching finally into the grand historical philosophies of Hegel, Marx, Nietzsche and Weber. In the nineteenth century, all these subjects were connected to the increasingly cloudy distinction between civilization and barbarism. The distinction between the words and their respective evaluative orientation is still clear. It is more difficult to be sure that the same applies to the things that the words are now used to describe.

“History, in its first form, /.../ was a chronicle; in its second form, immediately after the Reformation, a sectarian, controversial narrative; in its third form, through the influence of Voltaire, a sceptical description of possible fables and possible facts; in its fourth and present form, a eulogy of the triumphs of civilization.”

ted, “the formula of the categorical imperative and is the principle of morality, so that a free will and a will subject to moral laws are one and the same.”

Civilization, in this conceptual setting, was both compatible with, but still a long way from, Mirabeau’s initial definition. The key difference was the new focus on autonomy and the purely secondary function of external causation in moral and political life. In one sense, this brought the French concept of *civilisation* close to the German concept of *Kultur*. In another sense, however, it also made the relationship between states and their governments as central to civilization and culture as, for Smith, had been the relationship between political economy and the state. After Kant, the concept of civilisation stood for a type of state that was compatible not only with a mixture of culture, morality and prosperity but also with the idea of autonomy.

This, by extension, meant a particular type of relationship between states and their governments. States, Kant wrote, were sovereign, and sovereignty could be autocratic, aristocratic

and private interests aligned. As Jean-Jacques Rousseau had pointed out a generation earlier, this was why democracy as a system of government was suitable only for gods. It was also, as Kant went on to emphasise, why autonomy went together with representative government, however democratic and inclusive sovereign power might be.

In Kant’s usage, negative and positive liberty were two sides of the same coin. Negative liberty meant individual choice, at least in the present moment. Positive liberty, however, was the ability to make a binding choice, both now and for the future. The first certainly required the absence of external constraint, but the second also required the imaginative ability associated with the idea of willing to will, or the idea of the self as both subject and object of its own actions that Kant associated with the concept of autonomy. In this context, the antithesis between barbarism and civilization could be taken to be an antithesis between a *Gemeinschaft* and a *Gesellschaft*, as the antithesis was described later in the nineteenth-century by the Hobbes scholar Ferdinand Tönnies. In another rendition, however, the difference

wrote *On Liberty*, he continued, it had been a doctrine “enthusiastically asserted, in a style of vigorous declamation sometimes reminding one of Fichte, by Mr William MacCall, in a series of writings of which the most elaborate is entitled *Elements of Individualism*.”

MacCall himself summarised this highly spiritual celebration of individualism in a lecture course published in 1843. “History, in its first form”, he announced in his introductory lecture, “was a chronicle; in its second form, immediately after the Reformation, a sectarian, controversial narrative; in its third form, through the influence of Voltaire, a sceptical description of possible fables and possible facts; in its fourth and present form, a eulogy of the triumphs of civilization.” The framework underlying this concept of history, he said, had been supplied, firstly, by “German Transcendentalism” and its “spiritual proclamation of man’s infinitude” and, secondly, by “the French Revolution” and its “practical proclamation of man’s brotherhood”. In MacCall’s rendition, civilization had become

LA LUTTE CONTRE LA VIE CHÈRE EN GUADELOUPE

Boris Samuel | résident à l'IEA de Nantes

Boris Samuel est docteur de Sciences Po Paris. Diplômé de l'Ecole Nationale de la Statistique et de l'Administration Economique - ENSAE, il a travaillé pendant une dizaine d'années comme praticien de l'économie et de la statistique auprès de gouvernements et d'organisations internationales en Afrique. Ses travaux de recherche analysent les modes de gouvernement, la domination et les trajectoires politiques à partir des objets et pratiques de la statistique, de la macroéconomie et de la gestion des finances publiques. Il est secrétaire général du Fonds d'Analyse des Sociétés Politiques (FASOPO) et enseigne à Sciences Po Paris.

Le mouvement social de février 2009 en Guadeloupe, mené par le collectif *Liyannaj Kont' Pwoftasyon* (LKP), large front de syndicats, d'associations et de partis politiques¹, s'est structuré autour la dénonciation de la vie chère dans les Antilles. Il a donné lieu à une grève générale de quarante-quatre jours ayant pour revendication phare la revalorisation du pouvoir d'achat. Les demandes du LKP visaient notamment la diminution des prix, la mise en place de primes salariales et la promotion de la transparence.

NAISSANCE ET ÉPANOISSEMENT D'UN « MOUVEMENT DU XXI^e SIÈCLE »²

La radicalité du mouvement a très rapidement mis une pression importante sur l'État. À l'été 2008, la fixation des prix des carburants avait été l'objet de critiques véhémentes, car la décrue internationale des cours n'avait pas été répercutee sur les prix à la pompe. Les prix étaient administrés, et l'administration publique fixait à sa guise les profits de la société privée qui détient le monopole de l'approvisionnement (et dont Total est l'actionnaire majoritaire). Dès le début du conflit, les mécanismes de « formation des prix » servent de matrice à une critique des rapports de domination économiques et politiques. Ce sont les petits entrepreneurs qui se mobilisent les premiers, rapidement rejoints et relayés par les demandes des syndicats de travailleurs. Les premiers appels à la grève sont lancés au mois de novembre 2008, en même temps que sont érigés de premiers barrages routiers. En parallèle, l'État tente de répondre de manière bureaucratique, notamment par la production de rapports d'audit demandés à l'Inspection générale des finances et à l'Autorité de la Concurrence. Ces derniers font surtout état de « dysfonctionnements » mais admettent des pratiques abusives, et des baisses de prix sont accordées. La contestation est cependant lancée, et le prix des carburants permet au LKP de se structurer autour d'une ample plateforme de 165 revendications. Celles-ci s'articulent autour de la notion de la *pwoftasyon*, qui renvoie à la fois aux profits abusifs et à l'idée de la persistance des rapports économiques hérités de la période coloniale et esclavagiste.

Le LKP connaît très vite des succès retentissants et montre qu'il est véritablement un « mouvement du xxie siècle ». Après le lancement de la grève générale illimitée le 20 janvier 2009, des premières négociations avec la Préfecture

des techniques employées montre néanmoins toute l'ambivalence de la contestation et des transformations qu'elle a induites. Si une politique apparemment volontariste d'amélioration du pouvoir d'achat et de transparence



sont retransmises en direct à la télévision. Les Guadeloupéens voient pour la première fois des syndicats tenir tête aux services de l'État et parvenir à les déstabiliser grâce à leur maîtrise des dossiers techniques, les directeurs d'administration étant mis en difficulté sur leurs propres domaines d'expertise. Le mouvement obtient alors des victoires symboliques. Un dispositif d'encadrement des prix des « cent produits de première nécessité » et de surveillance des marges commerciales est entériné, ainsi qu'une prime salariale de 200 euros pour tous les salariés touchant moins de 1,4 fois SMIC (le salaire minimum). Les plus grands hommes d'affaires et industriels des Antilles, parmi lesquels des « békés », anciens maîtres des îles, sont contraints de rendre des comptes et de négocier produit par produit les prix pratiqués dans les grandes surfaces dont ils sont propriétaires. Les mouvements syndicaux les acculent en brandissant des relevés de prix et les estimations chiffrées des marges abusives. La révolte s'opère autant par le chiffre et l'écho des médias que par la pression des barrages routiers qui paralysent l'île.

RÉPONSE À LA CRISE ET INSTITUTIONNALISATION DE LA MÉFIANCE

L'analyse détaillée des mesures mises en place et

sur les prix est adoptée, dès le lendemain du conflit l'ambiance délétère et la méfiance prennent le pas sur l'enthousiasme. La « réponse » à la crise est décevante et la mise en œuvre des mesures est le réceptacle des conflits et des rapports de force qui ont donné naissance au mouvement social. Ainsi, les baisses de prix n'apparaissent pas pérennes et les enseignes annoncent d'emblée qu'elles compenseront leur manque à gagner par des hausses de prix sur d'autres produits ; en outre, la prime salariale se révèle moins avantageuse qu'il ne semblait, car les impôts la diminuent sensiblement et le calcul détaillé du seuil de 1,4 SMIC fait l'objet de polémiques. Reste alors la politique de transparence et la dynamique de dialogue social... Mais l'annonce de la tenue d'États Généraux de l'Outre-mer, initiative de l'État, est majoritairement vue par les Guadeloupéens comme une tentative de récupération de la contestation. En outre, tout en visant à « mettre à plat » les réalités économiques, les audits sur la formation des prix se multiplient, s'empilent sans apporter les preuves irréfutables de la *pwoftasyon*. Alors qu'elle devait être le point d'orgue de la « politique de transparence », une analyse approfondie des différentiels de prix entre la métropole et la Guadeloupe conduite par

l'INSEE³ loin de pacifier la situation extrêmement tendue, jette de l'huile sur le feu. La différence de prix qu'elle affiche, moins de 15%, n'atteint pas le niveau attendu, les écarts de prix approchant 100% sur certains produits en rayon. L'étude est alors interprétée de façon négative, comme si elle préparait une remise en cause des acquis sociaux, parmi lesquels la prime salariale de 40% accordée aux fonctionnaires. La publication de l'étude est ainsi le prétexte à des passes d'armes entre préfecture, syndicats, responsables politiques... Sur la question des carburants, les avis de l'Autorité de la concurrence et les cinq diagnostics approfondis publiés entre 2009 et 2010, qui émanent aussi bien de l'administration que des syndicats, induisent une connaissance toujours plus approfondie de la situation, mais aussi une complexification permanente du problème. S'ils permettent de dévoiler et de mettre fin à certains abus, ils mettent aussi en valeur l'absence d'alternative claire en matière de politique d'approvisionnement et l'usage trouble des audits par l'État qui gère le dossier de manière discrétionnaire et sans changer fondamentalement ses pratiques. La « formule » de calcul des prix reste arbitraire et le marché opaque et monopolistique. Dans un apparent paradoxe, la politique de transparence déplace les lieux de l'affrontement en même temps qu'elle fait avancer la logique de dévoilement. Une « fièvre de la transparence » apparaît réellement s'être emparée de la Guadeloupe ; la meilleure connaissance de la réalité des prix et des marges, lorsqu'elle est effective n'aboutit qu'à la montée des méfiances et à l'émergence de nouveaux lieux d'opacité.

L'IMPÉRATIF DE TRANSPARENCE COMME MODE DE GOUVERNEMENT

Pour autant, l'obtention de mesures – même temporaires – de baisse de prix et la mise en place de la politique de transparence incarnent une rupture dans la société guadeloupéenne. La lutte contre la vie chère s'ancre comme un mode d'expression de la révolte et la transparence s'impose comme une « valeur » qui reformule les rapports de domination. Certes, l'incertitude sur les pratiques abusives est plus grande que jamais et l'expertise échoue à fournir des constats indiscutables. Pour

certaines, comme les syndicats, le système capitaliste continue à protéger les abus et la « domination coloniale » ; pour d'autres, comme le patronat, il n'y a aucun « problème de prix » en Guadeloupe. Mais la transparence prend corps en tant que mode de gouvernement. En donnant lieu à des compréhensions diverses, la transparence, en permanence recherchée et débattue mais jamais épousée, structure les relations sociales et elle les définit. De nouveaux dispositifs de pouvoir apparaissent. Les prix jouent un rôle de « signal » dans le débat politique et dans les rapports de force entre acteurs sociaux. La Préfecture prend ainsi des mesures quasi-sécuritaires avant les annonces de hausse des prix du carburant, en allant jusqu'à tenter de limiter, voire de censurer l'information statistique comme elle l'a fait en juillet 2010 – ce qui n'est pas commun dans un département français. Les syndicats menacent de leur côté de reprendre la grève. La publication de l'indice de prix prend ainsi une résonance inédite dans le débat public. Des rituels de présentation des chiffres sont mis en place, les responsables de l'administration étant régulièrement invités à commenter le nouvel indice des prix lors des émissions matinales de Radio Caraïbes Internationale. La question des prix, ses imaginaires économiques et son opacité sont désormais omniprésents sur la scène politique guadeloupéenne. La lutte contre la *pwoftasyon* espérait triompher par la surveillance des prix et la transparence, mais ces dernières semblent avoir reconduit les hiérarchies sociales plus qu'elles ne les ont remises en cause. Néanmoins, elles contribuent à écrire une nouvelle page de l'histoire politique de la Guadeloupe, en offrant une reformulation de ses relations de pouvoir.

Notes

1. Soit l'Alliance contre la *Pwoftasyon* créé à l'appel du syndicat guadeloupéen majoritaire, l'UGTG, Union Général des Travailleurs Guadeloupéens, issu des mouvements indépendantistes. Le LKP compte 49 organisations.
2. Expression reprise à Julien Mérion, politiste à l'Université des Antilles Guyane, Guadeloupe.
3. Institut National de la Statistique et des Etudes Economiques



MÉDECINE ET SCIENCE DE L'HOMME : PAUL-JOSEPH BARTHEZ

Raffaele Carbone | résident au Collégium de Lyon

Titulaire d'un doctorat en Philosophie (CESR, Tours/Université de Milan) et d'un doctorat en Éthique et histoire de la philosophie (SUM, Naples), Raffaele Carbone a été ATER à l'université François Rabelais de Tours (2004/05), assistant de recherche à l'université de Salerne (2007-2009) et à l'université Federico II de Naples (2009-2013) et professeur contractuel à l'université Paul Valéry Montpellier 3 (2013/14). Il a mené à bien un projet de recherche au Centre d'histoire des Systèmes de Pensée Moderne (Paris 1-Panthéon-Sorbonne) grâce à une bourse de la Mairie de Paris (2011-12).

La médecine est un vaste champ de recherche dont l'un des intérêts tient à la position frontalière de la discipline, à cette nature intermédiaire entre sciences naturelles et sciences humaines, entre théorie (la connaissance scientifique) et pratique (l'exercice de la technique médicale et la dialectique des enjeux sociaux où elle se trouve impliquée). D'autre part, la médecine occidentale, si l'on se penche sur ses origines, s'avère le fruit d'une réflexion générale sur l'homme et sur le monde, et la pensée médicale – comme l'a écrit Jackie Pigeaud – peut être conçue comme « pensée d'une découverte de l'humain » du fait qu'elle participe à la découverte de l'homme qui se révèle aux yeux d'un certain spécialiste de l'humain. Celui-ci devrait alors dialoguer avec cet autre spécialiste de l'humain qu'est le philosophe¹.

Au cours des dernières décennies, des ouvrages importants ont attiré l'attention des historiens et des philosophes sur la tradition de la médecine anthropologique, et en particulier sur le rôle joué par la « science de l'homme » dans les travaux des médecins de Montpellier dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, qui avait été longtemps sous-estimée².

À ce propos, il faut d'abord préciser que, déjà vers la moitié du XVII^e siècle, les philosophes s'interrogeaient sur l'homme et y trouvaient matière à penser : en effet, Descartes (1648) et Hobbes (1658) ont écrit un traité *De homine*. Il existe également un discours sur l'homme produit par la médecine savante de la première modernité, marqué par l'investissement du corps en tant qu'objet de science. À partir du milieu du XVI^e siècle, depuis la parution de l'œuvre de Vésale, *De humani corporis fabrica* (1543), on peut parler de l'époque anatomique de la science de l'homme. Tout au long de ce siècle, les médecins-chirurgiens ont revendiqué la priorité de l'étude du corps humain, longtemps négligée ou réalisée par les barbiers³. Dans ce cadre, s'affirme la division de l'anthropologie – définie par Otto Casmann (1562-1607) comme la doctrine de la nature humaine – en deux branches, une science du corps et une science de l'âme⁴.

La première occurrence en langue française du terme d'« anthropologie » appartient



Lith. rue Salle au Comte 10.

au poète Jean Bouchet⁵. Mais si l'on envisage les traités médico-philosophiques, l'une des premières occurrences du terme est attestée dans la traduction de l'*Anthropographia* de Jean Riolan le fils (1577-1657), médecin de Marie de Médicis, publiée en 1629. Il s'agit d'un traité médical qui fait valoir le lien entre l'âme et la vie et évoque à cet égard une ancienne tradition philosophique (le platonisme, Augustin et Campanella, etc.)⁶.

Au cours du XVIII^e siècle, le terme d'anthropologie commence à apparaître dans les ouvrages des médecins et des philosophes en Allemagne et en France. Pourtant, comme l'a remarqué Elizabeth Williams, même si les cabinets médicaux sont pleins de cahiers contenant des notes sur la taille des crânes, des visages, etc., un champ particulier de l'anthropologie n'existe pas encore. Il n'y a pas d'anthropologues ni de métier d'anthropologue. Il y a un discours de l'anthropologie, comme existent des discours de l'esthétique, de l'éthique et de l'économie. Le

discours anthropologique est créé par des philosophes, des juristes, des naturalistes et des médecins, mais l'anthropologie de ces derniers est différente par rapport aux discours élaborés dans les autres domaines⁷.

Dans la tradition philosophique et médico-philosophique française entre le XVII^e et le XVIII^e siècle, les expressions « science de l'homme » et « connaissance de l'homme » semblent cependant l'emporter sur « anthropologie ». Malebranche emploie les deux formules dans la « préface » de *De la recherche de la vérité* (1674) : à ses yeux, « de toutes les sciences humaines, la science de l'homme est la plus digne de l'homme », même si elle « n'est pas la plus cultivée »⁸. Dans le *Traité de la nature et de la grâce* (1680), il utilise le mot « anthropologie » au pluriel : « Or comme l'Écriture est faite pour tout le monde, pour les simples aussi bien que pour les savants, elle est pleine d'anthropologies »⁹. En réalité, ces « anthropologies » désignent une manière particulière de

la Bible de parler aux esprits les plus grossiers, et donc ne concernent pas le discours sur l'homme dont il est question ici. D'ailleurs, cet usage du mot réapparaît dans l'*Encyclopédie* (1751) de Diderot et D'Alembert¹⁰. Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Rousseau, quant à lui, présente la connaissance de l'homme comme « la plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines »¹¹. Ensuite, au cours de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, la formule « science de l'homme » a été utilisée pour la première fois dans le titre d'un ouvrage d'un médecin montpelliérain, Paul-Joseph Barthez : *Nouveaux éléments de la science de l'homme* (1778).

Dans la perspective médicale du XVIII^e siècle, la notion de « science de l'homme » recouvre un large champ conceptuel et ne semble pas susceptible d'être définie de manière concise et schématique. Au début du XIX^e siècle, dans l'école de médecine de Montpellier, le 20 Germinal

An XII (10 avril 1804), Charles-Louis Dumas (1765-1813) aurait soutenu, dans le cadre du *Discours sur les progrès futurs de la science de l'homme*, que « la science de l'homme s'occupe d'un objet trop compliqué, elle embrasse une multitude de faits trop variés, elle opère sur des éléments trop subtils et trop nombreux pour donner toujours aux immenses combinaisons dont il est susceptible, l'uniformité, l'évidence, la certitude qui caractérisent les sciences physiques et mathématiques »¹².

Malgré les problèmes qu'impose la notion de « science de l'homme », les médecins-philosophes actifs entre Montpellier et Paris au cours de la deuxième moitié du XVIII^e siècle essaient de construire un discours philosophico-médical sur l'homme. Ils mobilisent un ensemble de ressources théoriques et pratiques en vue de produire et transmettre un savoir spécifique. Il s'agit d'un savoir qui prend appui sur des assises médicales, vise à intégrer discours philosophique

ET LA PENSÉE PHILOSOPHICO-MÉDICALE (XVII^e-XVIII^e SIÈCLE)

et discours médical et, dépassant le cadre d'une simple amélioration de l'art de guérir, aspire à esquisser une vision globale de l'homme et de la nature. Au-delà des différences importantes qui les séparent, ces médecins-philosophes prônent une médecine philosophique dont tous les efforts et toutes les études doivent pouvoir déboucher sur la connaissance de l'homme physique et moral¹³, sur une connaissance qui permet d'établir le lien entre le bonheur physique représenté par la santé et le bonheur moral, « un accord heureux entre le physique et le moral »¹⁴. D'un point de vue physiologique, ils s'inscrivent en faux contre les réductionnistes, car ils insistent sur la spécificité du vivant et sur son irréductibilité aux lois de la physique et de la chimie¹⁵. D'un point de vue anthropologique, ils effectuent deux opérations importantes. D'une part, faisant appel à l'idée d'une « échelle commune des êtres vivants »¹⁶, à l'instar d'autres auteurs de l'époque (de Buffon à Diderot), ils insèrent l'homme dans la nature, le replacent parmi les autres espèces animales. D'autre part, ils mettent en place une approche moniste et holistique de l'homme. Ils refusent la séparation nette du corps et de l'âme¹⁷, à laquelle souscrivaient les traités médicaux du XVII^e siècle et qui entravait la possibilité de s'élever à une compréhension globale du vivant et de l'homme. Ainsi les médecins-philosophes du XVIII^e ont tendance à considérer la vie organique et les fonctions intellectuelles de l'homme comme un tout, à comprendre ses fonctions et ses actions de manière unifiée¹⁸.

Ces auteurs ont ainsi écrit des ouvrages qui dépassent le cadre de la pure réflexion médicale pour s'imposer à l'attention du philosophe et de l'historien de la philosophie. Parmi eux, il faut signaler Paul-Joseph Barthez (1734-1806), qui a étudié et travaillé comme professeur à la faculté de médecine de Montpellier, mais a occupé également des postes importants à Paris, où il a été censeur royal. Ce médecin-philosophe s'insère dans le débat entre les animistes et les matérialistes, au sein d'un contexte marqué par de différentes positions : on peut succinctement mentionner ceux qui ramenaient la physiologie à des réactions chimiques ou à des lois physiques (les iatrochimistes et les iatromécanistes), ceux qui plaçaient la vie sous la dépendance complète de l'âme, comme Stahl, ceux qui saisissaient dans les phénomènes vitaux des réactions déclenchées par des stimuli, comme Haller¹⁹.

Dans le « Discours préliminaire » des *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, Barthez appelle de ses vœux une nouvelle science de l'homme dans laquelle trouve toute sa place et sa légitimité l'étude du corps humain : « La science de l'homme est la première des sciences, et celle que les sages de tous les temps ont le plus recommandé. Ils ont sans doute en vue principalement la connaissance des facultés intellectuelles et des facultés morales de l'homme. Mais cette connaissance ne peut être exacte et lumineuse, si l'on n'est très éclairé sur le Physique de la Nature Humaine. Indépendamment de son utilité dans la Métaphysique et la morale, la science de l'homme physique présente à la curiosité un aussi grand attrait qu'aucune autre des sciences naturelles ; et

les affections de l'être pensant et celle du principe vital²⁰.

Les *Nouveaux éléments* donnent un point de vue d'ensemble sur la nature humaine. Barthez ne se cantonne pas à analyser les rapports entre la structure et les fonctions organiques, le principe produisant dans l'homme les actions nécessaires à la vie, l'âme qui intervient dans les mouvements volontaires. Il étudie les sympathies ou les communications particulières des forces du principe vital dans les organes du corps humain²¹, les différentes synergies de mouvement et les maladies sympathiques²², les sympathies particulières que divers organes manifestent entre eux, comme celles que les nerfs et les vaisseaux sanguins ont avec leurs systèmes respectifs²³, les sympathies qu'on observe entre

Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris, Nouvelle Série, t. 1, fascicule 3-4, 1989, p. 13-43, ici. p. 16.

4. Otto Casmann (1562-1607), *Psychologia antropologica ; sive anima humanae doctrina, methodice informata, capitulo dissecta, singulorumque capitum disquisitionibus, ac controversarum questionum ventilationibus illustrata*, Hanau, Wilhelm Antonius, 1594, p. 1, 21-22. Cet ouvrage est cité et commenté par R. Mandressi, « Médecine et discours sur l'homme dans la première modernité », dans *Revue de Synthèse*, tome 134, 6^e série, n° 4, 2013, p. 511-536, ici p. 515, 519.

5. C. Blanckaert, art. cit., p. 15.
6. Cf. A. Bitbol-Hespériès, Le principe de vie chez Descartes, Paris, Vrin, 1990, p. 12. « Quelques uns séparent l'Anthropologie [Anthropologiam dividunt] en deux parties, la psychologie, et la somatologie [in Psychologiam, & Somatologiam], pour ce que l'homme est composé de deux

« La science de l'homme est la première des sciences, et celle que les sages de tous les temps ont le plus recommandé. Ils ont sans doute en vue principalement la connaissance des facultés intellectuelles et des facultés morales de l'homme. Mais cette connaissance ne peut être exacte et lumineuse, si l'on n'est très éclairé sur le Physique de la Nature Humaine. »

elle acquiert le plus grand degré d'intérêt, lorsqu'on voit qu'elle fait la base aux connaissances nécessaires à l'art de guérir²⁰. Contrairement à ces auteurs selon lesquels la science de l'homme est l'affaire des philosophes, Barthez met l'accent sur la « liaison intime » entre la connaissance de l'homme et la médecine pratique²¹.

La tâche principale de la science de l'homme consiste à connaître et étudier les lois du « principe de vie » dans le corps humain²². Pour Barthez, tous les phénomènes vitaux sont en fonction d'un principe supérieur qui les produits, le principe vital, « un être de nature inconnue » qui ne s'identifie pas à l'âme et manifeste aussi une autonomie substantielle par rapport à la base matérielle de l'organisme²³. Le principe vital préside à toutes les fonctions organiques, les coordonne entre elles et essaie de préserver leur fonctionnement normal lorsque le corps est atteint d'une maladie²⁴. L'action du principe vital a également des retombées sur l'esprit : comme Barthez le fait valoir dans la *Nova doctrina de functionibus corporis humani*, l'esprit de l'homme est mu par les affections du principe vital ; il reçoit les sensations du principe vital²⁵. Il développera ce modèle dans les *Nouveaux éléments*, où il ambitionne d'éclairer la théorie de l'âme humaine par l'examen des fonctions des organes des sens et par des considérations sur les rapports existant entre

les forces de chaque organe et celles de tout le reste du corps³⁰, les altérations générales dont le système des forces du principe vital peut être essentiellement affecté³¹, le tempérament et les habitudes de l'individu³², les causes qui modifient diversement le physique de l'homme et ses mœurs en fonction des divers lieux de la terre et le lien entre le climat et la nature du terrain, les facteurs moraux et politiques et la constitution et les mœurs des hommes³³. En somme, essayant de repérer les connexions entre des faits relatifs à la science de l'homme qui sont restés comme isolés ou qui n'ont pas été situés à leurs places³⁴, Barthez dégage au fil des observations une réflexion d'ampleur sur la trame complexe des liens qui se tissent entre le principe vital, l'âme, la physiologie, la constitution de l'homme et son altération, mais aussi sur les rapports et les équilibres entre l'individu, ses habitudes et son milieu.

Notes

- J. Pigeaud, *Poétiques du corps. Aux origines de la médecine*, Paris, Les Belles lettres, 2008, p. 4, 5-6.
- E. A. Williams, *The physical and the moral: Anthropology, Physiology, and Philosophical Medicine in France, 1750-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 20-23 ; Ead., *A Cultural History of Medical Vitalism in Enlightenment Montpellier*, Aldershot-Burlington, Ashgate, p. 3-4.
- C. Blanckaert, « L'Anthropologie en France, le mot et l'histoire (XVI^e-XIX^e siècles) », dans *Bulletins et*
- Cf. *Recherches sur les maladies chroniques, leurs rapports avec les maladies aiguës, leurs périodes, leur nature, et sur la manière dont on les traite aux eaux minérales de Barèges et des autres sources de l'Aquitaine, par messire A. de Bordeu, [...] M. Théophile de Bordeu, [...] M. François de Bordeu, [...] Tome Ier contenant la théorie générale des maladies et l'analyse médicinale du sang*, Paris, Ruault, 1775, « Plan de cet ouvrage », p. 77. *Ibid.*, p. 24.
- Ibid.*, Première partie, p. 87.
- P.-J. Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, seconde édition revue et considérablement augmentée, 2 vol., Paris, Goujon et Brunot, 1806, t. I, ch. I, § 8, p. 58.
- Voir par exemple les rapports entre les organes du corps humains (et leurs lésions) et les affections de l'âme étudiés dans les *Recherches sur les maladies chroniques*, *op. cit.*, Seconde partie, p. 151-152.
- Cf. R. Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18^e siècle à la fin du Premier Empire*, Oxford, Voltaire Foundation, p. 135-136.
- Sur la vie et l'œuvre de Barthez cf. L. Dulieu, « Paul-Joseph Barthez », dans *Revue d'histoire des sciences*, 1971, t. 24, n. 2, p. 149-176.
- P.-J. Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, II^e édition, 2 vol., Paris, Chez Goujon et Brunot, 1806, t. I, « Discours préliminaire », p. 1. *Ibid.*, p. 45.
- Ibid.*, p. 27, 35.
- Ibid.*, ch. III, notamment § 27, 30-35, 39-40, p. 84, 88-96, 101-104.
- Cf. par exemple Id., *Nouvelle mécanique des mouvements de l'homme et des animaux*, Carcassonne, Imprimerie Pierre Polere, 1798, p. II. Sur le principe vital cf., entre autres, E. L. Haigh, « The vital principle of Paul Joseph Barthez : the clash between monism and dualism », dans *Medical History*, 1977, 21, p. 1-14 ; F. Di Trocchio, « The Vital Principle in Therapy: Barthez and the Theory of Fluxions », dans G. Cimino, F. Duchesneau (éd.), *Vitalisms from Haller to the Cell Theory*, Florence, Olschki, 1997, p. 83-110 ; F. Duchesneau, *La Physiologie des Lumières. Empirisme, modèles et théories*, Paris, Classiques Garnier, 2012 [1982], p. 570-575, 603-618.
- P.-J. Barthez, *Nova doctrina de functionibus corporis humani*, Montpellier, A. F. Rochard, 1774, p. 85, 87.
- Id., *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, *op. cit.*, t. I, « Discours préliminaire », p. 34.
- Ibid.*, t. II, ch. IX, § 156 et suiv., p. 1 et suiv.
- Ibid.*, ch. X, § 195-198, p. 75-85.
- Ibid.*, ch. XI, § 208-213, p. 105-116.
- Ibid.*, ch. XII, § 224-232, p. 143-162.
- Ibid.*, ch. XIII, § 233-237, p. 163-173.
- Ibid.*, ch. XIV, § 263-274, p. 228-252.
- Ibid.*, ch. XIV, § 275-288, p. 252-280.
- Ibid.*, t. I, « Discours préliminaire », p. 40.

ÉLIE HALÉVY: BETWEEN LIBERALISM AND SOCIALISM (1870-

Steven Vincent | résident au Collégium de Lyon

Steven Vincent is Professor at North California State university, department of History. He teaches courses on European intellectual history, modern French history, and late-modern European history. His research focuses on political ideas and cultural movements in revolutionary and nineteenth century France. He is also interested in comparative revolutions and questions of historical methodology.

The history of French liberalism is undergoing a renaissance. For much of the twentieth century, it was viewed with disdain, as insufficiently “engaged,” as too tentative in its demands for social reform, as overly optimistic concerning the progress of reason and science. Scholarship during the past three decades has challenged these views, though it is notable that there is still, to my knowledge, no general history of French liberalism that goes past the consolidation of the Third Republic in the late-1870s. Part of the ongoing reassessment has been the consequence of the decline of revolutionary illusions and of marxist frameworks of analysis following 1968, reinforced by the more general decline of the Left following the end of the Cold War in 1989 and the implosion of the Soviet Union in 1991. Another element contributing to this reassessment has been the emergence of more nuanced definitions of “liberalism,” ones that are not limited to legal (civil liberties), political (constitutionalism), and/or economic (free trade) dimensions. Equally important, scholars are insisting, are conceptions of science, of religion, of the role of the state, of solidarity, of sociability, of mœurs, of identity, of gender, of the self.

One of the intellectuals who is benefitting from the renewed interest in French liberalism is Élie Halévy (1870-1937).¹ Halévy was highly respected in his era, and his scholarship still gets high marks from specialists in different fields. In the Anglo-American world, he is best known for his three-volume history of British Utilitarianism and for his multi-volume history of nineteenth century England.² In France, his reputation is related to other activities: his association with the *Revue de métaphysique et de morale*, a philosophical journal that he founded in 1893 with his friends Xavier Léon and Léon Brunschvicg; his participation in the defense of Alfred Dreyfus; and, his lectures on the history of European socialism given every other year between 1902 and 1937 at the *École Libre des Sciences Politiques*.³ He is famous in both contexts for his post-World War I analyses of the growth of radical movements on the Left and Right, during what he labeled “l’ère des tyrannies.”⁴

As this indicates, Halévy was intimately involved with a wide



Steven K. Vincent, 2014 © Christophe Delory

range of the philosophical, political, economic, and historical issues of his era. He provides an entry, for example, into the neo-Kantianism that animated the thought of those associated with the *Revue de métaphysique et de morale* and, more broadly, that informed much of the philosophy produced in France during the 1890s. Halévy’s neo-Kantianism, however, was inflected

with a dialectical form of Platonism, which he analyzed in his thesis published in 1896, *La théorie Platonicienne des sciences*.⁵ Moreover, unlike many of his contemporaries who remained closely attached to investigations in philosophy and science, Halévy turned as a young man in his 20s to history, economic theory, and the wider problems of sociopolitical justice.

He participated in debates (at sessions of the *Société française de Philosophie*) with the major philosophers and sociologists of his era.⁶ He gave lectures about England (every other year, alternating with his lectures on the history of European socialism), and wrote dense histories of English thought and institutions. The themes that Halévy explored in his

histories of England drew from a rich French tradition (that includes Voltaire, Germaine de Staël, Hippolyte Taine, Émile Boutmy, among others) but also included the influence of his close associates in England, where he spent several months every year (thinkers like Beatrice and Sidney Webb and Graham Wallace).⁷ Halévy’s focus on England influenced his views

1937)

of France and, beyond this, his views of modern politics and the rise of modern tyranny.

Halévy always considered himself a liberal,⁸ and as Raymond Aron pointed out, he continued a line of French liberals that included Montesquieu and Tocqueville.⁹ However, especially before 1914, he also was sympathetic to some aspects of European socialism, to which he gave a nuanced assessment.¹⁰ He admired the cooperatist, associationist, and emancipatory dimensions of the European socialist tradition, and he was deeply respectful of the ways that Marx had historicized and modified the theories of the British economists. However, he was critical of the materialism upon which many socialist doctrines were situated, and suspicious of the organizational dimension of some socialist theories and socialist movements (a dimension he traced back to the doctrines of the Saint-Simonians, but also included a critical assessment of the revolutionary ideology of syndicalism and the SFIO). Halévy's complex relationship to socialism is revealed in his published articles before World War I (where he advocated a redistribution of income), in his voluminous correspondence (where he reflected on socialist thinkers and contemporaries), and in the manuscript versions of his early lectures on the history of European socialism.¹¹ This dimension of Halévy's thought often has been neglected in favor of a more critical view of socialism that informed his writings after World War I.¹²

These issues were central to how Halévy faced the Republic before World War I. Halévy's early writings on economics, on labor movements, and on socialism reveal a liberalism that refused to be constrained by the traditions of *laissez-faire* liberalism associated with the Manchester school in England, or with Frédéric Bastiat and his descendants in France. Halévy was attracted to socialist arguments that economic relations were historically conditioned, to socialist claims that wealth distribution was inequitable, and to socialist critiques that economic organization was unjust. To move ahead, Halévy believed that it would be necessary to avoid extremes. He steered a course between, on the one hand, the revolutionary socialism and syndicalism that animated much of the French Left and, on the other hand, the conservatism of many French elites. Halévy insisted that modern industrial economies created

class divisions that could not be ignored, and that economic and political conflicts could not be overcome with wishful thinking; in short, he argued that class conflict was a natural element of modern economies.

This was no ordinary "liberalism." It was informed by an engaged reflection on the nature of public institutions; it recommended a careful analysis of how these institutions were related to economic forces. There should be no "sacrifice de l'individualité à la collectivité," as he put it in a letter to Célestin Bouglé in 1895.¹³ But there should also be no acceptance of unregulated competition.¹⁴ It was necessary to think of each society, as had the Saint-Simonians, "comme

I'm working on an intellectual biography of Élie Halévy that will highlight the complexity and richness of Halévy's self-proclaimed liberalism. This will join recent scholarship that has demonstrated that earlier French liberalism, in contrast to the liberalism in the Anglo-American world, did not assume that it was sufficient to establish a regime of absolute rights and constitutionalism. French liberals argued that rights could not be adequately defended if considered in such an abstract manner. Rather, rights needed to be analyzed with sensitivity to different national cultures, and individuals needed to be considered as socially and historically situated. "Liberty," therefore, was under-

was his sensitivity to the socio-economic issues thrown up by modern industrialization, and to the attendant socio-cultural dilemmas that such modernity inevitably brought. He was convinced of the central importance of modern economic changes, but recognized the need to confront the attendant problems with a dialogue that included all participants in this society. He was attentive to how the quest for empire and the growth of militaries had been transformed by industrialization, and worried about how these were exacerbating the quest for national power and grandeur. While he placed his faith in the progress of rational reflection, he also recognized the importance of sentiment and contingency. He was

skin, précurseur anglais de Marx (Paris, 1903)] and another on the British empire [*L'Angleterre et son Empire* (Paris, 1905)].

8. In 1936, when Halévy looked back on his political stance before the war, he stated: "Je n'étais pas socialiste. J'étais 'libéral' en ce sens que j'étais anticlérical, démocrate, républicain, disons d'un seul mot qui était alors lourd de sens: un 'dreyfusard.'" [*L'ère des tyrannies*, 216].

9. Raymond Aron, "L'Itinéraire intellectuel d'Élie Halévy," *Bulletin de la Société française de Philosophie* (janvier-mars 1971).

10. In 1906, Halévy wrote that "La liberté universalisée, c'est la démocratie; et la démocratie universalisée, étendue du domaine politique au domaine économique, il n'y qu'un mot pour la désigner: c'est le socialisme." [Élie Halévy, "Les principes de la distribution des richesses," *Revue de métaphysique et de morale* (1906), 545-95; this quote, 594.]

11. Many of the early lectures have been preserved. "Papiers Élie Halévy," École Normale Supérieure (Paris).

12. After World War I, Halévy became more critical of socialism, expressing concern about the expansion of state power, the burgeoning faith in bureaucracies and technocrats, and the frequent intrusions into the public sphere of private interests and mass movements – in short, in the convergence of socialism and nationalism.

13. Élie Halévy to Célestin Bouglé (le 7 mai 1895), *Correspondance (1891-1937)*, texts réunis et présenté par Henriette Guy-Loë (Paris, 1996), 156.

14. Halévy argued that the market is "une institution politique: pour qu'il existe et qu'il soit effectivement le lieu de rencontre de tous ceux qui veulent échanger leur produits, il faut des règlements, une police, bref une intervention de l'État." ("Les principes de la distribution des richesses," 567.)

15. Élie Halévy, "La doctrine économique Saint-Simonienne," *L'ère des tyrannies* (Paris, 1938), 30-94, this quote 90. [This was originally published in *La Revue de Mois* (1908), 641-76.]

16. There is a vast literature on the competing strains of earlier French liberalism. See, among others: Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot* (Paris, 1980); André Jardin, *Histoire du libéralisme politique de la crise de l'absolutisme à la constitution de 1875* (Paris, 1985); Lucien Jaume, *L'individu effacé: ou le paradoxe du libéralisme français* (Paris, 1998); Aurelian Craiuțu, *Liberalism Under Siege: The Political Thought of the French Doctrinaires* (Lanham, Maryland, 2003); Jean-Fabien Spitz, *Le Moment républicain en France* (Paris, 2005); K. Steven Vincent, *Benjamin Constant and the Birth of French Liberalism* (New York, 2011); Raf Geenens and Helena Rosenblatt, eds., *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day* (Cambridge, 2012).

une association non pour l'abolition, mais pour l'organisation de la concurrence."¹⁵ But, in Halévy's opinion, this would require, not the ascendancy of a Saint-Simonian technocratic elite, but the participation of workers and working-class groups in the reorganization of economic relations and wealth distribution.

Halévy also insisted that one consider carefully how these issues were situated within complex historical traditions. Halévy argued that it was necessary to recognize that different societies, because of their divergent histories and cultural traditions, confronted the problems of liberty, equity, and justice differently. There was no uniform program of action that was universally applicable. As his writings demonstrate, Halévy believed that only historically informed analysis would offer insight into the complexity of economic developments, social changes, intellectual movements, and cultural traditions, and hence only such historical sensitivity could provide the understanding needed for prudent and progressive action. Though primarily a historian and an intellectual, he was deeply concerned about the fragility of democracy. His activities at the time of Dreyfus Affair and his critiques, after the war, of nascent authoritarian movements, show him to be an intellectual who defended moral responsibility and political engagement in turbulent times.

Halévy shared these concerns. He was, in many respects, a late-nineteenth century representative of a distinctive French liberal tradition. He defended the legitimacy of the state, arguing that it was one of the guardians of individual rights and of the general interest. He insisted on measuring the strong influence of cultural and historical traditions. He worked within the French liberal framework that assumed causative forces would be illuminated by a comparative perspective. What distinguished his liberalism from some of his well-known predecessors (of, say, Benjamin Constant or Alexis de Tocqueville)

stood to be closely associated with conceptions of autonomy and reciprocity; and "citizenship" was inextricably linked to conceptions of community, to belief in the interdependent nature of individuals in society. These were tied, in addition, to appreciation of the positive role that states could play in protecting individual liberties. While French liberals recognized that states could threaten liberties – memories of overbearing regimes during the French Revolution and Empire undergirded this – there was also an understanding that states should defend the general interest and could protect individuals against the selfish actions of powerful groups. Finally, French liberals worked within a tradition that considered civil and political issues comparatively.¹⁶

Notes

1. See, for example, the recent publication of Élie Halévy's *Correspondance et écrits de guerre 1914-1918*, sous la direction de Vincent Duclert et Marie Scot (Paris, 2014).

2. Élie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vol. [published 1901-04], nouvelle édition dirigée par Monique Canto-Sperber, 3 t. (Paris, 1995); *Histoire du peuple Anglais au XIXe siècle*, 6 v. (Paris, 1912-1946).

There are English translations of all of these volumes.

3. A version of these lectures was published posthumously: Élie Halévy, *Histoire du socialisme européen*, préface de Raymond Aron (Paris, 1948).

4. Élie Halévy, *L'ère des tyrannies: Études sur le socialisme et la guerre*, préface de Célestin Bouglé (Paris, 1938).

5. Élie Halévy, *La théorie Platonicienne des sciences* (Paris, 1896); see the discussion by Ludovic Frobert, "Élie Halévy and Philosophical Radicalism," *Modern Intellectual History* (forthcoming, but currently available via the internet: *MIH-online/first view*).

6. Emile Durkheim, Henri Bergson, Vilfredo Pareto, Georges Sorel, to name a few.

7. In addition to the histories noted above, Halévy wrote a book on Thomas Hodgskin [Thomas Hodg-

ON RELATIONAL REPRESSION IN CHINA

Yanhua Deng | résidente à l'IEA de Nantes

*Yanhua Deng is a Professor of Political Science at the Southwestern University of Finance and Economics in Chengdu, China. She obtained a PhD in political science from The Chinese University of Hong Kong in July 2010, with a dissertation about environmental protest in rural China. Her research centers on contentious politics, environmental politics, and grassroots governance in China. She has published papers in *The China Quarterly*, *The China Journal*, and *Journal of Contemporary China*.*



Yanhua Deng, 2014 © Christophe Delory

Relational repression is a social control of protest in China. It amounts to relying on relatives, friends, and native-place connections to defuse popular action. It hinges on persuasion, pressure and the impact of influential people. Its distinguishing feature is that when popular action breaks out, local officials, staff of public organizations and beneficiaries of government largesse with ties to protesters are assembled into a work team to conduct “thought work.” Team members are then expected to use their influence to pacify and “transform” activists, and to coax or pressure them into abandoning popular action.

Relational repression is one of many techniques short of force that Chinese local authorities use to demobilize protesters. It entails listening, talking and “moving the masses.” But it also involves an irreducible amount of pressure, applied by

people who can be difficult to resist. In this sense, although it does not rely on physical coercion, relational repression shares some traits with harder forms of control. It is a type of “psychological engineering” that rests on both emotional blackmail and feelings of affinity.

Then how do the authorities use social ties to demobilize protesters? In most cases, relational repression unfolds in four, roughly sequential steps: first, information is collected about ties between protesters and individuals who may be able to influence them. The second phase of relational repression entails building up the work team. Local authorities, when faced with this, typically judge the desirability of new recruits according to two criteria: the strength of relations a person has with one or more protesters, and their willingness to help end the protest. Government cadres from the area and others

who depend on the state and have close ties to protesters, are prime targets for recruitment, since they score high on both counts.

The third phase involves organizing and deploying work team members to carry out relational repression. To do this, local governments often establish “person-to-person” responsibility, so that one thought worker is charged with reforming the mind-set of one activist. Work team members are expected to rely on personal influence to persuade relatives, friends and fellow townspeople to stand down. For relatives in particular, they are encouraged to tap into “feelings of affection” to transform their targets. Team members are also instructed to play on protesters’ worries that, however willing they might be to sacrifice themselves, refusal to stop protesting would have a negative effect on those close to them. Work team members with only weak ties to protesters or bystanders who might join the action are typically urged to undertake thought work with extra diligence and to mobilize second-order connections. When work team members lack close, direct ties to protesters, they are often asked to contact relatives and friends who do. The last stage of relational repression involves motivating and disciplining work team members. To ensure high levels of commitment, local governments use every opportunity to explain what will happen should a team member fail. Those who fail to “transform” the protesters they are assigned are often subject to punishment, including suspension of salary, removal from office, and even prosecution.

The effectiveness of relational repression rests largely on two factors: (1) how much sway the local state has over work team members and (2) the strength of ties between team members and protesters. Influence over thought workers varies greatly. At the high end of the scale, local authorities have much say over work team members from government offices and public organizations through their control of salaries and career prospects. Local entrepreneurs and pensioners are also vulnerable to pressure, since the government can slow the growth of enterprises by, for instance, turning down a loan application, and pensioners

fear that local authorities may instruct employers to withhold pension payments. Officials generally have less influence over other team members, including elected cadres mainly paid with village funds, workers from privately owned factories, and other rank-and-file citizens who are more able to resist pressure to conduct thought work diligently.

Another factor that affects the effectiveness of relational repression is the strength of ties between work team members and protesters. The authorities assume that thought workers have great influence over close relatives, and punishment for being ineffective can be high for those who fail to persuade a family member to stand down. The prospect of punishment increases the odds that protesters will withdraw to protect their relatives. When team members and their targets are not close relatives, relational repression becomes much more difficult. Local governments are less likely to punish ineffective thought workers with weak ties to protesters, and protesters are more likely to ignore or even fight back against non-relatives who try to pressure them. Anticipating few or no sanctions and knowing they will probably fail however hard they try, these people often have little commitment to thought work and simply go through the motions.

For a state that does not penetrate as deeply as it once did, relational repression offers access to protesters over whom officials have limited sway, protesters who may not trust or fear local cadres as much as they did in the past. As an alternative to mobilizing the police or hiring local toughs, relational repression is becoming increasingly common at a time when pressures are growing to preserve social order without resorting to force. When it is effective, relational repression enables local authorities to soften popular demands, explore compromises, and minimize concessions.

As a form of social control, relational repression harks back to the baojia and the lianzuo systems of mutual responsibility in imperial China. The practice of “guilt by association” reminds us that local authorities have long held the population in check by making relatives, friends, and neighbors responsible for each other. The thought work at the

heart of relational repression also resonates with governance practices from China’s past. Assembling work teams and descending on villages was a standard policy implementation tool in the Maoist era that has received little attention recently. But grassroots thought work and the sudden appearance of big work teams persists, as leaders still seek to “engineer emotions” by mixing “practical incentives and psychological pressures” and tapping a “Confucian stress upon social bonds and obligations.”

That work teams are used to demobilize protesters also speaks to a large literature on networks and popular action. Many studies have shown that protest recruitment “flows along lines of preexisting social relationships” as social ties enhance feelings of trust and offer newcomers reassurance, while also providing opportunities to apply subtle forms of pressure. Relational repression in China, on the other hand, illustrates how family, friendship, and native-place ties are not just “pull factors” that draw individuals to popular action; they can also be deployed to push people away from contention.

Finally, attention to relational repression fills in one more piece in the puzzle of protest control. Most accounts of policing focus on the police. This is especially true in China, where the authorities are not hesitant to rely on force to put down popular action.

But just as local toughs may be used to carry out hard repression, relatives, friends and fellow townspeople can be agents of soft repression. Societally-based control has advantages that state coercion lacks; most notably, it suppresses contention in a less visible way that does not reflect directly back on the state. By filtering pressure through people the state has influence over, and then expecting them to be the familiar, friendly face that persuades a protester to give up an “inadvisable” course of action, social power is combined with state power. Putting the onus of “soft violence” on individuals whom protesters are related to, know, or at least share a hometown with, blurs the origins of repression, shields the state from owning up to its authoritarian impulses, and—when it succeeds—diminishes the need to rely on naked coercion.

RÉSIDENTS 2014 - 2015

• COLLEGIUM DE LYON

Demyan BELYAEV New sources of spiritual guidance in contemporary Europe

Rachel BLACK Cuisine des mères

 **Erik BLEICH** Restricting Racist Speech in France

 **Raffaelle CARBONE** Médecine et science de l'homme

Alistair COLE La gouvernance territoriale en Europe

Antonella DEL PRETE Le cartésianisme aux Pays-Bas

William FURLEY Menander, Perikeiromene

Spike GILDEA The Caribbean Language family and Languages of Lowland South America

Massimo LEONE Sémiotique du fondamentalisme religieux

 **Nele SCHMITZ** The role of trees in our society

Pinar SELEK Les influences de la transformation du mouvement arménien en Turquie sur celui de la diaspora

 **David SHAFFER** The Development of Multimodal Epistemic Network Analysis

Michael SONENSCHER The Ancients, the Modern and the Political Ideologies of Modernity

Michel TISSIER L'empire russe, creuset de transferts culturels juridiques

Przemyslaw URBANCZYK Dead bodies/human remains as socio-cultural artefacts

• IMÉRA AIX-MARSEILLE

 **Andrew ARANA** Purity of Methods

Nadjet AROUA Pour une ville méditerranéenne

Franz FISCHNALLER Inside the Museum

Anne K. JONES Utilisation du CO2 atmosphérique

 **William KORNBLUM** The social fabric of the seacoast

Michael OSBORNE Altruistic Vitalism and Epigenetics

Serge PROULX Les usages 'participatifs' du Web social

Najat RAHMAN In the Wake of the Poetic

• IEA DE NANTES

Jean-François AKANDJI-KOMBE Droit public et Droit social

Sudhir CHANDRA Religion, Culture, Nation et Rêve de Non-Violence

Murat ÇIZAKÇA Histoire des fondations philanthropiques islamiques

Jan CLARKE Le Théâtre et l'État : la Comédie-Française

Selçuk DEMIREL Tête à tête

Yanhua DENG Répression et protestation en Chine

Swante FISCHER Réforme et résilience urbaines en Gaule Romaine Tardive

Judy FUDGE Droits du travail, droits de l'Homme

Patrick HARRIES Mémoire et identité dans la Diaspora africaine :

Ki-won HONG Le meilleur régime politique

Huricihan ISLAMOGLU Contester la règle de droit

JYOTSNA JALAN

Les campagnes de sensibilisation par le théâtre

Morten JERVEN Les Etats africains et le développement : perspective historique sur la légitimité des états et la capacité au développement

PEDRAM KHOSRONEJAD

Défense sacrée, corps sacrés: ritualisation, visualisation et mémoire du martyre dans l'Iran de l'après-guerre

Anna KONIK Dans la même ville, sous les mêmes cieux...

Danouta LIBERSKI-BAGNOUD

La souveraineté de la terre

GIUSEPPE LONGO

Les lois des dieux, des hommes et de la nature

LUIS MORA-RODRIGUEZ

Quand l'Europe rencontre l'Autre : histoire, altérité et impérialisme chez Gomes Eanes de Zurara et Bartolomé de Las Casas

Pierre MUSSO

Les grands textes de la religion industrielle et du management : une anthologie critique

Guido NICOLOSI

Biotechnologie Open source : une méthode sociale pour requalifier les pratiques et réintégrer la technologie ?

NICOLE PERRET Théorie de la connaissance biologique : sur le rôle de la téléologie

Andreas RAHMATIAN

Une théorie critique de la monnaie

MOUSSA SAMB

Régulation de la microfinance dans l'Afrique de l'espace OHADA

Boris SAMUEL Les "politiques de prix"

Carlos SONNENSCHEIN

Construire des liens entre la biologie et les Humanités

Madan SONI Une exploration des propriétés d'introspection de la littérature

Pierre SONIGO Théories du vivant et pratiques médicales

Petros STANGOS Vicissitudes et faux-semblants dans la faillite d'un Etat membre de l'Union économique et monétaire européenne : le cas de la Grèce

ALAIN SUPIOT

Droit

Isabelle SURUN Souveraineté et territoire en interaction

Ibrahima THIOUB Identités chromatiques en Afrique: histoires, héritages et actualité

LYN TJON SOEI LEN Consuming Contested Commodities. Rethinking Legal Protection for Vulnerable Market Participants

Tie XIAO Au nom des masses : imaginer la foule dans la Chine moderne, 1900-1950

• IEA DE PARIS

 **Hervé ABDI** Cognitive Neuroscience of Memory

Giuseppe BIANCO Normes sociales et normes vitales : l'itinéraire intellectuel de Georges Canguilhem

Mary BRYDEN Translating the First World War

Chiara CAPPELLETTO L'acteur sur scène : une approche neuroesthétique de l'ex-centricité de l'être humain

Barbara COOPER Un regard historique : le débat sur la fécondité dans le Sahel musulman

Olga DANIOVA

Le rôle des collectionneurs et de leurs collections dans la circulation des savoirs et dans le développement des relations franco-russes en sciences humaines (du milieu du xix^e siècle au début des années 1920)

Emmanuel DEBRUYNE

Une Résistance « avant la lettre ». La guerre clandestine en pays occupés. France et Belgique, 1914-1918

Monika FLUDERNIK

Diachronic Narratology: Late Medieval and Early Modern English Prose Narrative

Antonino DE FRANCESCO

Interprétations du monde pré-romain dans la culture politique de l'Europe moderne

Itzhak FRIED

The volitional self and its brain

Timothy HAMPTON

The Politics of Babel. The Languages of Diplomacy in Early Modern Europe

Nancy Rose HUNT

Health & Medicine: A World History

Saadi LAHLOU

Contexte et activation des soi : une étude empirique

Mark LILLA

Ignorance et bonheur

Leonid LIVAK

Cultural and Linguistic Displacement in the Creative Activity of Modern European Writers: Sophia Petit, Ludmila Savitzky, Zinaida Vengerova

Claudine MOULIN

Entre les lignes et dans les marges. Vers une histoire culturelle de l'annotation

Gianenrico PAGANINI

Histoire de la pensée clandestine (de Jean Bodin à Jean Meslier). Judaïsme et Islam dans les réseaux manuscrits philosophiques

Vincent POULIOT

L'ordre hiérarchique international: Une sociologie politique de la diplomatie multilatérale

Philippe ROCHAT

Identity, prejudice, and duplicity in development

Brian SANDBERG

Un Courage viril. Le genre et la violence en France pendant les Guerres de Religion

Massimo VOGLIOTTI

Quelle formation juridique aujourd'hui?

Levent YILMAZ

Giambattista Vico's reception in Europe: New Science and the beginnings of modern historiography and philology.

MISCELLANÉES

• COLLEGIUM DE LYON

Ecole thématique CNRS Phénoménologie et marxisme

Matteo Vincenzo D'alfonso, ancien résident, organise du 21 au 24 septembre 2015 une école thématique qui a pour objectif d'établir un état de la recherche sur la phénoménologie et le marxisme, et ses enjeux actuels pour la recherche en SHS. Un autre objectif est d'établir un échange entre chercheurs et documentalistes menant à l'élaboration des stratégies de valorisation des archives des auteurs qui ont animé ce débat

An Interdisciplinary Summer School on Economy and Language

Salikoko Mufwene et Cécile Vigouroux, anciens résidents du Collégium de Lyon, organisent une université d'été sur l'économie et le langage du 10 au 21 août à l'université de Chicago à Paris.

• IMÉRA AIX-MARSEILLE

Inauguration de l'IMÉRA

Fondation d'Aix-Marseille Université, l'institut d'études avancées IMÉRA emménage dans un nouveau bâtiment. Situé à côté de la Maison des astronomes, sur l'ancien site de l'Observatoire d'astronomie de Marseille, il se compose de 10 appartements, de salles réunions et d'espaces dédiés aux projets de recherche. Dès septembre 2015, le nouveau bâtiment accueillera entre 20 et 30 chercheurs et artistes en résidence.

Andrew ARANA

Résident de l'IMÉRA, il vient d'être nommé Maître de conférences à l'université de Paris I Panthéon-Sorbonne.

• IEA DE NANTES

L'Islam entre violence et tolérance

Suleiman Mourad, Professeur de religion au *Smith College* et

CONTACTS

RÉSEAU FRANÇAIS DES INSTITUTS D'ÉTUDES AVANCÉES

COLLEGIUM DE LYON

Directeur: Alain Peyraube
15, parvis René-Descartes,
69007 Lyon
T.: +33 (0)4 37 37 66 50
marie-jeanne.barrier@collegium-lyon.fr
www.collegium-lyon.fr

INSTITUT

MÉDITERRANÉEN DE RECHERCHES AVANCÉES, AIX-MARSEILLE

Directeur: Nicolas Morales
2, place Le Verrier, 13004 Marseille
T.: +33 (0)4 13 55 21 52
contact@imera.univ-amu.fr
imera.univ-amu.fr

ancien résident (2012-2013) a organisé le 16 juin 2015 une journée d'étude sur la violence et la tolérance dans l'Islam. Cette journée a permis de croiser le regard du juriste, de l'historien, du politologue et du sociologue et de discuter plus finement du rôle de la religion.

La responsabilité à l'épreuve de la mondialisation

Une trentaine de doctorants français, européens et africains ont été réunis à l'IEA de Nantes les 8 et 9 juin pour participer à un séminaire doctoral portant sur la responsabilité de l'entreprise dans un monde globalisé. Organisé en partenariat avec l'Université de Nantes, le Collège de France et la fondation Charles Léopold Mayer, ce séminaire a permis aux doctorants d'affiner leurs réflexions et d'échanger à la fois avec des chercheurs et des dirigeants d'ONG et d'entreprises.

• IEA DE PARIS

Marcel FOUR

L'ISLAM, UN ENNEMI IDEAL

John Bowen | membre du Conseil scientifique du RFIEA

John R. Bowen est anthropologue à la Washington University of Saint Louis, auteur de plusieurs livres sur l'islam, dont L'Islam à la française paru chez Steinkis en 2011. Spécialiste reconnu de la réception, de l'acclimatation de l'islam en Europe et aux États-Unis, il a notamment enseigné à l'IEP Paris et à la London School of Economics. Le texte ci-dessous est issu de son dernier ouvrage, L'Islam, un ennemi idéal, paru aux éditions Albin Michel. Nous remercions John Bowen et les éditions Albin Michel pour leur autorisation à reproduire cet extrait des pages 7-20.



L'islam est bien l'ennemi idéal, en partie parce qu'il est très largement méconnu dans les pays d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord. Cette méconnaissance en fait une cible facile pour les politiques avides de suffrages ou les auteurs soucieux de faire sensation. Rien de plus simple, en effet, que de produire les images fantasmagoriques de barbus déchaînés campant résolument du côté du mal, de nourrir la crainte d'une nation submergée par l'innombrable progéniture de femmes musulmanes terriblement fécondes, par la multiplication des chaînes halal et des femmes voilées, flottant comme des spectres menaçants. Et qui sait ce qui se passe vraiment dans les recoins sombres et humides des appartements délabrés de Seine-Saint-Denis ?

L'islam est une cible parfaite pour les politiques de centre-droit, d'extrême-droite et de gauche – pour tous ceux qui n'ont de cesse de trouver des ennemis peu susceptibles de répliquer. Rappelons-nous Marine Le Pen, en 2010, dénonçant le fait que certaines rues soient « occupées » par des musulmans lors de la prière du vendredi. Rappelons-nous Nicolas Sarkozy, avant les élections de 2007,

stigmatisant ces musulmans qui égorgent des moutons dans des baignoires, tandis que sa rivale d'alors, Ségolène Royal, assimilait les femmes « voilées » à des femmes « violées ». Leur message était clair : ces « autres » ne sont pas fréquentables.

De tels propos renvoient de manière frappante à des images enfouies au cœur de la psyché française : l'occupation nazie de Paris, le spectre des indépendantistes algériens et de leurs descendants, ces hommes prêts à trancher la gorge de tout être – homme ou animal – qui s'immiscerait entre eux et Allah, ou bien encore l'image de la « femme voilée ». Parler de voile, là où il n'est en fait question que d'un simple foulard, ouvre la voie à toute une série de mensonges sur les femmes qui les portent – ce sont, dit-on, des femmes soumises, des femmes violées, pour reprendre l'amalgame de Ségolène Royal. Tout ça pour une histoire de foulard.

C'est justement parce qu'on prétend se situer sur le terrain des faits – les musulmans envahissent et occupent notre territoire, ils sont violents et oppriment leurs femmes qu'il faut y répondre sur ce mode. Quand les médias font leurs gros titres

de musulmans qui battent leurs femmes, les sociologues font bien de souligner que la violence domestique est, proportionnellement, plus souvent le cas de « Français de souche ». Quand les médias font leurs choux gras des prières dans les rues, la ville de Paris a raison de conclure qu'il faut simplement créer de nouveaux lieux de prières, et de soutenir des projets allant dans ce sens. Bien souvent, les gens raisonnables finissent par avoir le dernier mot, mais ils n'y parviennent jamais aussi bien que lorsqu'ils commencent par corriger les contre-vérités.

Tel est l'objectif de ce petit livre : souligner les erreurs qui circulent sur le compte des musulmans dans les sociétés occidentales.

On pourrait m'objecter que les propos contestables d'anciens leaders politiques appartiennent justement au passé, qu'ils ont été proférés dans le feu d'une campagne électorale, qu'ils ont sombré dans l'oubli, et que l'on peut les laisser à l'abandon sur le champ de bataille politique, pour y pourrir et pour y moisi. C'est oublier que ces déclarations ont des effets sociaux et psychologiques réels et durables, parce qu'elles reflètent et encouragent une forme d'intolérance religieuse. Nous en sommes là aujourd'hui, précisément. Comme en témoigne une vague puissante d'autoritarisme et de populisme, qui nous fait atteindre un niveau d'hostilité inédit envers celui qui nous paraît incarner mieux que quiconque la figure de l'Autre, celui qui a, dans ce registre, supplanté le travailleur immigré, venu voler le travail et le pain des Français, c'est un croyant, le « musulman intégriste », qui ne rêve que d'une chose : prendre le contrôle de la société française pour la soumettre à ses propres exigences. Trois quarts des Français estiment aujourd'hui que l'islam est une religion intolérante et incompatible avec les valeurs occidentales. Pour cette écrasante majorité, le seul fait de pratiquer une certaine religion transforme un citoyen français en citoyen à part, un « autre », extérieur à la nation.

Cette intolérance religieuse, teintée parfois de racisme ou animé par une résistance plus ou moins marquée au changement, peut être source de haine et de violence. Il est important que

nous dénoncions ces craintes, ces haines et ces violences, quelles que soient les formes qu'elles revêtent – racisme, antisémitisme ou peur de l'islam. Mais je crois qu'il ne faut pas en rester là : il est tout aussi important de soumettre à un test critique les arguments en apparence logiques et sensés qui stigmatisent les musulmans et l'islam, arguments qui, nous le verrons, se délitent dès lors qu'on les examine de près. Il faut pour cela être précis. De fait, les arguments fallacieux ne sont jamais aussi efficaces que lorsqu'ils se présentent sous une forme très élaborée. C'est le cas lorsqu'ils s'inscrivent dans les attendus d'un raisonnement légal, tenus par les plus hautes instances juridiques, quand ils se déploient à travers des projections démographiques jonglant avec des faits et des graphiques, qu'ils s'insinuent dans les déclarations de tel ou tel responsable politique ou qu'ils s'étendent à longueur de pages dans les épais rapports de think tanks américains. Tels sont les arguments auxquels nous devons accorder la plus grande attention, tout en continuant de dénoncer des propos qui se contentent d'être ouvertement racistes ou islamophobes.

CACHEZ CE VOILE...

Examinons de près ces arguments en apparence si raisonnables, énoncés parfois de si haut, et montrons-les pour ce qu'ils sont : des tentatives pour parer certains préjugés et certaines craintes de l'objectivité attachée au prestige des institutions de savoir.

Il suffit de s'arrêter à la question de la chevelure des femmes, qui constitue pour beaucoup – et parmi eux des juges et des responsables politiques – une source importante des troubles que connaît actuellement la France. Dans ce pays, on trouve depuis la fin des années 1980 un nombre significatif de politiques et de juges qui déclarent que lorsque les femmes musulmanes couvrent leurs cheveux ou leur visage, elles tournent, par cet acte, le dos à la République, versent dans le « communautarisme » et le « multiculturalisme », et menacent les fondations mêmes de la vie civique. Avec de telles déclarations, ces leaders nationaux ont mêlé leurs voix à celles d'autres politiques, sévissant dans d'autres pays européens, en particulier des personnalités d'extrême-droite, toujours promptes à désigner des boucs émissaires : les gens

du voyage, les Roms, et, également, les musulmans. Ces leaders ont politiquement tiré profit de ces déclarations. Et ces dernières ont parfois pris force de loi, par une série de décisions dont la logique juridique est pour le moins biaisée et douteuse. Il n'est pas inutile de revenir un instant sur ces décisions que les lecteurs ont peut-être eux-mêmes encore à l'esprit. /.../

DÉCONSTRUIRE DES ARGUMENTS FALLACIEUX

Alors même que je rejoins celles et ceux qui dénoncent systématiquement et fortement tous les actes, y compris les actes de langage, prenant pour cible des groupes ethniques et religieux, j'entends ici m'employer à un exercice d'un type un peu différent, puisqu'il s'agit de réfuter des arguments en questionnant des affirmations factuelles, exprimées sereinement ou non concernant les musulmans, l'islam et la gouvernance étatique de cette religion. Le « multiculturalisme » européen a-t-il, comme certains le prétendent, encouragé les musulmans à vivre entre eux, au sein de communautés isolées ? Les musulmans forcent-ils les jeunes femmes à couvrir leurs cheveux ou leur visage ? Ont-ils plus d'enfants, et doit-on craindre qu'ils aient conquis l'Europe d'ici cinquante ans par la seule force des lois de la démographie ? La charia s'est-elle d'ores et déjà imposée en Grande Bretagne et aux États-Unis comme une source du droit ?.../

Parce que les déclarations infondées peuvent aussi sembler raisonnables, j'ai jugé préférable de les prendre au sérieux en vérifiant les faits empiriques sur lesquels elles prétendent se fonder. Si l'idée est de convaincre des politiques, des juges ou des citoyens raisonnables, pourquoi ne pas commencer par prendre en compte ce qu'ils croient, afin de leur opposer des faits mieux établis et des arguments plus solides ? Les racistes invétérés ne changeront sans doute pas d'avis, mais on peut espérer que des lecteurs qui pensent avoir de bonnes raisons de craindre la présence nombreuse de musulmans en France, en Grande-Bretagne, en Allemagne, aux Pays-Bas ou aux États-Unis puissent accepter la discussion et la force du meilleur.

© Albin Michel, 2014