

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

13/12/2006

### Idéologies libérales et contradictions biopolitiques

À propos de L. Boltanski, *La condition fœtale,  
Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*  
(Paris, Gallimard, 2004)

par Frédéric Keck

Si le livre de Luc Boltanski est un livre difficile, ce n'est pas seulement du fait de la difficulté de son objet, mais c'est qu'à son occasion se posent les problèmes les plus redoutables des sciences sociales. L'un des problèmes auxquels ne cessent de se confronter les sciences sociales est celui de rendre visible ce qui est caché, de porter à la lumière du savoir ce qui doit rester dans l'ombre pour fonctionner dans la réalité. Il s'agit d'un problème sur lequel Luc Boltanski n'a cessé de réfléchir depuis ses premiers travaux en compagnie de Pierre Bourdieu, portant sur les rapports entre le domestique et le public, ou entre l'officieux et l'officiel (sur la puériculture, la photographie, les cadres, l'idéologie de la classe dominante enseignée à Sciences Po), jusqu'aux travaux qui l'ont conduit à rompre avec la sociologie bourdieusienne par une enquête sur les conditions qui permettent aux acteurs sociaux, et non au seul sociologue, de dévoiler les ressorts cachés d'une situation en se plaçant dans la position de la critique, c'est-à-dire en s'appuyant sur les principes publics d'un monde pour en critiquer un autre (voir notamment *De la justification*, avec Laurent Thévenot, et *La souffrance à distance*). La science sociale, si l'on tient le caractère paradoxal d'une telle expression, c'est le projet de rendre pensable dans l'ordre de la science tout ce qui constitue le social, y compris ce qui ne doit pas passer par l'ordre de la science pour fonctionner. Prendre pour objet sociologique l'avortement, c'est-à-dire cette pratique qui ne peut se produire qu'en restant en grande partie cachée et inavouable, et dont l'apparition récente dans l'espace public a marqué une véritable subversion, c'est donc se confronter à une tâche d'emblée aporétique, qui ne peut se ramener à une position tranchée pour ou contre l'avortement, mais dont le sens et la portée ne se mesurent qu'à l'ampleur des problèmes soulevés en chemin.

Or il est un problème rencontré au cours du livre, quoiqu'il ne soit jamais véritablement nommé : c'est celui de l'idéologie. L'idéologie, au sens que ce terme prenait chez Marx, c'est la transformation de questions pratiques, posées dans les replis obscurs des rapports sociaux, en questions théoriques, soulevées et aussitôt résolues par des idéologues qui les portent à la lumière de principes abstraits. Si l'idéologie est nécessaire au fonctionnement des rapports sociaux, c'est que ceux-ci ne peuvent se répéter comme allant de soi, sur le mode de la routine, mais rencontrent des problèmes, voire des contradictions, qui les obligent à produire des formes de justification, et ainsi à se penser sur un autre plan de réalité, celui de la pensée. L'une des thèses centrales du livre est que l'avortement est un des problèmes qui obligent les individus à se justifier, mais il se pose d'une façon telle que ses justifications échouent nécessairement. Il permet ainsi d'analyser la justification comme un processus idéologique, au sens où les acteurs produisent des idées pour justifier leurs actions, mais ces idées masquent des contradictions qui, lorsqu'elles reparassent sous le voile des idées, relancent la production de nouvelles justifications. Luc Boltanski avait rencontré la notion d'idéologie dans son précédent ouvrage, *Le nouvel esprit du capitalisme*, écrit en collaboration avec Eve Chiapello ; mais il avait alors défini l'idéologie au sens de Louis

Dumont comme un ensemble de valeurs qui orientent l'action des individus et servent d'appuis normatifs pour évaluer des situations et s'y engager en vue du bien, car il s'agissait alors d'en appeler à un nouvel esprit du capitalisme capable de stabiliser les forces en cours de recomposition. Dans *La condition fœtale*, il reprend le lien qu'établissait Marx entre l'idéologie et la contradiction, pour montrer le caractère nécessairement inadéquat de l'idéologie et expliquer ainsi son caractère pluriel.

*La condition fœtale* est donc un livre sur la contradiction comme moteur du passage de pratiques cachées à des théories publiques. Il s'agit de comprendre pourquoi les contradictions qui sont posées et résolues dans l'ordre de la théorie ne sont pas vues dans l'ordre de la pratique. Autrement dit, pour reprendre une question posée par Bourdieu, il s'agit de comprendre pourquoi la logique de la pratique tolère des contradictions que la logique théorique ne supporte pas et tente en conséquence de résoudre. Une telle question, suivant les indications de Marx, oblige à analyser le travail comme lieu où l'être humain se projette dans son autre et produit des êtres contradictoires, mixtes d'humanité et de matérialité, qui échappent à son emprise et semblent suivre leur ordre propre. Mais ici il s'agit d'un travail particulier : non plus le travail de l'ouvrier produisant des marchandises qui seront ensuite commercialisées, mais le travail de la femme produisant des fœtus qui seront ensuite qualifiés comme humains ou non-humains, c'est-à-dire insérés dans des systèmes sociaux et des formes de justification qui leur donnent une place. Il y a bien une forme d'aliénation dans le processus par lequel une femme engendre un être qui est à la fois elle-même et autre chose qu'elle-même ; mais ce processus a nécessairement échappé aux penseurs du social parce qu'il restait caché dans le domaine de l'intime jusqu'à ce que les femmes portent leurs revendications sur l'espace public, autant que le rapport aliéné de l'ouvrier à son travail avait été caché jusqu'à ce que le capitalisme rende ces contradictions visibles et intolérables. L'avortement devient une question politique lorsque l'aliénation qu'éprouve la femme devient une contradiction au regard de la société qui tente de la résoudre. C'est pourquoi je propose de parler de contradiction biopolitique pour désigner ce moment où l'aliénation apparaît dans les processus les plus intimes lorsque, selon l'analyse qu'en fait Foucault, le pouvoir étend son emprise à tous les domaines de la vie. Et je propose de parler d'idéologies libérales pour désigner ces formes de justification qui tentent de résoudre la contradiction en recourant au vocabulaire de la liberté, c'est-à-dire à une conception de l'agent libre capable de justifier de façon transparente ses actes. Je ferai une lecture de l'ouvrage en trois temps : le diagnostic des contradictions biopolitiques, leur analyse structurale, leur description phénoménologique. L'une des originalités de cet ouvrage est en effet que, ignorant les oppositions de courants qui divisent le champ philosophique, il recourt à des techniques analytiques apparemment incompatibles pour répondre au même problème, celui du rapport entre contradictions biopolitiques et idéologies libérales, en s'appuyant notamment sur deux penseurs que tout semble opposer, Claude Lévi-Strauss et Michel Henry. Le rapprochement paraît moins étonnant si l'on reconnaît que Lévi-Strauss et Henry se sont tous deux confrontés au problème de l'idéologie (« ce livre est consacré à l'idéologie et aux superstructures » écrit Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage*, et Michel Henry conclut le premier tome de son *Marx* sur « Le lieu de l'idéologie » - je renvoie pour l'analyse des différences entre la lecture phénoménologique et la lecture structuraliste de Marx au commentaire d'Arnaud François dans une séance précédente de « La philosophie au sens large ») et qu'ils ont tous deux élargi la contradiction au domaine de la vie pour Henry, de la nature pour Lévi-Strauss. Je proposerai en conclusion une autre application de cette méthode qui lie phénoménologie et structuralisme pour analyser des contradictions biopolitiques, et qui, au delà du caractère crucial et redoutable de son objet, me semble constituer l'un des intérêts théoriques majeurs de ce livre.

## Diagnostic : Du nouvel esprit du capitalisme aux nouveaux corps biotechnologiques

Dans son dernier ouvrage, rédigé en collaboration avec Eve Chiappello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Luc Boltanski analysait les formes de justification actuelles du capitalisme en rapport avec les formes passées et présentes de critique du processus d'accumulation de capital. Par « esprit du capitalisme », il fallait donc entendre l'ensemble des justifications et des critiques qui permettent au processus d'accumulation du capital de se reproduire en se transformant, c'est-à-dire en intégrant dans les nouvelles justifications les formes antérieures de la critique. On a pu en ce sens reprocher à cet ouvrage de se porter à un niveau trop « macro-sociologique », et d'ignorer les formes concrètes et locales de critique du capitalisme, puisque l'ouvrage se concluait sur un appel à de nouvelles formes de critique émergeant de façon tendancielle dans le tissu social, sans indiquer une dynamique particulière qui ferait voir comment opère actuellement cette nouvelle critique. Dans *La condition fœtale*, Luc Boltanski répond de façon détournée à cette objection, puisqu'il pointe, en parallèle aux nouvelles formes de justification du capitalisme dans le discours libéral du management, une seconde évolution du côté des techniques du vivant ou « biotechnologies ». Cette seconde tendance fait apparaître de nouvelles possibilités de libération au niveau même des corps vivants, et produit un ensemble de discours de justification, notamment dans le droit, ouvrant ainsi un nouvel espace au capitalisme, dans l'intimité même des corps. L'avortement, dont la légalisation coïncide avec la mise en place de la nouvelle société libérale, devient alors une voie d'entrée possible dans les problèmes posés par « le nouvel esprit du capitalisme » : il est la pointe par laquelle l'effet de ce « nouvel esprit » sur les corps vivants devient visible.

L'analyse de Boltanski consiste à suivre les justifications actuelles de l'avortement dans le cadre plus général de ce qu'il avait appelé, dans *Le nouvel esprit du capitalisme*, la « cité par projets ». Rappelons que par « cités », Boltanski entend, à la suite de son travail fondateur avec Laurent Thévenot, *De la justification*, un ensemble de grammaires permettant la formulation de discours de justification à partir de principes d'équivalence clairement identifiés. En s'appuyant sur la lecture de manuels de management, Boltanski et Chiappello repéraient la formation récente d'une « cité par projets » dont le principe est la mobilité et la capacité d'engagement dans des projets multiples, à l'intérieur d'un monde « connexionniste » caractérisé par la forme décentrée du réseau. C'est cette forme de justification qui serait aujourd'hui dominante, au point d'avoir éclipsé les autres en les faisant apparaître comme dépassées et désuètes, le moteur de la « cité par projets » étant précisément de ne s'attacher à aucun principe « lourd » et « lent » (comme la tradition ou le social) mais de valoriser au contraire la flexibilité et la vitesse. On peut bien parler alors d'idéologie du projet, au sens où toute action devient justifiée à partir du moment où elle se formule comme une projet dans lequel l'individu s'engage avec enthousiasme

Or, parallèlement à ce discours sur la flexibilité et la vitesse dans le domaine de l'économie, s'est développé un ensemble de technologies médicales qui transforment profondément la définition du vivant : fécondation *in vitro*, procréation médicale assistée, diagnostic pré-natal, échographie... Cet ensemble de technologies jusque là inconcevables a eu pour conséquence, selon Boltanski, de faire entrer de nouveaux êtres dans la société humaine : les fœtus, sous la forme d'embryons surnuméraires, de photographies d'échographies, ou d'images fantasmées de clones, sont apparus avec fracas sur la scène publique, modifiant la conception même de ce qu'est un sujet social. D'où un ensemble de débats juridiques sur la qualification sociale des fœtus, tentant de dépasser l'alternative ancienne entre choses et personnes, dont le plus récent est celui qui a été suscité par l'« arrêt Perruche » rendu en 2000 par la Cour de Cassation, et dont les débats sur l'avortement autour de la loi Veil en 1975 ont été sans doute le point de départ en France.

Boltanski observe alors que les justifications de l'avortement avancées dans ces débats juridiques mobilisent un certain nombre de principes de la « cité par projets ». Ce qui justifie en effet l'avortement, si l'on reprend en les simplifiant les arguments invoqués, c'est que le fœtus ne s'inscrit pas dans un « projet parental ». Un projet, dans la logique actuelle du capitalisme, ce n'est plus cet arrachement de l'être au non-être dans une décision radicale sur le sens de l'existence tel que le décrivait Sartre, c'est plus simplement l'inscription d'un événement contingent dans une chaîne d'actions dotée d'une temporalité plus ou moins longue. Un fœtus sans projet, comme ces « embryons surnuméraires sans projet parental » que la procréation médicale assistée produit nécessairement, c'est une pure matérialité contingente qui n'a pas rencontré la nécessité d'une chaîne d'actions humaines. D'où la distinction opérée par les justifications de l'avortement entre deux types de fœtus : le fœtus purement matériel (que Boltanski appelle « tumoral » au sens d'une excroissance non désirable du corps) et le fœtus choisi, inscrit dans un projet, participant au « nouvel esprit du capitalisme ». Boltanski appelle « authentique » ce second fœtus parce que les justifications de l'avortement reprennent ce qu'il appelle dans *Le nouvel esprit du capitalisme* la « critique artiste » : en s'opposant à la pénalisation de l'avortement comme une valorisation de la matérialité de la chair, les défenseurs de l'avortement ont mis en valeur la liberté et l'authenticité de la volonté des femmes contre l'oppression patriarcale (ce qui distingue cette critique de la « critique sociale », dont le principe est plutôt la lutte contre l'égoïsme et l'exploitation). Les justifications de l'avortement ont donc bien repris un certain nombre de principes de la « cité par projets », puisque c'est au nom de la capacité des femmes à s'engager ou non dans un « projet parental » que la pénalisation antérieure de l'avortement est critiquée, comme les discours de management ont mis en valeur la capacité des agents à s'engager dans des projets différents contre l'immobilité des organisations économiques antérieures. La justification de l'avortement constitue donc une « épreuve » de la cité par projet, en un sens qu'il faut préciser. Dans *De la justification*, l'épreuve est ce qui permet de mesurer les agents les uns par rapport aux autres en fonction d'un principe d'équivalence dans un monde donné : ainsi, le vote est, dans la cité civique, l'épreuve permettant de mesurer la représentativité des agents par rapport au principe de la volonté générale, ou l'examen est, dans la cité industrielle, l'épreuve permettant de mesurer l'efficacité au travail des agents. Une épreuve peut être critiquée parce qu'elle est relative à un monde social : ainsi, l'examen scolaire peut être critiqué parce qu'il implique des mesures qui ne doivent rien au mérite scolaire (forme particulière de l'efficacité au travail) mais qui tiennent à l'élection dans le monde de la grâce ou à la position hiérarchique dans un monde domestique. Dans *Le nouvel esprit du capitalisme*, Boltanski montre que l'épreuve caractéristique de la « cité par projets » est la capacité à s'engager dans de nouveaux projets, les agents les plus « grands » étant les plus « mobiles », tandis que les « immobiles » sont exclus du nouveau monde social. On peut dire alors que l'épreuve mise en place dans la cité par projets n'est pas une épreuve de grandeur, comme celles qui avaient cours dans les cités antérieures, mais une épreuve de force, c'est-à-dire une épreuve non-stabilisée, pur rapport différentiel entre des forces, qui ne donne lieu à des mesures objectives que de façon très fragile, et laisse surtout la place à l'arbitraire et à la subjectivité – tout le problème des justifications du capitalisme étant précisément de transformer ces épreuves de force en épreuves de grandeur, afin, comme on dit, de « calmer le jeu ». C'est pourquoi Boltanski reprend une notion qu'il avait utilisée de façon marginale et pourtant fondatrice dans *De la justification* : celle de commune humanité. Pour que les agents passent d'un monde à un autre où ils sont socialement qualifiés de façons différentes, il faut en effet que quelque chose d'eux-mêmes reste constant, faute de quoi on ne pourrait plus dire que c'est le même agent qui passe dans plusieurs mondes. C'est cette exigence purement logique que Boltanski appelle « principe de commune humanité » : les individus sont qualifiés comme

grands ou petits selon les mondes dans lesquels ils s'engagent, mais il faut que dans aucun monde ils ne soient considérés comme des non-humains. Or le fœtus est précisément une entité qui défie un tel principe de commune humanité, puisqu'en tant que matière il est un non-humain qui, par l'inscription dans un projet parental, devient entièrement humain. La visibilité récente des fœtus marque en ce sens l'entrée brutale des non-humains dans l'humanité, et constitue à ce titre une épreuve de force. L'engagement dans un projet parental n'est donc pas l'engagement dans un monde particulier (par exemple, le monde domestique, régi par la hiérarchie des enfants par rapport aux parents) : c'est un engagement dans l'humanité elle-même, c'est l'épreuve du principe de commune humanité, c'est l'expérience de ce qui fait de non-humains des humains.

C'est pourquoi Boltanski peut parler d'un échec de la justification de l'avortement dans le cadre de la cité par projets. Un tel diagnostic n'est pas un jugement de valeur porté sur la cité par projets depuis une autre cité (par exemple depuis le monde domestique qui valorise la prodigalité infinie de l'engendrement) : il est plutôt une analyse de la logique propre de la cité par projets, qui n'est pas celle de la justification. Les questions que soulève une telle position tiennent aux rapports difficiles de la sociologie et de la critique, rapports auxquels Boltanski n'a cessé de réfléchir. Parler d'un échec de la justification de l'avortement ne suppose pas que le sociologue se tienne dans une position critique par rapport au monde dans lequel l'avortement est justifié, car cette position est précisément ce que Boltanski tente d'éviter en construisant un modèle dans lequel coexistent plusieurs mondes sociaux, et où les agents eux-mêmes exercent la critique dans leurs actions ordinaires en se plaçant depuis un monde pour en critiquer un autre. C'est pourquoi Boltanski a pu décrire son entreprise comme un passage de la sociologie critique à une sociologie de la critique, qui attribue à tous les agents, et plus seulement au sociologue, une capacité critique. Mais il semble que, dans *La condition fœtale*, Boltanski élargisse le cadre sociologique à ce que l'on peut appeler une anthropologie de la critique (dont les rapports avec une anthropologie critique devraient être précisés), au sens où c'est par leur attachement commun au principe de commune humanité que les agents exercent sur les actions ordinaires des jugements critiques. Il faudrait aller plus loin, pour dépasser l'humanisme apparent d'une telle affirmation : c'est parce l'humanité se pose pour chaque agent social comme un problème critique, l'obligeant à décider de ce qui est humain et de ce qui ne l'est pas, que l'anthropologie est la mieux à même de décrire les capacités critiques des agents dans toutes les sociétés, et pas seulement dans la société libérale gouvernée par la « cité par projets ». Constaté l'échec de la cité par projets, c'est donc bien en faire une critique, mais pas une critique de nulle part, puisqu'elle s'effectue depuis d'autres sociétés où les problèmes posés par la cité par projets sont posés de façon différente, bien qu'en partant de la même contradiction logique. C'est ici que l'on peut apprécier la portée « structurale » du modèle anthropologique construit par Boltanski.

#### Analyse structurale : Les contradictions de l'avortement, entre contraintes logiques et arrangements pratiques

Afin de mieux revenir aux justifications actuelles de l'avortement, Boltanski fait un détour par les différentes façons dont cette pratique a été représentée par les diverses sociétés humaines. C'est ici l'enquête de Georges Devereux en 1955, *A Study of Abortion in Primitive Society*, qui lui sert de matériau de départ. À partir des cas rapportés par Devereux, Boltanski repère quatre caractéristiques de l'avortement : c'est une pratique dont la possibilité est connue par toutes les sociétés, qui fait l'objet d'une réprobation générale, et en même temps d'une tolérance partagée (ce qui signifie qu'elle n'est tolérée que pour autant qu'elle n'est pas publique, mais s'effectue dans des lieux cachés), et enfin c'est une pratique dont très peu de représentations ont été produites (ce qui renforce encore son caractère caché et

imprésentable). L'avortement est donc tout entier du côté de l'officieux, du secret, du féminin (c'est une pratique faite généralement par des femmes sur des femmes), ce qui explique que les anthropologues (le plus souvent masculins) n'en aient pas parlé, alors même qu'il s'agit là d'une pratique aussi universelle que le mariage ou la domination politique, thèmes auxquels ils ont consacré la plus grande partie de leurs travaux. Boltanski tente donc d'ouvrir la « boîte noire » de l'engendrement et de pénétrer dans cette « chambre obscure » où les femmes font et défont les humains. Il s'agit de construire une « grammaire de l'engendrement », au sens que ce terme prend dans la linguistique, c'est-à-dire de retrouver les règles logiques par lesquelles les agents (en l'occurrence : les femmes) sélectionnent parmi l'ensemble des humains possibles ceux qui seront engendrés et ceux qui seront avortés. L'hypothèse de Boltanski (dont il faut souligner à ce stade le statut d'hypothèse dans le cadre d'un modèle, qui ne pourra être confirmée que par l'expérience) est que « la grammaire de l'engendrement, saisie dans son expression la plus minimale, repose sur deux contraintes qui se contredisent, et qui entrent par là potentiellement en tension l'une avec l'autre. » (p. 60) Par contrainte, il faut entendre ici non pas l'imposition du social à la conscience individuelle, telle que l'avait décrite Durkheim à partir de l'analyse de l'obligation morale, mais une règle logique dont le respect est la seule condition d'une action sensée dans la vie ordinaire. La première de ces contraintes est que les êtres engendrés appartiennent tous à l'espèce humaine, non seulement par l'apparence extérieure, mais aussi du fait d'une confirmation collective de cette appartenance à l'humanité. Autrement dit, pour reprendre les termes de Boltanski, il faut que les humains engendrés le soient à la fois par la chair et la parole, ce qui laisse ouverte la possibilité que certains êtres humains par la chair ne le soient pas par la parole : « il est nécessaire que soit marquée la différence entre les êtres engendrés par la chair et les êtres engendrés par la parole. » (p. 69) La deuxième contrainte introduit un tiers qui juge l'action effectuée sous la première contrainte (et qui n'est pas nécessairement un homme, puisque ce peut être une femme jugeant elle-même l'acte qu'elle accomplit) : c'est une contrainte de non-discrimination, qui montre le caractère injustifiable de la sélection de certains êtres humains par la chair, confirmés par la parole, au détriment d'autres êtres humains par la chair qui ne passent pas par la parole. Les deux contraintes conduisent donc à deux principes contradictoires entre eux : on ne peut pas tout garder de ce qui vient à la vie, et pourtant on ne peut pas motiver le fait de tuer tel vivant plutôt que tel autre. Tous les vivants doivent vivre, et pourtant seuls certains vivants deviennent des humains.

Selon Boltanski, le caractère inconciliable de ces deux contraintes explique qu'elles n'apparaissent jamais en même temps dans l'espace social, mais que les diverses sociétés accentuent tantôt l'une et tantôt l'autre. C'est en particulier la coupure entre sexualité et engendrement qui permet d'opérer ce différentiel de visibilité. Soit on efface la sexualité pour ne plus prendre en considération que l'engendrement, et alors tout enfant par la chair sera aussi enfant par la parole (les enfants par la chair non confirmés par la parole étant considérés comme le fruit d'unions monstrueuses, donc non-humaines) ; soit on efface l'engendrement pour ne plus garder que la sexualité dans sa généreuse prodigalité (telle qu'a pu la décrire Bataille), en considérant l'engendrement comme une simple activité technique, ce qui confirme par la parole tout enfant né dans la chair, en ramenant au néant d'autres formes d'inscription dans la chair. D'un côté, le monde chrétien ; de l'autre, le monde moderne. Mais le propre des sociétés réelles est qu'elles ne parviennent jamais à établir des coupures aussi nettes, en suivant un seul principe et en occultant totalement l'autre. Entre ces deux modèles purs de résolution du conflit de la sexualité et de l'engendrement, il y a place pour tout un ensemble d'« arrangements », au sens de bricolages théoriques et pratiques qui permettent de tenir ensemble les deux contraintes sans que leur tension ne soit trop insupportable. À partir d'une contradiction logique première, Boltanski parvient ainsi à repérer un ensemble de structures qui ne sont rien d'autres que des arrangements pratiques

résolvant de façon provisoire cette contradiction. C'est en ce sens qu'il peut se rattacher à la méthode structurale de Lévi-Strauss, si celle-ci est comprise non comme la description de systèmes statiques analogues aux formes figées de la nature, mais comme la reconstitution, à partir d'une contradiction première construite dans un modèle limité, de totalités dynamiques qui sont d'abord des ensembles de significations : « L'explication correspondant toujours à la découverte d'un "arrangement" – toute tentative de ce type, même inspirée par des principes non scientifiques, peut rencontrer des arrangements véritables (*La pensée sauvage*, p. 24). L'analyse structurale n'exclut donc en rien l'historicité : bien au contraire, elle rend compte du fait que chaque structure, constituée sur un déséquilibre fondamental, doit céder périodiquement la place à une autre structure qui prétend mieux qu'elle résoudre la contradiction initiale, et qui échouera tout aussi nécessairement.

Boltanski propose ainsi trois arrangements qui se sont succédés dans l'histoire de l'Europe occidentale ; mais on pourrait en repérer d'autres dans des régions différentes : il ne s'agit aucunement d'une évolution linéaire et nécessaire, ou d'un « destin de l'avortement en Occident ». Le premier est l'« arrangement spirituel avec le Créateur », dans lequel tout être humain inscrit dans la chair est confirmé par le Créateur, ce qui conduit à la première véritable interdiction de l'avortement dans le cadre de la mise en place de l'Eglise chrétienne. Le second est l'« arrangement domestique avec la parenté », qui replace les nouveaux-nés dans l'ordre généalogique de la famille, notamment dans le cadre de la féodalité, ce qui a pour conséquence de rejeter comme « bâtards » les enfants nés hors parenté, offrant ainsi au capitalisme émergent une main d'œuvre industrielle non qualifiée et bon marché. Le troisième est l'arrangement socialement utile avec l'Etat industriel, qui sélectionne les enfants en fonction de leur qualité biologique scientifiquement mesurable, ce qui, dans le cadre de la mise en place des Etats modernes, appuyés sur un savoir médical institutionnalisé, permet à la fois la constitution d'une hygiène publique (frôlant l'eugénisme d'Etat) et l'exclusion des dégénérés et des handicapés. Dans ces trois arrangements, la sélection des êtres humains confirmés par la parole n'est pas faite par la mère elle-même, mais remise à une autorité supérieure : le Créateur, la parenté, l'Etat (ou le pouvoir médical). Ce qui semble nouveau dans les justifications actuelles de l'avortement, c'est donc qu'elles cessent de rapporter le corps de la mère à une autorité supérieure pour donner à la mère elle-même la décision d'avorter ou non. Mais il serait erroné, selon Boltanski, de lire cette évolution comme une laïcisation de l'autorisation d'avorter, ou comme un progrès vers l'autonomie de la volonté des mères. La décision d'avorter ne rapporte pas en effet la mère à elle-même, dans cette sorte de transparence qui constitue, selon les récits qui en sont faits, le sujet moderne : elle divise la mère entre une volonté libre, capable de s'engager dans un projet dont elle contrôle entièrement la temporalité, et une chair, dans laquelle s'est inscrite un être nouveau qu'elle ne maîtrise absolument pas. La contradiction première n'est donc pas résolue : elle est seulement déplacée dans l'intimité du corps de la femme.

La plupart des justifications de l'avortement, notamment dans la philosophie morale utilitariste produite par les universités américaines, tentent de résoudre cette contradiction en posant que ce rapport de la mère à son propre corps sépare en fait deux sujets : la mère comme sujet libre, et l'enfant à naître comme autre sujet qui se serait « greffé » sur elle, à la manière d'un intrus. Justifier l'avortement, c'est donc expliquer à quelles conditions un sujet peut détruire la vie d'un autre sujet : parce que la valeur de sa vie est inférieure à celle d'autres sujets dont il vaut mieux s'occuper, parce que la vie du sujet a pour lui-même plus de valeur que la vie de tout autre sujet, quel qu'il soit... D'autres justifications, davantage inspirées par le « constructionnisme social », montrent que le fœtus n'est pas un véritable sujet mais que c'est seulement la société qui le construit comme sujet, ce qui redonne aux mères le droit de définir par elles-mêmes, en-dehors de tout cadre social, ce qui peut être dit

sujet. Dans les deux cas, le processus par lequel le fœtus devient sujet est soit supposé, soit dénoncé, mais il n'est pas décrit en lui-même. Or c'est ce processus qui est contradictoire, puisqu'il oblige à comprendre comment le non-être peut devenir l'être le plus précieux, comment ce qui est chair peut devenir parole, comment on peut faire de l'humain à partir du non-humain.

C'est donc bien une critique des justifications libérales de l'avortement que propose Boltanski en les replaçant sur le fond des autres justifications de l'avortement, dont elles déplacent les difficultés ; mais ce n'est pas une critique de l'avortement en tant que tel. Ce que l'anthropologie structurale mobilisée par Boltanski fait voir, c'est que l'avortement échappe par lui-même au domaine de la justification, parce qu'il repose sur une logique contradictoire. Toute justification s'appuie en effet sur une logique transparente qui permet de classer tous les êtres sur une échelle de grandeur en fonction d'un principe d'équivalence clairement identifiable. En ce sens, la justification s'inscrit dans ce que Boltanski appelle une logique des biens, au sens à la fois moral et économique : le travail de justification suppose un principe de ce qui est bien, et classe les êtres en fonction de ce principe comme des biens de valeurs différentes. La première contrainte logique de l'avortement peut être conçue comme indiquant une logique des biens : si tous les fœtus sont substituables, alors seront considérés comme « biens » les fœtus qui auront été choisis par la parole ou l'intervention technique. Mais la deuxième contrainte logique interdit de considérer comme un bien le privilège accordé à un fœtus par rapport à un autre. La logique qui régit l'avortement est donc, selon Boltanski, une logique du moindre mal : elle tolère que la distinction entre les fœtus soit opérée, mais elle ne la justifie pas.

C'est en ce sens que Boltanski interprète la loi Veil de 1975, qui procède à une dépenalisation de l'avortement, tout en garantissant « le respect de tout être humain dès le commencement de la vie. » (cité in *La condition fœtale*, p. 226) Loi ambiguë, apparemment produit d'un compromis, qui semble vouloir satisfaire à la fois les revendications libérales ou féministes et l'ordre moral conservateur, elle est peut-être surtout la formulation la plus claire, dans sa confusion même, d'une contradiction logique fondamentale. La repénalisation de l'avortement serait absurde, car elle produirait de nouveaux avortements clandestins dont le risque mortel est avéré ; mais sa justification est impossible, car elle conduit à renoncer à l'un des principes fondamentaux de la justice. En ce sens, la loi Veil est une loi négative, posant un interdit sur un interdit sans fonder positivement un nouveau principe de justice : comme la prohibition de l'inceste fondatrice selon Lévi-Strauss de l'échange des femmes par les hommes, dont elle est le pendant au niveau de la production des hommes par les femmes, elle marque négativement une pratique (la pénalisation de l'avortement, comme le mariage d'un homme avec sa sœur ou sa fille) pour rendre possible de façon instable l'ensemble du jeu des règles, qui ne peut se développer que dans l'ignorance de la contradiction qu'elle a initialement résolue (entre nature et culture pour la prohibition de l'inceste, entre faire et défaire des humains pour l'avortement), ce qui condamne cette contradiction à revenir périodiquement pour bouleverser le jeu établi des règles. Ce que reproche Boltanski aux justifications libérales, ce n'est donc pas de justifier l'avortement - tous les agents sociaux justifient leurs pratiques à leur façon, et sont parfaitement en droit de le faire - mais de le justifier en ignorant son caractère injustifiable. À ce titre, Boltanski renvoie dos-à-dos partisans et opposants de l'avortement, « *pro-choice* » et « *pro-life* » : le point commun à ces deux positions est de vouloir « oublier l'avortement », c'est-à-dire le faire disparaître de la scène publique, soit en le dédramatisant et en le ramenant à une opération médicale comme une autre, soit en le pénalisant, ce qui le ferait retourner à une pratique clandestine et périlleuse. Ces deux positions sont ce que Boltanski appelle des « idéologies », notion que l'on peut entendre au sens marxiste, à condition de préciser qu'il s'agit d'un marxisme revu et corrigé par le structuralisme, puisque ces idéologies ne peuvent



être détruites mais seulement étudiées dans leurs structures : ce sont des constructions abstraites qui visent à masquer, en en retenant seulement une polarité, une contradiction qui existe de façon concrète dans la pratique des agents ordinaires. D'où la volonté de Boltanski de revenir dans la « chambre obscure » de la production des humains – ce qui fait penser à la façon dont Marx a critiqué l'idéologie comme une inversion du haut et du bas analogue à la *camera oscura* de la peinture flamande, en vue de revenir à la réalité de la production comme travail de l'homme. Le sociologue vise alors, non pas à remplacer les idéologies par le point de vue souverain de la science, mais à revenir à cette réalité qu'elles masquent : il fait « ouvrir les yeux » à ce sur quoi les agents ont pris l'habitude de « fermer les yeux ». C'est en ce sens que le travail du sociologue vise à lutter contre « l'oubli de l'avortement », parce qu'il prolonge un travail de deuil effectué au niveau des activités ordinaires d'engendrement, travail de deuil d'autant plus interminable et douloureux qu'il est barré et freiné par des idéologies qui en détournent le cours. Il ne s'agit donc pas pour le sociologue de « faire voir l'avortement » - prétention absurde et malsaine, car l'avortement comme la mort ne peut être regardé en face – mais de décrire une « expérience de l'avortement », à condition de comprendre celle-ci comme une épreuve formatrice d'un sujet, dont les possibilités critiques seraient alors retrouvées.

### Description phénoménologique : l'engendrement comme épreuve d'un dédoublement de soi

Les entretiens qu'a réalisés Luc Boltanski en compagnie d'une équipe de femmes – ce qui lui a permis d'avoir accès à une intimité qui lui est normalement refusée – lui ont permis de faire sentir une « expérience de l'avortement » à travers les récits rétrospectifs qui en sont faits. Mais le terme est trompeur, en ce qu'il suggère une expérience trop intime et trop singulière, sur laquelle toute généralisation sociologique est impossible. Il faudrait donc plutôt parler d'une « expérience de l'engendrement », au sens où, à travers les récits sur des avortements, ce sont les problèmes généraux posés par l'engendrement – et pas seulement celui des enfants – qui apparaissent. Les récits singuliers d'avortements sont seulement l'occasion de rendre visible un processus général d'engendrement : ils tournent par la parole autour d'une réalité qu'ils ne font qu'indiquer, qui n'est peut-être descriptible que par esquisses ou reconstructions, et qui est constitutive de tout phénomène humain. Il y a donc là un véritable défi pour le sociologue qui, ayant affaire à des récits toujours mêlés de justifications bricolées à partir de discours normatifs disponibles, tente de rejoindre une expérience en-deça de ces justifications. Dans cette visée, le modèle structuraliste d'analyse de la cohérence des discours semble trouver ses limites, et il oblige à recourir à un autre langage

conceptuel  
C'est singulièrement à travers la phénoménologie de Michel Henry que Boltanski se propose de décrire l'expérience de l'engendrement, car ce philosophe est un des seuls à avoir proposé une description phénoménologique de la naissance. Cette description suppose de distinguer dans l'expérience que le sujet fait de son propre corps entre « la chair », donnée dans l'expérience intime sous la forme d'une auto-affection, et le corps, qui apparaît au regard du sujet comme une entité objective, mesurable et détachables en parties. Michel Henry appelle « Soi » cette expérience intime de la chair, et « Je » ce qui apparaît dans la chair et qui peut en prendre une vision en surplomb comme d'une chose. L'auto-affection de la chair constitue ce processus entièrement passif par lequel « la vie s'engendre elle-même dans le procès de son auto-affection éternelle, procès en lequel elle vient en soi, s'écrase contre soi, s'éprouve soi-même, jouit de soi. » (M. Henry, « Phénoménologie de la naissance », cité dans *La condition fœtale*, p. 269)

En quoi cette description phénoménologique permet-elle d'avancer dans le raisonnement sociologique ? C'est qu'elle fait apparaître comme deux étapes d'un même

processus immanent deux entités qui apparaissent, dans le raisonnement des justifications libérales de l'avortement, comme des sujets en conflit. Le problème que pose l'engendrement est en effet de comprendre comment ce qui était d'abord un – la chair de la femme – devient ensuite deux – la mère et son enfant – en sorte que l'un des deux puisse se retourner vers l'autre pour le détruire. Ce problème est insoluble tant que l'on ramène ce rapport au litige juridique entre deux sujets, car on laisse alors de côté une grande partie de ce qui constitue historiquement et génétiquement ce rapport. Dans l'engendrement, en effet, la chair se dédouble, non seulement entre le corps de la femme et le corps de l'enfant, mais plus profondément, dans le corps même de la femme, entre ce qui en elle est aussi l'enfant, et ce qui en elle parvient déjà à objectiver l'enfant comme un être séparé d'elle. À partir d'une même chair ou d'un même « soi », se forment deux corps ou deux « je » qui peuvent alors entrer en rapport de rivalité dans le cadre d'un conflit juridique, ou, du moins, justifiable.

C'est pourquoi Boltanski propose de requalifier « la chair » et « le corps » sous les termes de « volonté de la chair » et « volonté de maîtrise ». Il ne s'agit pas de revenir à une sorte de mythologie enchantée du conflit des volontés, telle qu'elle a pu apparaître dans le romantisme allemand, mais plutôt, en un sens proche de la psychanalyse freudienne, à laquelle il emprunte la notion de « topique », de montrer que le corps de la femme est le lieu où apparaissent des contradictions parce que deux tendances ou pulsions s'y manifestent. La volonté de la chair est cette tendance qui se réjouit ou s'attriste passivement des processus qui se produisent en elle : elle passe de la plénitude à l'inquiétude, de la joie à l'ennui. La volonté de maîtrise est cette tendance qui, prenant une vue objective du corps, tente de l'inscrire dans une temporalité prévisible, et agit positivement pour choisir ou refuser ce qui se passe en elle. Il y a alors une troisième volonté qui arbitre le conflit entre les deux premières : la volonté de justification, qui vient évaluer les prétentions de la seconde à maîtriser les processus de la première, en rapportant ses exigences de prévisibilité à celles du respect de la vie. Ce conflit entre les trois volontés peut passer à l'intérieur de la *psyché* individuelle comme il peut se produire dans l'organisation sociale elle-même : aucune de ces trois instances ne désigne un sujet particulier. Mais seul le conflit entre ces trois instances explique l'oscillation de l'avortement entre les deux contraintes de la sélection et de la non-discrimination, qui ne viennent pas d'une entité transcendante, mais d'un processus immanent à l'activité ordinaire d'engendrement de tout sujet.

Pour caractériser ce processus, on peut à nouveau recourir au concept d'épreuve. L'engendrement est une épreuve au sens où il permet au soi de s'éprouver lui-même, à travers ce que Michel Henry appelle l'auto-affection ; mais il est aussi une épreuve au sens où il est le lieu d'un conflit, l'auto-affection étant indissociable de la séparation entre des instances qui en viennent à se retourner les unes contre les autres dans un conflit incessant. L'engendrement est donc épreuve de force, au sens où il fait s'affronter entre elles des forces dans un combat dont l'issue est fondamentalement indéterminée. C'est alors qu'un troisième sens d'épreuve est possible : la justification tente d'établir des épreuves de grandeur permettant d'établir quelles forces sont légitimes, selon quels critères et dans quelles limites. Les justifications de l'avortement apparaissent à ce troisième niveau où, si l'on peut dire, le travail le plus difficile est déjà fait : celui par lequel le sujet s'éprouve lui-même d'abord dans la plénitude de la chair, et ensuite comme un sujet inquiet et divisé.

La notion d'épreuve permet ainsi de tenir la contradiction logique, ses effets psychiques et physiques, et enfin sa justification sociale. L'erreur des idéologies libérales est de se tenir à la surface de ce processus, où les entités en présence sont déjà nettement formées, manquant ainsi la dynamique contradictoire plus profonde qui organise ce processus. C'est en ce sens que Boltanski oppose aux discours de justification de l'avortement (qui ont toujours une part de vérité, en rapport avec un ensemble de techniques et de mouvements sociaux dont ils expriment les possibilités) une expérience de l'engendrement, non pas au sens où l'on

oppose la réalité de la pratique aux discours théoriques, mais au sens où il replace ces discours sur un fond de réalité plus large dont ils masquent nécessairement les contradictions.

### Élargissement de la méthode : idéologie de la transparence et contradiction de la domestication

Je voudrais à présent montrer la fécondité de cette méthode à partir d'un cas apparemment très différent, celui de mon propre travail sur la sécurité alimentaire. Lorsque j'ai commencé une enquête sur les dispositifs garantissant la sécurité alimentaire, je me suis moi-même confronté à ce que l'on peut appeler l'idéologie de la transparence, ce discours de plus en plus dominant selon lequel des experts désintéressés doivent évaluer en toute transparence les produits qui circulent de façon à en garantir la qualité au regard de l'intérêt public. En observant des comités d'experts, je me suis aperçu que cette idéologie de la transparence masquait des conflits d'intérêt, les experts participant nécessairement à titre privé au milieu de l'industrie agro-alimentaire qu'ils doivent évaluer à titre public. La transparence apparaît bien comme un principe de justification qui permet de rendre public ce qui est caché, c'est-à-dire de faire en sorte que des pratiques situées en des points localisés de la chaîne de production alimentaire passent sous le regard global du public. Ceux qui produisent ce que nous mangeons doivent se justifier de la qualité de leurs produits, en montrant qu'ils ne répondent pas seulement à des besoins, mais qu'ils sont également bons du point de vue de la santé publique. L'idéologie de la transparence divise tous ceux qui participent à la production alimentaire entre l'homme privé, qui transforme l'aliment à un certain niveau de la chaîne, et l'homme public, qui évalue l'aliment au bout de la chaîne du point de vue de ses risques pour le consommateur. Elle est donc une idéologie nécessaire au fonctionnement des rapports sociaux, parce que nous ne nous contentons pas de manger mais nous devons penser ce que nous mangeons. Le terme de sécurité alimentaire indique bien le caractère nécessaire de cette idéologie : si nous ne sommes pas sûrs de ce que nous mangeons, alors il faut bien une idéologie qui garantisse que nous pouvons effectuer l'acte social minimal consistant à manger ce qui nous vient de l'extérieur. Mais il pointe aussi la contradiction qui rend cette idéologie fragile : nous ne pouvons pas être sûrs de ce que nous mangeons puisque nous nous situons toujours à un point particulier de la chaîne de production, et nous ne pouvons voir la totalité de la chaîne.

Mon hypothèse est que cette contradiction devient plus visible lors des grandes crises sanitaires, lorsque les consommateurs sont conduits à s'interroger sur les conditions de production de ce qu'ils mangent et cessent de les considérer comme allant de soi. Chaque crise sanitaire relance le processus de justification et produit de nouveaux principes de sécurité alimentaire parce qu'elle met en lumière la contradiction constitutive de l'acte de manger. Je m'intéresse notamment en ce moment au passage de la précaution en référence à la maladie de la vache folle au principe de préparation en référence à la menace de grippe aviaire : ces deux crises sanitaires obligent toutes deux à renforcer la transparence, mais en mobilisant des principes très différents, et à la limite contradictoires, la précaution prenant le point de vue du consommateur, la préparation soulignant au contraire les contraintes du producteur. Je pars donc d'un diagnostic des crises sanitaires passées et présentes considérées comme des moments biopolitiques, c'est-à-dire comme des moments où des phénomènes qui restaient jusque là dans l'intimité de la vie en viennent à être pensés comme des problèmes politiques.

On dira cependant qu'il n'y a rien de nouveau dans les crises sanitaires, et que les hommes se sont toujours posé des questions sur ce qu'ils mangent. C'est ici que l'anthropologie structurale me semble pouvoir venir relayer le diagnostic des situations biopolitiques. La contradiction mise en lumière par les crises sanitaires peut être formalisée à

un niveau anthropologique comme contradiction de la domestication, c'est-à-dire comme un problème qui se pose à toutes les sociétés humaines qui élèvent des animaux pour les manger, car la domestication conduit à cette double exigence contradictoire de soigner des animaux et de les tuer. L'animal domestique est à la fois un animal avec lequel on a des relations de familiarité et un animal que l'on doit tuer pour le manger. Cette contradiction a donné lieu dans toutes les sociétés à un certain nombre d'arrangements, c'est-à-dire de procédures permettant d'atténuer la contradiction, par exemple en invoquant rituellement l'esprit des animaux que l'on va tuer, ou en décontaminant la viande des intentionnalités menaçantes qui y subsistent. Mais les crises sanitaires modernes rendent la contradiction particulièrement visible, et en ce sens intolérable, parce que l'extension de la chaîne alimentaire a fait perdre de vue les conditions de production de ce que nous consommons. Autrement dit, nous redécouvrons ce que toutes les sociétés savaient parfaitement, à savoir que la vache dans notre assiette est la même que la vache dans le pré ; mais comme nous sommes des sociétés qui fonctionnent à l'idéologie, nous mobilisons tout un savoir expert pour établir la transparence de la chaîne alimentaire, c'est-à-dire pour instaurer des intermédiaires entre les termes soudainement perçus comme contradictoires.

C'est donc l'analyse structurale de l'idéologie de la transparence qui me semble permettre d'aller au delà de son caractère apparemment évident, non pour la dénoncer en revenant à plus d'obscurité, mais pour la rapporter à une contradiction que connaissent toutes les sociétés et dont elle constitue seulement une transformation. Il reste alors à voir comment cette contradiction se présente phénoménologiquement, c'est-à-dire comment elle constitue des pratiques se rapportant à un monde dans lequel il y a des risques alimentaires. « Il y a un risque » : ce simple énoncé introduit dans le monde quelque chose qui n'y était pas originellement, et qui apparaît comme une intentionnalité menaçante, dédoublant la viande entre sa matérialité satisfaisante et le réseau de relations dans lequel elle est produite, et qui peut toujours faire l'objet de suspicions tant qu'il n'est pas représenté dans un ordre de justification stable. Les psychiatres ont récemment formé le terme d'orthorexie pour désigner ce trouble du comportement alimentaire qui consiste à s'assurer de façon pathologique de la sécurité de ce que l'on mange d'une façon telle que l'acte de manger est incessamment repoussé et devient à la limite impossible. L'intentionnalité qui relie un vivant à ce qu'il mange est devenue si longue qu'elle échappe à l'ordre de la représentation et devient un processus mental qui tourne infiniment autour de l'ignorance d'un risque pourtant négligeable. Les moyens techniques viennent à son secours en la matérialisant sous la forme de la traçabilité, qui assure le consommateur sur toutes les étapes de la production de ce qu'il mange ; mais il faudrait encore analyser quel type de confiance peut être garantie dans une économie politique de la trace.

Que peut donc dire la science sociale sur des objets comme l'engendrement ou l'alimentation, étudiés à partir de ces phénomènes négatifs que sont l'avortement ou l'insécurité alimentaire, objets qui la confrontent à des pratiques intimes relevant de l'ordre de la vie davantage que des grandes régularités statistiques dont elle a fait son ordre propre ? Elle peut montrer que des actes apparemment aussi simples qu'engendrer ou manger impliquent en fait tout un ensemble d'intermédiaires parce qu'ils doivent résoudre une contradiction tenant à la condition humaine, c'est-à-dire au réseau de relations par lequel des humains entrent en relations avec ce qui n'est pas tout à fait humain mais peut le devenir par un processus de qualification. Elle peut montrer en outre que des idéologies apparemment simples, comme celle du projet ou de la transparence, masquent tout ce travail d'intermédiation par la tentation de résoudre trop vite la contradiction, et ignorent leurs propres conditions de possibilité, ce qui les conduit à se transformer alors qu'elles semblent suivre les mêmes principes. En cela, la science sociale apparaît comme une science des idéologies, les rapportant à des pratiques qu'elles doivent nécessairement déformer pour développer toutes leurs possibilités théoriques.