UNIVERSITÉ PARIS VIII – VINCENNES-SAINT DENIS
ÉCOLE DOCTORALE PRATIQUES ET THÉORIES DU SENS

QU'EST-CE QU'UNE VICTIME ?

La question du sujet chez Dussel et Foucault vis-à-vis de la justice réparatrice en Colombie

THÈSE
PRÉSENTÉE ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT PAR

LUZ MARÍA LOZANO SUAREZ

POUR L'OBTENTION DU
DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

JURY

Patrice VERMEREN
Université Paris VIII
Directeur de thèse

Amalia BOYER
Universidad del Rosario

Marie CUILLERAI
Université Paris VII

Stéphane Douailler
Université Paris VIII

Jean-Pierre MARCOS
Université Paris VIII

Marcelo Raffin
Universidad de Buenos Aires

PARIS 2019

QU’EST-CE QU’UNE VICTIME ?

À l'extériorité,

Remerciements

Je souhaite remercier Patrice Vermeren, pour avoir accepté la direction de ce travail et pour avoir, à tout moment, soutenu cette aventure philosophique, mais surtout le remercier pour le grand talent avec lequel il m'a appris, par ses actions, comme personne et comme chercheur, que l'utopie est nécessaire pour se transformer, expérimenter et donner le meilleur de soi-même pour construire un concept d'humanité. C'est ainsi que cette thèse a pour toile de fond la manière expérimentale qui m'a fait devenir autre, reprenant ainsi l'expression foucaldienne de ce que signifie l'écriture.

Cette thèse a, comme à contre-jour, une vie qui m'a donné une sorte de consentement pour pouvoir mener cette recherche. Je parle de la fille Sofía, qui a grandi en m'observant dans le rôle de doctorante et a dû, dès son enfance, apprendre la patience, et comprendre depuis son petit monde les satisfactions et les angoisses que tout doctorant traverse.

Je remercie profondément mes parents et mes frères pour s'être occupés de ma fille en Colombie pendant que je me consacrais à mes études en France, condition difficile de séparation qui, au lieu de me faire faiblir, m'a donné le courage nécessaire pour continuer cette aventure.

Merci à mes collègues et amis José Joaquín Andrade, Alfonso Rodríguez, Sara Martínez, Mariela Ávila, Pedro Ortega et Gina Celia, pour avoir débattu avec moi de mes « élucubrations philosophiques » et m'avoir aidé, jusqu'au dernier moment, à faire aboutir cette thèse. Je ne peux oublier mes amies Melissa Eyes, Mapy Reales et Andrea Villalba, qui ont toujours été à mes côtés, me rappelant dans leurs conseils que l'amitié, par hasard ou par choix, est l'un des plus beaux cadeaux de cette vie.

J'exprime enfin ma reconnaissance à l'Université de l'Atlantique et à ses autorités, pour avoir rendu possible financièrement ce rêve d'aller étudier à Paris 8, en particulier au vice-recteur Luis Carlos Gutiérrez, aux présidents de la Faculté de Sciences Humaines Fidel LLinâs et Luis Alarcón, et aux responsables des Bureaux des Relations Internationales Jaqueline Rojas, Luisa Fernanda Echeverría y Diana Restrepo, parce qu'ils ont toujours eu confiance en mes capacités intellectuelles et ont défendu le financement de mon doctorat.

Résumé

L'intention de Dussel est très éloignée de la philosophie foucaldienne, puisqu'il aspire à concevoir une Éthique et une Politique de la Libération ayant une validité universelle. Foucault n'a jamais envisagé d'établir une loi, une théorie ou une formule qui puisse servir aux autres pour penser la liberté que, cependant, il définit comme la condition ontologique de l'éthique. Les analyses de Foucault seraient une problématisation de certains concepts de la Philosophie de la Libération de Dussel, par leur caractère universalisant. Mais le point de départ des deux auteurs est le même, la critique de la subjectivité moderne et de toutes les catégories qu'elle apporte avec elle. La problématique centrale de cette recherche a consisté à présenter les conditions de possibilité d'une pensée du sujet victime à partir de Foucault, en reprenant l'hypothèse du philosophe de la Libération, selon laquelle à partir des développements de Foucault, nous pouvons dévoiler les victimes exclues par le système. Foucault ne traite pas l'idée de victimisation, simplement il prend en considération l'expérience de l'exclusion et de la ségrégation sociale. Or, si on regarde de près cette expérience violente, considérée par l'auteur français comme le sacrifice de quelques individus par l'État, on peut l'appeler victimisation. Aujourd'hui, la victime a été reprise par les discours politique, juridique et économique dans lesquels les sciences humaines sont chargées de rédiger les rapports de la normalisation. La victime est vue sous la gouvernementalité néolibérale et sa subjectivation. Le cas de la justice réparatrice des victimes du conflit armé colombien nous permet de montrer cette actualité.

Mots clé **:** Victime, sujet, Foucault, Dussel, Justice réparatrice, Colombie, sacrifice, subjectivation

Abstract

Dussel's claim is far from Foucaultian philosophy, since he aspires to design an Ethics and a Politics of Liberation that have universal validity. Foucault, for his part, did not attempt to make a theory that could serve others to think about freedom, which, however, he defines as the ontological condition of ethics. From this point of view, Foucault's analyses would be a problematization of some concepts of Dussel's Liberation Philosophy because they are universalizing. But the starting point of both authors is the same, the criticism to the modern subjectivity and all categories brought by it. The central problem of this research has been to present the conditions of possibility to think the victim subject from Foucault's point of view retaking the hypothesis of the philosopher of the Liberation according to which from Foucault's approaches we can reveal the victims excluded by the system. Foucault does not analyze the idea of victimization, he simply observes the experience of expulsion and social segregation, but if we look closely, this violent practice, considered by the French author as the sacrifice of some individuals by the State, can be called victimization. Nowadays, the victim has been retaken by political, legal and economic discourses, and the human sciences are in charge of normalization opinions. The victim is thought from the neoliberal governmentality and from a subjectivation articulated to it. The case of reparation justice for victims of the Colombian armed conflict allows us to make this current situation visible.

Keywords: Victim, Subject, Foucault, Dussel, Justice of reparation, Colombia, sacrifice, subjectivation

Resumen

La pretensión de Enrique Dussel está muy lejos de la filosofía foucaultiana, pues él aspira diseñar una Ética y una Política de la Liberación que tengan validez universal. Foucault por su parte, no intentó hacer una teoría que pudiera servir a los otros para pensar la libertad, que sin embargo, es definida por él como la condición ontológica de la ética. Desde este punto de vista, los análisis de Foucault serían una problematización de algunos conceptos de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel por ser universalizantes. Pero el punto de partida de ambos autores es el mismo, la crítica a la subjetividad moderna y todas las categorías que esta trae consigo. La problemática central de esta investigación ha sido la de presentar las condiciones de posibilidad para pensar el sujeto víctima a partir de Foucault retomando la hipótesis del filósofo de la Liberación según la cual a partir de los planteamientos de Foucault podemos develar las víctimas excluidas por el sistema. Foucault no analiza la idea de victimización, simplemente observa la experiencia de la expulsión y de la segregación social, pero si revisamos de cerca, esta práctica violenta, considerada por el autor francés como el sacrifico de algunos individuos por el Estado, puede ser denominada victimización. Hoy día la víctima ha sido retomada por los discursos político, jurídico y económico, y las ciencias humanas están encargadas de los dictámenes de normalización. La víctima es tomada desde la gubernamentalidad neoliberal y desde una subjetivación a ella articulada. El caso de la reparación justicia de reparación de víctimas del conflicto armado colombiano nos permite hacer visible esta actualidad.

Palabras clave: Víctima, Sujeto, Foucault, Dussel, Justicia de reparación, Colombia, sacrificio, subjetivación

TABLE DE MATIÈRES

Introduction 9

PREMIÈRE PARTIE : La victime en clé religieuse 31

I. La victime et le sacrifice rituel 35
II. L'ambiguïté du sacré 48
III. La victimisation volontaire 62
IV. La victime sacrée face aux pratiques contemporaines 69

DEUXIÈME PARTIE : Le sujet victime chez Dussel 79

I. Critique de la raison eurocentrique 82
II. L'extériorité Lévinassienne et Dussel 89
III. De la corporalité du sujet à la conscience critique 107
IV. Interpellation des victimes 117
V. Le concept d'histoire : l'analectique 125

TROISIÈME PARTIE : De Dussel à Foucault 135

I. L'extériorité chez Foucault 135
II. L'exclusion chez Foucault 148
III. Exclusion et justice 155
IV. Connotation juridico-religieuse du criminel 159
V. De l'exclusion à l'inclusion 179

QUATRIÈME PARTIE : Gouvernementalité et victimes 184

I. La notion de pouvoir : sujet de droit versus anatomopolitique 188
II. *Homo juridicus* versus *homo oeconomicus* 200
III. Anatomopolitique, biopolitique et victimisation 213
IV. Renaissance de *l'homo oeconomicus* 222
V. Gouvernementalité néolibérale et politiques sociales 229
VI. Justice réparatrice en Colombie et gouvernementalité néolibérale 236

CINQUIÈME PARTIE : Subjectivation et victimisation 246

I. Critique de la théorie du sujet moderne 247
II. Subjectivation 253
III. Victimisation et néolibéralisme 261
IV. De la victimisation à la désubjectivation 268

Conclusions 274

Références bibliographiques 282

Introduction

Autant d'un point de vue juridique que politique et économique, la question des victimes est au centre des débats nationaux et internationaux. Nous pouvons dire, en suivant Maria Kakogiani, que la victimisation est généralisée comme condition de possibilité des intérêts multiples et hétérogènes.[1] Lorsque nous nous demandons ce qu'est une victime, les réponses nous conduisent à l'origine du sens de ce mot, et au fonctionnement d'une justice autour de la victime qui prennent en compte les réparations économiques, morales, physiques et psychologiques à l'égard d'un individu ayant subi un tort, faisant ainsi appel à des sciences liées au psychosocial. Cette thèse a pour objet la révision de la notion de sujet victime, pour la penser autrement. Pour l'instant, nous énoncerons deux principes d'orientation : 1. La question de la victime sera examinée à partir de la critique du sujet moderne, puisque ce n'est que depuis ce point que peut émerger une pensée de la victime comme sujet constitué ; et 2. L'horizon de lecture est établi à partir de la connotation religieuse de la victime comme hétérogénéité, en problématisant la place de la victime dans les pratiques politiques actuelles. Pour cela, nous avons pris pour objet d'analyse la justice réparatrice des victimes du conflit armé en Colombie.[2]

Notre interprétation ne consiste pas en une grille d'analyse qui suivrait la dichotomie victime/victimaire, mais plutôt, comme un contrepoids à ce lieu commun, notre grille de lecture sera victime/exclusion. Pour cela, nous reprenons les pensées de Enrique Dussel et Michel Foucault. Le premier place au centre de ses travaux le sujet victime et la communauté de victimes, pour penser la colonisation et d'autres types de victimisation

[1] KAKOGIANNI, Maria. De la victimisation. Lectures expérimentales. Paris : L'Harmattan, 2012, p. 11

[2] Le conflit colombien a été hétérogène, autant en ce qui concerne l'étendue de son temps que l'extension de son territoire. Il en a été de même pour ses acteurs, ses victimes et ses répertoires violents. Dans la reconnaissance du caractère changeant du conflit armé, de ses protagonistes et de ses contextes, le Groupe pour la Mémoire Historique identifie quatre périodes dans son évolution. La première période (1958-1982) marque la transition de la violence bipartidaire à la subversive, caractérisée par la prolifération des guérillas qui contraste avec l'essor de la mobilisation sociale et la marginalité du conflit armé. La seconde période (1982-1996) se distingue par la projection politique, l'expansion territoriale et la croissance militaire des guérillas, l'apparition des groupes paramilitaires, la crise et l'effondrement partiel de l'État, l'irruption et la propagation du trafic de drogue, l'apogée et le déclin de la guerre froide et l'entrée du trafic de drogue dans l'agenda global, la nouvelle Constitution politique de 1991 et les processus de paix et les réformes démocratiques aux résultats partiels et ambigus. La troisième période (1996-2005) marque le seuil de recrudescence du conflit armé. Elle se distingue par les expansions simultanées des guérillas et des groupes paramilitaires, la crise et la recomposition de l'État au cœur du conflit armé et la radicalisation politique de l'opinion publique vers une solution militaire au conflit armé. La lutte contre le trafic de drogue et son imbrication dans la lutte contre le terrorisme renouvellent les pressions internationales qui alimentent le conflit armé, rejoignant l'expansion du trafic de drogue et les changements dans son organisation. La quatrième période (2005-2012) marque la réorganisation du conflit armé. Elle se distingue par une offensive militaire de l'État qui atteint su grade d'efficacité majeur dans l'action contre-insurrection, affaiblissant mais ne vainquant pas la guérilla, qui parvient même à se réorganiser militairement. En parallèle se produit l'échec de la négociation politique avec les groupes paramilitaires, ce qui dérive en un réarmement accompagné par une réorganisation violente entre des structures fortement fragmentées, volatiles et changeantes, hautement perméables au trafic de drogue, plus pragmatiques dans leurs agissements criminels et plus défiantes à l'égard de l'État. (GMH. Basta YA ! Colombia : Mémoires de guerre et de dignité. Bogota : Imprenta Nacional, 2013).

dérivés de la relation dominant-dominé qui apparaît avec l'eurocentrisme. Le deuxième, bien qu'il n'ait jamais traité la question des victimes, nous permet de déterminer le rôle de la victime dans le cadre, à partir d'un type de gouvernementalité et d'un mode de subjectivation. Ces auteurs m'ont permis d'analyser la victime à partir de la réélaboration de la théorie du sujet, pour aboutir à une vision critique de la victime. Le point de rencontre des deux auteurs a été traité par Dussel, puisque dans sa philosophie pour les victimes, celui-ci présente une idée que nous souhaitons interroger ici. Il s'agit de son hypothèse selon laquelle Foucault permet une analyse de la question des victimes par exclusion.

Cette analyse de la victimisation est une inquiétude née de la situation des victimes en Colombie et, mobilisés par l'intérêt de faire une ontologie du présent, nous avons pris en compte, comme objet réel d'analyse, le cas de la justice réparatrice du conflit armé colombien. Les victimes du conflit réclament une justice et des accords politiques pour réparer les torts causés par la guerre, mais lorsque l'on cherche à déterminer qui sont les victimes, les définitions s'échappent. De cette manière, on ne peut définir qui est une victime du seul point de vue juridique par une allusion aux dommages causés, et nous cherchons d'autres définitions. Apparaissent alors des définitions religieuses et issues des sciences humaines. Nous nous sommes alors demandé s'il était possible de trouver, à partir de la philosophie, des approches permettant de définir le sujet victime et nous avons découvert que c'est définitivement à partir de la question du sujet que l'on peut déterminer ce qu'est une victime. Et plus qu'une définition, nous cherchons à montrer les possibilités pour une telle définition, en approfondissant les philosophèmes de deux auteurs qui problématisent le statut du sujet de la modernité.

Il existe une réponse immédiate à la question de la signification de la victimisation, qui considère la victime comme un individu atteint ou subissant un tort à cause d'un autre. Le problème surgit alors à partir de la désignation, dans notre société, du sujet victime. Comme le demande, fondamentalement, Judith Butler dans *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil* : quelle est la meilleure façon de disposer la vie politique, pour que puissent se reproduire la reconnaissance et la représentation ? Ce à quoi elle répond qu'on ne peut proposer de réponse sans prendre en considération l'ontologie du sujet, dont la reconnaissance et la représentation sont mises en jeu.

> « C'est-à-dire que nous ne pouvons faire et répondre à la question normative, comprise d'une manière générale, sur la meilleure manière de représenter ou de reconnaître de tels sujets si nous ne réussissons pas à comprendre le différentiel de pouvoir existant qui distingue entre les sujets qui seront éligibles pour la reconnaissance et ceux qui ne le seront pas. »[3]

[3] BUTLER, Judith. *Marcos de guerra, vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 193

Jacques Rancière, dans *La Mésentente*, interroge la victime en l'interprétant comme un sans-part, c'est-à-dire un sujet qui ne participe pas au politique, puisqu'il a été expulsé des sens d'identité, de citoyenneté, du corps, de la vie, etc. Pour Rancière, les victimes ont fini par être, aujourd'hui, installées dans un ancien emplacement, le lieu du paria, c'est-à-dire des sujets non reconnus. Michel Agier en dira, en s'appuyant sur Rancière, que la victime a été exclue du logos, et que l'on n'entend sa voix que comme la plainte d'une souffrance, mais que cette voix devient inaudible.[4] Dans le livre *Piedra Desechada*, Reyes Mate nous dit que les victimes de l'histoire ne demandent pas la justice, et en faisant allusion à la raison anamnétique, nous exprime que cette justice serait la reconnaissance, et que l'on doit commencer à reconnaître que presque partout, l'homme n'est ni égal ni libre.

Le sujet politique contemporain se trouve face à ce qu'Habermas appelle « un déficit motivationnel ». Il se sent plus client que citoyen, plus consommateur de biens que protagoniste de projets politiques, et de là vient le doute quant au fait qu'il y ait, dans la culture politique qui l'habite, des raisons de défendre des valeurs transcendant son propre intérêt. C'est pour cela que Reyes Mate affirme que « ceux qui dominent politique ne sont pas nécessairement ceux qui ont le plus raison. Ce qui importe, c'est, dans des situations critiques, d'où sortent les ressources pour promouvoir une raison, une politique ou une éthique à la hauteur de nos problèmes ».[5]

En suivant Habermas, on pourrait comprendre que les victimes doivent nous donner des raisons, expliquer à l'autre leurs raisons et que la communauté politique doit faire le plus grand effort possible pour les comprendre. Ce serait la manière de sortir d'un tel état. Mais que se passe-t-il quand les victimes n'argumentent pas, mais exposent leur indigence et s'exposent dans leur nudité à travers un témoignage cherchant à sensibiliser la population ? Il y a une position face à la victimisation centrée sur la compassion et une position critique qui considère que les victimes représentent un caractère passif de la subjectivité qu'il faut combattre.

Le caractère simple et concluant de la victime comme passivité est aussi ancien que quotidien, et cependant, ce qui fait événement dans l'histoire de l'Occident est que la présence du personnage victime avait disparu des discours juridiques, politiques, économiques et sociaux. Notre question actuelle sur la victime naît d'expériences réelles, où la victime a été prise par différents champs de savoir pour gérer sa vie. En Colombie, la question des victimes du conflit armé s'est de plus en plus complexifiée, puisqu'outre le fait que les victimes se mobilisent pour réclamer leurs droits, celles-ci sont devenues l'objet des débats politiques et économiques les plus importants du pays, elles sont devenues la cible de la tyrannie de l'opinion publique qui un jour crée de nouvelles victimes et l'autre, les fait disparaître, laissant dans la plupart des cas la victime impuissante à dépasser son état. Un autre aspect de la victimisation est que le

[4] AGIER, Michel. *Gérer les indésirables. Des camps des réfugiés au gouvernement humanitaire*. Paris: Flammarion, 2008, p. 290.
[5] REYES-MATE, Manuel. La piedra desechada. Madrid : Trotta, 2013, p. 234

fait de ne pas être sensible à la victimisation peut être considéré un sacrilège, se proclamer être souffrant est une façon de mobiliser des sensibilités, mais aussi la façon dont l'innocence peut devenir un privilège, permettant que certaines victimes ne veuillent pas quitter ce statut pour continuer à recevoir les bénéfices des politiques sociales. Comme le crime, en considérant comme endogène une grande partie de la population colombienne[6], la victime semble se produire de la même manière. Il y a des familles de victimes qui semblent passer une information philogénétique à leurs descendants, de telle façon que la victimisation ne puisse être dépassée. Qu'est-ce qu'une victime ? Pourquoi ces problématiques se font-elles de plus en plus denses autour de la victime ?

L'un des motifs de la problématique de la victimisation peut être le fait que la notion de victime ne puisse être détachée de son aspect religieux, malgré l'approche prétendant dépasser cette référence. « Le pénal reste caractérisé par cette « part d'irrationnel… celle de la souillure, du sacré, de la vengeance et de l'expiation, ce mythe d'une justice qui établirait une peine capable de réparer toute souffrance. C'est pourquoi le mot victime a longtemps appartenu au vocabulaire moral et religieux. »[7]

Le Dictionnaire de la Langue française donne la suivante définition du mot victime : « Personne qui a péri dans une guerre, une catastrophe, un accident, un meurtre, etc.; Créature vivante offerte en sacrifice à une divinité ; et, toute personne qui a subi un préjudice corporel, matériel ou moral »[8]. Nous pouvons observer que ces sens sont plus proches de dimensions religieuses, morales et préjuridiques.[9] La victime, aujourd'hui, est importante depuis le point de vue juridique, et ces définitions ne semblent pas pertinentes. Auparavant, le pouvoir judiciaire était centré sur le criminel, « toutes les grandes réformes du XIXème siècle, puis les deux premiers tiers du XXème siècle tournaient autour du prévenu et du condamné, dont il s'agissait d'améliorer la condition, certes autrefois épouvantable.»[10], mais désormais, la victime a acquis une place privilégiée, et des lois se sont créées pour les protéger et en faire des parties fondamentales du processus pénal. Bien que les codes pénaux aient cherché à protéger la société civile des délinquants, et que l'on ait cherché la manière de les resocialiser, on ne prenait pas en compte la victime comme individu désarticulé du lien social. La

[6] GAVIRIA, Alejandro . Increasing Returns and Evolution of Violent Crime: The Case of Colombia. Journal of Development Economics. 2000. Vol. 61, No. 1, pp 1-25

[7] HUMBERT , Sylvie. Introduction générale : vengeance privée, vengeance publique : « juste vengeance » ? En : Juste victime dans le procès pénal. Sous la direction Sylvie Humbert et Franck Ludwiczak. Paris : L'Harmattan, 2012, p. 22

[8] Victime. In : Dictionnaire Larousse [en ligne]. [consulté le 30 octobre 2017, 16:59]. Disponible à l'adresse : https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/victime/81855?q=victime

[9] Voir : PICARD, André. Introduction de la Journée d'étude « La victime : enjeux au carrefour du juridique et du psychologique. » Journée d'étude du 5 novembre 2011. Association des psychologues de Haute-Marne, p. 9.

[10] GAMBIBI, Isabelle. Victime mineure, victime majeure : quelle place dans le processus judiciaire? Journée d'étude La victime : enjeux au carrefour du juridique et du psychologique, 5 novembre 2011. Association des psychologues de Haute-Marne, p. 38

victime n'a-t-elle pas pris une place dans la resocialisation, de la même façon que le délinquant ?

Certains défendent la question de la justice réparatrice comme injuste depuis sa conception « la justice doit être rendue manifeste soit pour tous, soit pas du tout ». [11] En prenant en compte le cadre légal à partir duquel on leur apporte une reconnaissance, certaines victimes seraient exclues, et si nous observons de près cette problématique, nous pourrons percevoir dès à présent qu'un certain nombre de réparations offertes aux victimes peuvent être le fruit d'injustices. Un droit centré sur la victime, comme c'est le cas de la justice restauratrice en Colombie, n'est pas une question nouvelle de notre droit contemporain. Israel Drapkin nous dit que, à l'aube de la civilisation humaine, la victime du délit a toujours été la protagoniste du drame pénal, et qu'il est possible que cela soit dû au pré-droit, encore chargé de religiosité. Les lois talioniques et la compensation, que ce soit par le biais de l'argent (wergeld) ou d'autres types de biens, ont été les mécanismes grâce auxquels l'homme a lentement progressé du système de vengeance privée à celui de la justice publique. De façon graduelle, à mesure que l'État prenait en charge l'administration de la justice, c'est-à-dire que l'État se construisait à partir du sujet de droit, le délinquant s'est transformé en personnage principal des audiences judiciaires, en offrant à la victime un rôle subalterne.[12] Les victimes étaient pratiquement invisibles depuis le point de vue juridico-politique dans le système pénal moderne de caractère rétributif. La victime n'étant pas au centre du processus judiciaire était oubliée, les offenseurs ne rendaient pas compte aux victimes de ce qu'ils avaient fait de façon directe, et les communautés n'étaient pas engagées dans la victimisation.

Certains auteurs ont apporté une critique au fait que la victime ait été laissée de côté dans la modernité, et leurs justifications ont peut-être été une conceptualisation en faveur de la réapparition de la victime. Pour Reyes Mate, par exemple, l'oubli de la victime est dû au fait que l'idée d'amnistie soit consubstantielle à l'homme moderne, « face à une situation catastrophique, l'homme, s'il veut aller de l'avant, ne peut regarder en arrière ».[13] À un certain moment de l'histoire, comme le remarque bien Manuel Reyes Mate, le rappel des mésaventures du passé est devenu une question interdite. Et dans la démocratie athénienne naissante, un décret a été signé, qui engageait les habitants à ne pas rappeler les malheurs vécus. La polis faisait appel à l'amnistie, du grec *amnestia*, qui signifie oubli. Reyes Mate explique que le souvenir des malheurs constituait une atteinte à l'être de la vie politique, puisqu'en validant le

[11] FASSIN, Didier et LEZE, Samuel. La question morale. Une anthologie critique. Paris: Presses Universitaires de France, 2013. p. 411

[12] Drapkin, Israel, El derecho de las Víctimas. Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales, Madrid, 1964, pag. 145.

[13] REYES MATE, Manuel. Justicia de las víctimas y reconciliación en el País Vasco. Fundación Alternativas, 2006. Pag. 11 [consulté le 29 janvier 2016]. Disponible sur le réseau FUNDACION ALTERNATIVAS à l'adresse: https://www.fundacionalternativas.org/laboratorio/documentos/seminarios-y-jornadas/justicia-de-las-victimas-y-reconciliacion-en-el-pais-vasco FASSIN, Didier et LEZE, Samuel. La question morale. Une anthologie critique. Paris: Presses Universitaires de France, 2013. p. 411

passé malheureux, il rendait malheureux les présents, en leur imputant une responsabilité dans ce qui ne s'était pas produit par leur faute, et en raison de quoi ils ne devraient alors pas se voir exiger des obligations ayant dû être honorées par d'autres.[14] Relevons que ce désir de conjurer le passé se donne dans la conformation d'une nouvelle conception juridico-politique, ce qui a permis que la question des victimes s'efface, parce que l'homme religieux grec insistait en particulier sur la mémoire. Pour Reyes Mate, alors, le même phénomène se serait développé dans le droit de la modernité, où la souffrance des victimes n'était pas la cause du droit moderne, mais bien le fait d'insister sur le criminel et l'ennemi social. En 1972, Michel Foucault nous dit : « le crime est une attaque contre la société, et le criminel est un ennemi social … il faut l'exiler ou le tuer ».[15] Mettre l'accent sur les victimes et non sur le criminel impliquerait un retour à une idée religieuse antique, pour les Grecs, elle pouvait être considérée comme un vrai sens de la justice, "La mise à mort de la victime s'inscrit, pour les Hellènes, dans l'ordre des choses comme une *hybris* contre l'être. La mise à mort du coupable est un acte soutenu aussi par le devoir de mémoire comme étant la parole de l'être qui se dit dans la lumière de sa vérité. »[16] Il n'est ainsi pas étonnant que Reyes Mate observe que la Grèce antique voulait construire ses dispositions juridico-politiques en dépassant la religion, une façon de rejeter la mémoire comme fondement de la norme.

L'idée de Reyes Mate va sur la même voie que celle de Walter Benjamin, parce qu'elle constitue une critique du progrès. Dans *Sur le concept d'histoire*, dernier écrit philosophique et politique de Walter Benjamin, rédigé entre 1939 et 1940, au milieu de l'ascension du National-socialisme en Europe, il se propose de réaliser une nouvelle lecture de l'Histoire depuis la perspective des vaincus, des victimes des faits historiques que l'Historicisme exclue de son récit. C'est par conséquent une critique de l'amnistie, apportant à la mémoire l'option de lutte contre la violence de l'oubli, et cette perspective est la perspective des vaincus de l'histoire, ceux qui peuvent être appelés victimes. Benjamin, dans ses œuvres, observe avec une grande clarté l'objet de sa défense, ce sujet a la qualité d'opprimé, de vaincu, lumpen ou historiquement invisibilisé. De cette manière, selon Benjamin, pour nous approfondir la notion de victime, il nous faudrait nous situer dans l'idée d'histoire moderne, puisqu'une histoire établie par le progrès ne peut nous offrir la possibilité de nous occuper des victimes. On peut dire que l'idée même de victime va contre les valeurs de la modernité. Par conséquent, la prétention de réparer le tort serait une sorte d'obstacle au progrès, l'une des valeurs les plus précieuses de la modernité. "L'histoire est l'objet d'une construction dont le lieu n'est pas constitué par le temps homogène et vide, mais par le temps empli d'instantanéité."[17] À présent, les victimes ne sont plus dans les bas-côtés de

[14] Ibid., p. 10

[15] FOUCAULT, Michel. Société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973. Paris : Seuil/Gallimard, 2013, p. 63

[16] TZITZIS, Stamatios. La personne criminel et victime. Québec : Les presses de l'Université Laval, 2004, p. 145

[17] BENJAMIN, Walter. Sur le concept d'histoire. Paris : Editions Payot & Rivages, 2013, p. 75

l'histoire. Garapon a écrit que la figure de la victime devient la métaphore de notre condition moderne en la que la victime a supplanté l'ouvrier exploité.[18] En ce sens, quelle appartenance pourrait avoir cette critique ? Les victimes entrent elles aussi dans le jeu du processus pénal, pour y participer. Par conséquent, le problème des victimes a pris une envergure jusqu'alors jamais imaginée. Faire une histoire qui rende compte des victimes comme critique du progrès, comme nous l'a proposé Walter Benjamin, c'est certainement une critique du capitalisme et de tous les modèles de gestion de la vie que celui-ci apporte avec lui. Par conséquent, on prétend, à partir du concept de victime, faire une nouvelle conquête : la reconnaissance de la vulnérabilité des opprimés, des exclus, des vaincus. De cette façon, les victimes sont définies comme les sujets innocents demandant justice face à l'invisibilité de l'histoire, mais surtout, Reyes Mate soulignera que les victimes sont les sujets qui ont souffert un trauma cognitif. [19] Raison pour laquelle une justice des victimes se dirige vers la réparation du tort. C'est une justice qui n'est pas orientée vers le châtiment du criminel, mais vers la réparation de la vie de la victime. C'est pour cela que le plus important est la subjectivité de la victime.

Dès lors que, actuellement, la victime reprend le centre de la justice réparatrice, il convient d'analyser la façon dont ce personnage oublié du droit pénal est repris aujourd'hui, quelles sont les conceptualisations qui s'établissent autour de lui, et quelle distance il a prise avec la connotation religieuse présentée par Sylvie Humbert. La conceptualisation sur la victime est évidente, si nous allons déterminer ce que signifie être victime, c'est l'expérience de la victimisation qui nous fera déterminer son mode de conception. Cette recherche ne tentera pas de répondre à la question « qu'est-ce qu'une victime ? », se limitant à montrer depuis quelle perspective un discours sur celle-ci a pu se construire. Une idée du droit centré sur la restauration des victimes permettra que celles-ci, considérées individuellement ou collectivement, puissent articuler l'offenseur et la communauté. Howard Zehr, père de la justice réparatrice, l'exprime ainsi : Victims often feel ignored, neglected, or even abused by the justice process."[20] Cependant, aujourd'hui, la question du sujet appelé victime a non seulement conquis le champ du droit, mais aussi celui de l'éthique et de la politique, et à travers ces champs de savoir, la victime est le sujet le plus étudié en sciences humaines. Ce n'est plus seulement le cas dans le domaine juridique : l'éthique, la politique, l'économie et les sciences humaines et sociales ont également dirigé leur attention vers la victime et la communauté des victimes.

> « La construction de la catégorie de victime s'est consolidée dans nos sociétés occidentales dans l'arène judiciaire. Le droit constitue aujourd'hui le principal

[18] Voir: GARAPON, Anotoine. La raison du moindre Etat. Le néolibéralisme et la justice. Paris: Odile Jacob, 2010.
[19] REYES MATE, Manuel. En torno a una justicia anamnética. En: José M. Mardones y Reyes Mate (editores). La ética ante las víctimas. Barcelona: Anthropos editorial. 2003, p. 101

[20] ZEHR, Howard et GOHAR, Ali. The little book of restorative justice. Uni-Graphics Peshawar, 2003, p. 12 [consulté le 15 décembre 2017]. Disponible sur le réseau UNICEDF à l'adresse http://www.unicef.org/tdad/littlebookrjpakaf.pdf

> instrument de qualification de la victime. Cependant, outre l'enjeu juridique, la catégorie de victime recouvre également des enjeux de qualification éthiques et politiques. »[21]

Une éthique et une politique de la souffrance seraient un éloge de la compassion. La mobilité des politiques de la souffrance s'est multipliée en faveur de la défense des victimes, où la compassion est une question primordiale, et la question de la reconnaissance par les mouvements de victimes peut bien souvent se limiter à une sensibilisation à la douleur des victimes. Les émotions jouent un rôle primordial. Un manque de sensibilité envers la victimisation serait la non-reconnaissance du sujet souffrant, mais les victimes semblent ne pas aborder cette question en termes de justice. La condition de victime est donc liée à la souffrance et à la désignation d'un responsable de cette souffrance, d'un perpétrateur. La victime, liée à la souffrance, cherche la reconnaissance de son état, et cependant bien des souffrances semblent être plus dignes de reconnaissance que d'autres parce qu'elles peuvent être établies depuis le seul cadre des déterminations juridiques.

> « Mais surtout, en décidant de se focaliser sur les souffrances, on élude à la fois la dimension historique et l'enjeu politique du conflit qui correspond pourtant aussi à ce que vivent les victimes. Car ce ne sont pas seulement des corps qui tombent sous les balles ou les bombes, plus nombreux d'un côté que de l'autre, ce sont surtout des êtres humains qui ne sont pas traités en égale dignité parce que les Palestiniens sont, au quotidien, opprimés, humiliés, niés, quand les Israéliens n'ont pas cette expérience douloureuse. Lorsqu'elle oublie, l'organisation humanitaire se fait rappeler à l'ordre par ses propres membres qui parlent d'injustice, alors même que leurs dirigeants assurent défendre identiquement toutes les victimes. »[22]

La réparation des victimes se constitue, d'autre part, comme l'opportunité de poursuivre la vie, de poursuivre l'histoire. De cette manière, la gestion psychologique du trauma sera dirigée vers l'oubli. La victime, au-delà de recevoir une réparation économique, doit guérir, se soigner pour continuer sa vie, elle a besoin pour cela d'être en bonne santé physique et psychique, dépendant des torts subis, pour se réinstaller dans la société. Howard Zehr considère que les avocats, en tant que médiateurs, devraient également être des guérisseurs, plus que des défenseurs des droits de clients. Il ne s'agit plus d'un effort de vengeance pour punir par la force du droit le criminel. L'idée d'une justice restauratrice insiste sur le fait que la victime puisse dépasser un trauma et poursuivre sa vie dans la normalité dont elle jouissait avant l'infortune.

[21] LECOMBE, Delphine. « Nous sommes tous en faveur des victimes » La diffusion de la justice transitionnelle en Colombie. Thèse de doctorat : Institut Universitaire Varenne Collection des Thèses. Paris : 2013, 310

[22] FASSIN, D et LEZE, S., op. cit., p. 531

Horkheimer pense un sujet capable de résister à partir d'une logique de la faiblesse, depuis le droit des exclus. C'est une perspective qui masque l'injustice « compassion might contain ». Cependant, la question de la compassion est la principale justification pour aborder un concept de victime, que ce soit depuis le point de vue philosophique, juridique, politique ou psychosocial. Il semble que la devise soit : ne soit pas indifférent à la souffrance de la victime ! Une pensée théologique telle que la définit Horkheimer : l'espérance que l'injustice qui traverse le monde n'ait pas le dernier mot, le désir que le bourreau ne triomphe pas de la victime innocente.[23] En définitive, après la Seconde Guerre mondiale, on justifie une philosophie qui pense à l'autre. Selon Horkheimer, une vie sacrifiée par l'autre est embellie. La théorie critique contient la pensée téléologique de l'autre. Horkheimer nous présente la sensibilité face aux souffrantes comme l'impératif de l'actualité, puisque personne ne pourra être heureux tant qu'il y aura des laissés pour compte sur le chemin, à qui il n'aura pas été rendu justice. Horkheimer affirme alors que le bonheur des heureux repose sur la souffrance de leurs victimes. Par conséquent, il ne peut y avoir de bonheur sans solidarité. En réalité, le centre des propositions sur les victimes est composé par la question de la compassion universalisable : le fait de ne pas pouvoir être indifférents à la souffrance d'autrui. Nous observons que l'évolution du droit a donné pour résultat une justice spécifique pour les victimes : justice de réparation, créée comme ce désir religieux d'une justice infinie parce qu'elle cherche à ne pas oublier la souffrance des victimes.

Il ne fait aucun doute que la problématisation de l'expérience de la barbarie de la Seconde Guerre mondiale conduira à comprendre autrement les personnes exposées à la vulnérabilité. La victime moderne a pour principal référent l'extermination des Juifs. [24] Et nous savons que la figure sacrificielle du judaïsme est la colonne vertébrale de la religion monothéiste. Cependant, on peut observer qu'outre le sacrifice, face à la barbarie, il est facile de pressentir que les concepts de la justice pour les victimes vont reprendre, en grande partie, le profil original du christianisme, comme les conçoit Guy Rosalato : l'expiation comme apologie de la souffrance, le pardon par la reconnaissance, par le criminel, des torts causés, la réconciliation à travers la charité et l'amour, et la réparation dans la relation à l'autre pour corriger les torts infligés.[25] Les philosophes de la théorie critique, avec une influence juive évidente, prendront en charge cette recomposition de la rationalité de la justice, mais de nombreuses bases de cette entreprise sont reconstruites à partir des principes judéo-chrétiens reposant sur le marxisme. Depuis cette perspective, nous pouvons définir clairement ce qu'est une victime et quelle est sa quête, puisque la construction de l'humanitaire n'est pas éloignée du religieux. Comme l'affirme Didier Fassin :

> « Noli me tangere, « Ne me touche pas », dit le Christ à Marie-Madeleine qui tend sa main vers lui après la résurrection. C'est à l'intouchabilité de certains

[23] HORKHEIMER, Max. El anhelo de justicia, teoría crítica y religión. Madrid: Trotta, 2000, p. 169
[24] HARTOG, François. El tiempo de las víctimas. 2012/2 Revista de Estudio Sociales, No. 44, pp. 12-19 [consulté le 20 novembre 2016]. Disponible à l'adresse : http://dx.doi.org/10.7440/res44.2012.02.
[25] Voir : ROSOLATO, Guy, Le sacrifice : repères psychanalytiques, Paris : Gallimard, 1987

> acteurs et des valeurs qu'ils incarnent que je m'intéresse ici. La référence chrétienne (Noli me tangere) et la dimension sacrée (intouchabilité) ne sont pas anecdotiques dans mon propos. Le monde humanitaire hérite d'une tradition religieuse du souci de l'autre et du don de soi dont il est devenu l'expression laïque. »[26]

Avec ces références soutenues de la question de la victime comme une question reprise de la religion, il est nécessaire de penser autrement la victime. Le philosophe colombien Sergio de Zubiría et le Collectif Walter Benjamin disent que : « S'agissant d'analyser l'histoire de la Colombie, la construction de la notion de « victimes » est fondamentale, puisque ce sont elles qui ont été signalées par leurs demandes de justice et ont subi des assassinats, des poursuites, des menaces, des déplacements, des disparitions et des violations des droits de l'homme. » [27] La justice des victimes, en Colombie, est un cas dont l'attention s'est, bien évidemment, concentrée, ces dernières années, sur l'attention aux victimes. Cette attention de la victime s'est donnée comme le résultat d'un processus conduit par les mouvements de victimes du conflit armé pour revendiquer leurs droits. « Des faits qui affectent la population civile, comme l'enlèvement, l'homicide, les dépouillements, les accidents causés par les mines antipersonnel, les actes terroristes, les déplacements forcés, entre autres, influent sur la matérialisation réelle de droits fondamentaux comme l'éducation, la santé, la mortalité infantile, le travail, le logement, l'alimentation, etc. » [28]

L'idée d'une conceptualisation de la victime, comme se la propose le collectif Walter Benjamin, est une question clé en Colombie parce que dans bien des cas, nous ne savons pas qui sont les victimes et comment les reconnaître, certaines victimes deviennent bourreaux dans leur quête de vengeance, face à l'absence de reconnaissance de leur victimisation, elles se font justice par elles-mêmes. Dans d'autres cas, les bourreaux et leurs familles peuvent devenir des victimes dans cet aller-retour de la vengeance privée antique. Le bouclier des victimes semble être constitué par les organisations de défense des droits de l'homme, qui font de la dignité humaine l'objectif de la réparation. Bien qu'il y ait, en Colombie, un droit des victimes et de restitution des terres, produit du conflit interne, ce cadre juridique ne peut pas être suffisant pour comprendre ce qu'est une victime. Mais depuis quelle perspective cette victime a-t-elle

[26] FASSIN, Didier. Noli me tangere. The moral untouchability of humanitarianism. in E. Bornstein, P. Redfiels (dir), Forces of compassion. Humanitarianism between Ethics and Politics, Santa Fe, School for Avanced Research, p. 35-52 [consulté le 14 avril 2016]. Disponible à l'adresse : https://pdfs.semanticscholar.org/155d/0a3f2079ae410c030ac2139c64487c7e8070.pdf?_ga=2.240280842.868524009.1562516917-888313356.1562516917

[27] DE ZUBIRÍA, Sergio, DE LA HOZ, Nancy, ARIAS, Jerson, BÁEZ, Edison, BOTERO, Alvaro. (2014). Las víctimas: cómo construir un concepto. In : Razón pública [en ligne] [consulté le 30 novembre 2015]. Disponible à l'adresse : http://www.razonpublica.com/index.php/conflicto-drogas-y-paz-temas-30/8105-las-v%C3%ADctimas-c%C3%B3mo-construir-un-concepto.html)

[28] SÁNCHEZ, Fabio; DÍAZ, Ana. Los efectos del conflicto armado en el desarrollo social colombiano. 1990-2002 [en ligne] Bogotâ: Universidad de los Andes, 2015 [consulté le 12 septembre 2016]. Disponible sur le réseau researchgate à l'adresse : https://www.researchgate.net/publication/5006175_Los_Efectos_Del_Conflicto_Armado_En_El_Desarrollo_Social_Colombiano_1990-2002/citation/download

été conçue ? Selon le collectif Walter Benjamin, cité plus haut, il faut passer par une notion critique de la victime qui prenne ses distances avec le sacrificiel et la jurisprudence, allant jusqu'à se démarquer des droits de l'homme, pour nous ouvrir aux protagonistes de l'histoire : les victimes. Cependant, c'est là une tâche particulièrement compliquée dès lors que les victimes font appel aux droits de l'homme pour sortir de la victimisation, et dans la mesure où le terme victime a une origine religieuse, que l'on retrouve dans la justice de restauration. « Langage mystique de la salvation et du sacrifice, langage moral du mal absolu et du bien suprême qui prend certes ici une forme paroxystique auquel beaucoup d'acteurs humanitaires ne souscriraient pas, mais qui s'exprime pourtant souvent, au quotidien, dans les organisations non gouvernementales, sous une forme euphémisée. »[29]

Mais pourquoi vouloir fuir l'idée de chercher la signification de la victime dans le religieux, si notre culture est totalement imprégnée par la théologie, comme le souligne Giorgio Agamben dans un entretien réalisé par le média Télam, en Argentine, en 2014. [30] Une compréhension de la victime et du contenu religieux qu'elle contient nous permettra de ne pas continuer à utiliser sans le savoir des catégories religieuses. Être victime a une certaine consubstantialité avec sa signification d'origine, le sacrifice, et la jurisprudence a pris cela en charge, peut-être sans la prise de distance de son sens initial, et il se pourrait que cela ne soit pas le grand problème posé par la victimisation, si l'on comprend la victime à partir d'une économie politique, par exemple, nous verrons que la signification de la victimisation prend une autre direction. Il s'agirait, plus que de la construction d'un concept de victime, de comprendre comment l'idée de victime est conçue aujourd'hui pour réaliser un travail critique, conçue depuis une critique à partir des victimes, mais également comme une critique de la victimisation, en concevant la victime comme un champ d'expérience sur lequel se sont édifiés différents types de savoirs qui cherchent la gestion des victimes individuelles et collectives. Cette tache nous a fait rencontrer deux perspectives depuis lesquelles aborder la question des victimes, depuis la philosophie de Enrique Dussel et depuis les analyses de Michel Foucault. Le philosophe latino-américain place au centre de son système philosophique le sujet-victime, système construit à partir de l'idée de mythe sacrificiel comme exclusion, et Michel Foucault, bien qu'il n'aborde pas la question des victimes, a traité celle de la folie, de la criminalité, de la sexualité à partir des catégories d'exclusion-inclusion, normal-anormal. Par conséquent, serait-il possible de penser la question des victimes à partir des outils foucaldiens ? Les deux philosophes nous ont ouvert le chemin d'une vision critique de la victime à partir de la réélaboration de la théorie du sujet. Nous avons d'une part la question sacrificielle à partir de l'idée de Dussel et de son humanisme marxiste, et de l'autre l'analyse du pouvoir comme résistance, du côté de Foucault fuyant cet humanisme marxiste, deux visions irréconciliables pour nous projeter dans un travail critique de la victime en réalisant une ontologie du présent.

[29] FASSIN, D et LEZE, S., op. cit., p. 521

[30] AGAMBEN, Giorgio. Entretien realisé à Giorgio Agamben par Pablo E. Chacôn. Titre: La filosofía no es una disciplina, es una intensidad. Diario Télam. Agencia Nacional de Noticias Bolivar, Argentina. 30 de junio de 2014 [en ligne][consulté le 28 mars 2019]. Disponible à l'adresse : http://www.telam.com.ar/notas/201406/69262-giorgio-agamben-la-filosofia-no-es-una-disciplina-es-una-intensidad.php

Nous avons établi une notion du sujet-victime à partir de la philosophie de Dussel pour arriver à Foucault. Le philosophe latino-américain étant précisément celui qui fera de Foucault le point de départ d'un dévoilement de la victimisation, et Foucault étant un philosophe dont l'intérêt consiste en la constitution de subjectivités depuis la relation pouvoir-savoir, cette expérimentation sur la question nous a conduits à analyser la question autrement.

Enrique Dussel centre sa théorie sur le sujet victime, la communauté des victimes et les questions liées au problème de la victime. La perspective de la victime est l'une des questions fondamentales de la philosophie de la libération. Pour Dussel, le sujet doit se constituer autour de la question de la victimisation, de pouvoir répondre à ce fléau. Dussel fait une critique du sujet moderne pour rentrer dans une construction du concept de victime. Cependant, il ne s'éloigne pas trop de la question de la victime depuis la place du sacré, pour Dussel, le mythe de la modernité est construit sur le paradigme sacrificiel. Il est nécessaire d'offrir des sacrifices pour le progrès humain. De cette manière, la victime est un antagoniste du progrès, comme on le voit chez Benjamin, mais en l'expliquant comme un sacrifice.

> « La Modernité, dans son cœur rationnel, est une émancipation de l'humanité de l'état d'immaturité culturelle, civilisatrice. Mais comme mythe, dans l'horizon mondial, elle immole les hommes et les femmes du monde périphérique, colonial (que les Amérindiens ont été les premiers à subir) comme les victimes exploitées, dont la victimisation est dissimulée avec l'argument du sacrifice initial, au prix de la modernisation. Ce mythe irrationnel est l'horizon que doit dépasser l'acte de libération (rationnel, comme déconstruction du mythe ; pratico-politique, comme action qui dépasse le capitalisme et la modernité dans un type de civilisation écologique trans-moderne, de démocratie populaire et de justice économique)». [31]

À partir de la critique du sujet moderne, Dussel a pu trouver un mode de penser la victime. Cependant, selon nous, il conçoit la victime comme une conceptualisation qui va du judaïsme au christianisme. En concevant le peuple comme sacrifié, il fait reposer sa philosophie sur les préceptes de la Théologie de la Libération. [32] En suivant cette idée de la Philosophie de la Libération, héritière de la Théologie de la Libération, nous pouvons regarder l'analyse suivante : « La théologie de la libération cherche à répondre

[31] DUSSSEL, Enrique. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. Mexico: Ediciones Abya-Yala, 1994, p. 180

[32] La théologie de la libération est un courant théologique chrétien intégré par différents courants catholiques et protestants, né en Amérique latine à la fin des années soixante. L'option de cette théologie est de défendre la cause des pauvres, en les définissant à partir de l'Évangile. L'expérience quotidienne de l'injuste pauvreté dans laquelle sont obligés de vivre des millions de frères latino-américains fait apparaître ce mouvement à la suite du Concile Vatican II et de son appel et de sa mise en pratique d'une ouverture au monde, dans laquelle l'Église doit agir comme un Sacrement de Salut. Le fait brutal de l'esclavage et de la pauvreté des masses latino-américaines a contraint à poser cette question à la lumière de Dieu, de Jésus-Christ et à comprendre la mission du mouvement.

à la nouveauté sémantique et épistémique de l'idée de victime, face aux nouvelles formes de victimisation actuelles. Les développements de Ellacuria sur les victimes s'identifient à l'idée d'un peuple historiquement crucifié. » [33]

Nous allons essayer d´examiner la perspective de Dussel et, de cette manière, nous pourrions déterminer comment la question de la victimisation a pu être pensée en Amérique latine malgré la subsomption de la théologie. Comment reconnaître les victimes individuelles et collectives d'aujourd'hui? Cela pourrait constituer une conceptualisation extérieure à la question purement juridico-politico-économique, mais il est cependant très compliqué de trouver un discours sur la victime qui ne fasse pas référence à son contenu d'origine, qui se réfère au sacrifice. Dussel parlera de la victime comme extériorité au sens lévinasien, et conçoit la victime comme sujet exclus ou opprimé – et comme sujet souffrant l'un et l'autre –. Pourtant, quand il traite la question de la victime comme exclusion, il recourt à Michel Foucault pour dévoiler la victime.

Lorsque l'on interroge le sujet victime, c'est Dussel qui apporte une théorie claire sur les victimes dans la Philosophie de la Libération, à laquelle nous avons recours comme possibilité pour déterminer les types de victimisation qui peuvent se présenter. Dussel dévoile quels sujets peuvent recevoir la catégorie de victime et présente également une vision critique. Lorsque Dussel a recours à la pensée de Lévinas pour comprendre la victime à partir de l'extériorité, de l'Autre lévinasien, sa pensée reste liée à la définition de la victime comme le sacré, par conséquent liée à la religiosité juive. C'est une manière de ne pas être indifférents face aux atrocités subies par le prochain innocent, c'est-à-dire la victime, mais Dussel nous présente surtout la manière dont nous pourrons articuler la problématique des victimes, en apportant une perspective matérielle à l'éthique qui permette de comprendre la situation de la victime depuis la corporalité. En opérant cette transition, Dussel nous ouvre une porte différente de Lévinas pour développer la question de la reconnaissance du sujet victime à travers la corporalité de la victime, qu'elle soit opprimée ou exclue. Depuis le point de vue de l'oppression, c'est Marx qui sera la référence, et cet aspect a été abondamment travaillé par la théorie critique, qui n'est pas ce qui nous intéresse dans ce travail ; mais lorsque nous nous déplaçons vers la question de l'exclusion, Dussel a recours aux travaux de Michel Foucault, en s'éloignant de l'idée d'absolu que Lévinas accorde aux victimes. Nous nous demandons alors si Foucault peut effectivement nous servir pour traiter la question des victimes comme sujet exclu. Cette nouveauté que propose Dussel, qui en principe paraît absurde, parce Foucault n'analyse jamais le sujet victime, a constitué la colonne vertébrale de ce travail, au-delà de la préoccupation intrinsèque que l'on retrouve tout au long de son développement : la question des victimes du conflit armé en Colombie.

Si nous reprenons la philosophie d'Enrique Dussel, nous verrons qu'il se nourrit de philosophie de la théorie critique, en poursuivant ainsi la pensée critique de Marx, pour

[33]ARIAS, Alán. *Teoría crítica y derechos humanos: hacia un concepto crítico de víctima*. Revue Nómadas. 2012, vol. 36, No. 4, p.p 1-30, p. 10 [consulté le 19 mars 2014]. Disponible à l'adresse : http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2012.v36.n4.42298

produire toute une approche du concept de victime et de communauté des victimes. Dussel reprend Lévinas parce qu'il considère que celui-ci a le mieux défini la théorie critique, en établissant la question de l'altérité. Michel Foucault paraitrait étrange pour aborder cette thématique. Foucault n'appartient pas à la théorie critique, bien qu'il faille noter que dans un entretien, il fait allusion au fait que s'il devait souscrire à une tradition, ce serait à la tradition critique kantienne. La question kantienne que poursuit Foucault est : que sommes-nous, en ce temps qui est le nôtre ? C'est la réflexion historique sur nous-mêmes. Pour Foucault, Kant, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, l'École de Francfort ont cherché à répondre à cette question. [34]

Pour Foucault, la non-pénétration de l'École de Francfort et de la pensée philosophique française est un problème curieux, parce qu'elles étaient très proches. "Rien ne cache plus une communauté de problème que deux façons assez voisines de l'aborder. »[35] Pour Foucault, les représentants de l'École avaient essayé d'affirmer, plus tôt que lui, des choses qu'il s'efforçait lui aussi de soutenir depuis des années. Il en exprimera la cause de la manière suivante : « les philosophes de cette école ont posé des problèmes autour desquels on peine encore : notamment, celui des effets de pouvoir en relation avec une rationalité qui s'est définie historiquement, géographiquement, en Occident, à partir du XVIe siècle ».[36] Cependant, je pense que la raison principale pour laquelle Foucault s'éloigne de l'École de Francfort est sa conception du sujet, puisqu'il dit :

> « Les hommes s'engagent perpétuellement dans un processus qui, en constituant des objets, le déplace en même temps, le déforme, le transforme et le transfigure comme sujet. En parlant de mort de l'homme, de façon confuse, simplificatrice, c'était cela que je voudrais dire; mais je ne cède pas sur le fond. C'est où il y a incompatibilité avec l'école de Francfort"[37]

De cette manière, l'École de Francfort s'éloignerait également de l'humanisme actuel, si nous comprenons cette tendance comme un mouvement compassionnel face aux victimes :

> « L'humanisme postmoderne prend corps dans l'action offerte comme spectacle. Il tire ses racines du pathétique de la condition humaine. Il se déploie dans le désastre humanitaire qui heurte la sensibilité de tout mortel lorsque son intuition

[34] FOUCAULT, Michel. La technologie politique des individus. En: Dits et écrits II. 1976-1978. Paris: editions, Gallimard, 2001, p. 1633
[35] FOCAULT, Michel. Structuralisme et poststructuralisme. En: Dits et écrits II. 1976-1978. Paris: editions, Gallimard, 2001, p. 1258
[36] FOUCAULT, Michel. Entretien avec Michel Foucault. «Conversazione con Michel Foucault» («Entretien avec Michel Foucault» ; entretien avec D. Trombadori, Paris, fin 1978), Il Contributo, 4e année, no 1, janvier-mars 1980, pp. 23-84. En: Dits et écrits II. 1976-1978. Paris: editions, Gallimard, 2001, p. 892
[37] Ibid., p. 894

> du juste est offensée. En cas de sinistre naturel, l'humanisme revêt la forme d'actes de solidarité. En cas de perpétration de crimes particulièrement atroces, le sentiment d'humanité rejoint le devoir humanitaire de s'en souvenir et par là, d'intervenir, de juger et de punir l'auteur du forfait odieux. On est pris, d'ailleurs, d'un élan d'aide qui se manifeste aussitôt envers les victimes. »[38]

La théorie critique de la société a construit un discours humaniste d'aide aux victimes, où se trouverait, au fond, selon Foucault, un reproche aliéné, asservi, c'est un individu qui n'est pas authentique[39], c'est-à-dire l'individu victime que présente Dussel mais qui, selon Foucault, s'il pouvait dépasser cette situation, verrait apparaître l'individu philosophico-juridique, précisément l'autre type de subjectivité critiquée par Foucault. Par conséquent, ni l'humanisme ni le sujet philosophico-juridique ne serviront pour l'analyse de la victime à partir de Foucault. Serait-il possible de concevoir une notion de victime depuis les analyses du philosophe français ? Nous n'avons pas de pronostic assuré, mais un diagnostic est possible. Nous nous risquerons à cette expérimentation de la pensée de la victime à partir de Foucault.

Lorsque Dussel nous dit que la question du sujet victime peut être dévoilée à partir de la catégorie d'exclusion, il a recours à Foucault. Cette expérimentation a permis de trouver les points aveugles que peut comporter une approche des victimes depuis le sacré, en même temps qu'elle établit un dialogue entre deux penseurs de courants philosophiques distants. Comment, alors, penser les victimes depuis les disciplines ou depuis la biopolitique, comme un type de gouvernementalité du biopouvoir ?

Nous savons que l'impact de la pensée d'Emmanuel Levinas est évident dans la philosophie de la libération, mais la pensée de Foucault peut-elle être articulée dans le projet de Dussel ? Foucault se distingue d'un type de philosophie libératrice. Comme le décrit Linda Martin Alcoff, Foucault aurait pu ressentir l'horreur de l'universalité des affirmations de Dussel, dans sa manière radicale de déclarer que ses affirmations sont valides et dans son projet de développement et de défense des normes éthiques

[38] TZITZIS, S., op. cit., p 89
[39] Voir : FOUCAULT, Michel. Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974. Paris: Seuil/Gallimard, 2003, p. 59

universelles,[40] particulièrement lorsque Dussel fait référence aux universalismes de type humaniste marxiste-chrétien, que Foucault a tant critiqué. Pour Dussel, le matérialisme messianique est Jésus de Nazareth. [41]

Dans son ouvrage *Pour une destruction de l'histoire de l'éthique*, E. Dussel affirme que nous devons envisager une éthique ontologique qui serait cachée sous le voile des autres éthiques philosophiques. Selon lui, ces éthiques philosophiques n'ont été qu'une pensée contemplative ayant dépassé les éthiques communément acquises par les individus pour laisser place à l'éthos et à la culture du philosophe. Le préambule pour arriver à une éthique universelle, c'est-à-dire à une éthique *perennis* ou à une éthique ontologique fondamentale, serait donc la destruction de ces autres éthiques afin d'atteindre l'essence humaine comme existence. Ainsi, selon Dussel, les hommes pourront surmonter les limites d'une culture déterminée[42]. Nous pouvons observer l'éthique chez Dussel, à travers le regard de Foucault, comme un discours extérieur aux individus, qui prétend « faire la loi aux autres, leur dire où est leur vérité, comment la trouver.»[43] De plus, Foucault s'oppose à tout type d'essentialité humaine et d'éthique de caractère universel.

Bien que Michel Foucault et Enrique Dussel appartiennent à des courants philosophiques différents, tous deux conçoivent la problématisation de la pratique de la liberté au regard des expériences de domination. Malgré les propos universels de Dussel, Foucault serait d'accord avec lui en ce qui concerne les conditions locales de toute pensée. M. Foucault n'a pas évoqué la possibilité d'une émancipation politique qui pourrait amener l'humanité à un état de libération. Il aurait cependant fait une critique négative de Dussel, comme il l'avait fait pour Habermas et sa proposition d'une dissociation entre l'éthique et la politique. Pour Dussel aussi, il est nécessaire de dépasser l'éthique de la libération afin de construire une politique de la libération. Par contre, pour Foucault, ces deux notions sont intrinsèquement liées. Naima Riahi écrit à propos de l'éthique et de la politique chez Foucault : « Elles sont toutes les deux

[40] MARTÍN ALCOFF, Linda. *Power/Knowledges in the Colonial Unconscious: A Dialogue between Dussel and Foucault, en Thinking from the underside of history: Enrique Dussel's Philosophy of liberation*. Boston, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Chapter 12. p. 249-269. Martín Alcoff, Linda and Mendieta, Eduardo (Eds.). 2000

[41] Voir : Entretien avec Enrique Dussel. Théologie politique au service de la libération. Propos recueillies par Luis Martinez Andrade. En : La revue des Livres No. 10, mars-avril 2013, p. 54-59, p. 56

[42] DUSSEL, Enrique. *Para una de-strucciôn de la historia de la Ética.* Colección de estudios filosóficos. Tomo 6. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza 1972, p. 11.

[43] FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Editions Gallimard. Paris 1984, p. 16

ensemble entremêlées, enchevêtrées. Habermas, aux yeux de Foucault, est comme les autres philosophes, il a repensé le rapport entre la théorie et la pratique tout en conservant un certain hégélianisme séparatif[44]. »

Chez Dussel, le sujet de *l'Ethique de la Libération* doit être construit comme un idéal, car il est nécessaire de dépasser un certain type de subjectivité afin de trouver la subjectivité souhaitée par rapport à la victime et construire une *Politique de la Libération*. C'est pour comprendre le projet de la philosophie de la libération qu'il faut étudier la question du sujet-victime chez Dussel. Mais surtout, pour comprendre autrement le sens de la victime depuis le champ philosophique. Pour aborder la question d'une subjectivité autour de la victimisation, nous avons repris l'idée de sujet victime de Dussel pour expérimenter, avec les recherches foucaldiennes, la question des victimes comme subjectivation dans les champs de la société normalisatrice, c'est-à-dire depuis les disciplines et la biopolitique. Comment se construit une subjectivité autour de la victime chez Foucault?

Il est évident que les questions de Foucault ont été liées à des expériences comme la folie, la mort, la sexualité et la criminalité. Nous nous demandons, en suivant Dussel, s'il est possible d'aborder la question de la victime depuis la perspective du philosophe français. En analysant l'idée d'expérience dans les travaux de Foucault, nous nous permettons de pénétrer dans cette entreprise. Kevin Thomson, dans le *The cambrigde Foucault Lexicon* propose une analyse des quatre formes par lesquelles Foucault se réfère à la notion d'expérience : l'expérience formelle, l'expérience limite, l'expérience comme témoignage du marginal et une dernière, que Thomson nomme expérience concrète.

Concernant la première forme d'expérience (form of experience), l'expérience formelle, renvoie à une étude de la structure de l'expérience de la folie, du crime, ou de la sexualité, où ce type d'expérience décrit des types de connaissances et de pratiques du pouvoir et de la subjectivation. C'est là qu'intervient la méthode archéologique-généalogique. *Limit-experience*, ou expérience limite, est un type d'expérience qui se situe au cœur de l'inhabitable. Foucault a trouvé, initialement, la source d'une pensée de

[44] RIAHI, Naima. *Michel Foucault, Subjectivité, Pouvoir, Ethique*. L'Harmattan. Paris, 2011, p. 30.

ce type d'expérience dans ses études sur une ligne qu'il a nommée « les penseurs du dehors » : le marquis de Sade, Friedrich Hölderlin, Friedrich Nietzsche, Stéphane Mallarmé, Antonin Artaud, Georges Bataille, Pierre Klossowski y Maurice Blanchot. L'expérience limite est toujours un processus de désubjectivation, une expérimentation ou une épreuve. Il s'agirait d'un détachement. Thomson explique que l'œuvre de Canguilhem conduit Foucault à penser une limite comme une erreur de hasard ou une mutation qui se produit dans un flux immanent de la vie et qui, comme tel, crée la possibilité de ce que quelque chose de nouveau émerge, précisément dans ce même flux.

D'autre part, Thomson décrit les deux types d'expérience en faisant allusion à des travaux quelque peu indirects de Foucault : le témoignage du marginal et le fait d'être lui-même un expérimentateur. Le premier serait un type d'expérience de soumission ou d'exclusion. Thomson explique que Foucault n'a pas réalisé de travaux théoriques sur ce type d'expérience, mais qu'il s'y est référé. On voit en voit un exemple, nous dit Thomson, lorsqu'il conçoit la possibilité d'écrire une histoire de la folie depuis la folie. Le crime et la sexualité pourraient se référer à ce type d'expérience, en expliquant ces expériences comme si elles avaient été vécues par le fou. Les témoignages de l'assassin Pierre Rivière et de l'hermaphrodite Alexine Barbon en seraient des exemples. On pourrait y inclure également la vie des hommes infâmes. Dans chacun de ces cas, il voulait donner une voix aux soumis et à travers cela, observer les pratiques de normalisation qui les excluaient en tant que déviants ou anormaux. Le quatrième type d'expérience serait, selon Thomson, le plus difficilement détectable. C'est le type des expériences concrètes nées de la lutte sociale et politique, qui restent entre les lignes de Michel Foucault. Ces expériences ont deux côtés. Le premier est lié à la motivation sous-jacente dans l'œuvre de Foucault, dans la mesure où il a été impliqué dans des efforts pour réformer les hôpitaux ou les prisons. Ce type d'expérience a motivé sa recherche. Le second côté est lié à l'efficacité ou aux effets de cette recherche, puisque l'effet de l'archéologico-généalogique n'est pas simplement d'offrir un rappel du passé mais également la possibilité de penser une autre façon d'entrer en relation avec nous-mêmes et avec les autres. Gardons à l'esprit que Foucault considérait chaque livre

comme une expérience dont il sortait lui-même transformé. En ce sens, il a lui-même été un expérimentateur. [45]

La victime peut alors être abordée, dans un premier moment, comme un type d'expérience formel issu de types de connaissance et de pratiques de pouvoir et de subjectivation. Dans ce travail, en suivant la ligne du penseur français, nous pénètrerons dans l'aventure de l'analyse de la question de la victime pour observer son rôle dans l'engrenage de la justice, de la politique et de l'économie, et des sciences centrées aujourd'hui sur la réparation offerte aux victimes, en ayant pour expérience le cas des victimes du conflit armé en Colombie. On cherchera également à faire une généalogie du sens de « victime ».

Dans la première partie de ce travail, intitulée « La connotation religieuse de la victime », nous développerons une lecture nous permettant de définir la victime en reconnaissant le fait que la victime a, originellement, un contenu sacrificiel. Nous voyons de cette manière quelles sont les conditions de possibilité d'une pensée autour de la victime. En suivant l'idée d'Enrique Dussel selon laquelle la victime a une origine mythique-sacrificielle, on a exploré ce travail généalogique et on a vu que la victimisation est un sujet voué à l'exclusion et au rejet de la communauté. La proposition de Dussel nous a conduits à l'histoire des religions, à déterminer ce que c'était qu'être une victime dans les cultures antiques, à savoir comment la victime a été configurée à partir d'une catégorie de pureté et d'innocence qui parvient jusqu'à nos jours. Emile Durkheim affirme que la société humaine est une seule, et que son unité est initialement religieuse. [46] Ceci pourrait justifier que la racine de nombreux concepts conserve un certain degré de religiosité, et que nous trouvions, encore aujourd'hui, différentes significations liées au religieux. À l'origine, le mot victime désigne un animal ou une personne destinée au sacrifice, dans un contexte d'hiérophanie. Le sacré, « c´est toujours le même acte mystérieux : la manifestation de quelque chose de « tout autre », d´une réalité qui n´appartient pas à notre monde, dans des objets qui font partie intégrante de notre monde ».[47] C'est la raison pour laquelle, dans le premier chapitre, je

[45] FOUCAULT, Michel. Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy. Paris : Edition de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 2011.
[46] DURKHEIM, Emile. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique e Australie. Paris : Presses universitaires de France, 1960
[47] MIRCEA, Eliade. Le sacré et le profane. Paris : Gallimard, 1965, p. 17

cherche à faire un travail généalogique pour démontrer que le mot victime a une origine religieuse et que ce mot, avec ses catégories de réparation, est emprunté par le droit, par la politique et par le monde que défend l'humanitaire. La victime, comme centre du procès pénal, a une histoire ancienne, ce que Michel Foucault analyse dans le cours du Collège de France intitulé *La Volonté de Savoir*.

Dans la seconde partie, intitulée « Le sujet victime chez Enrique Dussel », nous approfondissons la notion de sujet depuis la perspective du philosophe latino-américain, pour pouvoir établir un cadre théorique et ainsi comprendre comment, selon lui, on constitue un sujet-victime possédant une conscience critique, examinant ensuite la question de la relation entre sujet et formes de victimisation. Selon lui, les victimes ont été niées par oppression, domination, exclusion et non-inclusion mais la conscience critique permet à la victime de critiquer le système qui cause la victimisation. A la suite de Walter Benjamin, Dussel considère que le sujet est capable, à travers l'interpellation, de rompre le temps continu de l'histoire et de construire par la suite une justice et une politique efficaces. De cette manière, la victime obtient de la reconnaissance qui l'est aussi pour la communauté à laquelle elle appartient. La notion d'extériorité lévinasienne a permis à Dussel de construire une pensée centrée sur les victimes. Cependant, cette notion aura une nouvelle valeur, niant et incorporant les catégories de pensée du philosophe lituanien.

Par la suite, nous poursuivrons la réflexion de Dussel sur l'horizon des recherches de Foucault dans une troisième partie intitulée « De Dussel à Foucault ». Dussel nous présente la possibilité de penser le sujet victime à partir de Foucault et nous prétendons développer son hypothèse selon laquelle, à partir du philosophe français, nous pouvons dévoiler les victimes exclues. Cette troisième partie est une forme de transition d'une pensée à l'autre, en montrant toutes les ruptures et les syncrétismes que les transitions entrainent. Nous exposerons cette réflexion en deux temps : l'exclusion à partir des travaux de Foucault sur la folie, le savoir et la criminalité. Et le jeu d'exclusion-inclusion, développé comme stratégie de pouvoir dans ses travaux sur l'anatomopolitique et la biopolitique. Ceci est possible dans la mesure où Dussel considère que Foucault ne définit pas le pouvoir simplement comme appareil d'État, mais que le pouvoir est défini comme par toutes les institutions situées jusqu'au plus bas niveau. Avec Foucault, on prétend analyser les conditions de possibilité d'une

pensée du sujet victime avec les catégories d'exclusion-inclusion et de normal-anormal, et l'on peut voir comment ces catégories peuvent être utilisées pour penser la question des victimes aujourd'hui.

Aujourd'hui, les victimes, revenues du sacré, se trouvent au centre de politiques spécifiques, et en même temps, on a conçu un système de justice pour les victimes. C'est la raison pour laquelle je construis une relation entre gouvernamentalité et justice en Colombie pour arriver à la question de la victime dans le temps présent. La justice de réparation des victimes en Colombie suit les principes fondamentaux de la justice des délits et des abus de pouvoir proposés par las Nations-Unies.[48] Nous nous intéressons à la relation entre gouvernementalité et justice en suivant l'idée de Foucault dans le cours à Louvain, en 1981, intitulé *Mal faire, dire vrai, fontion de l'aveu en justice*, où le philosophe affirme que « la pratique pénale s'éclaire dans son organisation si on commence par la replacer dans les technologies de gouvernement. »[49] Nous arrivons à la relation entre le mode néolibéral de gouverner et la justice des victimes en Colombie, car c'est un art de gouverner qui peut être articulé avec une justice autour du crime de lèse humanité. La justice, selon Foucault, est un rapport de pouvoir, et donne lieu aux effets du savoir pour la constitution de subjectivité. En suivant les travaux de Foucault, je fais de la victimisation un type de subjectivation, et pour justifier cette tentative, je pars de l' affirmation de Michel Foucault, dans les conférences *La vérité et les formes juridiques* : « Les pratiques judiciaires… modifiées sans cesse à travers l'histoire, me semblent l'une des formes par lesquelles notre société a défini des types de subjectivité, des formes de savoir et, par conséquent, des relations entre l'homme et la vérité qui méritent d'être étudiées».[50] Je me demande donc comment les pratiques judicaires contemporaines ont permis de définir un sujet victime et un mode de subjectivation-victimisation. Lorsque nous analysons le cas des victimes du conflit armé colombien, la formulation de politiques sociales néolibérales servira d'unité d'analyse. Je réalise ce chapitre à partir du concept de subjectivation et de désubjectivation de Michel Foucault

[48] Voir : Declaración sobre los principios fundamentales de justicia para las víctimas de delitos y del abuso de poder
Adoptada por la Asamblea General en su resolución 40/34, de 29 de noviembre de 1985. In : www.ohchr.org [en ligne][consulté le 07 juin 2014]. Disponible à l'adresse : https://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/VictimsOfCrimeAndAbuseOfPower.aspx

[49] FOUCAULT, Michel. Mal faire, dire vrai, fonction de l'aveu en justice. Presses universitaires de Louvain, 2012, p. 13

[50] FOUCAULT, Michel. La vérité et les formes juridiques. En: Dits et écrits II. 1976-1978. Paris: editions, Gallimard, 2001, p. 892.

et j’essaie de mettre en relation ces procès avec la victimisation, c’est-à-dire que j’essaie de voir comment un individu devient victime. Il s’agit d’une sorte d’expérimentation pour interroger les identités victimisées.

PREMIÈRE PARTIE : LA VICTIME EN CLÉ RELIGIEUSE

Le concept de sujet victime a été conçu par Enrique Dussel à partir de l'idée du mythe du sacrifice. Cela nous suggère que le fait de comprendre la question de la victime signifie aussi comprendre le phénomène du sacrifice. « La modernité a été définie comme "émancipation" par rapport au "nous", mais elle n'a pas prévenu son caractère mythique-sacrificiel concernant "les autres". »[51] Dussel définit l'oppression et l'exclusion comme les deux catégories de la victimisation. Cependant, nous ne devons pas perdre de vue le mythe du sacrifice comme explication de l'être moderne, car la signification de la victime est en première instance liée au projet colonisateur de la modernité. Ceci est le point de départ pour repenser le sujet moderne afin de construire une autre idée de sujet pour la victime. Pour Dussel, la victime devrait d'abord être comprise comme une partie de l'humanité qui a été niée. Cette idée peut en fait être une tendance des mouvements de décolonisation, de penser que le sens de l'humain a été instauré comme l'affirmation d'une partie de l'humanité pour laisser dehors l'autre partie. Nous avons également trouvé que Bouaventura Sousa de Santos affirme que « la négation d'une partie de l'humanité est un sacrifice, là se trouve la condition de l'affirmation de cette autre partie de l'humanité qui se considère comme universelle. »[52] Il est évident que c'est une idée qui justifie pourquoi certains humains sont marginalisés à partir de la raison eurocentrique, coloniale et émancipatrice qui, selon Dussel, s'affirme à partir de l'occultation de l'Amérique: « de sorte que le 1492 sera le moment de la "naissance" de la modernité comme concept, "l'origine" d'un "mythe" de violence sacrificielle très particulière et en même temps, un processus de "dissimulation" du non-européen. »[53] Or, pour penser à la victime, Dussel revalorise les concepts qui accompagnent la modernité et il découvrira que la modernité est un projet de barbarie qui permet la victimisation. Peut-être Montaigne l'a-t-il d'abord montré en se remettant la question sur la façon dont les penseurs européens ont pu nommer les autres barbares et incivilisés selon les règles de la raison sans qu'ils ne voient en même temps leur propre barbarie[54]. Néanmoins, Montaigne n'a pas fait une problématisation profonde à

[51] DUSSEL, E., L'occultation de l'autre, op. cit., p. 211

[52] DE SOUSA SANTOS, Bouaventura. Decolonizar el saber, reinventar el poder. Uruguay: Ediciones Trilce-Extensión universitaria, 2010, p. 36

[53] DUSSEL, E., L'occultation de l'autre, op. cit., p. 10

[54] MONTAIGNE, Michel, Des Cannibales, en Oeuvres Complétes, Gallimard-Pléiade, París, 1967, p 208.

ce sujet. Nous pouvons également observer que Dussel considère ce fait comme une occultation des valeurs de l'autre partie de l'humanité pour le projet d'émancipation de la modernité. Émanciper pour Dussel, c'était juste cacher les autres. Quand Dussel fait référence à la victime comme le non-européen, il la relie à toute la périphérie qui, pour lui, est l'Asie, l'Afrique et l'Amérique latine et les autres occultés ou considérés comme le contre-jour de la modernité. Comprendre le fait d'être une victime en ce sens serait la comprendre du côté opposé de la raison européenne, autrement dit, comme opposition au concept de rationalité constituée depuis la Grèce antique.

Penser à la victime d'abord, c'est penser à elle depuis l'horreur de la colonisation et d'après Dussel ce fait est appelé le « mythe de la modernité », en considérant le sujet moderne comme un bourreau et comme affirmation niant l'autre qu'il ne considère pas comme égal. Pour Dussel, c'est celui-ci qui est conquis. C'est la raison pour laquelle Dussel affirme : « la souffrance du conquis (colonisé, sous-développé) sera interprétée comme le sacrifice ou le coût nécessaire de la modernisation. »[55] Quant à Dussel, la domination moderne a produit des victimes où le sacrifice est évident. Dussel a dit « avec le sens quasi-rituel du sacrifice, le héros civilisateur investit ses propres victimes dans le caractère des holocaustes d'un sacrifice sauveur (du colonisé, de l'esclave africain, de la femme, de la destruction écologique de la terre, entre autres). »[56] Tout d'abord, Dussel remarque que la colonisation a justifié le sacrifice afin de réaliser un projet civilisateur et ce sacrifice a été défini comme une nécessité historique. Analyser le sens de la modernité pour Dussel, c'est considérer la modernité comme un processus civilisateur dans lequel les sacrifices sont inévitables puisque la modernisation est le projet de faire progresser les peuples arriérés. Dussel l'interprétera comme « "modernisation" des autres peuples "arriérés" (immatures), des autres races esclaves. »[57] L'idée de modernité permet à Dussel de comprendre la victime comme étant l'équivalent de l'innocence : « "l'autre visage'', nié et victime de la "modernité'' doit d'abord être découvert comme "innocent'' : c'est la "victime innocente'' du sacrifice rituel, qui en se révélant innocent, juge la modernité comme coupable de la violence sacrificielle, conquérante originelle, constitutive et essentielle. En niant l'innocence de

[55] DUSSEL, E., L'Occultation de l'autre, op. cit., p. 86

[56] Ibid., p. 209

[57] Ibid., p. 209

la "modernité'' et en affirmant l'altérité de "l'autre''. »[58] C'est le point de départ de Dussel pour concevoir une victime du mythe sacrificiel comme une hétérogénéité qui doit être connue comme hétérogène, la victime est une altérité qui interpelle le responsable de sa victimisation. C'est pourquoi il sera fondamental d'accueillir la philosophie d'Emmanuel Levinas afin de construire ces catégories comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

Duseel estime que le mythe sacrificiel ne sert pas seulement à expliquer la modernité mais aussi à tramer les différences qui se constituent comme domination. Dussel va au-delà de la colonisation et l'assimile à d'autres types de victimisation qui se sont constitués à partir de ce phénomène. En d'autre termes, tout type de victime doit être considérée à partir de cette référence:

> «Centre/périphérie, homme/femme, des races différentes, des groupes ethniques différents, des classes différentes, civilisation/nature, culture occidentale/cultures du tiers monde, entre autres. Pour que cela se produise, cependant, l'autre visage de la modernité, nié et victimisé, la périphérie coloniale, l'Indien, l'esclave, la femme, l'enfant, les cultures populaires subalternes, doivent, en premier lieu, se découvrir comme innocents, comme les "victimes innocentes" d'un sacrifice rituel qui dans le processus de se découvrir comme innocents peuvent maintenant juger la modernité comme coupable d'une violence originelle, constitutive et irrationnelle. »[59]

Le fait de se découvrir en tant que victimes équivaut à se découvrir comme des innocents, mais plus encore, cette découverte aura comme référence un sacrifice provenant d'une violence irrationnelle. Nous sommes convaincus que c'est grâce à cette signification de victime, dans l'optique religieuse, celle que Dussel évoque pour lancer une critique de la domination et proposer sa méthode analectique. Il mettra l'accent sur la négation et c'est à partir de cela qu'il construit le choix de l'autre qui fait irruption comme nouveauté. En outre, son choix est indéniable, dès ses premiers travaux dans les

[58] Ibid., p. 209

[59] DUSSEL, Enrique. Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures) En: boundary 2, Vol. 20, No. 3, The Postmodernism Debate in Latin America (Autumn, 1993), pp. 65-76, p. 76 Publié par: Duke University Press Stableg [en ligne] [consulté le 28 septembre 2018]. Disponible à l'adresse : https://www.jstor.org/stable/303341

années 1970, pour une théologie ou une théosophie[60], car ce n'est pas possible d'avoir recours à une philosophie tout simplement.

Or, quand Dussel assume la perspective de la victime du point de vue du sacrifice, il place immédiatement sa conception de victime dans le sens religieux. Cependant, nous ne pouvons pas oublier que la philosophie de la libération a eu son lien direct avec la théologie de la Libération et qu'elle serait par conséquent une philosophie de haut contenu religieux. Néanmoins, il est très difficile de s'approcher d'un discours sur les victimes qui ne soit pas lié à la religion car à l'origine la victime est conçue comme un sacrifice religieux, même si aujourd'hui la victime est considérée sous l'angle juridique, politique, et économique. L'idée de mythe de sacrifice nous amène immédiatement à la victime depuis sa signification originelle. De cette façon nous observons que les concepts religieux sont extrapolés au domaine conceptuel du philosophe, en indiquant toutefois que c'était précisément son intention, car il a préféré les idées théologiques à la philosophie comme origine de l'anthropologie grecque. Notre but est de comprendre ce que signifie la violence sacrificielle par rapport à la victimisation. Dussel nous fait penser à la victime et à sa connotation religieuse, non seulement parce que la problématisation de l'expérience du sacrifice peut nous éclairer beaucoup en tout ce qui concerne la Philosophie de la Libération, mais aussi elle peut éclaircir la question de la victime actuellement. Nous pensons que le domaine d'origine religieux, du sens du terme victime, véhicule une grande variété d'autres domaines. Ce sens n'a pas pu être abandonné, malgré la soif de dépassement des savoirs actuels. Le religieux autour de la victime est propre à sa domination. La victime aujourd'hui peut être considérée comme un sujet qui a subi un dommage et qui sera traité du point de vue juridique, politique et économique, mais également comme un sujet sous le risque psychosocial dont les études psychologiques, psychiatriques et sociologiques s'occuperont. Or, ce n'est pas le religieux ce qui règne dans tous ces domaines ? Le fait victimisant et le sujet ayant subi un dommage pourraient être accueillis de manière circulaire ou transversale comme une question religieuse dans toutes les instances qui traitent la victime de nos jours. Déterminer ce qu'une victime signifie du point de vue religieux nous ferait penser que l'usage du mot victime à notre époque ne nous permet pas seulement de comprendre la question du sujet-victime par E. Dussel, mais nous verrons également que cette

[60] Dussel nous dit que nous ne pouvons pas confondre rationalité ou analyse rationnelle à partir de la seule option de la notion de rationalité hellénique et qu'il faut rechercher une autre source de rationalité dans l'humanisme sémite. Cette perspective sera étudiée dans le chapitre suivant.

signification n'est pas complètement usée; non seulement parce que les discours autour de la victime contiennent quelques mots qui appartiennent au lexique religieux tels que: « le pardon » et « la restauration », mais parce que la condition de victimisation pourrait rester liée par le même cérémonial. Le pardon, par exemple, a été bien étudié par Derrida en le considérant comme une expérience relatif au pardon des péchés, ce qui est loin du domaine judiciaire[61].

D'un autre côté, nous constatons que la justice de restauration, le type de justice qui réapparaît de nos jours et qui est axée sur la victime, est une justice qui a évidemment été pensée d'après la logique religieuse d'Howard Zehr, père de la justice réparatrice. Il estime que la repentance et l'oubli sont les véritables principes de cette justice afin que la victime puisse guérir et bien qu'il l'aborde du point de vue psychologique, la référence chrétienne est évidente. Le point de départ de Zehr est une perspective théologique : « Nous sommes appelés à pardonner à nos ennemis, à ceux qui nous font du mal, parce que Dieu nous a pardonnés. Nous ne pouvons pas être libres tant que nous sommes dominés par l'inimitié. Nous devons suivre l'exemple de Dieu. »[62] Selon Zehr, l'expérience de la justice a de nombreuses dimensions, certains parviennent à la guérison grâce à la prière, « l'une de ces dimensions se reflète dans le concept biblique du regret qui s'exprime dans certains psaumes. »[63] La forte tendance religieuse de la conception de la victime lorsque nous abordons de nouvelles conceptions de la justice de nos jours. La question politique ne se détache pas complètement d'une telle perspective lorsque nous traitons un type de politique dans le sens de l'humanitaire.

I. La victime et le sacrifice rituel

La signification de la victime ne pourrait pas être comprise sans la référence au sacré. La recherche du sacré est fondamentale et indéniable si nous voulons déterminer ce qu'est une victime. Étymologiquement le mot victime vient du latin *vĭctima* pour désigner la personne ou l'animal vivant destiné au sacrifice pour honorer les dieux. Par conséquent, victimiser fait allusion à l'immolation. Du point de vue religieux, la victime

[61] Voir : DERRIDA, Jacques. Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible. Editions Galilée, Paris, 2012

[62] ZEHR, Howard. Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice Christian Peace Shelf Christian peace shelf selection. Harrisonburg: Herald Press, 1990, p. 45

[63] Ibid., p. 47

représente un individu sacrifié, et nous considérons généralement que le Sacrifice est une offrande aux déités. Henri Hubert et Marcel Mauss affirment : « On doit appeler sacrifice toute oblation même végétale, toutes les fois que l'offrande, ou qu'une partie de l'offrande, est détruite, bien que l'usage paraisse réserver le mot de sacrifice à la désignation des seuls sacrifices sanglants. »[64] Nous observons les sacrifices de végétaux sont possibles, cependant comme la citation le montre, le massacre sanglant des animaux ou des humains a été réservé pour déterminer l'origine de la pratique de victimisation. L'important est de tenir en compte que l'animal ou la personne victime est présenté à l'autel pour être dégradé. La victime signifie dans son origine une personne ou un animal destiné au sacrifice. Néanmoins, après ce sacrifice l'animal ou la personne passe du milieu terrestre au milieu sacré. Il est bien connu que nier une vie humaine représente un fait néfaste de nos jours, même certains groupes écologiques sont contre quand il s'agit de nier la vie d'un animal. Cependant Mircea Eliade signale que le sacrifice de personnes ou d'animaux n'indiquait pas une pauvreté spirituelle des cultures qui l'ont pratiqué, pour lui, le sacrifice était présent dans toutes les sociétés traditionnelles avec un symbolisme cosmologique et eschatologique. C'est pour cette raison que le sacrifice était si persistant dans certaines cultures car il permettait de poser le destin ultime de l'être humain et de l'univers. Même le sacrifice fait penser au bonheur après la victimisation: une sorte de protection ou de salut. Bien que nous ne puissions pas expliquer aujourd'hui la situation des victimes à partir du sens que les cultures traditionnelles donnaient au sacrifice, sa signification contemporaine conserve des caractères religieux qui sont liés à sa première signification religieuse : un individu dégradé ou exposé à la mort. Peut-être la vie nue proposée par Agamben peut-elle être comprise en ces termes, bien qu'il soit bien connu que le philosophe italien s'éloigne des mythes construits autour du thème du sacrifice que les historiens ont fait. D'un autre côté, que la victime obtienne le salut après l'avoir tué et ainsi avoir atteint un espace sacré est un fait qui peut être analysé quand aujourd'hui la victime a été définie depuis sa dignité comme quelque chose de sacré, mais depuis un double jeu dans lequel il est permis de la victimiser et d'arracher sa dignité, c'est pourquoi il devient centre de la

[64] HUBERT, Henri et MAUSS, Marcel. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, Un article originalement publié dans la revue Année sociologique, tome II, 1899, pages 29 à 138. Une édition électronique réalisée à partir du livre d'Henri Hubert et Marcel Mauss, Mélanges d'histoire des religions. De quelques résultats de la sociologie religieuse; Le sacrifice; L'origine des pouvoirs magiques; La représentation du temps. (pages 1 à 130) Collection : Travaux de l'Année sociologique. Paris : Librairie Félix Alcan, 1929, 2e édition, 236 pages, pag. 12.

question juridique, politique-économique pour rétablir un tel droit après qu'il a été exposé à la mort. Ne pas le faire serait un sacrilège.
Dans le cas des victimes humaines, plusieurs historiens des religions s'accordent à dire que tels sacrifices étaient faits pour favoriser les récoltes. Les victimes étaient mortes entre les mains de tiers et elles étaient habituellement offertes à une divinité pour la fertilité de la terre. Mircea Eliade, en *Traité d'histoire des religions*, nous dévoile qu'une victime était offerte pour compenser les dommages que les humains font à la nature au moment d'extraire ses fruits. En effet, le sacrifice de la victime signifie la possibilité de restauration.

Depuis la conception de la restauration de la terre à travers le sacrifice des victimes, nous pouvons percevoir que selon certains spécialistes des religions, les humains ont rendu nécessaire la production de victimes pour obtenir la faveur des dieux. L'élimination de certaines vies, qu'elles soient humaines ou non, serait alors la possibilité de renforcer d'autres vies ou de les affirmer. C'est ainsi qu'ils justifient la mort. Les sacrifices assurent le plaisir aux dieux. Le prix à payer pour obtenir la faveur des dieux sera donc le sacrifice des vies. Pour les hommes religieux, il était nécessaire de sauvegarder le mystère de la vie et pour cela il fallait éliminer certaines vies. Eliade souligne qu'il existe plusieurs exemples de sacrifices humains dans des tribus d'Amérique centrale et d'Amérique du Nord, également dans certaines régions d'Afrique, dans certaines îles du Pacifique et dans de nombreuses populations dravidiennes indiennes. Selon Eliade, les sacrifices humains peuvent être expliqués à partir de la théorie archaïque de la régénération périodique des forces sacrées, ce qui signifie que le sacrifice est une répétition rituelle de la création. En autre mots, l'idée de la restauration visait à éliminer des vies : la vie des victimes.

D'un autre côté, Eliade nous dit qu'offrir une victime à l'autel cherchait l'expiation pour purifier une chose profanée. C'est pourquoi nous pouvons déduire que la victime a toujours une relation avec la pureté parce que sur elles retombent les tâches ou les fautes de la communauté. Le sacrifice des victimes est de passer à un espace sacré, autrement dit, un espace saint et pur. Il ne peut y avoir de restauration que si la saleté de la communauté est concentrée sur une victime. Le Christ crucifié est l'exemple par excellence de cette idée (une expérience d'expiation que Dussel mettra en relief dans toute son œuvre comme nous le verrons plus tard dans ce travail). Il serait une victime

de purification puisque les péchés de l'humanité sont expiés à cause de sa mort. Durkheim va dans la même direction d'Eliade quand il souligne que « la victime immolée dans les sacrifices expiatoires est chargée d'impureté car nous avons concentré sur elle les péchés à expier. Cependant, une fois qu'elle est abattue, sa chair et son sang sont employés aux plus pieux usages. »[65] Quand la victime est prise en termes d'expiation, elle représente l'impureté de la communauté et par conséquent elle doit être détruite. La victime est équivalente à la peste et la communauté doit se débarrasser d'elle. Il y a néanmoins quelque chose de particulièrement important que nous avons noté au début. La victime n'est pas seulement une vie refusée, mais elle est considérée comme un être sacré après la victimisation. N'est-ce pas la condition de la victime actuellement ? N'est-il pas un être de l'espèce humaine qui a été exclu de la condition humaine, mais qui est désormais considéré comme une victime avec une certaine sacralité intouchable? La victime consacrée était chargée de toutes les fautes de la communauté mais son immolation lui permettait de s'approcher de la divinité. Cela nous permet de comprendre que la victime a une double condition : elle est expulsée parce qu'elle représente une peste pour la communauté, mais en même temps elle est considérée comme un être des plus précieux pour la communauté après la victimisation parce que c'est seulement grâce à elle que des vies ont pu être affirmées. La question de la victimisation semble se justifier comme étant utile à la communauté.

Afin d'avoir une autre explication sur la question du sacrifice, nous scrutons une autre conception de la victime depuis la connotation religieuse. Selon René Girard la fonction du sacrifice est d'apaiser la violence dans une communauté. D'après Girard, le sacrifice humain ou animal avait une fonction réelle, ce n'est pas seulement une offrande à une divinité pour chercher des faveurs comme Mircea Eliade l'a dit, mais le sacrifice vise à protéger la communauté de sa propre violence en la déchargeant sur la victime. Pour Girard, toute la communauté se protège de sa propre violence avec une victime extérieure, c'est pourquoi le sacrifice est une violence purificatrice. Le sacrifice doit donc renforcer l'unité sociale et rechercher l'harmonie. C'est le moyen d'assurer un avenir de paix pour le lien social. Le sacrifice signifie passer d'un état de violence naturel à un état de paix. Il y a d'autres auteurs qui nous présentent évidemment cette idée, mais ils ont laissé de côté la référence religieuse. Hannah Arent, par exemple,

[65] DURKHEIM, E., op. cit., p. 389

souligne dans l'*Essai sur la révolution* qu'aucune origine ne peut être réalisée sans recourir à une usurpation, à une violence. La philosophe évoque les exemples bibliques et de l'antiquité classique de Caïn qui a tué Abel et de Romulus qui a tué Remus. Pour la philosophe, penser que l'origine était le crime est une paraphrase de l'état naturel de l'homme.[66] Si nous suivons cette idée d'Arent sur la violence en tant qu'état naturel de l'homme, il est évident que le monde religieux-mythique a été présent dans l'histoire de l'humanité pour définir l'être humain comme un être violent. Nous nous demandons pourquoi certains penseurs l'ont laissé de côté. Pour Girard, l'homme moderne, dans son empressement à nier son caractère religieux, s'est de plus en plus éloigné de l'idée de la violence essentielle, à tel point qu'il l'a perdu de vue. Cependant, pour lui, ce serait la raison pour laquelle la violence revient toujours à un développeur et à un temps catastrophique. La possibilité du retour correspond à tout ce que la religion a toujours présenté comme la vengeance divine.[67] Peut-être Platon affirme cette même idée sur l'importance de la violence humaine dans Le mythe de Prométhée qui apparaît dans le dialogue Protagoras. Platon explique que l'homme possédait les arts pour se défendre de la nature, mais qu'il ne pouvait pas résoudre le problème de la violence entre les humains. Par conséquent, ils prenaient le risque d'être éliminés l'un de l'autre. Alors Platon explique:

> « Quand l'homme fut en possession de son lot divin, d'abord à cause de son affinité avec les dieux, il crut à leur existence, privilège qu'il a seul de tous les animaux, et il se mit à leur dresser des autels et des statues ; ensuite il eut bientôt fait, grâce à la science qu'il avait d'articuler sa voix et de former les noms des choses, d'inventer les maisons, les habits, les chaussures, les lits, et de tirer les aliments du sol. Avec ces ressources, les hommes, à l'origine, vivaient isolés, et les villes n'existaient pas ; aussi périssaient-ils sous les coups des bêtes fauves toujours plus fortes qu'eux ; les arts mécaniques suffisaient à les faire vivre ; mais ils étaient d'un secours insuffisant dans la guerre contre les bêtes ; car ils ne possédaient pas encore la science politique dont l'art militaire fait partie. En conséquence ils cherchaient à se rassembler et à se mettre en sûreté en fondant des villes ; mais quand ils s'étaient rassemblés, ils se faisaient du mal les uns aux

[66] ARENDT, Hannah. Sobre la revolución. Madrid, Alianza editorial, 2013, p. 20

[67] GIRARD, René. La violence et le sacré. Paris : Editions Bernard Grasse, 1972, p. 321

autres, parce que la science politique leur manquait, en sorte qu'ils se séparaient de nouveau et périssaient. »[68]

Ce pourrait être Platon, avant Girard, qui nous présente l'idée de la consubstantialité de la violence humaine et la nécessité de la dépasser pour éviter l'extermination. Evidemment c'est Zeus, représentant de la justice, le dieu qui présente Platon et qui peut donner la solution à la violence en faisant allusion à l'idée d'injustice.[69] Platon ne fait pas appel à l'idée religieuse grecque ou au pré-droit comme moyen de résoudre l'injustice, mais il ne détermine pas comment cette pratique s'effectuait. Girard se réfère à un type de violence qui peut annihiler tout comme des mythes tels que le mythe de Prométhée. Pour Girard, la pensée religieuse nous révèle une vérité qui fuit les courants de la pensée non-religieuse: la violence en tant que réalité. C'est pourquoi la pensée religieuse dit aux hommes quoi faire et quoi éviter pour éviter la violence destructrice.

Selon Girard, le sacrifice d'une victime empêche que les germes de la violence se développent. La violence doit être expulsée de la communauté et pour le faire elle devra se débarrasser des individus chargés de violence. Selon Girard, le fait de ne pas avoir lié la violence au sacré a conduit les sociétés modernes à ignorer la domination exercée par la violence sur l'avenir de l'humanité. Les sociétés modernes ont essayé d'échapper au retour automatique de la violence, mais il explique qu'il existe une véritable loi de la violence qui peut expliquer le sens que le sacrifice présente dans chaque culture humaine, puisque le sacrifice est le moyen d'apaiser la guerre. Quand une victime est immolée, la violence est expulsée du sein de la communauté. De cette manière, la victime consacrée était nécessaire selon Girard pour que l'homogénéité de la communauté puisse apparaître, puisqu'elle est définie à partir de l'expulsion des êtres consacrés.

René Girard raconte dans *Le sacré et la violence* que l'idée du rituel sacré comme réconciliation avec les divinités pour obtenir des avantages n'aurait aucune base. Le sacrifice, au lieu d'être une offrande alimentaire pour obtenir réparation par la divinité (transcendance), est un moyen d'apaiser la violence. L'homme religieux conçoit qu'il

[68] PLATON. Protagoras.320.321c. Traduction d'Emile Chambry [en ligne] [consulté le 5 mai 2017]. Disponible à l'adresse : https://www.philolog.fr/le-mythe-de-promethee/

[69] LLOYD-JONE, Hugh. La justice de Zeus. London : University of Californy press, 1971, p. 160

peut surmonter l'état de violence les uns contre les autres à travers le sacrifice.[70] « Le sacrifice n´est qu´une violence de plus, une violence qui s'ajoute à d´autres violences, mais c´est la dernière violence, c´est le dernier mot de la violence. »[71] Ce serait alors une idée dans le sens non pas d'une restauration d'une paix perdue, mais d'une manière de faire un pacte dans la communauté pour éviter sa destruction. Alors, nous pouvons observer à partir cette idée que le pacte ou alliance laisse certains individus à l'extériorité. Ces individus sont les victimes consacrées. Nous faisons un pacte qui doit évidemment conduire à la négation de certaines vies. Quand Girard nous explique que le sens du sacrifice dans l'humanité est le moyen de bloquer la violence, il présente le sacrifice comme une essentialité de la conformation de la société. En ce sens, nous pouvons comprendre l'idée d'Adolfo Chaparro dans son livre *Pensar canibal* selon laquelle la mort de l'autre est l'affirmation de la vie collective.[72] La mort doit venir de l'autre, pas de celui qui appartient au groupe. Si nous n'observons du point de vue de la psychanalyse, un sacrifice indiquera « la répulsion intrapsychique, soit individuelle soit collective »[73] de ces individus qui se considèrent comme l'autre chose, l'étrange et qui pour cette raison est rejeté. La victime, selon Girard, doit être dehors, dans un espace au-dessus ou au-dessous de la communauté. Elle ne peut jamais faire partie de la communauté. Peut-être que cette façon de voir le sacrifice pourra être d'accord à l'idée de Dussel de la négation d'une partie de l'humanité pour l'affirmation d'une autre en faisant référence à l'Europe. Outre le fait de servir de restauration, le sacrifice dévoile la victime comme expérience de fondation d'une communauté comme quelque chose d'hétérogène.

Comprendre que la victime est un individu qui doit être choisi parmi des êtres qui n'appartiennent pas à l'homogénéité de la communauté est très difficile à comprendre aujourd'hui, et il semble peut-être que cette délimitation ne servirait pas à penser à la définition de la victime de nos jours. Nous pouvons mentionner les victimes du conflit armé de la Colombie en guise d'illustration. En Colombie, les victimes d'aujourd'hui se

[70] GIRARD, R., op. cit., p. 320

[71] GIRARD, R. Des Choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec Jean-Michel Ouhourlian et Guy Lefort. Paris : Grasset, 1978, p. 33

[72] CHAPARRO, Adolfo. Pensar caníbal. Una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad. Argentina: rústica, 2015, p. 193

[73] ARPPE, Tiina Arppe. Sacrifice, anthropologie, économie. Archives de sciences sociales des religions, 54e Année, No. 148 (octobre-décembre 2009), pp. 45-54. Publié par EHESS, p. 46

trouvent à l'intérieur d'un Etat homogène. En effet, elles partagent le même pacte social mais elles finissent dehors d'une homogénéité. Cependant quand Girard nous dit que la victime est dans un espace au-dessus ou au-dessous de la communauté, nous pouvons comprendre comment quelqu'un en Colombie peut devenir une victime. La sélection des victimes potentielles se réalise grâce à une répartition faite au sein de la communauté.

> « Pour que une espèce ou une catégorie déterminée de créatures vivantes (humaine ou animale) apparaisse comme sacrifiable, il faut qu'on lui découvre une ressemblance aussi frappante que possible avec les catégories humaines non sacrifiables, sans que la distiction perde sa netteté, sans qu'aucune confusion soit jamais possible. Dans le cas de l'animal, répétons-le, la distinction saute aux yeux. Dans le cas de l'homme, il n'en va pas de même. Si nous regardons l'éventail que forment les victimes, dans un panorame général du sacrifice humain, nous nous trouvons, semble-t-il, dans une liste extrêmement hétérogène. Il y a les prisonniers de guerre, il y a les esclaves, il y a les enfants et les adolescents non mariés, il y a les individus handicapés, les déchets de la société, tel le *pharmakos* grec. Dans certaines sociétés, enfin, il y a le roi. »[74]

Les victimes représentent l'hétérogénéité, des individus qui ont la qualité de pouvoir être sacrifiés. Si nous analysons les objectifs de prévention de la victimisation aujourd'hui, ne seraient-ils pas dans la même perspective lorsqu'il est établi que certains individus risquent d'être victimes? Même si nous constatons ici que l'objectif est d'éviter la victimisation, nous pouvons également rendre compte d'une sorte de distribution par rapport à l'espace social qui devrait être analysé.

Girard explique que si les victimes sacrificielles appartenaient à la communauté, la violence pourrait être déchaînée au lieu de l'apaiser, puisque prendre une victime de la même communauté donnerait naissance à une chaîne de vengeance. La violence doit être expulsée de la communauté, et cela se fait par le sacrifice de la victime. C'est pourquoi la violence est expulsée avec la mort du bouc émissaire. Le plus important est que la victime ou les membres de sa famille ne puissent pas se venger. Même s'ils sont nés au sein de la communauté, les individus victimes pourront être différenciés et

[74] GIRARD, R., La violence et le sacré, op. cit., p. 27

habilités au sacrifice. Quand Adolfo Chaparro nous raconte, à travers l'analyse de recherches ethnographiques, que les pratiques cannibales dans la période pré-hispanique devaient sacrifier une victime parmi les prisonniers de guerre, c'est compréhensible, mais il ne l'est pas quand nous pensons que les victimes peuvent être choisies parmi les membres de la communauté et qu'ils peuvent être sacrifiés à cause de quelques différences. Girard nous présente des catégories humaines non sacrificielles, c'est la raison pour laquelle un animal peut être choisi pour l'abattage. Il existe cependant des catégories humaines qui peuvent être sacrifiées mais qui sont à la fois déshumanisées et comparées à un animal sacrifiable. Un individu devient victime à cause du caractère déshumanisé qu'il prend face à l'hégémonie de la communauté. C'est pour cela qu'une vie peut être niée. L'absence de protection d'un accord communautaire sur certaines vies les rend susceptibles d'être victimes. Selon Girard, il est remarquable que le sens que nous pouvons donner aujourd'hui à la victimisation, depuis une connotation religieuse, nous permet de comprendre que les victimes appartiendraient à la catégorie du *pharmakos*[75]. Cette victime est un individu indésirable qui est laissé en dehors de la communauté et qui peut être exécuté. Ce nom était donné aux individus considérés comme indésirables pour la communauté parce qu'ils avaient un statut inférieur. « Le bouc émissaire est assimilé au *pharmakos* grec, l'individu qui ayant été mis à l'écart délibérément, est battu et expulsé de la cité en temps de troubles. Chez le *pharmakos*, il n'y a pas de dualité ni aucune dimension dramatique concernant le choix entre qui va mourir et qui va vivre. »[76]

La première chose qui peut s'extraire du sens des rituels de sacrifice c'est que pour les anciens la vie humaine d'un membre de leur communauté avait beaucoup de valeur, mais pas toutes les vies, seulement quelques-unes. C'est pourquoi la victime ne peut pas appartenir à la communauté. Cet élément de substitution exprimé par Girad nous donne de la clarté. La victime est choisie parmi les personnes qui se trouvent en dehors de la communauté, considérées comme hétérogènes et exclus. Il faut remarquer qu'il y a de sacrifices de substitution où une victime remplace une autre, soit un être humain pour un animal, soit une victime pour une autre qui est sacrifiable, en autres mots qui peut

[75] Pharmakos (φαρμακός) est un mot grec qui signifie remède et poison.

[76] MACCOBY , Hyam, Le bouc émissaire : le double rite. Pardès 2002, 1 No 32-33, p. 135-145, p. 135

être tuée. Quand Girard pense que le sacrifice a une fonction réelle de protection de la communauté contre la violence, il conçoit que le problème de la substitution se situe au niveau de la collectivité, puisque la victime ne remplace pas un individu particulier, mais plutôt elle est offerte par tous les membres de la communauté. D'un autre côté, Eliade estime également que « tuer la bête traquée ou tuer l'animal domestiqué équivaut à un « sacrifice » dans lequel les victimes sont interchangeables. »[77] René Girard écrit: « Il n'y a, à vrai dire, aucune différence essentielle entre le sacrifice humain et le sacrifice animal. Dans bien des cas, en vérité, ils sont eux-mêmes substituables l'un à l'autre »[78] Le plus important c'était la ressemblance de l'être interchangeable. Girard explique que tout rite sacrificiel est basé sur deux scénarios: le premier est offert par la violence fondatrice qui remplace une victime consentante à tous les membres de la communauté (peut être un *pharmakos*) et le second remplace une victime sacrifiable par un bouc émissaire. En général, les catégories sacrifiables étaient régulièrement en dehors de la communauté. Quant aux victimes qui sont choisies au sein de la communauté mais qui peuvent être sacrifiées, il faut tenir compte de la différence entre sacrifiable et non sacrifiable selon Girard : « le sacrifice est une violence sans risque de vengeance. La victime sacrificielle c'est la seule que nous pouvons frapper sans danger. »[79] La victime est docile parce qu'elle est seule et ainsi elle est réduite à la individualité. « A l'opposition de chacun contre chacun succède brusquement l'opposition de tous contre un ; à la multiplicité chaotique de conflits particuliers succède d'un seul coup la simplicité d'un antagonisme unique : toute la communauté d'un côté et de l'autre la victime.»[80]Elle ne peut pas se venger, personne ne peut réclamer la vengeance après sa mort, autrement dit, la victime doit être passive. Girard exprime aussi : « la communauté se trouve tout entière solidaire, aux dépens d'une victime non seulement incapable de se défendre, mais totalement impuissante à susciter la vengeance »[81] La cohésion de la communauté s'acharne violemment contre la victime solitaire et exclue. C'est la raison pour laquelle nous considérons que la victime est impuissante et

[77] MIRCEA, Eliade. Histoire des croyances et des idées religieuses de l'âge de pierre aux Mystères d'Eleusis Volume I. Paris: Editions Payot, 1976, p. 25

[78] GIRARD, R., op. cit., p. 25

[79] Ibid., p. 29

[80] GIRARD, R., les choses cachées depuis la fondation du monde, op. cit., p. 33

[81] Ibid., p. 33

innocente. Le problème du remplacement d'une victime par une autre se pose au niveau de toute la communauté qui l'a expulsé.

Si nous revenons à l'idée de Girard, il considère qu´il y a une unité non seulement de la mythologie et tous les rituels, mais aussi de la culture humaine dans son ensemble, religieux et anti-religieux, et cette unité dépend d'un mécanisme unique qui assure l'unanimité de la communauté contre la victime propitiatoire et autour d'elle. Si nous regardons le genre de victimes du sacrifice, dans le cas des humains, elles ne sont pas intégrées à tous les êtres de la communauté, elles seraient maintenant comparables à ceux qui n'ont pas le droit d´être reconnus. Être une victime c'est être dehors. Il y a des cas où la victime est le roi, et si oui, le roi occupe aussi un autre place, une position différente du reste de la communauté. Girard dit en se réfèrent au roi : "il échappe à la société "par le haut", tout comme le *pharmakos* s'échappe « par le bas »[82] C'est compréhensible la raison pour laquelle Agamben fait la distinction entre souverain, communauté et *homo sacer*. Ce sont trois positions de rang. La communauté appartient toujours à un espace homogène. C´est pourquoi entre les victimes et la communauté il y a la relation sociale qui est distante, il n'y a pas d'appartenance sociale propre.

Le corrélat de la victime propitiatoire serait le fait que dans la peine, au sens religieux, nous cherchions à l'éliminer ou à l'amener à la frontière. « Sacrée est cette vie exposée à la mort »[83] nous souligne Agamben. C'est pourquoi le philosophe italien affirme que le caractère sacré de la vie, qui aujourd'hui est destiné à être affirmé contre le pouvoir souverain comme un droit humain fondamental dans tous les sens, exprime au contraire, la soumission de la vie à une puissance de mort, son exposition irréparable dans le rapport d'abandon.[84] D'où vient alors l'idée de la vie sacrée en tant que dignité humaine, ou vie qui doit être respectée? À l'origine, l'idée de la vie consacrée était une vie qui pouvait être tué. La violence fondamentale apparaît comme un travail du même sacré qui accepte de le retirer pour laisser la communauté exister en dehors d'elle-même. « Il suffit de comprendre que l'inversion du rapport réel entre la victime et la communauté se perpétue dans la résolution de la crise pour comprendre pourquoi cette victime passe

[82] GIRARD, R., La violence et le sacré, op. cit., p. 28

[83] AGAMBEN, Giorgio. Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I. Valencia: Pre-textos, 2006, p. 109

[84] Ibid., p. 109

pour sacrée. Elle passe pour responsable du retour au calme aussi bien des désordres qui le précèdent. »[85]

Girard trouve que le caractère sacré de la victime est fondé sur le fait qu'elle permet à la tranquillité de revenir dans la communauté au moment de sa mort. Cela signifie que certains individus revendiquent leur appartenance à une communauté à partir de l'expulsion d'autres, en déterminant certainement un caractère d'homogénéité à partir des règles qui permettent en même temps l'exclusion de certains individus. Nous pouvons affirmer que l'idée de démarcation communautaire est l'affirmation de certains individus sur les autres (innocents). C'est pourquoi Dussel affirme que le colonisateur (l'Europe) peut exister uniquement en tant qu'affirmation qui laisse les autres dans une région obscure. Si nous suivons l'idée de Girard, nous voyons que la justification d'une telle négation est que les victimes représentent la violence. Cette violence est la tâche, la peste. Il est pertinent de comprendre la question de la victimisation en Colombie à partir de cette idée de Girard si nous faisons référence à l'affirmation suivante du rapport national sur les déplacements forcés en Colombie : « Les personnes déplacées sont connues comme des personnes qui emportent avec elles la violence dont elles fuient. »[86] Le déplacé, en tant que victime, a été expulsé de son lieu d'identité pour être à la merci de celui qui peut l'accueillir sur le même territoire national. Il est néanmoins une peste puisqu'il représente la violence d'un pays. Les personnes déplacées en tant que victimes doivent porter le fardeau de la violence, et c'est peut-être pour cette raison qu'elles sont rejetées. C'est une victime qui a eu du mal à accéder au sacré en termes de dignité, c'est plutôt un individu sacrifié par la violence. Ici, nous ne parlons plus de victimes consacrées, mais de humanités niées, mais nous pouvons voir que le sens en revient à la même chose, mais autrement. Il est particulièrement important de voir la question de la sacralité de la victime après sa mort. C'est une constante dans l'analyse qui font les historiens des religions et qui nous permet de comprendre le caractère sacré que pourraient avoir aujourd'hui les victimes.

[85] GIRARD, R., les choses cachées depuis la fondation du monde, op. cit., p. 36

[86] Centro Nacional de Memoria Histórica. Una nación desplazada: informe nacional del desplazamiento forzado en Colombia. Bogotá: CNMH - UARIV, 2015, P. 22

Avant d'éviter la victimisation, il y a eu un manque de protection des États vis-à-vis de certains individus, mais ils prennent ensuite un caractère prépondérant comme sublimation. Ils font des victimes un cas d'étude en les aidant à travers les témoignages comme centres de mémoire, comme une sorte de voix sacrée. Il nous semble que, même si cette connotation religieuse de la victime paraît contradictoire, nous pouvons dans une large mesure l'assimiler aux victimes de nos jours. S'il y a des victimes, c'est parce que certains individus sont vulnérables. Cependant, le statut de victime est en même temps le plus précieux, car l'estime et l'attention à eux actuellement semblent avoir le caractère d'un sacré religieux initial, mais ce n'est pas seulement parce qu'aujourd'hui la vie est considérée comme ayant une valeur sacrée si nous nous concentrons sur les droits de l'homme ou le droit international humanitaire, mais parce qu'il y a une sublimation de la victimisation après avoir placé certains individus dans un état négatif. N'est-ce pas une sorte de divinisation de la victimisation quand, après avoir rendu la vie vulnérable, nous prenons des mesures symboliques pour sauvegarder la mémoire des personnes touchées ? L'une de ces mesures symboliques consiste à créer des manifestations publiques, des dates commémoratives, la construction de musées, le changement de nom des rues et des lieux publics. Ces mesures favorisent la mémoire collective et la solidarité sociale.[87]

Si, à un moment donné de l'existence humaine, nous avons fait des symboles aux actes héroïques de l'histoire, le moment de faire des monuments aux vaincus de l'histoire est venu aussi. C'est l'idée de la commémoration qui n'est pas encore une restauration. De la commémoration aux héros pour se sacrifier pour une cause, nous passons à la commémoration de ceux qui ont été sacrifiés passivement. François Hartot l'exprime comme suit :

> « Après 1945, l'économie de la gloire et la religion civile du sacrifice doivent disparaître. La figure de la victime qui se sacrifiait, c'est-à-dire de celle ou de celui qui dans une certaine mesure "choisissait" mourir, ne tient plus debout face aux dizaines de millions de morts et de disparus, de personnes déplacées et de

[87] Voir: DE GREIFF, Pablo: Justicia y reparaciones. En: Reparaciones para las víctimas de violencia política: estudios de caso y análisis comparado, Catalina Diaz (org.), Bogota: ICTJ, 2008

survivants terrifiés et égarés auxquels personne n'a jamais demandé leur avis. »[88]

La victime contemporaine ne choisit pas sa souffrance pour une cause commune avant de devenir un héros ou une héroïne. La victime, depuis sa passivité, n'a pas opté pour la souffrance comme dans le cas de la victime qui choisissait sa victimisation. Mais nous ne pouvons pas penser que la conviction de la souffrance des victimes est une question qui se pose après la Seconde Guerre mondiale, une idée de la sublimation des vaincus et des humiliés a sa longue tradition en occident, héritée de la tradition judéo-chrétienne. L'image du martyr, de l'innocent ou du saint qui permettent l'apologie de la souffrance. C'est celui qui mérite d'être à la droite de Dieu le Père parce qu'il a souffert à l'excès, mais surtout parce qu'il est innocent. Aujourd'hui, nous avons la conviction que ceux qui ont été victimes sont ceux qui pourront avoir une place dans la mémoire d'un peuple à travers l'histoire monumentale[89] après que leurs vies ont été niées.

II. L'ambiguïté du sacré

Le sacré pourrait expliquer la présence de la divinité dans certains corps organiques et inorganiques, parce que le sacré est comparable au divin, et dans la plupart des cas, la relation avec le divin est considéré comme omnipotente et pure. Si nous pensons au concept de la dignité humaine par Kant, nous voyons qu'il utilise le même sens du mot sacré. Il semble qu'il place la divinité dans l'idée de l'humanité parce que l'auteur de *La Critique de la raison pure* considère que « l'humanité dans notre personne, doive nous être sacré (*heilig*) pour nous-mêmes, c'est ce qui va de soi, puisque l'homme est le sujet de loi morale, partant de tout ce qui est saint en soi, de ce qui permet seul d'appeler sainte en général une chose qui est considéré par rapport à lui et en accord avec lui. »[90] Tout ce qui précède est relatif à la religion. Kant considère que la sainteté, la bienveillance et la sagesse, les attributs que seul Dieu possède, sont des attributs qui

[88] HARTOG, F., op. cit., p. 13

[89] Voir: NIETZSCHE, Friedrich. Seconde considération. De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie (1984). Traduction de Henri Albert. Edtion électronique (ePub, PDF) v 1,0: Les Echos du Maquis, 2011

[90] KANT, Critique de la raison pratique. Nouvelle traduction française par F. Picavet : Paris : Felix Alcan, 1988, p. 239

font objet de la religion[91]. Or, la sainteté est le seul attribut que l'homme ne peut pas atteindre sur ses mérites propres parce qu'il ne peut être employé par quelqu'un d'autre. De même «loi morale est sainte (inviolable). L'homme sans doute est assez profane (unheilig genug), mais l'humanité dans sa personne doit être sainte pour Lui »[92] Nous trouvons que le mot allemand *unheilig genug* est synonyme de non saint dans la traduction française de F. Picavet. Quand il met l'accent sur l'antagonisme de saint et non saint, ce serait la même chose que de dire sacré et profane, car *heilig* semble se traduire indistinctement comme saint ou sacré. Ce qui est important c'est que Kant fait référence aux catégories religieuses qui identifient le caractère sacré de l'humanité. Kant établit cette idée lorsqu'il considère que l'humanité est une fin en soi-même, et peut-être il enlève le caractère d'une sacralité qui est hors de l'homme et qu'il doit chercher hors de lui. Le fait d'être un homme le rend automatiquement sacrée, c'est l'idée de la dignité dans la modernité. Cette question de la dignité comme sacrée est extrêmement importante pour pouvoir comprendre ce qu'est une victime aujourd'hui parce que la dignité consacrée dans les droits de l'homme a donné la possibilité d'établir le but à chercher pour sortir de la victimisation. D'autre part, la dignité comme quelque chose de sacré a permis à la justice de concevoir les criminels depuis leur sacralité et dans la plupart des Etats occidentaux l'humanité de tels individus est protégée grâce aux droits de l'homme. Cependant, comme nous l'avons regardé, la mort était considérée comme un moyen de restaurer l'harmonie de la communauté et d'accéder au sacré. Pour les anciens, « épargner la vie de l'assassin constitue un outrage aux lois de l'être qui favorise l'expansion et le développement de ses étants. Or, l'effusion du sang innocent est un crime impardonnable qui exige l'effusion du sang du meurtrier.»[93] La vie sacré signifiée une constitution spéciale d'un individu, d'un animal ou d'un objet. Les humains n'étaient pas intrinsèquement sacrés par le simple fait d'êtres humains. C´est une invention de Kant.

Lorsque Kant dit que l'humanité doit être sacrée pour nous, étant donné que l'homme est l'objet de la loi morale et la loi morale est sainte (inviolable), il fait référence à la parole d'un être sanctifié qui est devenu la notion de dignité humaine dans le monde moderne.

[91] Ibid., p. 238

[92] Ibid., p. 156

[93] TZITZIS, S., op. cit., p 130

Ne serait-ce pas encore un héritage de la religion par rapport à l'expérience du sacré? Il est évident que des penseurs comme saint Augustin ou saint Thomas abordent le sujet de la sacralité ou la pureté, mais pourquoi pour Kant la dignité humaine fait référence à l'idée de sacralité? Alors, Foucault se trompe quand il dit qu'il devrait rendre hommage à Jeremy Bentham pour son célèbre panoptique qui fournit la base pour la constitution de la société moderne. Avec la création du concept de dignité, Kant a fondé l'idée de l'humanité dans la modernité. Le criminel et la victime sont traités dans la jurisprudence contemporaine à partir de ce principe de sacralité. Tous les deux partagent cette catégorie du sacré en ce qu'ils portent dignité et ce sera précisément à partir de la défense du droit à la dignité que nous luttons dans le domaine judiciaire et politique.

Faire une comparaison entre la dignité humaine et la sacralité dans nôtres contemporains peut suivre la déclaration suivante Stamatios Tzitzis: « L'humanisme se présente alors comme une religion laïque qui substitue à l'infini de Dieu la finitude de la personne humaine… c'est l'humanité de l'idéologie des droits de l'homme.»[94] Stamatios Tzitzis considère qu'à partir du moment où l'idée de l'humanité s'est concentrée sur l'idée de la dignité comme sacrée, il y a eu une rupture avec la loi classique qui cherchait une distribution équitable dans les échanges. Penser au droit, c'est penser à une équivalence entre l'acte et la punition. C'est un prix à payer pour les crimes commis. Ainsi, « la dignité, au lieu d'être incluse dans la sphère du droit, la dépasse, voire englobe l'idée même de droit. »[95] Possiblement, la dignité humaine provient de l'amour, la charité, la miséricorde et sens du sacré au style judéo-chrétien. La souffrance de l'humanité ne se concentre pas seulement sur la victime, mais aussi sur l'humanité du criminel ou même sur toute l'humanité en tant que telle. Cette nouvelle logique a forgé l'idée du progrès de l'humanité. Cependant, il est certain que quelques vies semblent avoir une valeur plus sacrée que des autres. Probablement c'est une contradiction, mais nous savons que certaines vies ne sont pas dignes et en mauvais état. Cette idée est exprimé ainsi par Judith Butler: « La précarité sociale caractérise aussi la condition politiquement induite de précarité maximale des populations exposées à la violence arbitraire de l'État, qui n'ont souvent pas d'autre option que d'en appeler à cet

[94] Ibid., p. 88

[95] Ibid., p. 121

état même pour la protection dont ils ont besoin. »[96] Cela signifie que ce sont des vies qui apparemment n'ont aucune dignité ou qui l'ont réduite. Ensuite, malgré la fondation des droits à la dignité humaine, certaines vies sont abandonnées, expulsées à mort. Didier Fassin et Samiel Leze confirment également à ce sujet que: « une hiérarchie des vies sacrées constitue une sorte de contresens anthropologique, de surcroît tolérable.»[97] C'est intéressant de voir comment le sacré a toujours été lié à la victimisation.

Quand nous considérons l'humanité comme sacrée, nous dirions qu'elle est immaculée, qu'elle ne peut pas être sacrifiée, mais au contraire, le sacré à l'origine doit être éliminé pour devenir sacré. C'est le contraire de la signification du sacré tel que nous le connaissons aujourd'hui. Apparemment, une transvaluation du mot sacré s'est produite. C'est ce qu'Agamben reconnaît en se référant au sacré: dans la vie des concepts, le sacré aurait pu être chargé de sens contradictoires.[98] Agamben irait dans le même sens de Kant de considérer que le caractère sacré de l'homme consisterait à l'interdiction de violer quelque chose de sacré. Cependant, Agambem remarque que c'était légal dans l'ancienne loi romaine de tuer l'*homo sacer* (homme sacré). Cela attire l'attention chez le philosophe et il construit ensuite son œuvre *homo sacer* à partir cette préoccupation. Quand Agamben remet en question la catégorie du sacré, une vie nue exposée à la mort se révèle, une vie qui pourrait être considérée comme exclue du système en suivant les concepts d´Enrique Dussel.[99] Pour Agambem, la sacralité est « la forme originelle de l'implication de la vie dans l'ordre juridique et politique et le sintagma homo sacer désigne quelque chose comme la relation politique originelle, c'est-à-dire la vie vis-à-vis de l'exclusion inclusive, agit comme référence de l'action souveraine. »[100]Il faut tenir en compte que pour Agambem, la distinction entre l'homo sacer des Romains et la victime consacrée est claire, puisque l'*homo sacer* est placé en dehors de la juridiction

[96] BUTLER, Judith. Frames of war. When is life grievable? London: verso, 2010, p. 26

[97] FASSIN, D., LEZE, S., La question morale. Une anthologie critique, op. cit., p 530

[98] AGAMBEN, S., op. cit., p. 104

[99] Selon Dussel, la vie humaine est l'exemple de tous les principes d'une politique. Quand Dussel s'interroge sur la relation entre la politique et la vie, il aborde la biopolitique comme une forme d'exclusion ; il se réfère ainsi aux œuvres de Foucault et d'Agamben. Dussel s'intéresse à deux sens de la biopolitique : la biopolitique du totalitarisme moderne et la biopolitique de la société de consommation. Face à cela, Dussel propose une politique de libération centrée sur la vie humaine qui puisse peser le pour et le contre d'une politique qui s'est constituée en Occident en excluant quelques vies.

[100] AGAMBEN, S., op. cit., p. 104

humaine sans pour autant devenir divin. « Non seulement l'interdiction de l'immolation exclut mais aussi toute comparaison entre l'homo sacer et une victime consacrée. »[101]Nous ne pouvons pas le confondre. Cependant, *l'homo sacer*, le criminel et le *pharmakos* sont assimilés par certains chercheurs, y compris René Girard, comme nous l'avons remarqué. Bien que Agamben ne considère pas que la victime consacrée pourrait être choisie entre un *pharmakos* comme a été indiqué par René Girard, l'usage de la victime consacrée se constitue dans la relation politique-juridique originelle qui cède la place à la cohésion de la communauté et à la restauration de l'harmonie. Cette relation politique-juridique originaire est possible dans la mesure où la victime se présente, selon Girard, comme une alternative d'élimination de la violence pour restaurer l'harmonie arrachée par l'impur. S'il n'y a pas de victime, la violence ne termine pas et par conséquent la relation juridique et politique initiale ne peut pas être établie. La victime permet d'expulser ce qui abat la communauté.

Si nous nous tournons vers les historiens des religions pour expliquer le sacré, ils le définissent comme quelque chose de malveillant et saint en même temps. Girard souligne que le sacré, du latin *sacer*, est parfois traduit comme sacré ou maudit, puisque le sacré pourrait correspondre également au mal et au bénéfique. « Pour Girard, ‘’la fameuse ambivalence du sacré’’ n'est qu'un reflet du caractère ‘’pharmacologique’’ de la violence, c'est-à-dire de son statut de ‘’*pharmakos*’’ ou de poison qui guérit »[102]Cette condition de double signification du mot pharmakon est très explicite par Derrida : "« Cette médicine est bénéfique, elle produit et répare, augmente le savoir et réduit l'oubli. Néanmoins la traduction par remède efface, par la sortie hors de la langue grecque, l'autre pôle reservé dans le mot pharmakon… le pharmakon ne peut jamais être simplement bénéfique. »[103] Pour l'analyse de l'écriture, Derrida conçoit qu'elle est composée d'éléments hétérogènes et de forces qui ont tendance à l'annuler. De cette façon, nous pouvons relier cet élément de sacrifice au *pharmakos* parce que la violence est une maladie qui contamine la société, mais en même temps, sous sa forme

[101] Ibid., p. 107

[102] ARPPE, T., op. cit., p. 47)

[103] DERRIDA, Jacques. La pharmacie de Platon, Paris, Tel quel, 1968, p. 296-299.

sacrificielle, elle peut être une cure pour pouvoir rester.[104] « En tant que révélation de la différence et de la diffusion, la déconstruction est une critique de la différence et une critique de la violence, et en particulier de la violence sacrificielle. »[105]De cette façon, le sacré est un terme qui ne privilégie aucune des deux significations pour déterminer la différenciation avec le profane. Durkheim est d'accord avec l'ambivalence du sacré :

> « Le pur et l'impur ne sont donc pas deux genres séparés, mais deux variétés d'un même genre qui comprend toutes les choses sacrées. Il y a deux sortes de sacré, l'un faste, l'autre néfaste, et non seulement entre les deux formes opposées il n'y a pas de solution de continuité, mais un même objet peut passer de l'une à l'autre sans changer de nature. Avec du pur, on fait de l'impur, et réciproquement. C'est dans la possibilité de ces transmutations que consiste l'ambiguïté du sacré. »[106]

C'est pourquoi dans ses origines nous ne pouvons pas assimiler le sacré au bien. De là, le caractère ambivalent du mot *sacer* serait expliqué. Girard puise de cette idée du sacré, la relation entre la violence et le sacré dont nous avons déjà parlé. « La distinction entre le pur et l'impur est vitale pour Girard, car elle constitue la condition sine qua non de la canalisation sacrificielle de la violence. »[107] Il observe que l'ordre et le désordre, la paix et la guerre, la création et la destruction, peuvent être établis à partir du sacré. Même Girard pense que l'idée du sacré est si contradictoire que les spécialistes ont renoncé à déchiffrer la confusion. Nous pouvons dire qu'Agamben fait partie de ce groupe.

Par conséquent, *sacer* signifie maudit et saint, limpide et tacheté, pur et impur.[108] En effet, la victime pouvait au début être considérée à partir l'ambivalence du pur et de l'impur. Les historiens des religions Hubert, Mauss, Durkheim et Eliade s'accordent avec Girard pour admettre l'ambivalence du sacré. Selon Durkheim: « Les deux pôles de la vie religieuse correspondent aux deux états opposés par lesquels passe toute vie sociale. Il y a entre le sacré faste et le sacré néfaste le même contraste qu'entre les états

[104] ROZZI, Michele. La interpretación filosófica y política de la violencia y lo sagrado de René Girard, y su influencia en la antropología latinoamericana. Universitas philosophica, 2010, No. 55, 27, pp. 67-74, p. 73

[105] MCKENNA, Andrew. The ends of Violence. Girard and Derrida. Lebenswelt, 2011, No. 1 pp. 112-126, p. 115

[106] DURKHEIM., op. cit., p. 389

[107] ARPPE, T., op. cit., p. 47

[108] GIRARD, R., La violence et le sacré, op. cit., p. 47

d'euphorie et de dysphorie collective. »[109] Au contraire, le sacré d'Agamben perd l'idée d'ambivalence que les historiens des religions lui ont donnée car selon le philosophe italien, lorsque nous acceptons l'hypothèse du caractère d'ambivalence du sacré, il ne serait pas possible d'expliquer l'*homo sacer*. De cette façon, Agamben rejette l'ambivalence du sacré et il fait une distanciation totale du politique et du religieux. Agamben refuse alors de suivre cette perspective pour expliquer le sacré et il s'éloigne de la religion:

> « Ce n'est pas la prétendue ambivalence de la catégorie religieuse du sacré qui peut expliquer le phénomène politique-juridique auquel se réfère le sens le plus ancien du terme sacer. Au contraire, seule une délimitation préalable des perspectives des sphères politique et religieuse peut permettre de comprendre l'histoire de ses chevauchements et complexes. »[110]

Pour Agamben ce n'est pas convaincant le caractère ambivalent du sacré pour expliquer l'*homo sacer* de Rome archaïque prétendant qu'une telle idée d'ambivalence ne peut être expliquée car selon le philosophe, les historiens des religions ont fait une analogie avec la notion de tabou. Agamben pense que c´est un mythologème qui a besoin d'explication. De plus, Agamben doute de cette théorie de l'ambivalence du sacré parce que selon lui, une telle connotation du sacré a commencé à être diffusée par les historiens sans trouver de résistance dans les sciences humaines. Pour lui, c´est Robison Smith qui a tiré cette relation d'ambivalence du sacré de ce qui est considéré comme tabou pour une culture. Le concept de tabou exprimait dans son origine l'indifférence du pur et de l'impur.[111] « Selon Wundt, les plus anciennes puissances démoniaques se sont éloignées des dieux, l'ambivalence originelle a cédé la place à l'antithèse entre le sacré et le profane. »[112] À un moment donné, le tabou devient comparable au sacré. « Les interdits, les restrictions porteraient indifféremment à l'origine, sur le « saint » et sur l' « impure »… la sainteté… échapperait, elle, à l'ambivalence révélé par le tabou. »[113]

---

[109] DURKHEIM., op. cit., p. 391

[110] AGAMBEN, S., op. cit., p. 105

[111] Ibid., p. 101

[112] Ibid., p. 101

[113] BORGEAUD, Philippe, Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept « opératoire » en histoire des religions. Revue de l'histoire des religions, 1994 211-4 pp. 387-418, p. 398

En effet, Agamben a raison sur la relation entre l'ambiguïté du sacré et la relation avec la définition du tabou. Mircea Eliade intitule un chapitre du *Traité d'histoire des religions* «Approximations : structure et morphologie du sacré » où il signale que le sacré prend l'ambivalence du tabou car il explique que les tabous sont à la fois craints et vénérés. Le tabou est la condition d'objets, d'actions ou de personnes interdites par le contact dangereux qu'il porte, et c'est parce que nous lui attribuons une nature incertaine.[114] Dans ce chapitre Eliade nous démontre que le tabou est d'une nature obscure puisque vous ne pouvez pas avoir une approche sans être affecté. Eliade nous affirme que quelques exemples de tabous et d'actions, d'êtres ou d'objets tabous, révèlent le mécanisme par lequel les kratophanies de l'insolite, du funeste, du mystérieux, sont séparés du cercle des expériences normales. Cette séparation a parfois des effets positifs, il n'est pas réduit à isoler les tabous, mais plutôt ils sont valorisés. Pour Eliade, Il faut aussi expliquer la morphologie «terrible» du sacré (tabou, dangereux, etc.), et vice versa. Le sacré comme le tabou suggère toujours une contradiction. D'après Eliade, cette condition du sacré dans le cas des kratophanies négatifs (le maculé) et les hiérophanies (le sacre) progresse dans les formes religieuses les plus développées et pas seulement dans les expressions religieuses archaïques.

Lorsque les hiérophanies et les kratophanies sont établies dans une communauté, une sélection est toujours révélée; ce qui est sélectionné est implicitement fort, efficace, craint ou fertile, même lorsque la sélection est dû à la singularité de l'inhabituel, du nouveau, de l'extraordinaire. Cela semble être une constante humaine si nous nous référons aux termes exclusion et inclusion de nôtres contemporaines.

Eliade dit que la valorisation négative des macules (contact avec les morts, les criminels) est due à l'ambivalence des hiérophanies et des kratophanies.[115] Par conséquent, selon Eliade, quand le sacré se manifeste- la hiérophanie - il le fait comme une manifestation d'horreur, mais en même temps le sacré est la manifestation du merveilleux ou du plus précieux. Les deux formes de manifestation sont rejetées de la communauté parce qu'elles représentent la particularité du sacré. Il est surprenant que la chose merveilleuse soit également rejetée, mais selon Eliade, la perfection est effrayante

[114] Voir: ELIADE, Mircea. Traité d'histoire des religions. Préface de George Dumézil. Paris : Payot, 1953, p. 26-29

[115] Ibid., p. 29

dans tous les domaines. Eliade estime que dans la valeur du sacré ou magique comme perfection, nous devons rechercher l'explication de la peur qui se manifeste devant le saint ou le génie même dans la société la plus civilisée. L'idée de perfection, nous explique Eliade, ne serait pas de ce monde, c'est quelque chose de différent ou cela vient de la croyance d'un autre endroit parfait.[116] Le sacré est à la fois sacré et maculé selon Eliade. L'attitude ambivalente de l'homme envers quelque chose de sacré qui l'attire et le repousse, qui est bénéfique et dangereuse, s'explique non seulement par la structure ambivalente du sacré en soi, mais aussi par les réactions naturelles de l'homme à cette attitude. Le sacré est une réalité transcendante qui l'attire et le terrifie avec égal potence.[117]

Durkheim et Eliade considèrent que tout pourrait devenir sacré. Le sacré ne se réfère pas seulement aux divinités ou aux esprits. Une pierre peut avoir un caractère sacré si cela est dicté par une certaine culture humaine. La dialectique de la hiérophanie suppose une sélection plus ou moins manifeste, une singularisation. Un objet devient sacré dans la mesure où il incorpore quelque chose d'autre que lui-même, et il manifeste la distance d'une catégorie homogène. L'insolite et l'extraordinaire, que ce soit affreux ou merveilleux, est une épiphanie dérangeante. Cela signifie que nous sommes sous la présence de quelque chose de différent du naturel ou du quotidien, en ce sens l'inconnaissable. Ce serait la présence ou au moins l'appel de quelque chose de différent. La singularité d'un animal inconnu ou d'un nouvel objet est isolée du reste de la communauté par n'importe quel stigmate.[118]

Après avoir analysé le caractère de l'ambivalence du sacré, nous comprenons pourquoi Agamben propose que le pur et l'impur ne diffèrent pas dans l'homo sacer. Pour Agamben, la vénération et l'horreur ne peuvent pas être du même côté.[119] L'*homo sacer*, figure qui apparaît dans le droit romain archaïque comme une singularité, est pour Agambem une vie qui peut être tuée impunément, c'est une vie qui n'a aucune valeur et qui peut donc être éliminée, et c'est à partir cette vie que le pouvoir souverain est fondé. Quant à Agambem *homo sacer* et souverain sont deux figures symétriques et corrélées

[116] Ibid., p. 16

[117] Ibid., p. 251

[118] Ibid., p. 30

[119] AGAMBEN, S., op. cit., p. 96

puisque le souverain est celui qui peut donner à tous les hommes le caractère d'*hominis sacri*, et tous les hommes agissent comme souverains contre l'*homo sacer*, autrement dit, les hommes de la cité peuvent le tuer.[120]Ceci a définit l'espace juridique-politique selon Agamben. Nous trouvons que cette relation est la même entre le roi et le *pharmakos* étudiés par Girard. Ce sont trois cas que nous trouvons dans les deux érudits, mais qu'Agamben n'examine pas à cause de la connotation religieuse. Si nous observons l'*homo sacer* depuis l'idée du sacré pur-impur, il serait une vie exposée à la mort, l'objet d'une violence. Pour Agambem l'*homo sacer* est une vie qui peut être tuée légalement.[121] « la vie exposée à la mort (vie nue ou vie sacrée) est l'élément politique originel »[122] Par conséquent, *l'homo sacer* est la vie qui a été exclue de la communauté politique. Agamben dit que comme tout le corps social peut tuer l'*homo sacer* et ce ne signifiait pas un homicide, l'existence de l'homo sacer est réduite à une vie nue dépouillée de tout droit.[123] Nous avons vu que la victime sacrée était également exclue de la communauté politique et de l'espace communautaire homogène. Dans certains cas, le criminel, ou prisonnier de guerre, devienne une victime consacrée. Dans de nombreuses sociétés une victime humaine est sacrifiée et elle est choisi parmi les criminels, les déviants, les parias. Ces individus peuvent être comparés au *pharmakos* grecs et ils deviennent consacrés au moment de les tuer. Nous pouvons regarder que l'expulsion de la victime permet de se constituer comme une communauté et de s'affirmer par rapport à l'autre: la victime. Claude Lévi-Strauss l'exprime de la manière suivante:

> « Depuis les travaux de Cannon, on aperçoit plus clairement sur quels mécanismes psycho-physiologiques reposent les cas, attestés dans de nombreuses régions du monde, de mort par conjuration ou envoûtement : un individu conscient d'être l'objet d'un maléfice est intimement persuadé, par les plus solennelles traditions de son groupe, qu'il est condamné; parents et amis partagent cette certitude. Dès lors, la communauté se rétracte : on s'éloigne du maudit, on se conduit à son égard comme s'il était, non seulement déjà mort,

[120] Ibid., p. 110

[121] Ibid., p. 112

[122]Ibid., p. 114

[123] Ibid., p. 233

> mais source de danger pour tout son entourage; à chaque occasion et par toutes ses conduites, le corps social suggère la mort à la malheureuse victime, qui ne prétend plus échapper à ce qu'elle considère comme son inéluctable destin. Bientôt, d'ailleurs, on célèbre pour elle les rites sacrés qui la conduiront au royaume des ombres. D'abord brutalement sevré de tous ses liens familiaux et sociaux, et exclu de toutes les fonctions et activités par quoi l'individu prenait conscience de lui-même, puis retrouvant ces forces si impérieuses à nouveau conjurées, l'envoûté cède à l'action combinée de l'intense terreur qu'il ressent, du retrait subit et total des multiples systèmes de référence fournis par la connivence du groupe, enfin à leur inversion décisive qui, de vivant, sujet de droits et d'obligations, le proclame mort, objet de craintes, de rites et d'interdits. L'intégrité physique ne résiste pas à la dissolution de la personnalité sociale. »[124]

De ce point de vue, nous pouvons voir que la victime est celle qui produit la terreur dans la communauté et qu'elle doit conséquemment être expulsée de la communauté. Pour Hubert et Mauss, l'homme qui va se sacrifier est marqué dès qu'il a été en contact avec les choses impures. L'impur permet à l'individu la consécration. « Le pécheur, comme le criminel, est un être sacré. S'il sacrifie, le sacrifice a pour but de le débarrasser de sa souillure. C'est l'expiation. Mais remarquons un fait important : la maladie, la mort et le péché sont identiques du point de vue religieux. »[125] Dans le monde juridique, nous trouvons la relation des catégories exposées avec l'individu criminel. Cela signifie que le sacrifice en tant que rituel a pour objectif la purification pour surmonter un malheur ou un mal physique, considérés comme une souillure.

Hubert et Mauss considéraient ainsi deux types de sacrifices: les curatifs et les purement expiatoires. « Les uns et les autres ont pour objet de faire passer, grâce à la continuité sacrificielle, sur la victime l'impureté religieuse du sacrifiant et de l'éliminer avec elle.

---

[124] LEVI-STRAUSS, Claude Anthropologie structurale. Paris: Plon, 1958, pp. 183-184

[125] HUBERT, Henri et MAUSS, Marcel. «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice.» (1899). Une édition électronique réalisée à partir du livre d'Henri Hubert et Marcel Mauss, Mélanges d'histoire des religions. De quelques résultats de la sociologie religieuse; Le sacrifice; L'origine des pouvoirs magiques; La représentation du temps. « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. » (1899), (pages 1 à 130) Collection : Travaux de l'Année sociologique. Paris : Librairie Félix Alcan, 1929, 2e édition, 236 pages. Un article originalement publié dans la revue Année sociologique, tome II, 1899, pages 29 à 138. [consulté le 10 février 2019]. Disponible sur le réseau UQAC à l'adresse : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/melanges_hist_religions/t2_sacrifice/sacrifice.html, p. 47

»[126] Par conséquent, la victime du sacrifice doit être considérée depuis l´impureté. La victime est un être qui est sacrifié à la recherche du sacré. « Au début du sacrifice était pour lui une tare, une cause d'infériorité religieuse, péché, impureté, etc. »[127] Nous devons également considérer que certaines traditions philosophiques ont été nourries par cette approche qui renvoi à la question de la supériorité du créateur. C´est la raison pour penser que le sacrifice est une la manière d'atteindre le sacré. « Le sacrifice est donc le rapport essentiel du créé à l'Incréé, du relatif à l'absolu, de l'être contingent à l'Être nécessaire, la reconnaissance totale de la souveraineté divine, l'adoration plénière, la louange pure, la supplication parfaite qui monte de la terre au ciel, c'est-à-dire, en un mot, l'acte religieux par excellence. »[128]

Ce qui compte vraiment pour nous, c'est d'aborder la question de l'hétérogénéité du sacré par rapport au profane pour réfléchir à la question des victimes. Pour Durkheim, le sacré est défini par rapport au profane car le sacré est hétérogène et cette hétérogénéité est absolue. Cette définition permet de distinguer un mode de vie de l'altérité. Durkheim souligne qu'il n'a pas existé dans l'histoire de la pensée humaine un autre exemple de deux catégories de choses si profondément différenciées, si radicalement opposés les uns aux autres. Durkheim dit que l'opposition traditionnelle entre le bien et le mal n'est rien comparée à la différenciation du sacré et du profane. Le bien et le mal sont deux espèces opposées du même genre, à savoir, morale, tels que la santé et la maladie ne sont que deux aspects différents du même ordre de faits (la vie) alors que le sacré et le profane ont été conçus par l'esprit humain comme des genres distincts, comme deux mondes entre lesquels il n'y a rien en commun.[129] Dans la Bible, nous pouvons citer la nécessaire différenciation: « Ils enseigneront à mon peuple à distinguer ce qui est saint de ce qui est profane, ils lui feront connaître la différence entre ce qui est impur et ce qui est pur. »[130]

[126] Ibid., p. 48

[127] Ibid., p. 50

[128] BUATHIER, L'Abbé J.-M. Buathier-Abbe, Le sacrifice dans le dogme Catholique et dans la vie Chrétienne. Paris : Gabriel Beauchesne, 1931, p. 20

[129] DURKHEIM., les formes élémentaires de la vie religieuse, op. cit., p. 54

[130] ÉZECHIEL 44:23

Pour Durkheim, l'hétérogénéité peut être un antagonisme. Les deux mondes sont conçus séparément, hostiles et rivalisent jalousement. Il y a des plantes sacrées et des animaux sacrés qui ne peuvent pas être consommés et s'ils sont consommés, ils doivent être autour du rituel sacré. Durkheim précise que nous ne pouvons pas appartenir pleinement à l'un que si l'un a entièrement quitté l'autre. Cela exhorte l'homme à se retirer complètement du profane, à mener une vie exclusivement religieuse comme c'est le cas de la sainteté. C'est une renonciation totale du monde afin d'entrer dans un monde autre.[131] Le sacré est une réalité qui dépasse le profane. Sacré « c´est toujours le même acte mystérieux: la manifestation de quelque chose de « toute autre », d'une réalité qui n'appartient pas à notre monde, dans des objets qui font partie intégrante de notre monde. »[132] Le sacré est proche de l'idée de la divinité; c'est-à-dire que la victime serait liée à une réalité qui surpasse le naturel, le quotidien, le normal et le profane.

Indépendamment de la discussion de l'ambiguïté du pur et de l'impur, nous pouvons conclure que les deux catégories sont interdites au profane. Le pur et l'impur sont hétérogènes. L'ambiguïté de ces catégories place à toutes les deux en dehors de l'homogénéité du profane. Cette conception est pertinente dans la mesure où la position de la victime et de l'agresseur, du pur et de l'impur, doit être conçue comme une extériorité. La communauté s'abstient du contact avec l'impur mais aussi avec le pur. Quand nous faisons allusion à une victime, nous faisons également allusion à l'agresseur, nous pourrions le situer comme pur et impur. Non seulement le criminel, considéré comme impur, est expulsé de la communauté mais aussi la victime ou le pur est dans un espace hétérogène par rapport au corps social. Tous les deux risquent d'être anéantis. La société homogène n'inclut pas ces vies. Nous pourrions même vous donner les catégories de ce qui est taché et consacré, en se distinguant de tout ce qui appartient à la sphère du profane (homogénéité). Les deux, kratophanies et les hiérophanies, sont des singularités, des différences, et représentent l'extraordinaire. Nous pourrions dire qu'elles constituent une anomalie pour les deux sens: l'horrible et le merveilleux. Pour Eliade, un objet magique ou religieux peut être un kratophanie, une hiérophanie ou une théophanie, et ces catégories construisent un sens modifié dans la vie de l'homme.

[131] DURKHEIM., op. cit., p. 55

[132] ELIADE, M., Le sacré et le profane, op. cit., p. 17

Toutes les deux expériences sont maculées et interdits à l'expérience profane.[133] C'est pourquoi ceux qui appartiennent au profane peuvent être contaminés par les objets tachés si vous avez un contact avec eux. Le maculé appartient à l'extériorité, il doit être à l'extérieur. C'est pourquoi le criminel, référé au maculé, doit être expulsé de la cité au moment où le maculé s'explique à partir des catégories juridique et politiques. Cependant, il est de nouveau souligné que les hiérophanies étaient aussi des motifs d'expulsion. « Pour l'expérience profane, l'espace est homogène et neutre : aucune rupture ne différence qualitativement les divers parties de la masse »[134] Les criminels et les victimes sont expulsés de l'espace social. Mais nous devons comprendre la victime sous deux aspects : la personne qui subit le dommage, mais aussi celle qui le viol. Dans les deux parties du problème, il y a pas seulement une différenciation par rapport à la société, mais aussi l'impossibilité de l'harmonie de la société. C'est pourquoi nous pouvons comprendre la question centrale d'une justice réparatrice. Bien que ce type de justice soit centré sur les sujets qui ont subi des dommages, elle ne met pas seulement l'accent sur la nécessité de les surmonter, mais elle fait également attention à la façon dont l'agresseur sera réintégré dans la société, et cela est justifié par la justice réparatrice présentée par Howard Zehr. En insistant sur le fait que les deux parties (les délinquants et les victimes) doivent être réintégrées dans la communauté, il est évident que ces parties font partie de l'hétérogénéité. Elles sont exclues de l'espace social dans une certaine mesure. Une victime et un criminel qui n'ont pas passé la cérémonie de guérison seraient condamnés à l'expulsion. Il est essentiel de souligner que la justice réparatrice ne met pas seulement l'accent sur les victimes, mais aussi sur les délinquants. C'est une idée de les affronter face à face dans laquelle le rôle du juge s'affaiblit. L'objectif de la justice réparatrice est de permettre aux parties directement impliquées de régler le conflit. C'est la voie à suivre pour rétablir l'équité, qui doit être comprise comme un équilibre des pouvoirs : l'autonomisation de la victime et la maîtrise de soi par l'agresseur. L'important est de transformer les deux parties pour rétablir l'ordre dans la communauté. Nous pouvons affirmer que les deux parties rompent les liens avec la communauté. Cela nous permet de comprendre que non seulement les victimes du conflit armé comme celui de la Colombie risquent d'être anéanties, mais aussi la vie de ceux qui se considèrent comme des agresseurs. Dans le

[133] ELIADE, M., Traité d'histoire des religions, op. cit., p. 24

[134] ELIADE, M., Le sacré et le profane, op. cit., p. 26

cas de la Colombie, la justice transitionnelle se charge des réparations aux victimes, mais elle doit aussi aider les ex-combattants et les groupes armés illégaux (paramilitaires, guérilleros des FARC et de l'ELN) à faire partie de la société.

III. La victimisation volontaire

À mon avis, l'élément le plus important dans la révision de la connotation religieuse de la victime est le moment où la victime est déclarée victime. Tout semble possible autour de la victimisation, peut-être c'est une question de foi parce que nous ne pouvons pas la remettre en question, mais à partir du sacrifice, la communauté a la conviction qu'elle obtiendra quelque chose de bon : soit une réparation, la cessation de la violence ou la faveur des dieux. L'important, c'est de se déclarer victime. Du profane, qui serait une mort, un crime, une souffrance infligée à un individu, nous passons au sacré comme une possibilité de s'attirer les bonnes grâces de l'ordre du monde pour recevoir ainsi les bienfaits recherchés. Cependant, nous aimerions bien aborder la question des victimes volontaires afin d'analyser la victimisation depuis un autre angle différent. Habituellement, la victimisation semble être une contrainte puisque la victime suggère une passivité où d'autres forces l'ont dominé, mais il y a aussi la particularité des victimes volontaires. Ce sont des victimes qui trouvent un sens différent de la victimisation.

Nous voudrions raconter le cas des rites effectués par la tribu des Khonds en Inde qui ont été décrits par Mircea Eliade dans *Traité des religions*. Les Khonds, une tribu dravidienne du Bengale, pratiquaient des sacrifices humains agricoles. Le sacrifice a été offert à la déesse de la terre, Tari Pennu ou Bera Penu, et la victime a été soit acheté ou née de parents qui à leur tour avaient servi en tant que victimes. Les meriahs, ou victimes, vivaient assez heureusement pendant de longues années, ils étaient considérés comme des êtres consacrés; elles épousaient d'autres «victimes» futures et recevaient en dot un terrain. Nous pouvons penser à ce que dit Hubert et Mauss sur la victime « elle était sacrée du fait même de sa naissance, l'espèce à laquelle elle appartenait était unie à la divinité par des liens spéciaux »[135] Le sacrifice, selon la croyance Khonds, était offert au profit de toute l'humanité. L'aspect le plus intéressant que nous présente Eliade dans

[135] HUEBERT, H et MAUSS, M., Le sacré et le profane, op. cit., p. 28

ces rites est que la victime n'était pas conduite par la force au sacrifice, et que la victime était éduquée, pour ainsi dire, pour se préparer au sacrifice. Il faut voir que dans le rituel des Khonds il y avait une certaine lignée, une victimisation phylogénétique, mais ils étaient considérés en dehors de l'homogénéité de la communauté. Bien que le sacrifice des Khonds n'ait pas une connotation négative, être victime était appartenir à l'altérité. Etre victime des Khonds leur donnait un certain statut presque comparable à une dynastie avec un grand pouvoir social et peut-être politique, mais de l'hétérogénéité.

Souligner que certaines victimes, pour acquérir ce statut, doivent l'être volontairement est une source d'étonnement. Il est clair que ce n'était pas une volonté naturelle de devenir une victime. En ce sens, la victime devient victime parce qu'elle veut passer volontairement du profane au sacré. La connotation de victime au sens des Khonds n'est pas le cas d'un sujet passif comme nous l'avons vu actuellement. Dans le cas des sacrifices humains, par exemple en ce qui concerne le rituel des khonds, la victime acquiert une force régénératrice précisément parce qu'elle va vers le sacrifice en voulant être victime. C'est une particularité de la victimisation puisque dans certaines communautés où les victimes étaient humaines, elles étaient choisies parmi les étrangers, les défectueux, ou les prisonniers de guerre.

En sachant qu'il existe des cas de victimes volontaires, comme dans le cas des Khonds, il est également tenu compte du fait que si la victime est volontaire, elle compte sur la victoire après le sacrifice, même si elle est immolée pour la cause et le bien d'autres personnes. John Stuard Mill nous parle de l'action louable du martyr ou du héros qui acceptent volontairement la souffrance afin de se sacrifier pour quelque chose qu'ils apprécient plus que leur propre bonheur : le bonheur des autres.[136] Stuart Mill explique que même si les victimes n'agissent pas pour être heureuses, leur souffrance serait pleine de joie en considérant que leur victimisation contribue à accroître le bonheur dans le monde. La victimisation dans ces sacrifices de la vie humaine est le caractère d'universalité qu'elle présente. La victime est offerte pour sauver la vie de toute l'humanité. Plus important encore, dans les communautés où il existe des preuves de sacrifices humains volontaires, la victime porte tous les péchés de la communauté et les emporte avec elle lorsqu'elle est expulsée. Le sacrifice cherche à chasser les maux de la

[136] STUART MILL, John. El Utilitarismo, selección del capítulo II, Alianza Editorial, Madrid 1984.

communauté, devenant ainsi une forme de purification. La victimisation de Jésus Christ va aussi dans cette voie : « L'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » nous rappelle que le fils du Dieu des chrétiens était une victime humaine qui a donné sa vie pour le salut de l'humanité tout entière. Mais il faut noter que Jésus Christ est montré comme une victime volontaire et son immolation a été présentée par les chrétiens comme l'expiation de toutes les fautes de l'humanité.

> « Quelle est donc cette espérance ? Regardez-la bien, elle rayonne tout entière d'un sacrifice, ou plutôt elle est le SACRIFICE lui-même projetant ses rayons sur le monde, - mais un sacrifice tel que l'homme n'aurait jamais osé le rêver, un sacrifice où, les rôles étant renversés, Dieu devenu victime rachète l'homme devenu coupable. Cette espérance, nous en savons le nom, aujourd'hui qu'elle est un fait accompli : c'est la Rédemption, c'est le Calvaire, c'est la Croix, c'est le Crucifié, c'est Jésus, et Jésus immolé. »[137]

Le corps et le visage défiguré du Christ souffrant représentent les péchés de l'humanité tout entière. Sur ce visage, nous pouvons comprendre qu'une victime défigurée représente l'indifférence de la communauté qui l'a conduit à un tel état, mais en même temps elle est garantie de restauration. Avec la victime, nous expulsons en même temps le péché. C'est là son mérite. C'est pourquoi c'est une victime liée à la sainteté. C'est précisément cette idée de victime qui est accueillie par la philosophie de la libération d'Enrique Dussel, comme nous le verrons dans le prochain chapitre. Bauthier para rapport à ce type de victimisation remarque le suivant : « Tout embrasés de l'amour divin, ils ne cessent de s'offrir à lui comme des victimes saintes, de lui rapporter toute la gloire des perfections de leur nature, de s'anéantir dans la vue de sa grandeur et de sa sainteté, et de se nourrir sans cesse de lui, comme étant la vérité éternelle, la lumière primitive, la plénitude de toute justice, et la beauté infinie. »[138] Dans ces cas-là, nous pouvons dire qu'être victime est une douleur douce. Et c'est apparemment cette idée qui est parvenue à nos contemporains quant à ce que signifie être victime, en perdant ainsi le sens de l'ambiguïté des religions archaïques. Être victime est lié à l'innocence et presque avec sainteté, de sorte que la victime est comparable à la bonté, la victime a

[137] BUATHIER., op. cit., p. 27

[138] Ibid., p. 21

ainsi perdu son caractère depuis l'ambiguïté du sacré. Le sacrifice d'une victime volontaire se réaliserait avec l'idée du bonheur si nous pensons aux pratiques ascétiques d'autoflagellation, ou du bonheur de l'humanité si nous pensons à un messie. Durkheim cite à ce sujet :

> « Avec des jeûnes, des abstinences, des auto-mutilations, on obtient les mêmes résultats qu'avec des communions, des oblations, des commémorations. Inversement, les offrandes, les sacrifices impliquent des privations et des renoncements de toute sorte. Entre les rites ascétiques et les rites piaculaires, la continuité est encore plus apparente : les uns et les autres sont faits de souffrances, acceptées ou subies, et auxquelles est attribuée une efficacité analogue. »[139]

Il faut souligner que le sacrifice, étant dans de nombreuses acceptions synonyme de douleur, ne néglige pas l'idée de la béatitude selon Buathier. La victime est une bénédiction. Même si le bonheur n'était pas inclus dans la formule au départ, Bauthier nous dit que l'opposition entre le bonheur et le sacrifice est dans la surface. « Dès qu'on creuse les deux idées, on découvre que leur alliance est non seulement possible, mais nécessaire, et que la félicité de l'homme a dans l'immolation son unique source et son unique mesure. »[140] L'idée de souffrance semble être l'une des conditions pour atteindre le bonheur, car elle est considérée comme une forme de purification. Cela fait penser à l'apologie de la victimisation, donc de la souffrance. « Dans le livre de Matthieu, nous pouvons le souligner de la manière suivante :

> « bienheureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux ; bienheureux les doux, car ils posséderont la terre des vivants ; bienheureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés ; bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés ; bienheureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde ; bienheureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu ; bienheureux les pacifiques, car ils seront appelés enfants de Dieu ; bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, car le royaume des

[139] DURKHEIM., op. cit., p. 392

[140] BUATHIER., op. cit., p. 164

cieux est à eux. Ah ! bienheureux serez-vous, lorsqu'on vous maudira, qu'on vous persécutera et qu'on vous calomniera à cause de moi : réjouissez-vous et tressaillez de joie, parce que votre récompense sera grande dans les cieux. »[141]

Ce passage de Mathieu concerne les individus qui souffrent et qui se montrent passifs. Néanmoins, ce type d'idéalisation n'est plus liée à l'ambiguïté pure-impure, mais, comme il le dit bien, à un cœur pur. Ce qui est intéressant dans ce passage, c'est que ces individus recevront aussi le Royaume de Dieu, en d'autres mots, ils passeront dans un espace sacré à travers une sorte de victimisation volontaire. En ce sens, le sacrifice serait considéré comme une douleur douce. Le Christ a été l'immolation par excellence. « Aussi haut qu'on remonte dans l'histoire, on ne voit partout que drames religieux et sanglants, que victimes innocentes égorgées pour un grand coupable. »[142] Il faut verser le sang pour expier la faute. L'homme, mérite la mort selon cette conception religieuse. Le sang, en effet, c'est la vie, la vie infectée par le péché et pénétrée de la malédiction de Dieu. En le faisant sortir du corps des victimes, le sacrificateur exprime symboliquement qu'il veut extirper le péché par l'acceptation du châtiment que le mal mérite et provoque.[143] Il est donc évident que toute vie humaine, même celle qui semble la plus sanctifiée, la plus pure, est une vie souillée.

Bauthier justifie les rituels de sacrifice dans la mesure où l'homme se sent criminel, c'est pourquoi il doit nettoyer la culpabilité et les immolations se feront sans interruption. Nietzsche nous explique bien dans la *Genéalogie de la morale* que l'homme, l'animal ne refuse pas la souffrance et trouve une raison de la souffrance pour la surmonter, mais que l'idéal ascétique a donné un sens de la souffrance du point de vue de la faute, ou qu'il est devenu dégoûtant de la vie.[144] C'est l'idée du christianisme selon laquelle l'homme est pécheur et il est séparé de Dieu à cause de cela; Buathier nous dit qu'il y a un fossé entre les hommes et Dieu.

[141] MATTH., V, 3-12.

[142] BUATHIER., op. cit., p. 29

[143] Ibid., p. 30

[144] NIETZSCHE, Friedrich. Généalogie de la morale. GF Flammarion, Paris, 1996, p. 181

> « Cet abîme, qui le franchira ? Sera-ce l'effort de l'homme ? Sera-ce la bonté de Dieu ? Hélas ! L'homme ne peut rien. Que peut un mort pour reconquérir la vie ? Incapable même de remonter désormais jusqu'à Dieu par ses propres forces, comment l'apaiserait-il ? Pris de stupeur à la vue de sa ruine, il s'épouvante plus encore en face de la colère du Seigneur, et son premier, son seul mouvement, est de se cacher. C'est donc Dieu qui devra tout réparer, et de fait, c'est lui seul qui réparera tout. »[145]

Pour l'homme religieux, Dieu est le seul capable de restaurer, il sera le seul capable d'apporter l'harmonie et la justice, il sera le seul qui pourra pardonner. La seule justice est la justice divine. Dans la justice des hommes, nous ne pouvons pas faire confiance. Cela donne beaucoup de sens à l'homme religieux lorsque les systèmes de justice sont inefficaces. Pour le chrétien, l'espérance est Jésus, « Cette espérance, nous en savons le nom, aujourd'hui qu'elle est un fait accompli : c'est la Rédemption, c'est le Calvaire, c'est la Croix, c'est le Crucifié, c'est Jésus, et Jésus immolé. »[146] C'est pourquoi le pacte chrétien est le sang du Christ : c'est mon sang, le sang de l'alliance nouvelle qui sera versée pour vous. Le Christ prononce ces paroles avant la distribution du vin, en montrant le calice. Cette alliance avec Jésus sera alors toujours renouvelée dans l'Eucharistie. Pour Girard, la mort de Jésus n'était pas un sacrifice. Les évangiles ne confèrent pas de validité aux sacrifices[147] "c'est la miséricorde que je désire, et non le Sacrifice"[148] C'est pourquoi pour Eliade l'incarnation qui représente la plus parfaite hiérophanie est l'immolation de Jésus, et c'est ce qui permet au christianisme de concevoir le caractère universel du sacré.[149] En tout état de cause, la victime, qu'elle soit volontaire ou non, a des caractéristiques spécifiques autour de la faiblesse. Mais en même temps, les victimes sont la garantie d'une restauration, car la souffrance est une garantie de bonheur. Quand nous pensons à l'agneau, l'agneau est un animal tendre et docile, facile à domestiquer. Ainsi, la victime consacrée doit représenter l'innocence et la douceur. Dans les cas où la victime est choisie parmi les prisonniers de guerre, les

[145] BUATHIER., op. cit., p. 27

[146] Ibid., p. 27

[147] GIRARD, R. Des Choses cachées depuis la fondation du monde, op., cit p. 203

[148] MATTH., V, 9-13

[149] MIRCEA, Eliade. Histoire des croyances et des idées relieuses Vol II. De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme. Paris : Editions Payot, 1978

criminels ou les *pharmakos*, il faut garder à l'esprit qu'en étant choisie comme victime, l'individu a perdu le contrôle sur lui-même et est à la merci de la communauté. La victime ne résiste pas, la résistance est exclue. La victime doit donc être définie par rapport à la domination qui s'exerce sur elle. C'est la raison pour laquelle la conceptualisation sur la victime se fait généralement à partir de l'idée d'un assujetti.

Si nous considérons que dans ses origines, le mot victime désignait un animal ou une personne destinée au sacrifice, nous comprenons que la victimisation est évidemment liée à la souffrance, mais nous avons aussi à l'esprit qu'il devait y avoir une perte de résistance de la part de l'individu conduit au sacrifice pour le dégrader. Facilement, nous pouvons comprendre que penser aux victimes, c'est faire référence à un être lié à la passivité. Aujourd'hui, certains individus refusent d'être appelés victimes après un dommage qui leur a été causé, et préfèrent le mot survivant comme synonyme de résistance à la dégradation. En rejetant la victimisation, on accueillera alors l'idée de résistance face aux faits de victimisation. Cette idée va plutôt dans le sens de l'idée de nier l'existence des victimes et d'opter pour le vocable survivant, avec tout le poids de ce que cette idée signifie avec l'affirmation de la vie, car il met l'accent sur le potentiel de l'existence. Elle n'est pas une victime par rapport à la passivité, elle est au contraire liée à la lutte. En repensant les effets de la violence, certains groupes ont décidé d'évaluer les questions relatives aux concepts de victime, de survivant et d'auteur. « De même que le discours public des victimes est enraciné dans une conception passive du sujet, et nie que les personnes sont ''des sujets au-delà et avant toute objectivation, toutes les forces déshumanisantes'' »[150] L'un des problèmes de ce discours des survivants est qu'il est aussi ancré dans un discours des victimes en tant que sujets passifs. La victime, y compris les survivants, sont mesurés par l'intensité du traumatisme. Dans le temps anciens, l'important était de se souvenir de la souffrance, « mais plutôt habilité à créer les conditions pour la possibilité d'un avenir pour l'humanité de sorte qu'il n'y ait plus de victimes, ni plus des holocaustes, et donc plus de survivants. »[151] Le mot survivant est préféré parce qu'il a une connotation de résistance, de sorte que nous puissions avoir l'idée d'un sujet émancipé avant, pendant et après la

[150] MAY SCHOTT, Robin. Questions of violence, Hypatia, 2012, vol. 27, No. 4, pp. 929-935, p. 931

[151] NISSIM-SABAT, Marilyn. Neither Victim nor Survivor: Thinking toward a New Humanity. Lanham ,Md: Lexington Books, 2009, p. 188

procédure pénale.[152] Certains contextes préfèrent la relation d'oppresseur-opprimé plutôt que criminelle-victime parce qu'elle se réfère davantage à un système d'oppression qui crée des victimes. Peut-être c'est depuis cette dernière perspective d'oppression que nous pouvons mieux comprendre la conceptualisation de la victime par Enrique Dussel. Cependant, nous ne laisserons pas de côté l'idée de la victime comme résistance. Cette fois-ci la victime ne sera pas traitée comme un survivant mais comme quelqu'un mais qui critique le système qui lui a causé l'oppression et/ou l'exclusion. Ce sera le sujet du prochain chapitre.

Si nous considérons la situation du point de vue d'une victime volontaire, ce serait d'accepter le fait que des vies peuvent être refusées. Des pratiques ascétiques de ce genre donnent l'impression que la victimisation est quelque chose de positif. Souffrir serait une possibilité de salut. Cela peut suggérer que certaines communautés se résignent à la victimisation parce que les espoirs se concentrent sur un autre monde, un sens eschatologique qui permettra aux victimes d'opter pour la justice.

IV. La victime sacrée face aux pratiques contemporaines

Sur le plan juridique, la victime désigne une personne qui a subi un préjudice corporel, matériel ou moral. Il s'agit d'une atteinte à la personne qui en souffre. Par conséquent, une différenciation se fait par rapport à une situation avant de subir un préjudice, ce qui signifie que l'indemnisation du préjudice est le moyen de surmonter la victimisation, mais elle ne montre pas une différenciation par rapport à la communauté. Du point de vue religieux, la victimisation est définie comme un processus pour devenir un être sacré, ce qui permet à l'individu de se distinguer du reste de la communauté. Être victime est un concept différentiel vis-à-vis d'autres sujets, et pas précisément pour le dommage que certains sujets peuvent infliger à d'autres, en introduisant le concept dans la dichotomie victime-agresseur, comme le précise le droit, mais dans la manière dont une personne est victime parce qu'elle n'appartient pas à une classe d'individus qui peut faire appel à la victimisation depuis le droit, et ne dispose donc pas de catégories juridiques leur permettant de revendiquer la jouissance de leurs droits. Il est évident qu'une personne peut devenir victime parce qu'un agresseur a porté atteinte à ses droits et il la place ainsi dans une situation désavantageuse par rapport au reste de la

[152] McLEER, Anne r. Saving the victim: Recuperating the language of the victim and reassessing global feminism. Hypatia, 1998, vol 13, No. 1, pp. 41-55 p. 44

communauté. Toutefois, il y a des victimes qui ne peuvent pas se définir elles-mêmes comme victimes parce qu'elles n'ont pas de droits vers lesquels se tourner et qu'elles sont en conséquence en dehors du système juridique et politique. En ce sens, ces victimes ne peuvent pas se définir comme des victimes. Si nous analysons la définition de la victime dans la loi sur les victimes et la restitution des terres, la loi Nº 11448 de 2011 article 3, la victime est définie comme suit : « les personnes qui, individuellement ou collectivement, ont subi un préjudice du fait d'actes commis depuis le 1er janvier 1985, à la suite de violations du droit international humanitaire ou de violations graves et flagrantes du droit international des droits de l'homme commises à l'occasion du conflit armé interne[153] Bien qu'il soit admis qu'il y a des victimes pour certains événements qui se sont produits sur une certaine période de temps, cette définition suggère qu'il y a des individus qui ne peuvent pas être qualifiés de victimes. La condition de victime suggère un avant et un après de certains faits qui violent les droits fondamentaux. Cela permet à l'État colombien de déterminer un cadre de référence concernant le moment où une attaque contre les droits de l'homme a eu lieu, ainsi qu'une référence théorique établissant quel type de droits ont été violés, mais en soi la définition permet de percevoir que certaines victimes seraient ignorées, soit parce qu'elles ne sont pas dans le cadre du temps ou parce que le secteur juridique l'a reconnu de cette manière. Rappelons que même cette définition a été élaborée avant que des victimes ne soient reconnues comme victimes de crimes d'État. Si nous conceptualisons les victimes selon le cadre juridique proposé par l'État, nous ne pourrons pas déterminer qui sont réellement les victimes. Aller à la définition religieuse de la victime peut suggérer une autre forme d'analyse.

De nos jours, la victimisation peut être liée aux mêmes pratiques : laisser les individus hors de l'espace social en observant que la victime continue d'être une vie niée. Le caractère passif de la victime est également pris en compte, d'où l'équivalence de la victime en tant qu'innocente serait extraite. Il convient toutefois de garder à l'esprit que le fait d'être victime, dès le départ, consistait à rétablir la communauté à laquelle il appartenait. En effet les victimes avaient l'idée d'une béatitude future, mais aujourd'hui

[153] LEY 1448 Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones. Journal officiel No. 48.096 [en ligne]. 10 de juin 2011 [consulté le 18 décembre 2014]. Disponible sur www.unidaddevictimas.gov.co à l'adresse: https://www.unidadvictimas.gov.co/es/ley-1448-de-2011/13653

elle manque de cette dernière signification et cherche à se restaurer elle-même au nom du droit international humanitaire. Tout discours en faveur de cette revendication de la victime sera à l'avant-garde de la politique aujourd'hui. Parler contre la victime et des mouvements de victimes serait considéré comme un sacrilège. L'humanité a tourné son regard vers les victimes et une politique publique a été élaborée pour les prendre en charge. En guise d'illustration, la Colombie met en œuvre une politique de prévention, d'assistance, de prise en charge et de réparation intégrale des victimes du conflit armé interne. Une politique autour de la souffrance s'est manifestée lorsque les moyens de surmonter la victimisation ne sont pas soutenables par la justice et les politiques efficaces. C'est pourquoi le caractère religieux autour des victimes n'a pas été surmonté. Les pratiques religieuses accueilleront l'être humain souffrant. Il est indéniable que l'analyse de Didier Fassin sur la politique de la souffrance a une forte connotation religieuse. La politique de souffrance est présentée par Fassin comme une souffrance psychique, donc non corporelle, dans une vision de l'individu comme étant souffrante. [154] Didier Fassin conçoit ce phénomène comme un pathos sur le plan politique, et le principal référent sera le recours aux sciences qui s'occupent de la santé mentale.

Didier Fassin évoque la politique de la souffrance parce que les témoignages des victimes cherchent à produire cet effet chez celui qui écoute. Sculpter un monument aux victimes signifie non seulement ne pas oublier l'atrocité, mais aussi un appel à la compassion. Nous pouvons remarquer que Didier Fassin trouve dans le monde humanitaire une référence religieuse au traitement des victimes, non seulement lorsqu'il est fait allusion au symbole de la Croix-Rouge comme symbole chrétien pour aider les victimes, mais aussi depuis les références chrétiennes au sacré. Ce caractère du sacré et de la victime est pertinent en tant qu'acceptation de la souffrance, étant donné que les organisations humanitaires d'aujourd'hui empruntent les idéaux chrétiens pour donner aux personnes la possibilité d'apaiser leurs souffrances quand il n'y a pas de politiques ou de justice efficaces. Toute une disposition d'aide aux victimes est alors constituée, mais il faut tenir compte du fait que nous avons permis auparavant de les rendre vulnérables. Quelle contradiction ! L'usage pieux continue de hanter la question des victimes dans des pratique de piété. Ils sont utilisés pour les actions les plus pieuses,

[154] Voir : FASSIN, Didier. Souffrir par le social, gouverner par l'écoute. Une configuration sémantique de l'action publique. Politix, 2006, Vol. 1, No 73, pp. 137 à 157, p 144

mais pour une raison quelconque, on leur a déjà refusé la possibilité de vivre. Il est donc évident que lorsque nous pensons à une victime, l'idée immédiate d'un individu passif qui souffre à cause d'une domination vient à nos esprits. Nous le remarquons dans la définition de victimes sur la Déclaration des principes fondamentaux de justice relatifs aux victimes de la criminalité et aux victimes d'abus de pouvoir de 1985 :

> « On entend par "victimes" des personnes qui, individuellement ou collectivement, ont subi un préjudice, notamment une atteinte à leur intégrité physique ou mentale, une souffrance morale, une perte matérielle, ou une atteinte grave à leurs droits fondamentaux, en raison d'actes ou d'omissions qui enfreignent les lois pénales en vigueur dans un État Membre, y compris celles qui proscrivent les abus criminels de pouvoir. »[155]

Cette définition de la victime met l'accent sur la souffrance d'un point de vue moral. Reyes Mate, en parlant de la victime, nous dit : « Quand nous en parlons au sens moral, nous signalons d'abord la souffrance d'un innocent volontairement violé. »[156] Ce sont les deux notions principales autour de la victime : innocence et souffrance. Nous considérons plutôt que cette conception de la victime contemporaine a été reprise par le droit, car elle est d'abord conçue par l'homme religieux. Le droit positif moderne ne donnerait pas cette définition de la victime. Bien que cela semble dérisoire, dans les pays d'Amérique latine, et j'ose dire que ceux de la périphérie[157] en général, disposent de mouvements d'évangélisation qui parviennent à apaiser la souffrance. « L'ère de l'après-Etat-providence est présentée, dans le discours de l'activisme évangélique, comme une opportunité historique de ''restaurer'' les principes de la compassion biblique. »[158] En Colombie, les églises évangéliques se sont multipliées à cause de la réalité conflictuelle du pays, que comme nous le savons, a laissé la prolifération des

[155] Déclaration des principes fondamentaux de justice relatifs aux victimes de la criminalité et aux victimes d'abus de pouvoir. Adoptée par l'Assemblée générale dans sa résolution 40/34 [en ligne]. 10 de juin 2011 [consulté le 24 mai 2018]. Disponible sur OHCHR à l'adresse: http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/VictimsOfCrimeAndAbuseOfPower.aspx

[156] REYES MATE, Manuel, En torno a una justicia anamnética, op., cit p. 100

[157] Terme utilisé par Dussel pour faire référence aux pays non-européens

[158] OMRI, Elisha. Compassion et responsabilisation. Dans: Didier FASSIN et Samuel LEZE. La question moral. Une anthologie critique. Presses Universitaires de France. Paris, 2013, pp 450-464, P. 455

victimes sur tout le territoire national. Kimberly Theidon estime que ces églises évangéliques ont été chargées de faire un travail psychosocial à travers les sermons qu'elles prononcent dans leurs cultes (services religieux).[159]Le sentiment de compassion que nous avons pour ex-combattants[160] dépasse la capacité de l'État à accomplir un travail psychosocial qui transforme la vie de ceux qui ont réintégré la société mais ne peuvent pas être totalement assimilés. Kimberly Theidon souligne que :

> « La plupart des pasteurs prêchent tant du ''présent'' que de ''la vie après la mort''. Bien qu'il y ait certainement une préoccupation pour le salut, une façon d'y parvenir est de vivre de telle sorte que sa vie soit un testament à la Parole. Cela implique une sorte de réajustement moral et des changements dans le langage, l'habillement et le langage corporel ; une véritable transformation de soi-même. »[161]

Cette idée d'un changement de mode de vie serait la possibilité d'une justice divine. Il est évident que lorsque la réparation sociale et la justice séculière ne sont pas justes pour traiter de profondes blessures morales, les personnes se tournent vers une justice divine.[162] Kimberly Theidon explique que l'idée d'une justice divine et la possibilité d'un salut donnent aux paroissiens la possibilité de s'éloigner des idées de vengeance et de trouver dans la justice divine une alternative à la justice offerte par l'État. Pour faire fonctionner une idée de justice du divin, l'accent est mis sur le pardon. Mais il ne faut pas attendre que la justice soit faite pour le compte de Dieu car c'est une justice centrée sur la foi en Jésus Christ :

> « Le pardon est la clé. Tout commence par le pardon. Je comprends que mon père a été assassiné et que personne n'a été jugé (les assassins), il n'y a pas eu de

[159]THEIDON, Kimberly, De las armas a Dios: Movilización del cristianismo evangélico en Urabá, Colombia. [en ligne] Working papers: Fundación ideas para la paz (FIP). Junio, 2015, p. 9 [consulté le 29 octobre

2018]. Disponible sur le site ww.cdn.ideasparalapaz.org à l'adresse : http://cdn.ideaspaz.org/media/website/document/559af7820e75a.pdf

[160] Existen excombatientes de los grupos armados: paramilitares, guerrillas de las FARC y el ELN

[161] Ibid., p. 19

[162] Ibid., p. 20

> procès, rien. Mais Jésus a déjà payé pour cela à travers la condamnation. La justice a été faite en Jésus, Jésus a payé pour nos péchés. Basé sur cette justice, je peux pardonner. Je n'ai pas à chercher l'assassin parce que justice a été faite avec le Christ. Cela a été le fardeau du Christ. »[163]

Dans le cas de la Colombie, il est clair que l'aide humanitaire s'est chargé des victimes du conflit armé, des victimes de violences sexuelles et de l'exclusion. Médecins sans frontières a eu une grande intervention dans le cadre du conflit colombien et d'autres situations de violence[164] concernant ce qu'ils appellent "médecine humanitaire''. En Colombie met l'accent sur la prise en charge individuelle de la santé mentale, y compris des activités de groupe pour les soins psychosociaux. Médecins sans frontières prend aussi en charge les soins primaires, mais selon les mots de Didier Fassin, cela répond à la question cannibale et sacrificielle des Etats: « C'est très précisément ce langage qu'utilise le président de Médecins sans frontières lorsqu'il oppose ''l'idéal cannibale'' des Etats et de leurs armées, qui organisent par leurs actions meurtrières ''la disparition précoce d'une partie arbitraire et radical d'essayer de secourir ceux que la société sacrifie.»[165] Il est tout à fait pertinent de comprendre, à partir de l'analyse de Didier Fassin et Samuel Leze que ces idées d'un Gouvernement humanitaire se fondent sur l'idée d'apaiser les souffrances des êtres considérés vulnérables, mais non seulement cela, les sentiments moraux de type religieux sont également pris en compte.

> « On comprend que le gouvernement humanitaire, qu'on peut définir justement comme « l'introduction des sentiments moraux dans la sphère politique », cristallise de manière paradigmatique cette rencontre émotionnelle entre des victimes et des bienfaiteurs sur les multiples scènes des tragédies planétaires où il se manifeste. Il étend le geste de charité traditionnelle en le déplaçant du proche (le pauvre que l'on voit) au lointain (les victimes des catastrophes, des

[163] Palabras del pastor evangélico Abiathar, a quien le habían matado a su padre. Extraído del libro De las armas a Dios: Movilización del cristianismo evangélico en Urabá, Colombia de Kimberly Theidon,, p22

[164] Informe de misiones MSF-E 2016, p. 44

[165] FASSIN, D. et LEZE, S., La question moral. Une anthologie critique, op., cit p. 521

guerres et des épidémies)… pour le bien d'individus ou de collectivités que l'on pense vulnérables. »[166]

Par ailleurs, Pascal Bruckner, se référant à la victimisation, affirme que celle-ci est « synonyme d'angélisme, signifie l'absence de culpabilité, l'incapacité à commettre le mal et s'incarne dans la figure du martyr autoproclamé. »[167] Dans cette perspective, il semble pertinent d'aller à la signification religieuse de la victime pour déterminer comment nous pouvons le comprendre aujourd'hui. De nos jours, la question de la victimisation est liée au fait d'être une sorte d'héroïsation de la victime pour avoir souffert dans le jeu de la domination. L'image du martyr est sacrifice et rédemption, donc une idée du religieux qui nous renvoie à l'idée de sainteté et de sacrifice. Ce genre de héros victime est celui qui peut avoir une place dans un autre monde parce que dans celui-ci il a été refusé. C'est lui qui mérite vraiment un autre monde. Il est préférable de mourir comme un héros parce qu'il a souffert à l'excès. Il existe une conviction héritée où les victimes sont les héroïnes ou les héros de l'histoire, une légitimation où la raison est en possession des vaincus et qu'elle a sa longue tradition en Occident, mais dans une perspective évidemment judéo-chrétienne. La Piété, une statue sculptée par Michel Angelo entre 1498 et 1499 représente la douleur de la Vierge Marie tenant son fils dans ses bras après que celui-ci est descendu de la croix. La piété, la compassion, la charité et la miséricorde sont les catégories principales de l'héros de ce type de tradition.

L'idée du religieux autour de la victime a été établie depuis le thème de l'innocence comme rapport à la pureté ou à la sainteté. Cette perspective de la victime aurait des racines judéo-chrétiennes. Pensons à l'idée de sujet passif comme le définit Emmanuel levinas et qui sera repris par Enrique Dussel. Cette idée a évidemment ses racines dans le judaïsme, considérant le peuple juif comme un peuple persécuté : « Non pas pour s'humilier, comme si la souffrance était, par elle-même… l'outrage à moi, la traumatisme originel et le retour à soi où je suis responsable de ce que je n'ai pas voulu, c'est-à-dire, dans l'absolu, de la persécution que je subis. »[168] Cela ne va pas à l'encontre de l'idée de Bruckner d'opposer la liberté à la persécution de l'innocent.

[166] Ibid., p. 520

[167] BRUCKNER, Pascal. La tentation de l'innocence. Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 1995 ,15

[168] LEVINAS, « La substitution ». Revue philosophique de Louvain, 1968 , 66, No. 91, pp. 487-508, p. 500-501

Pascal Bruner trouve cette appartenance au christianisme à travers la proposition de Nietzsche, critiquant ainsi le christianisme.[169] Il est facile d'identifier la victime innocente dans les histoires bibliques. Le sacrifice décrit en détail dans genèse, celui d'Isaac, est un exemple de victime innocente. Dieu lui avait demandé de lui offrir son propre fils en holocauste, et Abraham se préparait à le sacrifier. Le livre raconte que Dieu met à l'épreuve la foi d'Abraham en lui demandant d'offrir son fils unique comme holocauste. Quand Abraham avait déjà construit un autel et préparé le bois, il a pris le couteau pour sacrifier son fils, cependant l'ange du seigneur lui a dit de ne pas faire de mal au garçon parce que cette obéissance montrait la crainte qu'il avait pour Dieu. Puis Abraham a pris un agneau et l'a offert en sacrifice. Ce que nous observons, c'est qu'Isaac est offert par son père en holocauste et qu'il est présenté comme une victime innocente, il ne savait pas que son père le conduisait au sacrifice. Isaac demandait à son père où était l'agneau pour l'holocauste. Abraham ne demandait au garçon que d'avoir confiance en Dieu. Mais cela ne semble pas être une question éminemment judéo-chrétienne. Si nous observons le droit grec, celui-ci considérait déjà la relation victime-innocence parce que cette idée vient du sens du pur. Il est donc important de déterminer comment la victime est revenue comme justification dans d'innombrables pratiques contemporaines.

Dans cette critique curieuse de la victimisation, il semble que la responsabilité de la victimisation incombe à la victime elle-même, et nous nous posons la question : Qui est la victime ? Cependant cette idée d'innocence peut aussi concerner celui qui commet le crime quand celui-ci est justifié par les conditions qui lui ont fait le commettre et ainsi échapper aux conséquences de ses actes, comme le souligne Bruckner. Howard Zehr, en établissant les paramètres de ce que serait la justice réparatrice, nous présente les délinquants comme des victimes, car selon lui nous devons aussi traiter les dommages subis par les offenseurs. Les délinquants ont d'abord été victimisés ou traumatisés. « Beaucoup de crimes peuvent être une réponse à un effort pour défaire - un sentiment de victimisation. »[170]C'est pourquoi Zehr propose également de réparer les traumatismes des délinquants, car cela permettrait d'aller aux causes du dommage à la victime pour qu'elle puisse guérir. La justice réparatrice a deux dimensions : « 1. s'attaquer aux

[169] BRUCKNER, P. op., cit p, p. 17

[170] ZEHR, H; et GOHAR, A. The little book of restorative justice, op., cit p. 28

préjudices qui ont été causés, et 2. s'attaquer aux causes de ces préjudices, y compris les préjudices contributifs. »[171]Cette idée n'est pas si éloignée de la victimologie, branche de la criminologie dont la tâche est d'étudier l'interaction entre le criminel et la victime pour déterminer qu'ils ont tous deux des rôles fonctionnels et des responsabilités.[172] Ce qui implique qu'il faut aussi s'informer sur la victime, et déterminer si l'individu a une propension à la victimisation. Nous pouvons déduire qu'il existe une distinction entre les individus. Cette distinction indique que certains sont plus susceptibles d'être victimes, et il sera tenu compte du sexe, de la race, de la position sociale, y compris de la culture ou du niveau de pauvreté. La criminologie et la victimologie comptent comprendre le crime grâce à l'étude subjective de la victime et le criminel. Pour le droit contemporain, qu'il s'agisse d'une justice réparatrice ou transitionnelle, criminelle et victime s'accompagnent comme une étrangeté à l'harmonie sociale (pure-impure), ce n'est plus le criminel qui commet une faute à l'État. Par contre, le criminel et la victime sont confrontés. L'État, considéré comme une victime, laisse les agressés en dehors du procès. « Les victimes ne sont que des notes de bas de page du processus de justice pénale, qui ne sont légalement nécessaires que si elles sont appelées à témoigner. »[173] Zehr pense que la victime n'aura pas beaucoup d'impact dans la procédure pénale tout en ayant la même définition du crime : enfreindre la loi. La relation entre le criminel et la victime ne fait pas partie du problème lorsque l'État est la victime réelle. La justice réparatrice vise au contraire à prendre en compte la dimension privée tant des victimes que des agresseurs, car le crime a une dimension sociale, mais aussi une dimension personnelle. C'est ainsi que zehr propose une justice qui traite des facteurs personnels et interpersonnels du crime. C'est pourquoi la justice réparatrice définit le crime comme suit : « Le crime est une violation des personnes et des relations interpersonnelles. » [174] Nous pouvons donc en déduire que le crime prend une connotation pré-moderne dans laquelle la principale justification de la justice est de réparer le dommage causé à un individu. Zehr le dit ainsi :

[171] Ibid., p. 31

[172] PARSONAGE, William, Perspectives on victimology. London: Beberly Hills sage, 1979, pag 9

[173] ZEHR, H.? Changing Lenses, op., cit p. 82

[174] ZEHR, H. et GOHAR, A. The little book of restorative justice, op., cit p. 17

« Dans les Écritures hébraïques, ceci est ancré dans le concept de shalom, la vision de vivre dans un sens de « droiture » les uns avec les autres, avec le créateur et avec l'environnement. Cependant, de nombreuses cultures ont un mot qui représente cette notion de la centralité des relations : les Maoris par exemple, l'expriment à travers le mot whakappa, les Navajo utilisent le mot hozho et de nombreux africains le mot en Bantu, ubuntu. Bien que les significations spécifiques de ces mots varient, ils communiquent un message similaire : toutes les choses sont connectées les unes aux autres dans un réseau de relations. »[175]

[175] Ibid., p. 17

DEUXIÈME PARTIE : LE SUJET VICTIME CHEZ DUSSEL

Nous considérons que Dussel a recours à la connotation religieuse de la victime – en suivant Levinas- pour entreprendre une critique à la domination. Nous pouvons observer que la Philosophie de la Libération possède un haut contenu religieux, mais comme nous avons vu, il est très difficile d'aborder un discours sur les victimes qui ne soit pas lié à la religion, même si aujourd'hui la victime est considérée du point de vue juridique, politique et économique. Si nous comprenons les catégories issues de la religion, nous pouvons déchiffrer pourquoi Dussel a assimilé la victime à partir des catégories d'oppression et d'exclusion, car même si ces catégories ont été référencées aussi à partir d'autres savoirs, notamment la première développée par Dussel à partir de Marx, Dussel semble toujours assumer l'idée judéo-chrétienne de la victime. L'une des raisons, à notre avis, est qu'Enrique Dussel, en concevant une Philosophie de la Libération centrée sur les victimes, a repris la philosophie de Lévinas, une philosophie qui nous parle évidemment depuis le sous-sol juif.

Nous avons analysé la connotation religieuse de la victime présentée par certains historiens de la religion afin de déterminer comment la victime est l'individu qui souffre dans les sacrifices religieux. Dans n'importe quel dictionnaire, le premier sens du terme victime est lié au sacrifice, et nous pensons que l'approfondissement de ce terme peut nous donner des indices pour comprendre la victimisation. Revoir l'origine du mot victime nous a permis de comprendre pourquoi la théorisation de Dussel autour de la victime part de cette perspective. Cette recherche de l'origine du terme peut évidemment nous donner le moyen de comprendre ce concept dans la Philosophie de Libération, puis de déterminer le sens de la victimisation chez Foucault proposée par le philosophe latino-américain. De nos jours, penser à une victime, c'est définir un individu qui, plus qu'en état de pauvreté, est vulnérable, marginalisé, en exclusion et dont le fardeau religieux est lourd de sens. La victime pour Dussel est définie comme une extériorité, c'est-à-dire comme cette vie qui a été refusée par une volonté de puissance face à une volonté de vivre. Ce n'est pas dans le cadre de la justice, de la politique ou de la philosophie que nous pouvons comprendre ce qu'est une victime. Si nous passons à l'origine religieuse du terme, nous pouvons comprendre ce que Dussel conceptualise à propos du sujet victime.

Pour situer la proposition d'Enrique Dussel, il est nécessaire de spécifier les trois moments ou niveaux de l'Éthique de la Libération présentée par cet auteur en 1998. Cela nous permettra de définir le chemin que le sujet emprunte pour s'articuler autour de la victimisation: le sujet victime de Dussel doit être conçu comme un sujet constitué dans le but de faire une critique de la raison qui l'a opprimé et / ou exclu. Les trois moments peuvent être expliqués comme ceci:

1. Le moment éthique-matériel qui cherche à affirmer la matérialité du sujet éthique. Selon Dussel, c'est l'exercice d'une raison pratique, matérielle et éthique-originaire.
2. Le niveau moral formel, identifié par Dussel comme le moment où l'intersubjectivité des victimes et leurs déclarations prennent la forme d'une validité universelle.
3. Le dernier sera le moment éthique-procédural qui fera référence à l'efficacité de l'action des victimes à travers une raison stratégique et une raison instrumentale.

Si nous observons ces niveaux de l'Éthique de la Libération, ils suggèrent de repenser la subjectivité. Par conséquent, nous ne pouvons aborder l'Éthique et la Politique de Libération que par la conception du sujet de Dussel. Les critiques sur le sujet ont permis à Enrique Dussel d'avoir une philosophie qui pense aux victimes, c'est pourquoi nous considérons que c'est un bon point de départ pour les fondamentaux du sujet autour de la victimisation.

Au premier niveau, nous trouvons que ce qui est pertinent est la vie (*bios*) d'un sujet. C'est le moment où il est nécessaire de penser à un sujet matériel (*bios*), c'est-à-dire un sujet corporel. Nous devons garder à l'esprit que Dussel comprend l'éthique de la libération comme une éthique de la vie, puisque l'existence de la victimisation est le résultat des vies (*bios*) qui ont été refusées. Dussel dit:

> « Le point de départ fort, décisif pour toutes les critiques et comme nous l'avons indiqué, est la relation qui existe entre la négation de la corporalité (*Leiblichkeit*), exprimée dans la souffrance des victimes, du dominé (en tant que travailleur, indigène, esclave). Africains ou Asiatiques exploités du monde colonial, en tant que corporalité féminine, race non blanche, générations futures qui subiront dans leur corporalité la destruction écologique, comme les enfants

abandonnés de la rue, les immigrants, les réfugiés étrangers, etc.), et dans la conscience d'une telle négativité). »[176]

Le deuxième moment est celui de la validité intersubjective critique, c'est le sujet en communauté, mais Dussel argument que cette intersubjectivité est une symétrie entre les victimes. Dussel soutient que « le consensus critique des victimes favorise le développement de la vie humaine. »[177] C'est le moment de la raison discursive qui crée des énoncés de validité universelle. C'est le moment de penser à la communauté des victimes d'une raison libératrice à travers l'organisation de sujets historiques qui se battent pour la reconnaissance de leurs droits et qui sont responsables de nouvelles structures institutionnelles comme alternatives acceptant la transformation d'un système qui permette aux victimes de vivre. Dussel dit: « De l'extériorité des victimes, la totalité est subsumée (niée ou assumée) et transformée ».[178] Pour Dussel, ce serait le moment de la démocratie.

Le dernier moment est celui de la raison stratégique qui est chargée de proposer et de définir les objectifs politiques et économiques. Cependant, cela doit prendre en compte la raison instrumentale du besoin de « médiations techniques, économiques, scientifiques et politiques » nécessaires pour une politique stable qui a pour point de départ une éthique critique.[179]

Selon Dussel, ces trois moments ont en commun l'idée d'universalité donnée par l'Éthique de la Libération. Pour rendre possible une Éthique de la Libération, il est nécessaire d'affirmer l'universalité matérielle de se situer dans la corporalité de chaque sujet, plus tard il sera possible une conscience éthique qui cédera la place à l'interpellation au système hégémonique. Cette constitution éthique permettra une symétrie et une proposition de normes universels qui valorisent la vie de chaque personne.

Aborder la philosophie d'Enrique Dussel nous permet de comprendre les mouvements de victimes en Colombie qui se sont battues pour leurs droits et ont été reconnues comme sujets politiques. Selon Laura Gil, les victimes « ont cessé d'être des corps de

[176] DUSSEL, Enrique. Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Madrid: Editorial Trotta, 1998, p. 309
[177] Ibid., p. 411
[178] Ibid., p. 412
[179] Ibid., p. 422

violence patients pour devenir des agents politiques capables de revendiquer et d'exercer leurs droits. »[180] Les victimes qui ont été rendues invisibles par le système juridique et politique ont cédé le pas aux victimes qui auraient la possibilité d'être réparées et de jouir de leurs droits. Les organisations de victimes ont été reconnues par la loi 1448 de 201. Le retard de cette reconnaissance s'explique par le fait que le conflit armé a été refusé pendant le gouvernement d'Alvaro Uribe Velez et qu'il n'existait aucun cadre juridique permettant de reconnecter les victimes. Avec l'arrivée de Juan Manuel Santos au pouvoir, le discours a changé: les victimes ont été reconnues, leurs droits et la nécessité de restaurer les terres dévastées par la violence. Les victimes ont été consolidées en tant que sujets politiques et elles ont acquis avec leurs actions une reconnaissance et une voix qu'elles n'avaient pas auparavant[181]. MOVICE (Mouvement national des victimes de crimes d'État) nous présente une lutte pour la vie devant un pays qui les a condamnés à mort[182]. Alors que les mouvements de victimes se concentrent sur la conquête des droits de l'homme qui ont été niés et que Enrique Dussel estime que les victimes doivent conquérir de nouveaux droits également universels, nous considérons qu'il est pertinent d'observer ce que signifie le fait d'être une victime exclue et déniée par un système, comme Dussel l'a théorisé.

I. Critique de la raison eurocentrique

La proposition de Dussel est une proposition basée sur l'idée de domination. C'est pourquoi il se réfugie dans les idées de philosophies anti-hégémoniques. Le cœur de son travail sera donc la relation: victime-dominée et système de domination-communauté de victimes. En ce sens, Dussel adopte les approches de Marx et de la théorie critique, les approches de Horkheimer, Adorno, Marcuse et Benjamin, car il croit que ces philosophes ont choisi de penser à partir d'une éthique critique dévoilant le système qui cause la victimisation et ce sera l'un le fond de la Philosophie de la Libération. D'après

[180] GIRALDO, Javier. "Se acabó el silencio: una ley para las víctimas" En: Arcadia [en ligne] [consulté le 26 avril 2017]. Disponible à l'adresse : https://www.revistaarcadia.com/agenda/articulo/ley-de-victimas-en-colombia/63303

[181] Voir: Centro Nacional de Memoria Histórica, El derecho a la justicia como garantía de no repetición. Volumen 1. Graves violaciones de derechos humanos, luchas sociales y cambios normativos e institucionales 1985-2012; Bogotá: CNMH, 2015

[182] Voir: ¿Quiénes somos? En: MOVICE; Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado. [en ligne] [consulté le 30 avril 2017]. Disponible à l'adresse : http://www.movimientodevictimas.org/?q=content/en-memoria-y-solidaridad-con-las-v%C3%ADctimas-de-colombia

Dussel, ces philosophes juifs s'articulaient autour d'un sujet social (la victime) et ils ont pu découvrir le système de domination. C'était, selon Dussel, la possibilité d'une théorie sur les conditions de la critique sociale. C'était également le moyen de structurer la *praxis* de libération qui s'inscrira dans une philosophie de l'histoire. Dussel déclare à cet égard:

> « Une théorie critique est articulée aux victimes (c'est toute la question de la théorie et de la *praxis*), car la pensée critique connaît l'impossibilité du Savoir Absolue (la pensée qui englobe toute la réalité) et de l'Organisation Absolue. (l'État ou la technique qui domine tout ce qui est réel) ou le Marché Absolu, et ce parce que cette identité est niée par une expérience sui generis. »[183]

Dussel a l'intention de construire une éthique qui va au-delà de la modernité dans une Trans-modernité, ce qui signifie qu'elle est une pensée critique depuis l'Amérique latine comme extériorité. L'Éthique de la Libération cherchera un cadre épistémologique et ontologique qui permettra la construction d'une critique éthique située dans la tradition de la théorie critique pour démontrer l'extériorité de l´Amérique Latine. Cette tradition de la philosophie qui pense la vie lorsqu'elle a été niée ou menée à la périphérie. Pour Dussel, la métaphysique du sujet s'est concrétisée à partir du XVIe siècle en tant que dialectique du dominateur-dominé. Le projet sera alors le dépassement de la modernité en tant que dépassement historique, ce serait un mouvement de libération. Seule une critique du sujet de la modernité permettra à Dussel d'aborder le thème des victimes.

Santiago Castro-Gomez, nous dit que, avant Lyotard et Derrida, Vattimo et Dussel ont fait la critique du sujet des lumières, soulignant la relation intrinsèque entre le sujet illustré et le pouvoir colonial[184], c'est-à-dire la relation entre le «je pense» et «je conquis», car pour Dussel ces deux affirmations sont la même chose. C'est donc une critique du « je pense » cartésien. Pour Dussel, la modernité comme affirmation du sujet cartésien, a été un projet de domination inimaginable, et le choix de l'Amérique latine est de faire la critique de la raison eurocentrique à travers la critique que les peuples latino-américains peuvent faire. La critique sera le moyen de détruire le sujet moderne et d'ouvrir la voie à un autre type de subjectivité. De cette manière, l'Éthique de la

[183] DUSSEL, E., Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión., op. cit., p. 335
[184] CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Critica de la razón latinoamericana. Bogotá: Ediciones Universidad Javeriana, 2011, p 38

libération peut concevoir un sujet qui n'est pas indifférent à la victime dans la mesure où une critique de la subjectivité moderne est faite.

En faisant une critique à la modernité, Enrique Dussel a le propos d'arriver à une éthique ontologique qui puisse prendre la forme d'une validité universelle. Selon Dussel, l'éthique, telle qu'elle a été conçue, est une partie de l'ontologie, car l'éthique serait capable de penser l'homme à partir de l'être et l'homme fondé dans l'être. Par conséquent, le philosophe argentin était en charge de montrer la faiblesse de l'éthique construite sur la métaphysique de la subjectivité.

Dès ses premiers travaux, Dussel conçut la construction d'une éthique ontologique, que pour lui ce serait une éthique *perennis*. Dussel considère que chaque peuple a, depuis ses origines, une *praxis* quotidienne, une éthique comme caractéristique essentielle.[185] Pour Dussel c'est la même chose dire destruction de l'histoire des éthiques que découverte de l'éthique ontologique.

> « L'éthique ontologique développée *dans Para una destrucción de la historia de la ética* et qui sera intégrée au premier volume de *Para una ética de la liberación* de América Latina (1973), offrira une base théorique que Dussel préservera même dans son actuelle Éthique de la Libération (1998): la critique de la subjectivité en tant que fundamentum inconcussum du monde menée par Heidegger dans *Sein und Zeit* a montré l'insuffisance d'une philosophie guidée d'une part par l'idéal de scientificité, et d'une autre par le critère de l'évidence absolue de la conscience. »[186]

Il est nécessaire que Dussel détruise l'*ego cogito* et découvre ce qui se cache derrière lui comme une source originaire capable de l'emmener au-delà de la relation sujet-objet développée dans la philosophie moderne.

> « L'éthique" dont nous parlons n'est ni l'ethos actuelle de chacun ni des cultures et groupes, ni l'éthique philosophique donnée dans l'histoire de l'Occident, mais une éthique ontologique (*ethica perennis*) dont l'histoire a été créé dans la source

[185] DUSSEL, Enrique. 14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico. Madrid: Editorial Trotta, 2014, p. 5

[186] GARCIA, Pedro. La Philosophie de la Libération De Enrique Dussel: Un Humanisme d'un Autre homme, In: El porteño, [en ligne] [consulté le 26 juin 2019]. Disponible à l'adresse:http://elporteno.cl/tag/pedro-garcia-ruiz/

obscure de l'éthique philosophique donnée, c'était la pensée déterminée à partir d'un éthos concret. »[187]

C'est pourquoi il est explicable que Dussel s'inscrive dans la tradition judéo-chrétienne pour créer une autre possibilité de penser l'éthique avec de telles caractéristiques. Enrique Dussel, qui a été pionnier du mouvement latino-américain de la Philosophie de la Libération, est encadré dans une philosophie qui a comme principe la critique au canon de la philosophie euro-centrique et pour but la recherche d'une philosophie périphérique en se référant aux peuples non-européens : L'Amérique Latine, L'Asie et L'Afrique. Dussel, dans les années 70, a fait un travail pour concevoir une critique du concept d'humanité –anthropologie- qui a été conçu depuis la pensée grecque jusqu'à la modernité.

« Des grecs aux modernes, de Decartes à Kant, Hegel ou Heidegger, le projet continu est la ontologie… le surmonter de l'ontologie est le commencement d'une métaphysique nouvelle, laquelle doit être pensée depuis l'extériorité du système dominant de l'Europe moderne. Nous avons dénommé cette pensée comme pensé critique et métaphysique; avec des penseurs argentins et latino-américains, la "philosophie de la libération" est initialement d'Amérique latine mais essentiellement du tiers monde. »[188]

En effet, c'est l'affirmation d'Europe par rapport à la périphérie ou peuple colonisé "les autres". C'est la justification d'une philosophie des autres la possibilité d'une idée d'humanité chez Dussel. Il va trouver la justification de sa philosophie dans les mythes judéo-chrétiens. Nous allons essayer de montrer le sens d'un possible humanisme dans et avec la Philosophie de la Libération depuis une autre perspective.

L'idée d'humanisme comme éthique peut se trouver dans les livres de Dussel intitulés: *El Humanismo Semita* (1969), *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (1974) et *El humanismo helénico* (1975). Nous considérons que l'idée d'humanisme va parcourir toute l'ouvre d'Enrique Dussel et dans le texte *Para una Ética de la liberación en América Latina* (1973), lorsque Dussel expose le concept d'analectique, une idée d'humanisme est présentée d'une manière plus consistante, mais, sans recourir à la

[187] DUSSEL, E., Para una de-strucciôn de la historia de la Ética, op. cit., p. 163

[188] DUSSEL, Enrique. El dualismo en la antropología de la cristiandad. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974, p. 288

philosophie canon, le philosophe latino-américain part du concept d'extériorité chez Levinas.

Dans les textes *Humanismo semita* y *humanismo helénico*, : Dussel oppose la conception anthropologique des grecs à celle des Semites. Selon Dussel, pour la Philosophie de la Liberation il était nécessaire de détruire le mythe grec, et le point de départ pour comprendre la culture du peuple latino-américain a été Jérusalem et non pas Athènes car Jérusalem parle de la dignité du travail, de la possibilité de révolution des pauvres. En revanche, Athènes parle de la dignité des hommes libres, et de l'impossibilité d'émancipation des esclaves.

Nous allons placer l'opposition des sémites et grecques dans trois perspectives : le dualisme âme-corps, le temps historique et l'universalisme.

L'humanisme sémite est montré par Dussel à partir des poèmes du serviteur[189] La présentation d'une victime expiatoire peut donner le sens de l'homme dans l'histoire, mais aussi montrer sa corporalité et son universalisme. Le serviteur peut s'interpréter comme un moi-collectif. Pour Dussel, il est impossible depuis l'humanisme sémite de penser au concept cartésien d'un moi solipsiste. La communauté humaine constitue une essentialité chez Dussel car celle-ci est antérieure à la subjectivité. L'humanité doit se définir communautaire car la vie humaine ne peut pas se développer dehors de la communauté. Dussel dit: « Il faut laisser de côté le *cogito* (âme corporelle solitaire) et la conscience individuelle hégélienne (manifestation de l'Absolut) »[190] Dussel se réfère alors à l'aporie individu-communauté. Le cantique dit: « Le serviteur comme peuple de Yahveh » et en ce sens Dussel suggère que nous pouvons interpréter l'individuel et le collective en même temps. Le philosophe ajoute: « Dans le premier cas est communauté sans laisser l'individualité; dans le second l'individu ne refuse pas être communauté. »[191]

Le serviteur est servilisme car le service exige un seigneur à qui il doit servir et ce service est conditionné à la condition anthropologique de l'homme. Mais ce n'est pas la destruction de tout humanisme à cause du servilisme. Dussel remarque : « Le serviteur

[189] Voir : Isaïe 42:1-9, Isaïe 49:1-7, Isaïe 50:4-11, Isaïe 52:13 à 53:12.
[190] DUSSEL, Enrique. Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 1973, p. 136
[191] DUSSEL, Enrique. El humanismo semita. Buenos Aires: Editorial universitaria de Buenos Aires, 1969, p. 157

doit savoir le sens de l'histoire… Élu et consacré pour accomplir une mission. Cette oeuvre, ce service, il doit se réaliser avec fidélité. Ce n'est pas une action capricieuse, mais une action historique… c'est un service humain, c'est-à-dire, rationnel et libre. »[192] Dussel prend l'eschatologie en tant que anthropologie pour déterminer l'espérance et l'historicité de l'humanité. "Le serviteur est quelqu'un qui a la mission de sauver la multitude, en d'autres termes, de sauver le commun des mortels. Le serviteur mort pour eux, et après il ressuscite. La multitude peut s'édifier après l'expiation. L'anthropologie ici montre selon Dussel un serviteur par lequel le salut existe dans le monde et dans l'histoire. Le serviteur est quelqu'un d'historique et un être humain concret. Nous pouvons noter que Dussel présente une idée d'homme temporel (dans l'histoire) et corporel (dans le monde) car l'humanisme sémite selon lui refuse l'atemporel et le dualisme corps- âme. « L'homme –substance indivisible- ne peut pas être pensée comme corps et âme séparés- c'est image de Dieu. »[193] C'est une différentiation par rapport à l'humanisme grec comme nous verrons tout à l'heure.

L'anthropologie hébraïque conçue la résurrection de l'homme comme corporalité. Il n'y a pas selon Dussel la possibilité de penser à l'immortalité de l'âme comme chez les grecs. La doctrine enseigne la résurrection des morts, l'affirmation de l'unité de l'homme. D'après Dussel cette anthropologie permet de constituer l'horizon dans l'histoire : le passé, le présent et le future.[194]

Il faut remarquer que pour Dussel, plus qu'attirer l'attention sur le serviteur, il faut noter l'idée de multitude gagnée grâce à l'offrande du serviteur, autrement dit, le sacrifice. Dussel considère qu'il existe une tension temporelle de la multitude en tant que royaume spirituel futur. Cette histoire est l'histoire sainte: « l'existence humaine est une célébration liturgique dans laquelle le serviteur est exalté. »[195] Le serviteur est donné comme victime et après nous obtenons le salut des hommes. C'est la notion d'universalisme que quant à Dussel est l'espérance politique et humaine d'un peuple universalisé. La justice commence avec la libération de Babylone, et, selon Dussel, c'est la libération de tout l'esclavage humain dans un sens eschatologique.

[192] Ibid., p. 161
[193] Gn. 1,27-30
[194] DUSSEL, E., El dualismo en la antropología de la cristiandad, op. cit., p. 58-59
[195] DUSSEL, E., El humanismo semita, op. cit., p. 142

L'humanisme hellénique est présenté par Dussel comme un idéal contre l'universalisme. Dussel, en pensant le concept de polis grecque, dit: "La *polis* est d'une tendance intégriste et totalisante: le citoyen est d'une même race, culture, langue, sous les mêmes lois, sous les mêmes cultes. »[196] La félicité humaine peut être atteinte seulement lorsque nous faisons partie de la *polis*. Dussel présent les peuples grecques depuis un panhellénisme opposé aux peuples barbares et asiatiques.[197] L'homme hellénique s'est présenté comme le centre du monde et comme un homme parfait par rapport aux autres.

Dussel estime que les grecs présentent une éternité a-historique du retour éternel. L'homme hébraïque pour lui a une conscience de sa propre situation dans le monde. L'homme n'est pas un dieu, l'homme n'est pas un animal. L'homme est une partie de l'univers convoqué au destin désiré. L'imprévu est étranger à l'homme grec. L'homme grec conçoit les lois de la raison et la logique de la réalité historique. L'homme hébraïque conçoit l'aventure d'un monde en changement continu.

Dussel présente le christianisme primitif comme libération universelle car la résurrection du Christ signifie une nouvelle situation historique de l'humanité. Cet universalisme ne se limite pas aux sages, aux ascètes, aux aristocrates ou aux philosophes ou à la libération de l'âme qui a été enchainée au corps. La libération est pour tous les hommes bien que sa condition soit en misère. Pour Dussel c'est une anthropologie déjà donnée qui bouleverse l'histoire universelle.[198]

Le personnage exemplaire pour Dussel est le Christ car il a été une victime qui a fait une critique à l'ordre (la loi) pour les pauvres et opprimés. L'altérité éthique a une origine judéo-chrétienne et le Christ présente une centralité originelle.[199] De cette manière, le philosophe latino-américain défend le christianisme primitif car il considère que c'est une religion critique.[200] Nous pouvons trouver là, selon Dussel, un contenu politique dans les textes grecs et ils ont été invisibilisés par l'herméneutique philosophique.

---

[196] DUSSEL, Enrique. El humanismo helénico. Buenos Aires: Eudeba, 1975, p. 77
[197] Ibid., p. 84
[198] DUSSEL, E., El dualismo en la antropología de la cristiandad, op. cit., p. 53
[199] DUSSEL, Enrique. Política de la liberación. Historia mundial y crítica. Madrid: Editorial Trotta, 2007, p. 73
[200] Ibid., p. 72

Depuis le IIème siècle Dussel trouve une rupture dans la tradition hébraïque. L'Autre comme personne, comme visage, comme unité corporelle, est remplacé pour une conception de l'homme comme substance et se scinde en corps et âme. Pour Dussel l'homme Chrétien primitif a été fracturé par la chrétienté.[201] Le dualisme a été pris par les chrétiens comme influence de la philosophie grecque. De cette manière la culture chrétienne primitive a été cachée. Le dualisme a été un mouvement de l'humanisme de la chrétienté. Dussel affirme:

> « Par humanisme, nous comprenons une formulation culturelle de l'homme. Une distinction doit être faite entre l'anthropologie chrétienne originaire et l'humanisme du christianisme. La première présente une compréhension de l'homme ouvert à l'extériorité du pauvre, de l'autre, de la personne en tant que personne. La seconde, l'humanisme de la chrétienté, présent une idéologie de l'expérience Chrétienne dans le cadre d'une culture. Seulement une anthropologie des opprimés en tant qu'extériorité face à la totalité culturelle européenne pourra surmonter le dualisme. »[202]

II. L'extériorité Lévinassienne et Dussel

Lévinas explique qu'avant de parler d'un moi, nous devons comprendre comment il se forme. Butler note que Levinas situe cette formation «en dehors de l'essence», c'est-à-dire depuis la période pré-ontologique.[203] Nous pouvons considérer que c'est la raison pour laquelle l'Autre est considéré par Dussel comme une source originaire: «L'Autre est au-delà de la transcendantalité, c'est la thèse de Levinas et de la philosophie de la libération. »[204] Il est donc pertinent de voir comment l'idée de victime par exclusion ou oppression a été forgée à partir de la philosophie de Lévinas. Pour pouvoir établir la victime comme le noyau de L'Éthique de la Libération, Dussel reprend la pensée de Levinas. À partir de 1973, dans le livre *Para una Etica de la filosofía de la liberación latinoamericana,* Dussel nous présente la méthode analectique. L'analectique prend la racine grecque *ana* (au-delà) pour présenter la transcendance absolu de l'Autre, mais

[201] Pour Dussel le christianisme est une foi, une compréhension de l'homme; la chrétienté est une phénomène culturel vers le christianisme. (Voir: El dualismo en la antropología de la cristiandad, p. 25
[202] DUSSEL, E., El dualismo en la antropología de la cristiandad, op. cit., p. 287
[203] BUTLER, Judith. Le récit de soi. Paris : Presses universitaires de France, 2007, p. 88
[204] APEL, Karl-Otto et DUSSEL, Enrique. Ética del Discurso y Ética de la Liberación. Mardrid: Editorial Trotta, 2005, p. 302

c'est une conception construite à partir de la philosophie d'altérité de Levinas. En effet, ce philosophe a permis à Dussel de mettre en place l'extériorité, l'altérité et l'idée de non symétrie : « L'apport fondamental de la théorie lévinassienne de la subjectivité consiste dans l'établissement de la manière dont la pluralité est concevable… Car une telle « universalité » signifie une « non individualité » -ce qui rend précisément impossible le rapport à l'altérité. »[205]

Dussel explique que l'éthique a nié l'autre. Cela signifie que lorsqu'un *ethos* est affirmé, certains individus seront toujours refusés. Dussel donne des exemples de négation d´individus tels que les esclaves et les femmes lorsqu'ils n'avaient pas de droits, parce que la loi ou les conditions politiques ne le permettaient pas. C'est pourquoi Dussel crée une option éthique qui lui permet de penser à l'autre dénié du système et ainsi de constituer de nouveaux sujets de droit. L'Éthique et la Politique de la Libération sont liées à l'ouverture, à la modification, pour pouvoir embrasser l'altérité. Pour cela, Dussel propose un impératif: « Libérez la personne qui est traitée de manière indigne en tant qu´autre opprimé! »[206] Cependant, cet autre doit être découvert au niveau du corps vivant. Nous pourrions dire que la reconnaissance des nouveaux autres est l'acte d'une éthique originaire. Le point de départ d'une éthique et d'une politique de libération est la conscience de ceux qui sont au début dehors du système. Il faut remarquer que l'Éthique de la Libération aura plus tard des implications dans le domaine politique. « La raison éthique originelle réside dans le principe de libération des pauvres, de tout ce qui est exclu, car elle découvre la face cachée de la partie fonctionnelle et la reconnaît en tant que personne, en tant qu'égal, en tant qu'autre, en tant que sujet possible du processus de libération. »[207]

À partir de la proposition philosophique de l'asymétrie d'Autrui, Levinas peut analyser la conception de la subjectivité et de l'altérité articulée avec l'idée de responsabilité comme axe central d'une conception éthique qui pense aux sujets en situation de misère. Ces sujets ont été l'intérêt de la Philosophie de la Libération. Dussel reprend la philosophie de Levinas pour créer son concept de sujet victime. Cependant, il est pertinent de comprendre la philosophie de Levinas en tant que philosophie mise sur

[205] SCHNELL, Alexander. *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*. Librairie philosophique J. Vrin. Paris, 2010. p, 49.
[206] APPEL, K. et DUSSEL, E., op. cit., p. 271
[207] Ibid., p. 284

l'idée d'extériorité. C'est pourquoi, pour comprendre les concepts qui apparaissent dans la philosophie de Dussel comme ceux d'extériorité et de totalité, nous devons nous référer à la philosophie de Lévinas.

Lévinas fait une critique de la subjectivité déployée dans la modernité pour concevoir un sujet défini à partir de l'infini. Pour ce philosophe, la subjectivité moderne implique une intériorité, comprise comme conscience, dans laquelle l'autre – l'extériorité - est amenée comme une représentation de celle-ci et la manière dont l'autre peut être connu et jugé. C'est pourquoi, pour Levinas, la subjectivité moderne a permis la notion de totalité dans laquelle le sujet construit dans son intériorité une connaissance qui lui donne le pouvoir sur la nature et les autres hommes. La subjectivité moderne réduit l'autre à la mêmeté, en excluant et en limitant ainsi son altérité. Levinas fait une critique de la souveraineté du sujet afin d'ouvrir la voie à l'altérité, au multiple, à partir de l'idée de l'infini. Cependant, l'idée d'infini pour Levinas n'est pas inclue dans l'immanence du « je pense », ni dans la transcendance de l'objet. C'est alors le « je pensé » en tant que « je conquis » qui intéresse la Philosophie de la Libération. Levinas fait une relecture de la subjectivité de Descartes à Husserl, Dussel suit le même chemin théorique. Cela implique donc la négation d'une subjectivité universelle. De cette façon, Dussel nous amène à la notion de subjectivité, laissant de côté la subjectivité universelle du type kantien. Ceci suggère une première approximation comme condition de possibilité de penser aux victimes de la philosophie de la libération: À partir du concept de subjectivité transcendantale, nous ne pouvions pas penser aux victimes. Puisque la préoccupation de Dussel est un sujet qui peut être défini à partir de la corporalité, le sujet de la pensée pure de la modernité ne permet pas de différenciation en termes de reconnaissance de certaines vies dans une situation corporelle indigne. Nous pourrions penser que le concept de dignité défini par la modernité devient également problématique.

Une autre idée de la philosophie de Levinas que Dussel a reprise c'est l'idée de l´Autre en tant qu´Autre. Levinas affirme que « l'Autre, malgré le rapport avec le même, demeure transcendante au Même. »[208] Cette inclination lui permet de parler d'un sujet privé de sa souveraineté et responsable de l'autre, puisque l'Autre est conçu comme une liberté. L'Autre est étranger et libre, aucun pouvoir ne peut le retenir. « Il échappe à ma

[208] LEVINAS, Emmanuel. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. Paris : Biblio essais, 1990, p. 28-29

prise par un côté essentiel, même si je dispose de lui. »[209] L'apport fondamental de la subjectivité chez Levinas consiste dans la manière dont la pluralité est envisageable, l'autre existe comme un autre. La subjectivité cesse d'être universelle car elle impliquerait une non-individualité et l'altérité ne serait pas possible. La proposition de Levinas transformera la conception du sujet cartésien moderne jusqu'à atteindre un autre type de subjectivité désirée. Levinas conçoit la subjectivité comme une pluralité. Une subjectivité universelle n'est pas possible dans la mesure où une subjectivité intégrée à la totalité efface tout caractère d'altérité.[210]

> « La rupture de la totalité n'es pas une opération de pensée, obtenue par simple distinction entre des termes qui s'appellent ou, du moins, qui s'alignent. Le vide qui la rompt, ne peut se maintenir contre une pensée, fatalement totalisante et synoptique, que si la pensée se trouve en face d'un Autre, réfractaire à la catégorie. »[211]

Cependant, pour faire une philosophie de l'altérité, Levinas met en doute l'idée de l'infini et pour cela il doit se référer à la philosophie cartésienne. Si nous remarquons que, depuis le début, Levinas remet en question la position autarcique du Moi, qui garantit à elle seule la libre activité de la pensée, le philosophe lituanien s'interroge sur la subjectivité universelle développée par la philosophie moderne. C'est le chemin que Dussel suivra. Dussel affirme que cette idée de Levinas est « une négation du sujet performatif qui, après la critique du postmodernisme, sera la critique d'un sujet dérivé du *cogito* cartésien. »[212] Néanmoins, Levinas, contrairement à Dussel, conçoit la subjectivité à partir du *cogito* cartésien, « L'altérité n'est possible qu'à partir de moi »[213], puisque nous pouvons en affirmer l'infini. « Il y a dans le *cogito* cartésien, certitude première (mais qui, pour Descartes, repose déjà sur l'existence de Dieu), un arrêté arbitraire, qui ne se justifie pas par lui-même. »[214] Nous savons bien que Descartes utilise le doute pour l'affirmation de la substance pensante, mais pour Lévinas, derrière cette affirmation se trouve l'existence de Dieu, la substance infinie. C'est pourquoi l'Autre en Levinas prend la place de Dieu. « Le *cogito* cartésien, n'est

[209] Ibid., p. 28
[210] SCHNELL, A., op. cit., p. 48
[211] LEVINAS, E., Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. , op. cit., p. 30
[212] DUSSEL, E., Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión., op. cit., p. 515
[213] LEVINAS, E., Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. , op. cit., p. 29
[214] Ibid., p. 93

pas un raisonnement au sens courant du terme, ni une intuition… il possède l'idée de l'infini, il peut mesurer à l'avance le retour de l'affirmation derrière la négation. Mais posséder l'idée de l'infini, c'est déjà avoir accueilli l'Autrui. »[215] Dussel nie précisément le *cogito* cartésien, car pour le philosophe latino-américain, c'était à partir du « je pense » que la modernité européenne était constituée, et cette constitution était la possibilité de la négation de l'extériorité, qui est pour Dussel la périphérie du monde. C'est pourquoi le « je pense » sera le même que dire « je conquis ». Pour Levinas, au contraire, dans Descartes, il y a une opposition du moi et du non-moi qui, dans la philosophie de Spinoza à Hegel, disparaît dans la totalité. « Descartes, mieux qu'un idéaliste ou qu'un réaliste, découvre une relation avec une altérité totale, irréductible à l'intériorité et qui, cependant, ne violente pas l'intériorité ; une réceptivité sans passivité, un rapport entre libertés. »[216] C'est pourquoi Joëlle Hansel nous dit que le problème posé par Levinas est l'objection à l'idéalisme.[217] Quand la philosophie moderne demande comment le sujet peut connaître l'objet, en adoptant une position souveraine, la subjectivité se referme alors sur elle-même, et elle est réduite à chercher dans les signes de correspondance avec l'être. Ce qu'il y trouve ce ne sont pas les objets eux-mêmes mais leurs idées ou contenus de pensée.

Revenant à la critique dirigée vers l'idéalisme, Levinas lui reproche d'avoir donné la priorité à la réflexion sur l'être, concevant le sujet comme une conscience pure. À cette plainte classique est attachée « la mise en cause du caractère autarcique propre à la subjectivité. »[218] Le doute invoqué par Nietzsche comme l'un des pionniers de la critique du sujet moderne concerne la subjectivité en tant que capacité de vérité, semble être conçoit par Levinas comme le rapport d'une subjectivité qui s'ouvre devant une autre subjectivité absolument libre parce que ce serait donc une transposition arbitraire d'avoir l'intention de connaître un autre humain, l'autre étant insaisissable par excellence.

> « Le sujet est "pour soi" –il se représente et se connaît aussi longtemps qu'il est. Mais se connaissant ou en se représentant, il se possède, se domine, entend son identité à ce qui vient, en lui-même réfuter cette identité. Cet impérialisme du

[215] Ibid., p. 94
[216] Ibid., p. 233
[217] HANSEL, Joëlle. Autrement que Heidegger : Levinas et l'ontologie à la française. En : Levinas de l'être à l'Autre, sous la coordination de Joëlle Hansel. Paris : Presses Universitaires de France, 2006. P 41
[218] Ibid., p. 41

> Même est toute l'essence de la liberté. Le « pour soi », comme mode d'existence, indique un attachement à soi aussi radical qu'un vouloir naïf de vivre. Mais si la liberté me situe effrontément en face du non-moi, en moi et dehors de moi, si elle consiste à le nier ou à le posséder, devant Autrui elle recule. Le rapport avec Autrui ne se mue pas, comme la connaissance, en jouissance et possession, en liberté. Autrui s'impose comme une exigence qui domine cette liberté et, dès lors, comme plus originelle que tout ce qui se passe en moi. »[219]

L´idée de la substance Dieu chez Descartes devient l´idée d´infini pour Levinas. « Le *cogito* s'appuie chez Descartes sur l'Autre qui est Dieu et qui a mis dans l'âme l'idée de l'infini »[220] C'est pourquoi l'Autre n'est pas une *res extensa*, ni un Alter-ego, penser à l'Autre, c'est le concevoir comme un étranger, comme une transcendance, c'est absolument l'autre. L'idée contenue dans l'idée de Dieu prend maintenant la place de l'autre, nous pourrions donc dire que l'idée de l'Autre de Levinas est l'idée du sacré. Or, Dieu est tout bon et cette idée de sacré est liée avec sainteté. « Autrui au-delà de la capacité du moi ; ce qui signifie exactement : avoir l'idée de l'infini.»[221] C'est pourquoi l'Autre, l'infini, ne pourrait pas être contenu dans le Moi. L'infini ne peut pas être contenu comme une idée du Moi. « La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons, en effet, visage. »[222] Il est considéré pour Levinas comme un dépassement du subjectif. « Le visage est le lieu de la parole de Dieu. Il y a la parole de Dieu en autrui.»[223] C'est pourquoi la notion de visage sera comprise comme extériorité, et nous savons, après de l'étude de la connotation religieuse de la victime, que l'extériorité signifie en définitive une hétérogénéité, une exclusion.

L'autre n'est pas égal à moi, l'autre est inconnaissable, inaccessible par le regard ou les mots, l'autre a pris la place de Dieu. Levinas appelle son visage la manière dont l'autre est étrangèr, mais nous devons comprendre ce terme de la manière que Levinas nous y invite, d'une manière radicalement différente et nouvelle. Levinas donne un sens

[219] LEVINAS, E., Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. , op. cit., p. 86
[220] Ibid., p. 85
[221] Ibid., p. 43
[222] Ibid., p. 43
[223] LEVINAS, Emmanuel. Altérité et transcendance. Paris : Biblio essais, 1995, p. 114

totalement nouveau aux mots désir, visage, autre pour proposer à la réflexion éthique les fondements d'un avenir.

La notion de subjectivité chez Levinas indique la présence de l'altérité conçue comme l'infini cartésien, c'est-à-dire comme Dieu. Et la relation à ce Dieu en tant qu'idée d'altérité indique immédiatement une relation éthique. La présence de l'Autre est un immédiat agir vers la responsabilité. Dussel ne se réfère pas à cette idée d'infini cartésien comme étant l'Autre de Levinas. Question qui semble suspecte. Si Dussel avait nié le sujet cartésien pour l'affirmation de "je pense" en tant que "je conquis", il rejetterait le point de départ de Levinas dans sa conception du sujet. À cet égard, Dussel nous dit: « Le travail de Levinas, *Totalité y infini*: essai sur l'extériorité, est un retour à Descartes et à son idée d'infini. Nous allons quitter ce retour et nous allons réfléchir depuis la pensée de Levinas mais sans un tel retour. »[224] En fait, nous pensons que l'idée de l'autre chez Dussel sera chargée d'un contenu de matérialité à partir du moment où elle niera toute subjectivité moderne, y compris le *cogito* cartésien. C'est la raison pour laquelle l'autre n'est pas tout à fait l'autre, mais il est défini comme étant indigène, asiatique, pauvre, nécessiteux. En réalité, nous pensons que l'idée de l'autre chez Dussel sera chargée d'un contenu de matérialité dès le moment où il niera toute subjectivité moderne, y compris le *cogito* cartésien. C'est pourquoi l'autre n'est pas l'absolu autre, mais l'autre est défini comme indigène, Asiatique, pauvre, nécessité.

Ensuite, ce sera plutôt la question de l'éthique comme philosophie première levinassienne le point de départ de Dussel pour la conception d'une Éthique de la Libération. Avant que le sujet ne soit constitué, avant que le sujet soit conscient de la liberté, son statut doit être assumé en tant que sujet pour l'autre, en d'autres mots un sujet moral. Nous connaissons la phrase de Levinas « L'éthique n'est pas une branche de la philosophie, mais la première philosophie », ce sera un principe fondamental, ce sera la voie de la primauté d'une Éthique de la Libération en tant qu'obligation des sujets. Pour Levinas, toute pensée est subordonnée à la relation éthique et Dussel suivra le même précepte. C'est la naissance d'un nouveau sujet, mais c'est un sujet pour un autre, vous ne pouvez pas penser au sujet sans le rapport à l'altérité. Par conséquent, la relation intersubjective est une relation dissymétrique. Pour Levinas, nous sommes responsables de l'autre sans attendre de réciprocité. Dans la mesure où la relation avec

[224] DUSSEL, Enrique. Metodo para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Salamanca: Ediciones sígueme, 1974, p. 170

l'autre n'est pas réciproque, dans la mesure où nous sommes soumis aux autres, nous ne pouvons pas nous définir comme subjectivité que dans ce sens. « L'éthique : comportement où autrui, qui vous est étranger et indifférent, qui n'appartient ni à l'ordre de vos intérêts ni à celui de vos affections, cependant vous regarde. Son altérité vous concerne. »[225] L'autre apparaît comme prioritaire depuis une conception éthique. « Chez E. Levinas, la négation du sujet est éthique par elle-même, puisqu'elle s'opère au nom même de l'éthique, et pour des raisons explicitement éthiques, c'est-à-dire ici, morales, raisons qui tiennent à l'égoïsme qu'impliquerait tout sujet. »[226] Depuis Levinas, nous limitons la conception du sujet à l'éthique comme cela :

> « Découvrir au Moi une telle orientation, c'est identifier Moi et moralité. Le Moi devant Autrui, est infiniment responsable. L'autre qui provoque ce mouvement éthique dans la conscience, qui dérègle la bonne conscience de la coïncidence même avec lui-même… c'est littéralement, ne pas avoir le temps pour se retourner, ne pas pouvoir se dérober la responsabilité, ne pas avoir de cachette d'intériorité où l'on rentre en soi, marcher en avant sans égard pour soi. Accroissement d'exigences à l'égard de soi : plus je fais face à mes responsabilités et plus je suis responsable. »[227]

Le plus important est la notion de responsabilité précédée de la notion d'initiative coupable. Nous devons garder à l'esprit que la subjectivité chez Levinas est toujours liée à la responsabilité. « Moi non interchangeable, je suis moi dans la seule mesure où je suis responsable. »[228] La culpabilité doit être comprise comme la relation avec l'autre avant de le connaître dans un passé qui ne s'est jamais passé. En bref, l'absence de l'autre est précisément sa présence en tant qu'autre.

Dans la relation avec l'autre, l'asymétrie est affirmée. Peu importe ce que mon prochain est devant moi. Ce qui est vraiment important, c'est ma responsabilité envers lui. En réalité, c'est l'asymétrie de l'intersubjectivité. La seule valeur absolue est la possibilité humaine de donner la priorité à l'autre. Levinas assume en reprenant la célèbre phrase de Dostoïevski dans Les frères Karamazov : « Nous sommes tous coupables de tout, devant tous, et moi plus que n'importe qui. » Cela signifie que nous sommes aussi

[225] POIRIE, François. Emmanuel Levinas. Essai et Entretiens. Babel, 1987, p. 106
[226] MISRAHI, Robert. La problématique du sujet aujourd'hui. Fougères : Encre Marine, 1994, p. 175
[227] LEVINAS, Emanuel. Humanisme de l'autre homme. Paris : Fata Morgana, 1972, p. 54
[228] LEVINAS, E., Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. , op. cit., p. 97

coupables du meurtrier, mais nous sommes avant tout coupables d'être indifférents à la souffrance d'un autre. Cela parle d'une responsabilité totale qui répond à tous les autres. C'est pourquoi il est important de comprendre l'idée de « pour un autre ». Le moi a une plus grande responsabilité que tous les autres, en ce sens que sa subordination consiste dans la présence de l'Autre. Cependant, il faut souligner que l'idée de culpabilité est une idée religieuse archaïque dans laquelle tous les maux de l'humanité sont justifiés par une première faute. Levinas ne se débarrasse jamais de ce sens religieux. Sans supprimer l'idée de culpabilité de chaque être humain, il ne serait pas possible de comprendre l'autre du point de vue de l'innocence. Si nous pensons à l'idée de ma faute, l'autre est toujours innocent. Il est extrêmement important de garder à l'esprit cette notion en ce qui concerne la victime, car la définition de la victime semble être une tautologie de l'innocence.

Si nous passons à l'idée de la culpabilité judéo-chrétienne, nous pouvons comprendre le sens de la culpabilité que Levinas nous présente. Mircea Eliade, propose que l'idée de victime innocente se trouve dans la genèse du personnage d'Adam. C'est une victime sur laquelle tous les malheurs tombent pour désobéissance, mais qui a été victime de victimisation à cause de l'autre : le serpent perfide. Bien que cela montre l'autorité de Dieu, parce qu'il punit ceux qui désobéissent et l'instauration d'une religion monothéiste, l'idée d'une victime en tant que connotation de naïveté ne peut pas être écartée. Nous trouvons dans cette première faute un manque de connaissance et de volonté d'un côté et la naissance de la culpabilité de l'autre. Bien que ce ne soit pas un sacrifice, cette histoire nous permet de comprendre que ce type de victime invoque la justification du malheur humain en établissant la compréhension que l'humain doit ensuite souffrir et que la souffrance est justifiable dans la mesure où je suis le coupable. Selon Eliade, les auteurs des chapitres 4 à 7 de la Genèse, ont montré que ce premier péché a entraîné non seulement la perte du paradis et la transformation de la condition humaine, mais aussi, d'une certaine manière, la source de tous les maux qui affligent l'humanité.[229] Et il faudra un grand sacrifice pour rétablir l'ordre qui nous permettra de profiter des plaisirs du paradis. Une grande victime qui répare l'humanité entière pour la première faute commise appelée péché originel qui serait définie comme une tache sera nécessaire. La chose la plus importante est qu'Adam n'est pas une victime volontaire,

[229] ELIADE, Mircea. Histoire des croyances et des idées religieuses, tome I : de l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis. Paris : Payot, 1994, p. 226

mais une victime innocente. Certaines circonstances non déterminées par Adam ont conduit à sa victimisation. Ce qui peut attirer l'attention ici, c'est le manque de responsabilité de la victime. Adam n'est responsable de rien, c'est le perfide serpent qui est coupable, ce qui nous fait comprendre qu'il n'est pas coupable, mais c'est à lui que la faute incombe. Ce que nous avons trouvé au début est une situation d'innocence. C'est pourquoi Yahvé attache une importance primordiale à la pureté morale.

> « Dieu veut confier sa promesse non seulement à la mémoire des hommes, mais à leur vie religieuse elle-même. Il veut qu'à travers les longs siècles qui séparent la chute de la réparation, un acte extérieur, public, solennel, rappelle sans cesse aux générations humaines la faute commise et la Rédemption promise. Par une révélation positive, il demande au premier homme, et par lui à ses descendants, non plus seulement les sacrifices pacifiques de l'état d'innocence, mais des sacrifices sanglants qui témoignent tout à la fois de la faute de l'homme, de son impuissance personnelle à se relever et de la promesse réparatrice de Dieu. »[230]

Pour Levinas la pureté morale serait la responsabilité. La tradition judéo-chrétienne doit être comprise, ainsi que les cultures traditionnelles et archaïques, comme une « histoire sacrée » qui explique selon Eliade, l'origine du monde et, en même temps, la condition humaine actuelle. Cette condition humaine sera honteuse jusqu'au jour où une réparation pourra être établie par l'immolation d'un second Adam. N'est-ce pas le serviteur qu'évoque Dussel comme source d'inspiration pour la conception d'un nouvel humanisme?

Nous devons tenir compte du fait que la rédemption ne peut être que l'œuvre de Dieu. Aucun autre ne peut racheter des péchés. L'espoir de l'humanité serait dans la rédemption, même de nombreux théoriciens de la philosophie, en particulier de descendance juive, comme dans le cas de Walter Benjamin, prennent cette idée pour traiter le sujet de l'histoire humaine. Cependant, pour le chrétien, l'exemple par excellence de la rédemption est l'immolation de Jésus.

Ce que nous pouvons enfin dire, c'est que Levinas transforme l'idée de la première culpabilité en responsabilité universelle. C'est pourquoi il est responsable de tout. Avant l'élection est l'innocence de celui qui commet une faute. Levinas nous en parle:

[230] BUATHIER, A., op cit., p. 28

> « Etre persécuté, être coupable sans savoir commis de faute, n'est pas péché originel, mais envers d'une responsabilité universelle –d'une responsabilité pour l'Autre- plus ancienne que tout péché. Universalité invisible, celle-là ! Envers d'une élection qui pose le moi avant même qu'il soit libre pour assumer cette élection. »[231]

Nous observons ici l'idée d'absence de culpabilité car nous sommes persécuté sans avoir commis de faute. C'est l'idée qu'avant la première faute, il y a l'innocence et le manque de liberté. C'est pourquoi être un sujet du point de vue de Levinas, c'est comprendre l'autre sans le rendre responsable, même s'il a mal agi parce que s'il a mal agi, ce n'est pas de sa faute. La responsabilité qui incombe à l'autre est basée sur la charité, un amour dans lequel l'instance éthique domine l'instance passionnée. L'idée de la charité est ce qui peut permettre à la justice. L'idée de la charité est d'avoir de la compassion devant la souffrance de l'autre et pour cette raison, il faut le traiter avec miséricorde. C'est le visage de celui qui souffre, mais il ne faut pas oublier que le meurtrier demande également sa miséricorde. Si Dussel prend l'idée de victime de l'idée de l'autre levinasien, nous nous demandons si le philosophe latino-américain prend en compte l'innocence de tous les autres, y compris l'assassin, c'est-à-dire le système qui cause la victimisation.

La subjectivité de l'autre s'impose au Moi. L'hétéronomie est plus forte que l'autonomie, mais pour Levinas, l'hétéronomie n'est pas l'esclavage ni la servilité, c'est la passivité, l'acceptation, l'obligation envers l'autre. L'Autre est toujours le premier à partir du moment où je peux l'accueillir avec charité. C'est pourquoi c'est une éthique pour un autre, et il est possible qu'un sujet soit sacrifié et meurt pour un autre, c'est l'idée de la sainteté. La question de la souveraineté du sujet passe également au second plan. « Dans la responsabilité pour Autrui, la subjectivité n'est que cette passivité illimitée d'un accusatif… accusation qui ne peut se réduire à la passivité du Soi que comme persécution. »[232] Quand le Moi reste vers le soi est libre de la persécution, de l'accusation de culpabilité. « Il fait pourtant bien de la persécution un certain type de exigence et d'opportunité morales. »[233]

[231] LEVINAS, Emmanuel. Difficile liberté. Essai sur le judaïsme. Paris : Albin Michel, 1976, p. 291
[232] LEVINAS, Emmanuel. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Paris : Biblio essais, 1978, p. 177
[233] BUTLER, J., Le récit de soi., op. cit., p. 95

Lorsque la culpabilité est assumée, le sujet passe du sujet pour soi au sujet pour autre, c'est un état de responsabilité. Judith Butler affirme que le moi lévinassien surgit à travers l'accusation et la persécution.[234] Pour Levinas, le peuple juif est le peuple persécuté. De cette manière, nous pouvons voir comment l'idée de victime est configurée en tant que sujet exposé au danger. Butler critique cette idée car elle considère que l'activité et l'agression exercées au nom du judaïsme n'ont pas été prises en compte.[235] Nous pouvons voir que la question de penser aux victimes dans leur passivité est une invention qui est évidemment enracinée dans cette conception du peuple juif persécuté.

Lorsque Levinas dit que « le pour l'autre conserve toute la patience du subir imposée par l'autre. Substitution à autrui, expiation pour autrui »[236] il pense que la subjectivité est constituée dans la mesure où je suis responsable d'autrui et elle va jusqu'à la substitution pour autrui.[237] Il est clairement observé qu'il s'agit de la possibilité de concevoir la subjectivité en tant que victime sacrifiée pour autrui. La victime dans son sens était celle qui a racheté la culpabilité au sens du sacrifice. Les textes, appelés cantiques de serviteurs, exaltés par Dussel, comptent parmi les plus hautes expressions de la pensée religieuse hébraïque. La proclamation du salut universel grâce aux épreuves du « serviteur de Yaveh » peut nous faire comprendre l'idée d'expiation par un autre dont parle Lévinas.

> « Nous étions tous errants comme des brebis, Chacun suivait sa propre voie; Et l'Éternel a fait retomber sur lui l'iniquité de nous tous. Il a été maltraité et opprimé, et il n'a point ouvert la bouche, semblable à un agneau qu`on mène à la boucherie, a une brebis muette devant ceux qui la tondent; il n'a point ouvert la bouche.»[238]

Il est ainsi possible d'expliquer la perspective levinassienne d'une souffrance imposée par un autre et qui doit être patiemment supportée. En ce sens, le serviteur en tant que victime acquiert une connotation de passivité, de soumission représentée dans un mouton. La victime volontaire doit expier la culpabilité de tous les pécheurs, y compris

[234] Ibid., p. 99
[235] Ibid., p. 98
[236] LEVINAS, Emmanuel. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence., op. cit., p. 199
[237] LEVINAS, Emmanuel. Ethique et infini. Paris : Biblio essais, 1982, p. 96
[238] Esaïe: 53,6-7

le « serviteur » qui a été pris parmi les pécheurs: « Et qu'il a été mis au nombre des malfaiteurs, Parce qu`il a porté les péchés de beaucoup d`hommes, Et qu'il a intercédé pour les coupables.»[239] C'est pourquoi le sujet de Levinas sera considéré comme celui sur lequel repose la faute des autres. Cette responsabilité n'est donc pas considérée comme une responsabilité pour soi, mais comme une responsabilité pour autrui. Il y a une primauté de l'autre. « La subjectivité n'est pas un pour soi. »[240] Levinas bouleverse tout ce à quoi nous aurions pu penser en faisant référence à l'idée de responsabilité de la modernité, car celle-ci ne sera plus une responsabilité visée uniquement par les actes de soi mais une responsabilité pour les actes accomplis par d'autres.

Nous pouvons voir que pour Levinas, l'Autre est supériorité par rapport au Moi, ainsi la liberté est également incomparable. En présence d'Autrui, ma liberté est subordonnée, non pas pour être une passivité, mais pour entreprendre tout l'effort moral. Pour Levinas, cela est possible lorsque la dimension d'intériorité est ouverte. « L'ouverture, c'est la vulnerabilité d'une peau offerte, dans l'outrage et la blessure »[241] Il s'agit de la critique de l'identification du Soi et du Même à partir de laquelle est construit le fondement de l'éthique de Levinas, le soi et le même ne pouvant être simultanés. Pour Schnell, le soi, tel qu'il est mis en question par Levinas, serait en même temps le moi qui s'établit dans un bonheur égoïste. Le moi, vu de cette manière, est innocemment égoïste et seul. Selon Levinas, lorsque le sujet tourne autour de lui-même, suivant la formule stoïque d'*Opun*, il est un sujet défini par le souci de soi et dans lequel le bonheur est complété par ce soi. Levinas oppose à cet égoïsme le désir de l'autre. Pour Lui, cet autre n'est ni mon ennemi (comme dans Hobbes et Hegel), ni mon complément comme chez Platon. C'est pourquoi nous ne pouvons pas comprendre l'autre comme une symétrie, comme un égal.

La philosophie traditionnelle nous a habitué à la ponctualité du moi toujours comme lui-même, en se réfléchissant sur lui-même. Ce serait une intériorité essentielle. La question ou le problème pour Levinas est de savoir si cette intériorité est la structure ultime du spirituel. Le visage n'est pas le vu, ce n'est pas un objet. L'apparence de l'autre conserve une extériorité qui est à la fois un appel ou un impératif de responsabilité.

[239] Esaïe: 53,12
[240] LEVINAS, E., Ethique et infini., op. cit., p. 93
[241] LEVINAS, Emmanuel. Humanisme de l'autre homme., op. cit., p. 104

> « Le visage où se présente l'Autre –absolument autre- ne nie pas le Même, ne le violente pas comme l'opinion ou l'autorité ou le surnaturel thaumaturgique. Il reste à la mesure de celui qui accueille, il reste terrestre. Cette présentation est la non-violence par excellence, car au lieu de blesser ma liberté, elle l'appelle à la responsabilité et l'instaure. Non-violence, elle maintient cependant la pluralité du Même et de l'Autre. »[242]

Pour Levinas, la présence du visage signifie alors un ordre irréfutable - une obligation - qui laisse de côté la disponibilité de la conscience. La conscience est problématisée par le visage. L'absolument autre, cependant, ne se reflète pas dans la conscience. L'arrivée de l'autre transforme l'égoïsme du moi, c'est pourquoi Levinas pense que l'autre introduit dans le moi ce qui n'était pas auparavant, « la liberté s'inhibe alors non point comme heurtée par une résistance, mais comme arbitraire, coupable et timide; mais dans sa culpabilité elle s'élève à la responsabilité. »[243] Levinas limite la conception du sujet à l'éthique à travers la responsabilité puisqu'elle est la structure essentielle première et fondamentale de la subjectivité. La subjectivité peut être conçue seulement en termes d'éthique. « Levinas préfère s'intéresser à l'extraordinaire d'une parole souveraine, échappée à la totalité qui l'enserre, adressée à l'autre dans un face-à-face exigeant et douloureux, quasi insupportable, parole dite et à entendre chaque fois de manière nouvelle et unique. »[244] L'autre est toujours étranger, inconnu.

> Découvrir au Moi une telle orientation, c'est identifier Moi et moralité. Le Moi devant Autrui, est infiniment responsable. L'autre qui provoque ce mouvement éthique dans la conscience, qui dérègle la bonne conscience de la coïncidence même avec lui-même… ne pas avoir de cachette d'intériorité où l'on rentre en soi, marcher en avant sans égard pour soi. Accroissement d'exigences à l'égard de soi : plus je fais face à mes responsabilités et plus je suis responsable. [245]

Le moi perd sa souveraineté qui coïncide avec lui-même, son identification ou sa conscience. Devant la demande de l'autre, le moi est expulsé du repos de l'identification. Zygmunt Bauman, en référence à Levinas, nous dit que quand il y a une rencontre morale des deux, l'autre et moi arrivons sans vêtements sociaux, dépourvus de statut, de

[242] LEVINAS, E., Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. , op. cit., p. 222
[243] Ibid., p. 223
[244] POIRIE, F., op.cit. p. 25
[245] LEVINAS, E., op.cit. p. 54

distinctions sociales et d'identités.[246] Tout signe de complaisance envers soi-même perd la condition de l'éthique. Comme l'explique Robert, la théorie de la subjectivité de Levinas est contraire à la possession et à la domination (de soi, du monde et de l'autre). L'Autre déborde de toute idée que je puisse en avoir, c'est pourquoi il échappe à tout pouvoir. La subjectivité est le renoncement: humilité, discrétion, pardon des fautes. Le visage s'impose au moi et ne peut pas être sourd à son appel, ni l'oublier. Parce qu'à ce moment nous sommes responsables de la misère de l'autre, l'indifférence n'est pas possible. Pour Levinas, la subjectivité peut donc être conçue comme une éthique. La négation de la subjectivité moderne a pour but de critiquer l'égoïsme qui l'accompagne. La subjectivité éthique ne serait alors pas un pour-soi. La subjectivité est pour autre. Et la responsabilité est la première structure essentielle de la subjectivité. Pour Levinas, nous sommes habitués à la philosophie où l'esprit équivaut à connaître, c'est-à-dire à une vision qui englobe les choses, à la main qui les prend et les possède, à la domination d'autres êtres ou à la confirmation du Soi. C'est le principe de subjectivité. C'est la souveraineté de l'être. Pour Levinas, cette ontologie est interrompue.[247]

Nous pouvons dire que l'idée du sacré chez Levinas est tellement présente qu'il considère l'Autre comme une hétérogénéité radicale.[248] Levinas va de l'intériorité à l'extériorité. « Il faut fixer non pas en réfléchissant sur l'abstraite représentation de soi par soi. Il faut partir de la relation concrète entre un moi et un monde. Celui-ci, étranger et hostile, devrait, en bonne logique, altérer le moi. »[249] Le moi a tendance à rester identique au « je pense ». « L'identification du Même n'est pas vide d'une tautologie, ni une opposition dialectique à l'Autre, mais le concret de l'égoïsme.»[250] Le Même ne peut pas être identifié comme une opposition à l'autre. Levinas prend un autre point de départ pour éviter la totalité et ouvrir la voie à l'extériorité. Levinas aspire à la relation avec l'absolument Autre. Si le Même était présenté comme un égoïsme, comme une totalité, il priverait l'Autre de l'altérité, puisque l'autre se dissoudrait dans le Même. C'est pourquoi la victime peut être comprise chez Dussel dans ce changement radical de la conception du sujet par rapport à l'extériorité proposée par Levinas. L'Autre peut être conçu comme une extériorité, une hétérogénéité, une victime au sens dussélien. Il est

[246] BAUMAN, Zygmunt. Levinas y Løgstrup en el mundo globalizado de consumidores. En: Emmanuel Lévinas, la filosofía como Ética. A. Martos (ed.). Valencia: Universitat de Valencia, 2008, pp. 41-60, p. 43
[247] POIRIE, F., op.cit. p. 116
[248] LEVINAS, E., Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. , op. cit., p. 25
[249] Ibid., p. 26
[250] Ibid., p. 27

donc très difficile pour cette idée de s'eloigner de la victime comme sacrée, car l'Autre partage l'idée de la sainteté de Dieu comme nous l'avons déjà vu à propos du sacré. Lorsque Dussel construit son idée de victime sur la base de l'idée de subjectivité de Levinas, il fait de sa philosophie une actualisation du judaïsme.

L'idée de l'autre comme extériorité ou comme altérité est l'idée que Dussel absorbe dans l'Ethique de la libération. Les victimes en tant que sujets corporels vivants acquièrent un mode absolu. La mise en question de soi est précisément accueillir « l'absolument » autre. Alors, L'Autre chez Levinas prend la forme de victime chez E. Dussel. Nous pouvons comprendre la réception de cette pensée chez Dussel, car l'Autre Lévinassien garde toujours à l'esprit la nudité, la misère: « Le visage dans sa nudité de visage me présente le dénuement du pauvre et de l'étranger; mais cette pauvreté et cet exil qui en appellent à mes pouvoirs, me visent, ne se livrent pas à ces pouvoirs comme des donnés, restent expression de visage. La pauvreté, l'étranger, se présente comme égal. »[251]

Le visage de l'autre se présente comme une épiphanie en forme de misère. C'est pourquoi le visage réclame la justice. Les autres pour Dussel seront les pauvres, les opprimés, les exclus du système montré dans un corps souffrant. « L'épiphanie du visage en tant qu'il atteste la présence du tiers, de l'humanité tout entière, dans les yeux qui me regardent. »[252] Les victimes de Dussel acquièrent le critère de l'absolu, mais elles sont définies pour Dussel comme «sujets corporels vifs». Il s'agit de la vie des victimes, montrée comme dignité, la victime est l'absolu identifié dans la *praxis* de la libération. Dussel affirme: « La résurgence de la problématique du sujet, de la subjectivité et de la corporalité sous-jacentes, ultime instance humaine matérielle et vivante, apparaît plus clairement lorsqu'elle est postulée comme l'affirmation ''d'une dignité absolue'' niée par le système. »[253] Nous pouvons voir que ce que le système nie, c'est la dignité. Bien que Dussel prétend nier l'idée de subjectivité kantienne universelle, comme nous l'avons déjà vu, le philosophe latino-américain semble laisser intact le concept de dignité énoncé par Kant dans la *Critique de la raison pratique*. Le concept de dignité est le fondement de l'éthique et de la politique dans la modernité, il

[251] Ibid., p. 234
[252] Ibid., p. 235
[253] DUSSEL, Enrique. Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales. En : Revista Pasos, 1999, No. 84 p.p 1-18, p. 16 [consulté le 19 mai 2015]. Disponible à l'adresse : http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/104.pdf

n'est donc pas tout à fait vrai que Dussel s'éloigne de tous les concepts de la subjectivité moderne pour construire une philosophie de la libération. Nous savons bien que c'est le concept de dignité humaine qui permet de fonder les droits de l'homme. La dignité est un absolu, sera-t-il celui auquel se réfère Dussel lorsqu'il nous dit que les victimes acquièrent une valeur absolue? Ce qui a rendu possible le traitement sacré de toute vie humaine, non seulement celle des victimes, mais aussi celle des criminels, est précisément le concept de dignité humaine. C'est pourquoi il est compréhensible que l'idée de dignité en tant que caractère sacré de l'être humain soit un concept absolu pouvant appartenir à l'espace sacré du divin. Le concept de Dussel est problématique dans la mesure où il présente la dignité, c'est-à-dire le caractère sacré de l'être humain, du point de vue de la corporalité. Mais c'est précisément la nouveauté soulevée par Dussel: une dignité considérée comme un sujet corporel vivant. Ce n'est pas un concept de dignité de sujet abstrait, mais de sujet corporel qui a une race, une couche sociale, un genre et qui s'affirme comme une différence. C'est le concept de l'Absolument autre que Dussel reprend de Levinas afin d'appliquer concrètement les victimes. C'est pourquoi, lorsque Dussel nous dit que la philosophie de la libération s'éloigne de Levinas pour réfléchir de façon critique à la vulnérabilité de l'autre,[254] Dussel pense à l'autre comme une vie en misère. Cependant, selon François Poirié, Levinas avait déjà envisagé l'Autre en tant que corporalité. Ce n'est pas une invention de Dussel. Pour Levinas, l'autre est une question qui ne peut pas laisser de côté la matérialité:

> « Autrui m'importe dans toute sa misère matérielle. Il s'agit de le nourrir éventuellement, il s'agit de l'habiller éventuellement… c'est exactement le propos biblique : nourrir ceux qui ont faim, habiller ceux qui vont nus, abreuver ceux qui ont soif, ceux qui sont sans abri. La côte matériel de l'homme ; la vie matérielle m'importent en autrui, prennent en autrui pour moi une signification élevée, concernent ma ''sainteté''. » [255]

Cela signifie qu'une vie digne est une vie qui ne peut pas être dans un état de misère matérielle. Selon Dussel, tant qu'un être humain peut couvrir ses besoins fondamentaux, il est un être qui peut jouir de la dignité si nous suivons les préceptes bibliques. Le penseur latino-américain réfléchit aux besoins suivants: manger, boire, s'habiller et

[254] DUSSEL, Enrique. Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad. Madrid : Editorial Akal, 2015, p. 42
[255] POIRIE, F., op.cit., 114

vivre. Dussel exprime ces besoins dans le deuxième volume de *La Política de Liberation II*: « Dans le vivant humain, tous ses besoins sont humains, des plus péremptoires comme la nourriture au plus sublime de la contemplation esthétique ou sacrée, sont des dimensions qui répondent aux besoins d'une vie humaine qui doivent être satisfaits. »[256] C'est la raison pour laquelle Levinas considère l'autre comme une misère car, en vertu d'une éthique de la responsabilité, nous sommes responsables de la misère matérielle de l'autre. L'appel de l'autre est éthique par excellence depuis la misère matérielle. Selon Alexandre Schnell, «le visage s'impose à moi sans que je puisse rester sourd à son appel, ni l'oublier, je veux dire, sans que je puisse cesser d'être responsable de sa misère. La conscience perd sa première place »[257] Cependant, si nous donnons l'exemple d'un esclave qui reçoit de la nourriture, des vêtements et un abri, cela voudrait-il alors dire qu'il n'est pas dans un état de misère matérielle? Serait-ce le but de l'éthique de la libération? Selon Dussel, ceci est contenu de l'éthique: s'occuper des besoins premiers des victimes. Serait-ce au centre d'actions humanitaires telles que celles de médecins sans frontières ou de la croix rouge? C'est ainsi qu'une idée de l'humanité s'est développée autour de la compassion de la souffrance des personnes en situation de marginalité et de pauvreté. D'une certaine manière, il existe aujourd'hui des politiques conçues à partir de l'idée de compassion qui permet d'aider les personnes vulnérables qui vivent dans la misère matérielle, ces politiques s'appellent des politiques sociales. Didier Fassin, par exemple, propose le nom de politique de la souffrance pour désigner ce type de gestion des vies en marge. Ces politiques de souffrance visent à reconnaître la vulnérabilité des personnes et l'un de leurs objectifs est d'écouter les souffrances afin de reconnaître aux individus leur humanité et ainsi restaurer leur dignité. Cela signifie que l'humanité ne tourne pas le dos aux sujets qui souffrent et que la référence est toujours la dignité. Apparemment, la politique de la souffrance est axée sur l'écoute, mais en réalité, il n'y a pas grand-chose à faire. Des psychologues et des travailleurs sociaux sont envoyés dans des régions où une partie de la population habite dans une situation d'exclusion afin que les individus se sentent compris, mais ces interventions ne font pas partie d'une politique qui résout le problème de la vulnérabilité, et l'inégalité ne cesse pas de croître ; ces politiques cherchent la

[256] DUSSEL, Enrique. Política de la liberación volumen II. Arquitectónica. Madrid : Editorial Trotta, 2009, p. 459
[257] SCHNELL, A., op.cit., p. 53

pacification.[258] Il est donc pertinent de voir quelle est la position de Dussel lorsqu'il parle de la recherche de la dignité des corporalités souffrant et des humains qui se trouvent à la périphérie à cause du système qui opprime et exclut. Nous avons l'intuition que ces sujets ne cherchent pas seulement des réponses à ses besoins.

Dussel propose une philosophie critique de la victimisation, dans laquelle la conceptualisation des victimes ne repose pas sur la pacification mais au contraire sur une victime qui peut critiquer le système et permettre une politique efficace. C'est la raison pour laquelle la philosophie de la libération met au centre une victime consciente du système qui cause sa victimisation avec la possibilité d'agir. L'idée d'une victime passive est laissée de côté. C'est pourquoi les mouvements de victimes tels que ceux organisés en Colombie dans le contexte d'une guerre interne peuvent être un bon exemple de l'intention de Dussel.[259]

III. De la corporalité du sujet à la conscience critique

L'Éthique de la libération est une éthique de la vie, quand elle est menacée, elle se transforme en une éthique critique à partir de l'horizon des victimes, où ces dernières sont en « danger ».[260] L'éthique va au-delà de la vision et de la certitude. Pour Dussel, elle désignait l'extériorité.[261] L'extériorité permet de déterminer quelques vies qui sont en danger, les vies en danger sont celles qui se trouvent à la périphérie. Selon Dussel, Levinas se trompe quand il parle de l'Autre comme « l'absolument » autre. La victime ne prend donc pas vraiment la place de l'Absolu levinassien. Pour Dussel, l'autre peut être un indigène, un africain ou un asiatique. D'après le penseur latino-américain,

[258] Pour Didier Fassin, la fonction politique dans ces sites d'exclusion est de permettre aux pouvoirs locaux et aux États de montrer à la population qu'ils agissent contre la détérioration de la vie, la violence urbaine et les égarements mineurs. Ce processus, plus qu'une pacification du peuple, est une démonstration de pacification. En ce sens, la politique de la souffrance est aussi une politique de l'impuissance et une politique du spectacle ;

[259] Depuis la création du Mouvement des victimes de crimes (Movice), l'objectif fondamental a été de revendiquer les victimes de crimes commis par l'État, que ce soit par leur action ou par leur omission, par des actes commis par des membres de la force publique ou des forces parastatales ou paramilitaires. Les victimes exigent en quelque sorte le rétablissement des droits à la vérité, à la justice, à la réparation intégrale, à la garantie de non-répétition et à la mémoire de centaines de milliers d'hommes et de femmes qui luttent pour une Colombie pacifique et juste. Nous pouvons dire que ce mouvement de victimes n'attend pas simplement une écoute ou accomplir ces besoins car elles exigent des droits. (Tomado del sitio web de MOVICE. https://movimientodevictimas.org/objetivos/)

[260] DUSSEL, E., Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión., op. cit., p. 199

[261] DUSSEL, E., *Método para una filosofía de la liberación. Superación de la analéctica de la dialéctica hegeliana*., op.cit., p.164

l'autre c'est l'Amérique Latine par rapport à la totalité européenne, et il conçoit que la modernité a apporté avec elle un projet de colonisation inimaginable et la seule option pour l'Amérique Latine est de faire une critique de la raison euro centrique à travers une critique faite des peuples latino-américains. La critique sera cheminée à détruire la conception du sujet moderne. Donc le mouvement de la Philosophie de la Libération n'est possible qu'à partir de la critique de la subjectivité moderne. En conséquence, Dussel fait une critique de l'éthique conçue à partir du sujet transcendantal car celle-ci ne considère pas le caractère matériel: la vie réelle de chaque individu. En fait, ce que Dussel cherche, au-delà d'une idée de décolonisation, est de penser à l'autre comme à une corporalité nié. L'autre c'est le pauvre, l'opprimé face aux oligarchies dominatrices.[262]

Ce qui est intéressant pour Dussel est de pouvoir penser au niveau matériel de l'éthique de la libération par rapport à la vie concrète de chaque sujet éthique dans la communauté. C'est l'opportunité de concevoir un sujet performatif à la suite de la critique postmoderne du *cogito* cartésien. Comme Dussel l'a dit: «Le déni du sujet moderne est l'horizon d'où vous pourriez dire un nouveau type de subjectivité»[263] Telle est l'idée du sujet performatif dans laquelle les significations que nous pouvons donner aux sujets sont constituées par les normes de la culture. Nous pouvons regarder le sujet performatif dans le cas de Rigoberta Menchú. Pour Dussel :

> « le «sujet» féminin (sexe) Rigoberta Menchú est également l'objet autochtone (origine ethnique), couleur brune (la race) dans les terres dévastées (matière organique), sans droits (d'exclusion juridique), sans la participation dans la société civile dominante (politique) pauvre (économique), dans le milieu rural (la classe), analphabète (culture formelle) Guatemala (le pays périphérique), etc. »[264]

Lorsque Dussel fonde sa conception de sujet sur la corporalité, il est situé dans une tradition de la philosophie critique du sujet moderne en tant qu'elle est exprimée par Bernard Sichère: « Le sujet est ce qui se produit comme singularité à partir des forces

[262] DUSSEL, Enrique. *América Latina: dependencia y Liberación*. Buenos Aires: Editorial Fernando García Cambeiro, 1973. p, 113.
[263] DUSSEL, E., Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión., op. cit., p. 515
[264] Ibid., p.13

corporelles et selon les lois d'une culture. »[265] Dussel essaie de dépasser la métaphysique de la modernité qui a été construite dès Descartes à Husserl :

> « Un penseur européen écrit *Le discours de la méthode*, c'est-à-dire un manifeste réduit à un sujet qui pense. La métaphysique du sujet, laquelle interprète la subjectivité traditionnelle comme une subjectivité, limitera progressivement l'ouverture de sa transcendance au monde…volonté de puissance qui annihile, estime et crée des valeurs. »[266]

Nous pourrions prendre la critique de Dussel du sujet cartésien comme une critique d'un sujet dépolitisé ou d'un sujet anti-éthique à partir duquel il est très difficile de concevoir la réflexion éthique dans la vie corporelle. Le sujet de l'Éthique de la Libération est présenté par Dussel comme sujet éthique, nous sommes sujets dans la mesure où nous faisons partie du projet de l'éthique, du projet d'engrenage de Libération. « La dernière étape de la modernité: destinée à dépasser le sujet cartésien d'un individu contemplatif-esthétique, dépolitisée et avec une allergie anti-éthique particulière - au sens lévinassien - qui rêve encore de l'utopie moderne de l'affirmation émancipée du sujet de Lumières selon la définition kantienne. »[267]

Il est nécessaire d'avoir recours à la corporalité du sujet pour comprendre l'Éthique de la Libération et finalement prendre en compte la corporalité des victimes. Pour Dussel la vie humaine est conçue à partir d'un corps vivant et irremplaçable, et la vie est conçue aussi comme un critère de la vérité et de la validité éthique. Par conséquent, il s'agit d'un sujet présenté comme un sujet culturel et socio-historique.

Afin d'analyser l'idée d'un sujet victime chez Dussel, nous devons penser à la subjectivité implantée à partir de la corporalité et distinguer sept niveaux de la constitution de la subjectivité : 1. corporalité, 2. subjectivité, 3. sujet, 4. conscience, 5. auto-conscience, 6. conscience moral y 7. Conscience critique. Nous devons garder à l'esprit qu'à chaque niveau, la communauté a un role essentiel car pour Dussel la communauté précède la subjectivité, nous devons donc toujours nous définir en tant que

---

[265] SICHERE, Bernard. Eloge du Sujet. Du retard de la pensée sur les corps. Paris : Editions Grasset E Fasquelle, 1990, p. 11

[266] DUSSEL, Enrique. América Latina: dependencia y Liberación. Buenos Aires: Ediciones Fernando García Cambeiro, 1997, p. 78

[267] DUSSEL, E., Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales., op.cit., p. 16

communauté car la vie humaine ne pourrait pas se développer en dehors d'elle. Cela explique pourquoi Dussel défend le sujet performatif et c'est pourquoi chacun de ces niveaux est constitué par l'intersubjectivité dans une relation linguistique et culturelle.

> « Le phénomène de l'intersubjectivité réelle (quotidienne, systémique ou institutionnelle) compte sur la corporalité, la subjectivité et le sujet du singulier comme point de départ et d'arrivée, qui comme points ou dernière référence maintiennent dans les sommets les structures intersubjectives des réseaux qui constituent réellement à l'intersubjectivité en tant que telle. »[268]

Le niveau sept, la prise de conscience critique, ne fera pas référence à un sujet absolument autonome de la conscience moderne qui repose sans corporéité. Ainsi, dès le premier niveau, la subjectivité chez Dussel est corporalité. Le sujet de l'éthique de la libération est le sujet qui est constitué à partir de la corporalité et il parvient à atteindre la conscience critique. L'intersubjectivité est l'épine dorsale de ce processus. Pour Dussel, nous sommes des personnes par rapport aux autres ; et la subjectivité, entendue au premier moment dans sa matérialité, est située toujours dans la corporalité humaine, Dussel écrit:

> « Lorsque Descartes a défini le "Je pense" (sujet théorique autoconscient) comme le fondement et l'essence de la subjectivité, soit celui d'une âme indifférente à l'idée d'avoir un corps, Descartes a produit une erreur réductrice des plus grandes conséquences. Une subjectivité ouverte au-delà du sujet, et implantée à partir de l'incarnation, était l'objet de toute la philosophie française du XXe siècle. »[269]

Pour Dussel, le sujet est un sujet socio-historique. Ce sujet a été exclu de la conception moderne du sujet cartésien. Dussel s´appelle lui-même postmoderne en raison de sa négation du sujet moderne car ce sujet est considéré par lui comme un obstacle épistémologique qui empêche de concevoir la victime à partir sa corporéité. Il affirme que «pour Descartes le sujet, l'*ego cogito*, est un temps d'une âme désincarnée, dont la fonction est essentiellement cognitive»[270] Selon Dussel la logique de la vie ne prévaut pas dans la position du sujet moderne de Descartes à Husserl. Dussel critique que la

[268] Ibid., p. 10
[269] Ibid., p. 5
[270] DUSSEL, E., Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión., op. cit., p. 515

philosophie avait montré le sujet conçu à partir de soi-même pour soi-même et est donc un « *Je suis* » absolument autonome, une exagération de concevoir la conscience de soi qui subordonne l'inconscient. «L'autoconscience est le reflet du Soi sur lui-même. »[271] Cependant, le niveau d'autoconscience est pensé comme *nous* chez Dussel. Si nous observons qu'il s'agit d'une autoconscience liée à l'intersubjectivité, il ne faut pas la confondre avec la subjectivité cartésienne. Selon le penseur latino-américain les pronoms "je", "tu", "il", "elle" et surtout "nous" apparaissent dans la langue, permettant la idée d'un sujet humain autoconscient de ses actes et donc responsables de ceux-ci.[272] L'autoconscience est ce qui permet la responsabilité, sans elle, dit Dussel, il n'y a aucune possibilité de justice ou d'injustice.[273] L'être humain, par conséquent, autoconscient de sa vie et de la vie d'autres êtres vivants, est appelé à la responsabilité. D'après Dussel, c'est le paradigme de la conscience auto-fondée. Par conséquent, sans aucune référence à la vie corporelle, la conscience se reflète sur elle-même. Selon Dussel, il est alors nécessaire la subjectivité comme vie corporelle. Dussel propose une critique de la subjectivité ontique donnée à partir d'un sujet corporel et concret. Dussel doit se référer à une subjectivité implantée à partir de la corporalité. « Chaque acte cognitif (*ego cogito*), chaque lieu d'énoncé, chaque système, le monde de tout *Dasein*, toute intersubjectivité discursive consensuelle, tout pre-, sub- ou in-conscient, toute subjectivité antérieure au monde suppose déjà à priori un sujet humain vivant et concret comme dernier critère de subjectivité. »[274]

Selon Dussel, la corporalité de chaque être humain est considérée comme un moment de la communauté humaine. D'après lui, dans chaque niveau, la communauté humaine constitue une référence nécessaire. Ceci permettra de concevoir un sujet performatif. La corporalité est née au sein de l'espèce humaine, dans un village, une famille, ce qui explique pourquoi l'intersubjectivité est implicite.

Dussel parle de la communauté et de la corporalité historique du sujet éthique et il fait valoir que le cerveau est responsable de la reproduction et le développement de la vie humaine, le cerveau permet d'inclure l'organisme dans les critères linguistico-culturelles. Ce processus conduit à Dussel sur la conscience car c'est le processus dans

[271] DUSSEL, E., Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales., op.cit., p. 18
[272] DUSSEL, E., 14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico., op.cit., p. 4
[273] Ibid., p. 4
[274] DUSSEL, E., Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión., op. cit., p. 521

lequel l'être humain peut passer d'un système d'incitations et organique à être conscient de certaines réponses. Dussel nous dit : « Je ne suis pas un sujet qui connaît d'objets ; plutôt, l'homme est un étant qui possédant comme note propre la compréhension de l'être qui s´ouvre au monde dans lequel des objets ne lui font pas face mais de simples choses que quotidiennement il manipule. »[275] Pour Dussel, nous sommes dans le monde tous les jours de façon absorbée, nous sommes perdus dans l'usage des outils, nous sommes ouverts sans réflexion à l'œuvre pragmatique de la vie quotidienne. Le thème de l'éthique est l'homme naïvement tombé dans l'existence quotidienne. Dussel nomme cette attitude une attitude existentielle : Une manière d'être au monde sans réfléchir.

Dussel explique que la façon quotidienne dont l'homme est dans le monde a été appelée par les Grecs *praxis*. La *praxis* n'est pas un moyen, mais la façon d'être dans le monde. L'homme n'est pas au début dans le monde dans une position théorique ou contemplative. En revanche, la première façon d'être dans le monde est la *praxis* et seulement à partir de cela l'homme peut atteindre l'attitude théorique. Dussel dit que la *bios theoretikos* peut être donnée (comme science ou philosophie), mais elle est seulement le résultat de la pratique quotidienne. Santiago Castro-Gomez dit que Dussel est préoccupé à mettre en lumière le noyau éthique de la vie légendaire des peuples. L'ethos est dans la vie quotidienne, mais il n'a pas encore été théorisé. Dans l'esprit de la culture populaire, Dussel observe l'incarnation d'une rationalité complètement différente de celle de la modernité européenne. Ce n'est pas une rationalité centrée sur la divinisation du sujet monologique (le "je pense" cartésien) qui nie l'humanité de l'autre, mais une expérience née de face à face, de solidarité avec celui qui souffre et sait écouter les voix des opprimés et des exclus.

Dussel considère que la subjectivité de chaque acteur est constituée au sein de la communauté à travers chaque facteur éducatif qui est déposé dans l'inconscient. Pour cette raison Dussel utilise le «surmoi» freudien. Pour Dussel, Freud avec un concept plus élargi de la subjectivité dans le champ des pulsions, nous permet de redéfinir le sujet de manière plus complexe que dans la tradition moderne et solipsiste de la conscience. Ici, nous pouvons voir l'influence de Freud ou Jung, puisque, comme Dussel a indiqué dans *Politique de Libération*, les institutions opèrent l'inconscient.

[275] DUSSEL, Enrique. Filosofía Ética de la liberación tomo I. Buenos Aires: Ediciones la Aurora, 1987, p. 39

Dussel serait d'accord avec les positions comme celle de Jung selon laquelle il existe un inconscient collectif (les mythes du peuple qui tissent les histoires de toutes les personnes). Cet inconscient collectif est situé avant les histoires de chaque sujet. Les institutions socio-historiques constituent la subjectivité de chaque membre de la communauté. Dussel assure que la Subjectivité se constitue au sein d'une famille, un village, etc. Les institutions précèdent aussi la subjectivité dans le cadre de l'intersubjectivité.

Pour Dussel la subjectivité est donc constituée inter-subjectivement grâce au milieu linguistique, culturel, social et historique. Dussel nomme subjectivité communautaire la subjectivité construite à travers un processus éducatif-mémoratif et ainsi, chaque individu est une expression des valeurs intersubjectives. Dussel conçoit que cette intersubjectivité peut être présentée de manière non-systémique et de manière systémique (de la famille aux institutions). Le sujet est un acteur de différents modes intersubjectifs, acteur dans une famille, dans un groupe politique, économique ou éducatif, etc. Autrement dit, le sujet est un acteur qui joue un rôle particulier. Cette subjectivité qui est conçue de manière intersubjective, nous montre que chaque individu est immergé dans l'histoire qui le constitue. Il partage un système linguistique, la culture, les traditions, les valeurs et les institutions et il fait partie de ce que nous avons déjà dit. Pour Dussel l'homme n'a jamais été dans un état de nature, l´être humain est toujours un être historique et il n'a jamais été individu, il est toujours communauté.

Ceci permet à Dussel de proposer une notion de sujet qui ait la responsabilité de réflexion sur lui-même et sa communauté. La question alors pour arriver à ce niveau est la question la plus importante chez Dussel : la conceptualisation d'un sujet qui puisse arriver au niveau de la conscience éthique critique. Dussel essaie de concevoir la vie de chaque individu comme un être vivant, chaque individu fait partie du corps social et historique, mais le sujet est également un sujet conscient qui peut faire une critique du système qui provoque la victimisation -soit par exclusion ou soit par oppression-.[276] Celui-ci est le sujet de l'Éthique de la Libération.

La relation de la victime va opérer comme une subjectivité autoconsciente. « Se découvrir caché, ignoré, affecté-nié, amène à commencer à prendre conscience de soi-

[276] Ibid, p. 524

même.»[277] Sans la conscience de la négation de la subjectivité, la libération ne serait pas possible. Le sujet victime apparaît dans le système comme l'Autre, comme la vie niée. L'Autre est la victime possible et provoqué par l'action du système. Le sujet est défini comme un sujet vivant, nécessité, naturel, et donc culturel. Selon Dussel, le sujet est finalement la victime, la communauté de victimes et les victimes qui sont à elle articulées. La déclaration critique du discours sont les victimes empiriques, dont la vie est en danger.

La préoccupation centrale du projet d'Enrique Dussel est alors les victimes, l'invisibilité des victimes. Celles-ci auront la catégorie de sujets dans la *praxis* de la Libération. Chaque sujet éthique de la vie quotidienne, chaque personne dans son comportement, est déjà un sujet possible de la *praxis* de la libération. En tant que victime ou en solidarité avec la victime, il fonde des normes, réalise des actions, organise des institutions ou transforme des systèmes éthiques et politiques, cependant, la nature même de cette éthique ou de son référent privilégié est la victime -ou la communauté de victimes-, qui agit en tant que sujet en dernier recours. Cela signifie que nous ne sommes pas des sujets si nous ne sommes pas articulés avec la victimisation. En ce qui concerne Dussel, pour devenir sujets, il est nécessaire d'effectuer une critique auto-consciente du système qui provoque la victimisation. Lorsque les exclus du système deviennent critiques, ils deviennent des acteurs.[278] En dernière instance c'est le sujet-victime, tel que sujet matériel nié par le système.

> « L'autoconscience critique, au sens éthique (à la manière de Horkheimer), est encore un peu plus complexe, car elle assume la conscience éthique en tant que spectateur (cour) devant le sujet, le plaçant dans son contexte socio-historique et posant la question de sa responsabilité dans la production, reproduction et développement de la vie humaine en communauté. »[279]

Le septième niveau de la subjectivité, le développement de la conscience critique, peut être nominé aussi comme niveau éthique. « C'est la relation donnée par la linguistique

[277] APEL, K. et DUSSEL, E., Ética del Discurso y Ética de la Liberación, op.cit., p. 285
[278] DUSSEL, E., Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, op.cit., p. 75
[279] DUSSEL, E., Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales., op.cit., p. 4

entre des organismes de la communauté qui ont atteint, par conscience réflexive, la reconnaissance de l'autonomie et de la liberté devant l'Autre.»[280]

Le sujet doit être conscient qu'il appartient à une communauté de victimes. Le sujet conscient doit être placé dans des projets historiques qui permettent de changer la réalité de sa communauté et concevoir une vie digne pour les participants de telle communauté. C'est une critique de l'individualisation. Ce n'est pas un sujet qui annonce qu'il souffre, le plus important c'est qu'il soit conscient de la victimisation d'autrui. C'est pourquoi Dussel affirme que le consensus des victimes se traduira par l'organisation de mouvements sociaux. Ces mouvements dans leur conformation ne sont pas politiques :

> « Lorsqu'un mouvement social (constitué de membres-victimes des champs matériels) franchit ou traverse le seuil de la simple sphère sociale et pénètre dans le champ politique lui-même, c'est-à-dire que l'employé est présenté comme un membre d'une communauté politique, les revendications sociales acquièrent un caractère d'exigences civiles. Cela a dépassé le cadre du champ politique que nous pouvons appeler "société civile". »[281]

C'est donc l'explication d'une constitution de sujet juridique et politique qui n'existait pas avant les critiques que peuvent formuler les victimes. Les luttes et les résistances des victimes ont déterminé la manière dont un autre type de justice a été rendu. Dans le compte rendu « Justice de victimes » du Centre de la mémoire historique, il se dit que la justice des victimes s'est construite jour après jour, en fonction du rythme des victimes, de leur époque et des besoins identifiés par elles.[282]

L'impératif de Dussel serait le suivant: Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu considères que ta subjectivité et les subjectivités de la communauté à laquelle tu appartiens risquent la victimisation. Tout d'abord, c'est la condition de déterminer si nous avons ou non une vie digne. Disons qu'il reflète enfin l'impératif catégorique kantien, mais du point de vue non pas de l'humanité mais de la communauté, puisqu'un caractère universalisable de l'éthique est laissé de côté,

[280] DUSSEL, E., Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión., op. cit., p. 104
[281] DUSSEL, E., Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, op.cit., p. 76
[282] Voir: El derecho a la justicia como garantía de no repetición Volumen I. Graves violaciones de derechos humanos: luchas sociales y cambios normativos e institucionales 1985-2012. Bogotá: CNMH, 2015 et El derecho a la justicia como garantía de no repetición. Volumen 2. Las víctimas y las antesalas de la justicia. Conclusiones y Recomendaciones. Bogotá: CNMH, 2016

néanmoins il préserverait le concept de dignité humaine. C'est la même chose que de dire, comme dit Dussel: « Pour devenir sujet il faut faire une critique auto-consciente au système qui provoque la victimisation. »[283] La conscience critique ou la conscience morale est la possibilité d'arriver à une société plus juste selon Dussel.

La vraie question serait de savoir comment déterminer qui est une victime. Nous considérons que la victime doit avoir une référence. Cette référence est le système qui cause la victimisation. Les victimes s'appellent victimes à partir d'une relation avec la totalité. Ce n'est que par l'analyse des droits des autres que les victimes constituent une critique car il manque quelque chose. Sans la dimension d'une totalité, sans se rendre compte qu'ils sont en extériorité, il n'est pas possible faire la critique. Si nous revenons à l'exemple de l'esclave qui a ses besoins essentiels -nourriture, vêtements et logement- il doit à un moment se rendre compte qu'il est un esclave, mais c'est toujours en relation avec l'autre. L'esclave est un individu qui souhaite se constituer à partir des droits qui lui ont été niés. Judith Butler réfléchit de la même manière en affirmant que « la vie, conçue comme précaire, est une condition généralisée, qui dans certaines conditions politiques est radicalement exacerbée ou niée. »[284] Si nous pensons à la femme victime de violence, elle est victime d'un système patriarcal. Cependant, de ce point de vue, il n'est pas clair si ce que la victime recherche, c'est l'égalité par rapport à celui qui l'a dominé ou exclu ou, au contraire, fondée sur la différenciation, la victime propose les conceptions de son nouveau monde. Nous voyons bien que certains mouvements féministes ont cherché une place dans le système patriarcal. Si nous réfléchissons à la question du travail, la lutte consistait à obtenir un travail rémunéré et à faire partie du même système. Il est certain que Dussel, lorsqu'il propose l'idée de périphérie par rapport à l'eurocentrisme, réfléchit à une nouvelle logique à mettre en œuvre. Le risque annoncé par Miró Quesada de passer d'une inauthenticité originale à une authenticité par assimilation est bien géré. Ce serait dans les mots de Leopoldo Zea prenant la logique de celui qui m'a dominé pour pouvoir l'assimiler: « une partie seulement de l'humanité a la Parole, tandis que l'autre ne peut rien faire que l'emprunter. »[285]

Lorsque Dussel souligne que la conscience éthique est dans les structures commémoratives et dans l'ethos primitif, il semble faire référence à certaines logiques

[283] DUSSEL, E., Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y la Exclusión., op.cit., p. 527
[284] BUTLER, J., Marcos de guerra, vidas lloradas, op.cit., p. 77
[285] ZEA, Leopoldo. La filosofía americana como filosofía sin más. Mexico: Siglo XXI editores, 1989, p. 31

qui échappent au système actuel qui provoque la domination soit par l'oppression, soit par l'exclusion. Dussel dit que les actes présents seront opposés à la hiérarchie culturelle des valeurs ontogénétiques, phylogénétiques et intersubjectives. Autrement dit, la conscience éthique est déjà codifiée par les individus auparavant. C'est un dilemme à résoudre. Il y a l'idée d'une éthique originaire que nous avons évoquée au début. Selon Santiago Castro-Gómez, la finalité de Dussel est un retour au monde pré-philosophique d'Amérique latine. À partir de là, il est compréhensible que Dussel ait eu une approche de la philosophie centrée sur la question du sacré.

Il s'agit évidemment de la reconnaissance de la victime comme une victime du système. Dussel montre de cette manière qu'il y a des références socio-historiques qui définissent la vie de sujets. Butler, qui a travaillé ce thème autrement, nous dit qu'il y a des cadres qui permettent de définir les vies et qu'il y a aussi des vies qui sont reconnues comme vies et elles peuvent être traitées comme des vies vulnérables et qu'il y a d'autres vies qui sont simplement niées. Butler remarque: "Si certaines vies ne sont pas qualifiées en tant que vies ou, dès le début, elles ne sont pas concevables en tant que vies dans certains cadres épistémologiques, de telles vies ne seront jamais considérées comme vécues ou perdues au sens plein des deux mots. »[286] Dans la perspective de Judith Butler il y a alors des vies niées ou desséchées. La tâche selon Dussel consistera à donner la possibilité de la reconnaissance à ces vies ignorées qu'il appelle les victimes.

IV. Interpellation des victimes

Pour Dussel la relation entre ce qui regarde et ce qui est regardé est une relation neutre, impersonnelle, mais en termes de justice il faut faire possible que, sans réciprocité, la personne se présente comme unique. Dussel explique que si l'être est la présence de ce qui est vu, sa conséquence est la violence car l'Autre est englobé dans une totalité, dans un système où il a déjà un sens : dans mon monde. Au contraire, si l'être est toujours en-couvert comme un Autre se révèle pour le moi. Le moi doit garder avant lui un respect et accomplir la justice qui interpelle à partir du visage. L´extériorité s'élève : L´Autre comme un Autre libre et qui exige de la justice. Pour Dussel dans le système dialectique hégélien tout est déjà conçu et il est nécessaire d'attendre l´advenir. Dans la nouveauté de l'Autre comme autre lévinassien fait irruption la nouveauté. « Le

[286] BUTLER, J., Marcos de guerra, vidas lloradas, op.cit., p. 13

dépassement réel de toute cette tradition, au-delà de Marcel et Buber, a été la philosophie de Levinas, toujours européenne et excessivement ambiguë. Notre dépassement consistera à repenser le discours en Amérique latine et à partir de l'analogie. »[287]

La reconnaissance est liée à l'extériorité comme interpellation. « Je t'interpelle pour l´acte de justice que tu as dû (je t´ai ordonné, demandé, exigé) m´accomplir »[288] L´acte d'interpellation est conçu comme un acte de parole qui demande reconnaissance.

Dussel fait noter que le cas Rigoberta Menchú peut donner l'idée d'un sujet avec le niveau de la critique auto-consciente du système qui provoque la victimisation. Dans l'œuvre *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, qui a été écrit par Elizabeth Burgos, nous pouvons regarder comment Rigoberta Menchú prend conscience de sa victimisation. Cette femme est montrée par Dussel comme un sujet naturel, nécessité, vivant, qui interpelle le système. Rigoberta Menchú prend conscience, de son être : Femme, indigène, pauvre, guatémaltèque. Suivant cette conscience elle est capable de lutter pour réclamer ses droits et les droits de son peuple (la communauté de victimes). Rigoberta Menchú a subi l'oppression-exclusion, mais elle devient un sujet juridique et politique parce qu'elle est devenue éthiquement consciente. « Sur la base de cette conscience éthique de l'oppression-exclusion, son propre être précieux est affirmé (...) à partir de cette affirmation, une lutte libératrice commence. »[289] Il est donc pertinent pour Dussel que l'affecté soit conscient de son affectation pour le rencontre du visage: « Je m'appelle Rigoberta Menchû, ou le ''je suis là! '' De Lévinas. »[290]

Selon Dussel, l'interpellation est l'acte de parole originaire par lequel quelqu'un fait irruption dans la communauté réelle de communication et demande, exige depuis un droit transcendantal être personne et demande aussi faire partie de telle communauté ; et, en plus, prétend la transformer, au moyen d'une *praxis* de la libération en une société historique possible et plus juste. Dans le cas de Rigoberta Menchú, l'acte de parole apparaît chez la femme dominée.

[287] DUSSEL, E., Método para una filosofía de la liberación. Superación de la analéctica de la dialéctica hegeliana., op.cit., p. 185
[288] Enrique Dussel et Karl-Otto Apel. Etica del discurso y ética de la liberación. Editorial Trotta. Barcelona, 2004, p. 147
[289] APEL, K. et DUSSEL, E., Ética del Discurso y Ética de la Liberación, op.cit., p. 280
[290] Ibid., p. 280

> « Le langage, le mot, le discours émergent de l'autre, de son extériorité jamais englobée dans une totalité que je peux posséder, et il exprime (elle tire de l'intérieur lequel est extérieur à mon monde) depuis l'extérieur de son propre visage. Mais cet être n'est plus "vu", maintenant il est "entendu". J'entends ce que celui dit en dehors de mon monde et il fait irruption dans ce monde en demandant justice. »[291]

L'interpellation est le cri de quelqu'un qui réclame la justice devant le déni de la subjectivité corporelle humaine de la part des systèmes qui oppriment ou excluent. Cela ne peut venir que d'un sujet ayant une conscience critique du système qui cause la victimisation. La victime au début se situe dans l'espace d'une voix inaudible qui pourrait être incompréhensible. Par exemple, la femme a été référencée par son contraire, à savoir la conquête, la construction, les projets et la vie elle-même. La femme appartient à un autre monde et elle a dû élever la voix, c'est ce que nous retrouvons dans le beau texte de la Médée d'Euripide[292]. Bien que Dussel nie que, dans le mythe grec, nous puissions avoir référence à l'altérité, cette tragédie nous montre le contraire.

L'autre qui a été nié par le système est différent et rend possible le *dissensus*: critique du système. Médée est une femme qui fait l'irruption dans le système patriarcal. Elle est la voix de toutes les femmes en Grèce[293], elle a pris conscience en tant que communauté

[291] DUSSEL, E., Método para una filosofía de la liberación. Superación de la analéctica de la dialéctica hegeliana., op.cit., p. 164

[292] De tous les êtres qui vivent et qui pensent,
Nous sommes, nous, les femmes, les plus misérables ;
Il nous faut d'abord jeter notre argent par les fenêtres
Pour nous acheter un époux, donner un maître à notre
Corps, pour aggraver encore notre infortune.
Comment savoir si on en prendra un mauvais
Ou un bon ? Ce n'est pas bien vu, quand on est femme,
De changer d'époux, l'on ne peut répudier un mari.
Lorsqu'il faut vivre autrement, sous d'autres lois,
Il faut être un devin, si l'on ne l'a pas appris chez soi, savoir
Comment se conduire au mieux avec celui qui partagera notre couche.
Si nous y parvenons parfaitement,
Si notre époux se plie de lui-même au joug de la vie commune,
On peut envier notre existence, sinon, il faut mourir. (Euripide. Médée. Traduction de René Biberfeld)

[293] Dans la mythologie grecque, nous trouvons que la définition de la femme a sa généalogie dans Pandora - la première femme - parce qu'elle est la première référence féminine mortelle. Nous ne pouvons pas donner aux déesses la valeur du féminin, puisqu'une déesse n'est pas une femme et qu'il existe une grande distance entre les dieux et les mortels. Le féminin dans le champ des dieux est plus homogène par rapport aux femmes mortelles; et, bien que les déesses grecques aient une valeur de

de victimes. C'est pourquoi la victime avec une conscience critique fait irruption dans le système qui l'a niée. Selon Simone de Beauvoir, la femme dans les conceptions patriarcales est présentée comme étrange et monstrueuse et de cette manière elle est exclue. C'est ainsi qu'a été conçue une tradition qui invente une nature féminine, en lui attribuant de la tromperie, de la séduction et de la magie. De cette manière, la définition de la femme, ainsi que tous les modes de sujétion, ont été élaborés par l'homme et non par elle-même. Les hommes ont construit les femmes de leur point de vue. C'est la critique que Médée a fait.

Maintenant, notons que pour les Grecs, la femme est un cadeau amusant qui arrive chez son mari. La condition de la femme et ses dotations patrimoniales ne sont jamais séparées, comme si elles avaient une sorte de consubstantialité originelle. Dans la *Polis*, le mariage est une institution qui occupe une place centrale, au même titre que les rituels du sacrifice et de l'agriculture, et l'homme considérait qu'il ne pouvait pas échapper au besoin de la race maudite des femmes, puisque la femme était autre chose, loin de la lignée masculine. Nous pourrions dire que, dans le mythe grec, le comportement des femmes est une préoccupation et que cela nous montre les valeurs qu'une femme devrait avoir. Le rôle assigné aux femmes tel qu'il a été observé dans la tragédie grecque est le rôle traditionnel des mères et des épouses dans l'espace de la sphère privée ou de la vie domestique, de l'*Oikós*, car les affaires publiques sont une affaire d'hommes.

Si nous analysons le cas des victimes du conflit armé en Colombie, nous ne pouvons pas dire que les victimes avaient leur existence d'un point de vue privé, à l'instar des femmes en Grèce, mais les victimes étaient invisibles. Nous pouvons plutôt dire qu'elles n'existaient pas en tant que telles. C'est la première étape qui permet de créer de nouveaux droits pour les victimes. L'inspiration de cette idée d'interpellation chez Dussel se trouve dans son analyse des rébellions sémitiques, car selon lui, elles pourraient réorienter l'ordre actuel vers une nouvelle conception du monde. Ceci est indiqué dans *Política de la liberación, historia mundial y crítica:*

> « Les rébellions sémitiques (les mouvements messianiques du judaïsme, du christianisme primitif et des premières expériences de l'islam) ont produit une profonde transformation dans le vieil ordre politique esclavagiste ... en

féminité, elles peuvent avoir une conception plus proche du sens du symbolique que des pratiques des femmes en Grèce. (voir : DUBY, Georges et PERROT, Michelle. Histoire des femmes en Occident I. L'Antiquité. Paris : Editions Perrin, 2002).

redéfinissant l'intersubjectivité, en renversant des systèmes d'exercice du pouvoir, en créant de nouvelles institutions, en produisant de nouveaux droits, en modifiant les principes normatifs implicites. »[294]

En ce sens, Dussel affirme dans son autobiographie pourquoi il prend la référence à Jérusalem et non à Athènes comme nous l'avons vu auparavant. L'exemple de Dussel est Jésus de Nazareth, car il a été une victime qui a critiqué l'ordre actuel (la loi) en faveur des pauvres et des opprimés. Ainsi, Dussel considère que l'altérité éthique est d'origine juive et une centralité originelle est donnée à Jésus de Nazareth.[295] Ainsi, le philosophe latino-américain défend les valeurs du christianisme parce qu'il le considère comme une religion critique-messianique.[296] Même Dussel souligne le contenu politique des textes bibliques qui ont été écartés de l'herméneutique philosophique.

Dussel explique que dans la tradition des castes, les parias, les intouchables (parce qu'ils ont une tache) devraient être exclus. L'exclu est par définition celui qui est en dehors du pacte, c'est-à-dire qui n'est pas protégé par la protection de la loi convenue. Seul Jésus de Nazareth permet l'anéantissement de sa vie, ce qui lui a permis de critiquer fortement la tradition qui laisse certains individus à l'extérieur. Dussel affirme: « Pour le fondateur du christianisme, le nouveau critère est la vie, qui à son tour donne le fondement ultime de la loi. La vie est le contenu de la loi. »[297] Accueillir les pauvres, les faibles, comme l'a fait Jésus de Nazareth, c'était agir selon une éthique et une politique critique, comme celle proposée dans sa Philosophie de la Libération.[298] C'est pourquoi Dussel dit que le sacré est l'autre, cet autre qui a été nié par le système. Jésus en tant que messie donne la priorité à l'autre: la veuve, l'étranger, l'orphelin. Il s'oppose ainsi à la loi (ordre juif) et défend l'essentiel: la vie humaine. Pour Dussel « Si la loi tue, elle ne doit pas être accomplie. »[299] En suivant le cas d'Abraham dans la Genèse, nous pouvons observer que pour sceller l'alliance de la foi avec Dieu, Abraham était sujet à sacrifier son propre fils, bien que Enrique Dussel nous donne une autre explication.[300] Si nous considérons Jésus-

[294] DUSSEL, E., Política de la liberación. Historia mundial y crítica., op.cit., p. 73
[295] Ibid., p. 73
[296] Ibid., p. 72
[297] DUSSEL, E., Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, op.cit., p. 119
[298] DUSSEL, E., Política de la liberación. Historia mundial y crítica., op.cit., p. 76
[299] Ibid., p. 76
[300] Dans le livre *Política de la Liberación, Historia mundial y crítica*, Dussel nous parle aussi d'Abraham comme celui qui va à l'encontre de la loi parce qu'il n'a pas sacrifié son fils, les peuples sémitiques ayant

Christ comme une victime volontaire, nous pourrions dire que les victimes qui demandent justice, en ce qui concerne l'autre dénié, peuvent également être comprises dans le contexte des victimes consacrées qui risquent leurs vies. Les victimes du monde sont comparables au messie.

Nous pouvons dire que les victimes ne commencent à exister qu'à partir du moment où la loi les reconnaît. Mais pour cette conquête, elles doivent avoir levé leur voix. Ce n'est qu'après que le témoignage des victimes a commencé à être audible qu'elles ont commencé à être des sujets politiques. En ce sens, le témoignage des victimes est comparable à l'interpellation.

Lorsque nous parlons de victimes et que la justice et la politique promeuvent la mémoire et la vérité, nous retrouvons le témoignage des victimes. Celles-ci dénoncent les actes commis qui ont causé la victimisation, pour le dire autrement, les témoignages sont les dénonciations d'une violence. En tant qu'acteur d'interpellation, le témoignage est créé pour que la voix de la victime soit entendue d'un lieu où elle était restée invisible. Les victimes apparaissent comme une nouveauté, c'est pourquoi l'interpellation est une irruption dans l'histoire. « Les témoignages oraux vivants s'accompagnent de témoignages transcrits en vidéo, accompagnés de photos et de musique.La vidéo, la musique et les photos sont trois supports mobilisés par les militants de la cause des victimes dans les dispositifs de sensibilisation à leur douleur et à leur lutte. »[301]

Nous devons faire attention à la voix des victimes, car par le témoignage, les victimes ne cherchent pas seulement à faire reconnaître leurs droits, elles cherchent également à être guéries et à pénétrer la sensibilité de l'auditeur. « Sensibilisation » signifie « rendre sensible », c'est-à-dire perceptible, visible, digne de préoccupations morales, un sujet qui ne l'était pas. »[302] C'est pourquoi les victimes ne ressentent souvent que de la compassion car les discours d'elles seulement réussissent à éveiller les émotions. « Un dispositif de sensibilisation interpelle alors des individus, consiste à rendre sensibles à une cause afin qu'ils deviennent attentifs, réceptifs, portés à s'émouvoir, et prompts à

immolé leurs premiers-nés. En ce sens, Abraham n'a pas respecté la loi, car une vie, celle de son propre fils, était en danger.

[301] LECOMBE, D., « Nous sommes tous en faveur des victimes » La diffusion de la justice transitionnelle en Colombie, op.cit., p. 316

[302] Ibid., p. 311

réagir.»[303] Nous savons qu'il est pratiquement impossible d'être indifférent à un être humain souffrant, mais ce n'est pas pour cette raison que l'attention portée aux victimes doit rester dans une sentimentalité banale.

Interpellation en tant que témoignage est la manière dont les victimes nous invitent à ressentir leur douleur. Ce sont des sujets qui ont constitué leur subjectivité à partir de la douleur. Cependant, l'interpellation est le moyen par lequel les victimes veulent sortir de la situation de victimisation. C'est un premier moment. Les commissions de la vérité dans l'approche de la justice transitionnelle cherchent à contribuer à la reconnaissance de la douleur des victimes afin de les renforcer en tant qu'acteurs politiques.[304]

La reconnaissance de la souffrance est ce qui permet aux victimes d'être des sujets politiques? Ensuite, nous avons un dispositif de sensibilisation lié à la victimisation. C'est indéniable. Ceci a pour objectif d'émouvoir les émotions de la population pour prêter attention à l'être souffrant qui cherche une politique et une justice autour de lui. Reyes Mate est d'accord quand il dit que « toutes les souffrances interpellent, mais celle de la victime interpelle d'une manière particulière parce qu'elle est innocent. »[305] Cependant, comme Dussel nous le montre, les victimes sont présentes dans tous les systèmes, même ceux qui ne laissent plus la victimisation de côté. Il est donc très intéressant de pouvoir établir ce qu'est une victime dans une politique, une justice et une économie centrées sur les victimes car elles n'ont pas besoin d'interpeller, elles disposent de normativités. Nous considérons que la proposition de Dussel est la reconstruction de la subjectivité niée à partir de la création de nouveaux droits. Le système doit être compris dans son ensemble au sens de Levinas. Ceux qui sont à l'extérieur interpellent le système, à la recherche de la construction de nouveaux droits. Nous pouvons dire que chaque système dans son ensemble produit des victimes. Une politique critique pour Dussel doit reconstruire et améliorer la vie des victimes.

Dussel explique que la communauté politique hégémonique (le système) est unifiée par *consensus*, ce *consensus* doit toutefois être considéré comme non valide car certains participants ont été exclus. Dussel propose un autre *consensu*s de l'extérieur, mais être

[303] Ibid., p. 311

[304] Voir: Comisiones de la verdad: las víctimas cuentan sus historias. [en ligne] Working papers: Justicia transicional Ministerio de Justicia [consulté le 10 octobre 2016]. Disponible sur le site ww.justiciatransicional.gov.co à l'adresse: http://www.justiciatransicional.gov.co/Justicia-Transicional/Comisiones-de-la-verdad

[305] MATE REYES, Manuel. Tratado de la injusticia. Barcelona, Editorial Anthropos, 2011, p. 210-211)

d'accord en dehors de la communauté politique est une *dissensus*, car il s'agit d'un consensus critique de la communauté victime. Pour Dussel, le *dissensus* est un consensus minoritaire.[306] C'est ainsi que nous nous trouvons dans un état de confrontation (*agón*) entre *consensus* et *dissensus*.[307] « Ce *consensus* est un *consensus* critique qui crée maintenant une *dissensus* devant l'ancien *consensus* qui constituait le même opprimé ou exclu dans la masse obéissante du pouvoir. »[308]

Nous ne pouvons pas dire que les exclus doivent être inclus dans le système. « Ce serait comme introduire l'autre dans le même »[309] Dussel propose de créer, à partir du consensus critique, un nouveau moment institutionnel qui supporte le facteur différentiel de la population. Ce n'est pas l'idée d'inclusion, mais l'idée de transformation, les victimes luttent pour la reconnaissance mais pas pour l'égalité. « L'affirmation et l'émancipation de la différence construisent une universalité nouvelle et future. La question n'est pas la différence ou l'universalité, mais l'universalité dans la différence et la différence dans l'universalité »[310] Une démocratie qui prend en compte les idées de différence et de réinvention permanente permettra l'ouverture au *dissensus*. C'est la base de son universalité. « Quand l'égalité tentera d'homogénéiser d'un groupe dominant ceux qui ont des droits, des cultures, des sexes, des races et des besoins différents, l'affirmation de la différence sera nécessaire. »[311] Pour Dussel, le consensus présuppose la possibilité d'un *dissensus*, allant même jusqu'à placer la dissidence à l'origine du consensus. Ce sens de la justice n'est pas une recherche d'égalité vis-à-vis des sujets qui composent le pacte du système actuel. « Le citoyen ne recevrait pas une définition homogène, mais hétérogène et de nombreuses dimensions, et le droit à la différence remplacerait le droit à l'égalité. »[312] La proposition est que de nouveaux droits soient pris en compte. Par conséquent, ce n'est pas la proposition d'inclusion. « La lutte pour la reconnaissance de l'autre en tant qu'égal (aspirant à être incorporé dans le même) est contraire à la lutte pour la reconnaissance de l'autre en tant qu'autre (aspirant à un droit nouveau après la reconnaissance de la différence) »[313]

[306] DUSSEL, E., Política de la liberación. Historia mundial y crítica., op.cit., p. 426
[307] DUSSEL, E., Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, op.cit., p. 214
[308] DUSSEL, Enrique. 20 tesis de política. Madrid: Siglo XXI editores, 2006, 105
[309] Ibid., p. 106
[310] DUSSEL, E., Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, op.cit., p. 48
[311] DUSSEL, E., Política de la liberación volumen II. Arquitectónica., op.cit., p. 398
[312] Ibid., p. 433
[313] DUSSEL, E., 20 tesis de política., op.cit., 142

Dussel considère qu'il existe trois types de lois: pérennes, nouveaux et ceux qui devraient être écartées car elles ne correspondent pas au présent. Les nouveaux droits sont le but d'une *praxis* de libération car depuis ces droits une irruption est faite dans l'histoire. « Il est nécessaire d'ouvrir politiquement le jeu, en autorisant la *praxis* permanent de la société civile et des mouvements sociaux à créer des institutions parallèles telles que la démocratie participative. »[314] Le droit peut être qualifié de droit hétérogène quand il prend en compte la différence, ce qui, pour Dussel, est un nouvel ordre de choses car il permet de reconstituer la mémoire des vaincus. C'est pourquoi Dussel peut expliquer l'irruption des victimes en tant que vaincues de l'histoire au sens de Walter Benjamin. Pour Dussel, il s'agit du "temps présent" messianique, car c'est le moment d'une victime qui dit Arretez!, et elle construit l'histoire d'une autre manière.

Dans *20 tesis de politica*, Dussel nous montre qu'une victime est un sujet-corporel-vivant qui ne peut pas vivre pleinement. Il montre une confrontation entre la volonté de vie des victimes et la volonté de pouvoir de ceux qui s'articulent dans les projets politiques, car être victime ne permet pas de développer des projets individuels ou collectifs. Ce serait donc l'annihilation de la vie. Dussel présente une victime qui, avant l'anéantissement de sa vie, est capable de réagir avec nouveauté. De là, une transformation de ce qui était déjà ordonné aux niveaux juridique et politique. Cependant, cette nouveauté étant le produit de l'acte d'interpellation, la victime est risquée d'être annihilée par la volonté des puissants. L'affirmation de nouveaux droits signifie courir un risque. De cette manière, les victimes courent un double risque ; une victime signifie que la vie leur a été refusée et, d'autre part, le risque de faire face à la domination pour pouvoir affirmer de nouveaux droits. C'est la raison pour laquelle la Philosophie de Libération présente l'histoire en deux moments: un moment négatif, déconstructif, et un deuxième moment positif, en tant que construction. C'est l'idée d'une analectique.

V. Le concept d'histoire : l'analectique

Pour concevoir une notion d´histoire où soit possible la reconnaissance des victimes, Dussel propose la méthode *analectique*. Selon lui, le procès réel historique ou humain, c'est-à-dire éthique, se développe selon un mouvement *analectique*. *L´analectique* historique, qui se fonde dans l'autre comme extériorité libre, et toujours inconditionnée,

[314] Ibid., p. 153

doit être analysé à partir du chemin ouvert par Levinas. L'analectique est la voix d'un autre qui interpelle depuis l'extériorité. Selon Dussel, il ne s'agit pas de la science historique, mais l´évènement historique, l´existentiel.[315]

La méthode analectique dont nous parle Dussel est celle qui a comme point de départ l'autre comme un être libre à partir de sa révélation comme autre à travers la parole. Celle-ci ne peut pas être interprétée car pour le système établi le mot d'interpellation est inaudible. Pour Dussel la méthode dialectique est l'expansion dominatrice de la totalité depuis soi ; c'est le passage de la puissance à l'acte du « même ». La méthode analectique est « le passage à la juste croissance de la totalité à partir de l´autre pour servir (l'autre) d'une manière créative ».[316] La méthode analectique doit répondre à la parole de l'autre opprimé ou exclu.

La contribution la plus importante de Dussel dans la philosophie de la libération a été la création de la méthode analectique en tant que critique de la dialectique. Maintenant nous avons l'intention d'analyser comment, du point de vue de l'analéctique, Dussel développe une Éthique de la Libération en tant que condition préalable à la politique de libération. Nous observons ici l'importance d'une éthique. Nous estimons que cette méthode n'est possible que par l'interpellation d'un sujet éthique autoconscient au système qui a causé la victimisation. « La méthode d'analectique est intrinsèquement éthique. »[317] C'est précisément l'interpellation qui lui donne ce fondement éthique, pour Dussel, l'interpellation est un mot analogue. « L'analogie veut indiquer un mot qui est une révélation, un dire dont la présence montre l'absence, qui attire néanmoins et provoque, "le sens": l'autre lui-même comme libre et comme projet alternatif ontologique; maintenant encore incompréhensible, trans-ontologique.»[318] L'autre ne peut être interprété que de manière analectique. Le mot analogue devient incompréhensible en raison de son origine différente, c'est pourquoi, dans le domaine politique, il s'agit du mot *dissensus*. Politiquement, ce serait l'idée de mettre au défi le système politique de réclamer de nouveaux droits qui n'avaient pas été envisagés dans le *consensus*, mais l'interpellation n'est possible que par une éthique. Le mot de l'interpellation n'est pas interprétable car il éclate comme une altérité, puisqu'il n'est pas

[315] Enrique Dussel. Op cti, p. 206
[316] Enrique Dussel, op. cit.p. 186
[317] DUSSEL, E., Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana., op.cit., p. 183
[318] Ibid., p. 189

similaire au mot établi dans le *consensus,* ce n'est pas le mot actuel de la totalité. Le sens de la justice n'est pas une quête d'égalité par rapport aux sujets qui composent le pacte du système actuel. L'analogie, en tant que base de la politique, cherche la différence et l'hétérogénéité pour la construction de la démocratie.

L'analectique est une combinaison des mots analogie et dialectique. Par l'analogie, nous essayons de montrer l'asymétrie entre deux sujets, c'est ce qui permet l'altérité, l'autre vu comme l'autre. « Le visage de l'autre est un ana-logos, il est déjà le premier et suprême" mot ", c'est-à-dire en personne, c'est le geste signifiant essentiel, c'est le contenu de toute signification possible en acte. »[319] Ensuite, la méthode analectique émerge de l'autre et avance ensuite dialectiquement. « La vraie dialectique part du dialogue de l'autre. »[320] Pour Dussel, la dialectique hégélienne est dominante et immorale, car il s'agit simplement d'un mouvement conquérant. Dussel dit surmonter la dialectique hégélienne parce qu'elle est considérée comme une totalité. « La méthode dialectique est l'expansion dominante de la totalité à partir du même »[321] L'analectique est conçue par Dussel comme la révélation de l'autre. Penser à l'altérité - l'autre en tant qu'autre qui ne peut pas être englobé dans la totalité - ne peut être pensé que dans une analectique. Cette méthode a pour but de servir l'autre, c'est pourquoi l'idée de démocratie dans la Politique de libération devrait être ouverte à l'accueil de personnes (les victimes) qui ont été exclues par le système.

Selon Dussel, les victimes seront chargées de réaliser une critique de l'histoire à partir de leur extériorité et elles vont permettre la discontinuité de l'histoire. Ce thème est lié à la notion de rédemption. Pour lui, donc, rédimer c'est payer le Prix pour que l´esclave laisse d'être esclave. Le philosophe latino-américain suit le même chemin de rédemption comme événement de l´histoire.

Dans sa conception de l'histoire, Dussel reprend la pensée de Benjamin dans son idée d'interpréter l'histoire en tant que temps continu interrompu. Benjamin considère qu'un messie permettant la rédemption dans les temps modernes est nécessaire. «Le moment messianique et matérialiste benjaminien consiste en ce moment insoupçonné, le moment présent où le mouvement saute comme le tigre dans l'histoire, celui qui exerce la direction est le peuple en tant qu'acteur collectif de l'établissement d'un nouvel ordre,

[319] Ibid., p. 182
[320] Ibid., p. 182
[321] Ibid., p. 182

d'un nouveau droit. »[322] Cela donne une idée d'un sujet qui a le pouvoir de libérer un peuple opprimé, suivant l'idée de messies de la tradition juive. C'est un moment où quelqu'un risque sa vie devant le pouvoir, ce qui permet une révolution ou un changement d'histoire. D'après Dussel, la victime qui a pris conscience de sa victimisation (moment éthique) produit une rupture avec le temps ou le système politique actuel. L'histoire doit être analysée comme une discontinuité car le temps est le moment de la rupture. L'histoire est conçue à partir de l'être éthique de l'homme, car pour Dussel, l'homme est libre lorsqu'il a une large compréhension de son être en tant que projet historique concret. C'est alors l'histoire conçue comme analectique. Ici, l'analectique avec l'idée de l'acte de parole comme interpellation du système est évidente. Les victimes, qui avaient été oubliées, sont les critères d'interprétation de l'histoire.

Se planter dans la rédemption sera une des voix que prendront Benjamin et Vattimo pour montrer que l'histoire n'est pas statique et qu´il existe la possibilité de la rédemption comme configuration du salut. Nous pourrions ainsi établir que chez les deux penseurs il y a une conception morale de l´histoire, car de cette manière l´instauration d´une fin heureuse pour la victime sera encadrée dans champs du sacré.

Dans sa conception de l´histoire, Dussel passera du projet lévinassien au projet benjaminien. Lorsque Benjamin a l'idée d´interpréter l´histoire à partir de la rédemption ce qu'il essaie de dire c'est que l´histoire se comprend dans les moments où le temps continu se rompt. Pour Benjamin, il faut utiliser la théologie pour comprendre l'histoire, ainsi il estime qu'un messie est nécessaire pour permettre la rédemption dans les temps modernes. Cela donne une idée d'un sujet qui a le pouvoir de libérer un peuple opprimé, suivant l'idée de messies de la tradition juive. Les grandes étapes des vaincus disparaissent de l´histoire. C´est récupérer une ruine. Quant à Dussel, l'homme est libre, non pas quand il peut délibérer plus largement parmi ses possibilités (il pourrait être un scrupuleux indécis), ni quand il a numériquement plus de possibilités (il pourrait être un enrichi malhonnêtement). L´homme est plus libre quand il a une plus profonde, éclairci et ample compréhension de son propre être comme projet historique concret.[323] Celui-ci est un temps dans lequel quelqu'un fait face au pouvoir et sa vie prend un risque, autrement dit, la révolution ou le changement historique. Voici la relation avec l'acte de

[322] DUSSEL, E., Política de la liberación volumen II. Arquitectónica., op.cit., p. 216
[323] DUSSEL, E., Filosofía Ética de la liberación tomo I., op.cit., p. 79.

parole comme interpellation au système. Les victimes sont le critère d´interprétation de l´histoire qui est oubliée. Comment faire justice avec les victimes du passé? Dussel nous dit :

> « La pensée critique de Benjamin part de cette hypothèse (le système actuel), pour que la victime puisse la nier, ce qui lui permettra de passer à une réinterprétation totale de l'histoire ... Ce sujet qui lutte se débat à travers le malheur au sens de la souffrance, cette douleur est produite lorsque sa vie lui est enlevée comme un butin par les vainqueurs. »[324]

L´issue sera donc une reconstruction de vaincus faisant irruption dans l´histoire. Dussel pense que la victime qui prend conscience produit une rupture dans le temps continu. D´après cette optique l´histoire est conçue de façon discontinue. Pour Dussel, dans une conférence qu'il a donnée à Murcie, il nous dit que le temps est le temps de la rupture. La notion d'interpellation chez Dussel a une articulation à la notion d'histoire, car selon lui, la notion de l'histoire qui a été établie à partir l'idée de progrès ne peut pas nous donner une possibilité pour la reconnaissance des victimes. En ce sens, Dussel s'appuie sur une conception de l'histoire déliée du progrès telle qu'elle est conçue par Walter Benjamin :

> L'idée d'un progrès du genre humain dans l'Histoire n'est pas dissociable de la représentation de son avancée dans un temps homogène et vide. La critique de la représentation de cette progression doit former, d'une manière générale, le fondement de la critique de la représentation du progrès."[325]

Dans la thèse XIII sur le concept d'histoire, Benjamin présente trois caractéristiques du progrès: Premièrement, il faut penser au progrès dans un sens d'humanité, dans lequel l'humanité tout entière est sur la voie du progrès. Benjamin nous dit que le progrès ne se fait pas seulement au niveau de la connaissance et de la technique. Cela signifie que l'humanité doit progresser vers un avenir meilleur. D'autre part, le progrès est conçu comme infini car la perfectibilité humaine est infinie. De ce point de vu il n'existe pas un arrêt par rapport au progrès. Troisièmement, le progrès est conceptualisé à partir d'une idée de l'irrésistible, c'est-à-dire inévitable. En critiquant ces principes du progrès,

[324] DUSSEL, E., Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y la Exclusión., op.cit. 334
[325] BENJAMIN, Walter. Sur le concept d'histoire. Thèse XIII. Paris : Editions Payot & Rivages, 2013.

Benjamin crée le concept d'une histoire en tant que critique du progrès. « Si l'on peut désigner le progrès comme la première catégorie temporelle intrinsèquement historique – ce qu'elle est en dépit de ses implications théologiques –. alors l'accélération est une variante spécifique de ce progrès. » [326]

Cette citation de Reinhart Koselleck nous montre la question de l'accélération du progrès, également soulignée dans W. Benjamin. Pour R. Koselleck, nous sommes passés du cheval à la locomotive en tant que cheval monstrueux dont la monstruosité réside dans l'accélération et la vitesse qui augmente. Cette accélération est produite par les hommes eux-mêmes à travers la technique. Cependant, plutôt que de comprendre la technique comme celle qui permet l'accélération du progrès, nous pouvons voir que Benjamin observe que l'accélération est plutôt intrinsèque à la notion de progrès. Néanmoins, la compréhension de l'être en tant que sujet historique dans une philosophie qui gravite autour de la victime permettra de comprendre que les sujets font partie de l'histoire des vaincus, car c'est la tradition des oppresseurs qui enseigne l'état d'exception. Pour Benjamin, c'est le vrai concept de l'histoire.[327]

Suivant Benjamin, Reyes Mate nous dit, dans son livre *La Piedra Desechada*, que les victimes de l'histoire ne demandent pas de consensus sinon de la justice, et, en faisant une allusion à la raison anamnestique, il exprime que dans la majorité de cas l'homme n'est égal ni libre et s'il veut être un sujet moral, il doit s'approprier du problème de la liberté des autres qui n'ont pas de liberté.[328] Pour Dussel ce serait le sujet auto-conscient de la victimisation qui se préoccupe de sa dignité et de la dignité de la communauté.

Suivant Dussel, quant à la notion de victime, nous pourrions dire qu'il existe des citoyens qui sont victimes lorsqu'ils sont exclus de façon intentionnelle du système de droit. En d'autres termes, il existe des citoyens et des collectifs avec conscience d'être

[326] KOSELLECK, Reinhart Y-a-t-il une accélération de l'histoire ?. Édition original: in : Koselleck, R. : Zeitschichten, Studien zur Historik, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp, 2000, p.150-176. Titre original Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte? Traduction deMarie Claire Hoock-Demarle . En Trivium, 2011, No. 9 | 2011

[327] Voir : BENJAMIN, Walter. Sur le concept d'histoire. Thèse XIII. Paris Paris : Editions Payot & Rivages, 2013.

[328] REYES MATE, Manuel. La piedra desechada. Madrid : Editorial Trotta, 2013

sujets de nouveaux droits, chaque fois qu'ils souffrent n'importe que type de rejet avec lequel les citoyens subissent la condition de victimes.[329]

Judith Butler propose que la question centrale sera que la victime ait la citoyenneté. Cela ne signifie pas simplement « se remettre dans les règles du jeu » des sujets qui viennent d'arrivés ou de nouveaux égaux si non qu'être citoyen est avoir droit à disputer en termes de reconnaissance et ne pas simplement devenir citoyen.[330] C'est-à-dire, il existe un moment de transition de la victimisation et la citoyenneté dans lequel la population entière doit être articulée au problème des victimes. Le problème surgit alors à partir de la conceptualisation de la victime. Comment désigne la société qui sont les victimes ? La question fondamentale de Judith Butler dans son livre *Marcos de guerra, vidas lloradas* est : Quelle est la meilleure manière de disposer la vie politique visant à reproduire la reconnaissance et la représentation ? Elle pense que nous ne pouvons pas entrevoir une réponse si nous ne considérons pas l'ontologie du sujet dont la reconnaissance et représentation sont mises en question. Pour Judith Butler nous ne pouvons pas répondre une question normative se référant à la reconnaissance des sujets si avant il n'y a pas de compréhension du pouvoir différentiel existant qui distingue parmi les sujets qui seront élus pour la reconnaissance et les sujets qui ne le seront pas. [331]

Dans le christianisme la victime est le pauvre qui a besoin de compassion et il acquiert le lieu privilégié. Nous pouvons rappeler que selon le christianisme le royaume des cieux appartiennent aux pauvres. Selon Dussel ces pauvres ont la catégorie de victimes dans la périphérie par rapport à la raison eurocentrique. Nous pouvons penser que Dussel a la prétention de dire que le monde est à l'envers et que le monde devait changer l'état des choses. Or, les exclus et les opprimés doivent avoir le pouvoir. En suivant Walter Benjamin, ce serait un état d'exception. Qu'est- ce qu'un « état d'exception » pour ceux qui vivent et ont vécu dans cette interruption? Pour les exploités, tout ce qui est normal est un état d'exception ; pour eux le monde est à l'envers. [332]

[329] Alán Arias Marín., Op.cit. p. 25
[330] Judith Butler., Marcos de guerra, vidas lloradas., op. cit. p. 194
[331] Ibid, p. 193
[332] ECHEVERRIA, Bolívar. Siete aproximaciones a Walter Benjamin. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2010, p. 45

La position de Dussel se situe dans le lieu des victimes pour pouvoir détecter la pathologie du système, mais il n'est pas claire sur la question de déterminer qui sont les victimes ou qui s'auto-dénomment les victimes. Lorsque Dussel fait allusion à Cohen, il nous dit que la méthode consiste à savoir le lieu des pauvres et à partir d'ici faire un diagnostique de la pathologie de l'Etat.

Ce qui est très intéressant dans l'oeuvre de Dussel est d'observer comment les victimes peuvent passer de l'indigence et de la nudité à la raison critique. Serait-ce une tentative de passer du thème de compassion encadré dans le religieux au thème de la justice à partir de la politique ? L'interpellation est toujours une demande de justice lorsque quelqu'un crie ou lève la voix ; car le cri dénonce l'injustice.

À partir du domaine religieux les victimes ont été encadrées par Dussel sous la notion de la pauvreté, et bien que la notion de victime a permis d'établir que non seulement les pauvres opprimés sont ceux qui souffrent la victimisation mais tous les sujets dominés (la femme dans le domaine du genre, les étudiants dans le champs éducatif) qui souffrent aussi l´exclusion. Le haut contenu religieux de sa philosophie implique tous les types de victimisation au même niveau de la pauvreté. Peut-être les travaux sur biopolitique au style foucaldien pourraient être une manière d'arriver à la reconnaissance de victimes, mais Dussel a travaillé ce type de choses de manière sporadique. Il dit que les travaux de Foucault vont servir à l'Éthique de la Libération mais il ne fait pas un travail foucaldien. Ainsi, Dussel laisse de côté les processus de reconnaissance de la victimisation des sciences bio médiques et de la psychanalyse car ces études sont les moyens aujourd'hui qui nous parlent du traumatisme pour déterminer le niveau de victimisation des personnes. Nous pouvons dire que Dussel ne surmonte pas le contenu religieux de la victimisation.

Quand Dussel nous parle du thème de la justice, dans l'oeuvre *Política de la Liberación-Arquitectónica,* il propose la construction de normes qui protègent la vie de victimes du point de vue de la raison stratégique. Cependant il faut remarquer que Dussel tombe dans le jeu métaphasique qu'il a critiqué de la modernité et il finit par placer les victimes comme un sujet absolu car Dussel affirme que la « vie est la condition absolue »[333] Selon Santiago Castro-Gómez, la philosophie de Dussel ne se trouve pas en dehors de la pensée européenne moderne car il utilise un discours qui a les

[333] DUSSEL, E., Política de la liberación volumen II. Arquitectónica., op.cit., p. 216

mêmes règles qui font possible la vérité des discours de l'épistémè moderne.[334] De cette manière Dussel part d'une critique à la subjectivité moderne mais construit une autre subjectivité transcendantale en utilisant le même épistémè de la modernité. Les victimes ont le privilège de la subjectivité transcendantale dans l'Éthique de la Libération et Dussel paraît nier d'autres types de subjectivité qui n'ont pas un rapport de manière directe avec la victimisation. Pour Santiago Castro-Gomez, Dussel fait deux réductions : Il ne reconnaît pas le déploiement de rationalités alternatives à la rationalité coloniale et instrumentale. Dussel transforme les pauvres en sujet transcendantal à partir duquel l'humanité pourrait avoir la libération.[335] Ce sujet transcendantal sera la victime.

Santiago Castro-Gomez nous dit que Dussel nous montre le pouvoir d'une manière manichéenne car pour Dussel le pouvoir est bon ou mauvais. Santiago Castro-Gómez dit que dans la critique de Dussel à la modernité, il ne coupe pas la tête au roi, mais il change la tête de lieu. « C'est la lutte pour la libération de la périphérie, pour instaurer un nouvel ordre mondial où ne régnera l'ethos du dominateur sinon la solidarité, l'amour et la relation visage-visage. »[336] Maintenaient ceux qui vont dominer dans la Philosophie de la Libération sont les vaincus ou les victimes de l'histoire. Celles-ci considèrent le pouvoir comme une force négative. [337]

Quand il s´agit de faire reconnaissance aux victimes, nous notons que la plupart des politiques établies paraissent en réalité des politiques encadrées dans l'idée de progrès. Les victimes, selon cette perspective, continueront à être ignorées. Le progrès est considéré comme synonyme de développement et les Etats sont davantage préoccupés par la construction de politiques de développement économiques où le progrès ne puisse être mesuré que par la reconnaissance des victimes. Dans le cas de la Colombie, nous pouvons constater l'obsession du président Juan Manuel Santos pour que la Colombie adhère à l'ODCE. L'économie est le principal facteur à prendre en compte pour les victimes du conflit armé, car un pays avec ces problèmes liés à la violence et à la pauvreté ne peut pas être compétitif au niveau mondial. À une époque où il existe une économie, une politique et une justice centrées sur les victimes, qui permettent de

[334] Santiago Castro Gómez., op. cit. p. 173
[335] Ibid, p. 38
[336] Santiago Castro-Gomez. Op. Cit, p. 71
[337] Santiago Castro-Gomez. Op. cit, p. 39

surmonter l'état de marginalité et de pauvreté que doivent être surmontées au profit du progrès, la philosophie de Dussel est un défi d'une vision critique à cet égard.

TROISIÈME PARTIE : DE DUSSEL À FOUCAULT

Comme nous l'avons vu auparavant, Dussel assume la perspective de la victime comme extériorité pour la définir comme un sujet exclu et/ou opprimé ; l'un des thèmes fondamentaux de la théologie de la Libération et de la philosophie de la Libération en Amérique latine. Quant à Foucault, il réalise un travail critique sur la façon dont notre société a formé la relation exclusion-inclusion des individus, ce qui a conduit Dussel à envisager une façon de concevoir la victimisation à partir des analyses du philosophe français. La perspective de Dussel donne toute une théorie autour de la victimisation et permet comprendre comment les victimes individuelles et collectives peuvent être définies par rapport au système. Nous avons vu que la conceptualisation qui élabore Dussel sur la victime a des racines religieuses, ce qui la rend en principe externe au sujet juridique-politique. Si Foucault nous permet de faire une analyse des sujets exclus et de la société de normalisation, selon le domaine des disciplines et de la biopolitique, peut-être, en suivant les intuitions de Dussel, nous pouvons rendre compte d'autres victimisations. Nous pourrions également penser que ces victimisations ne sont pas nécessairement contenues dans les définitions juridiques.

I. L'extériorité chez Foucault

Pour Dussel, si la victime est située dans l'extériorité, elle peut être considérée comme une subjectivité niée. Il est donc évident que le philosophe latino-américain se tourne vers l'idée d'extériorité d'Emmanuel Levinas dans le but de construire le concept de sujet victime. Mais il convient de noter qu'en 2015, Dussel considère l'autre de Levinas comme l'exclu de Foucault.

> « L'autre de Levinas, qui dans mes œuvres de 1973, après avoir déjà lu attentivement Jacques Derrida à l'époque, l'appelait le "différent" (parce que la "différence" était défini à partir de "L'identité"). C'est d'une manière "généralisée" ou dans l'abstrait, l'exclu et le surveillé de Foucault, comme un fou enfermé dans un asile ou un criminel séparé de la prison. »[338]

Dussel nous ouvre la voie pour trouver le thème de l'extériorité. C'est la raison pour laquelle les analyses du philosophe français pourraient révéler la victimisation par exclusion que Dussel propose. Il nous dit : "Celui qui est exclu et sous surveillance dans

[338] DUSSEL, E., Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad., op.cit., p. 42

l'asile et la prison panoptique classique française, avait été anticipé depuis des siècles par l'Indien exclu et surveillé dans les "réductions", les peuples et les doctrines de l'Amérique latine du XVIe siècle.[339] Là, Dussel réalise la possibilité de penser à l'exclusion et à la surveillance comme une colonisation dont Foucault ne s'était pas rendu compte que ses études sur le panoptique pourraient servir d'analyse pour révéler la périphérie. Cependant, dans une note de bas de page de *Surveiller* et *punir* Foucault nous dit qu'il a pris l'analyse des institutions militaires, médicales et industrielles pour traiter des disciplines des corps dociles, mais qu'il aurait pu aussi prendre la colonisation et l'esclavage comme exemples dans le même sens.[340] Bien que Dussel nous parle de la victime à bien des égards (la famille, l'école, l'industrie), la colonisation est son point de départ afin d'établir un lien avec la domination des uns sur les autres. Dussel affirme :

> « Le "je colonise" l'Autre, la femme, l'homme vaincu, dans une érotique aliénante, dans une économie capitaliste marchande, suit la trajectoire du "je conquiers" vers ‘'l'égo cogito" moderne. La "civilisation", la "modernisation" commence son cours ambigu : la rationalité contre les explications mythiques "primitives", mais mythe à la fin qui masque la violence sacrificielle des autres. »[341]

Pour Dussel, la philosophie de la libération est comparable au mouvement appelé Subaltern Studies. En ayant une lecture de Foucault, cette philosophie transforme le marxisme pour résister au nationalisme et aux discours hégémoniques. « En 1970, Ranajit Guha entame une transformation théorique d'un marxiste standard. Grâce à une lecture de M. Foucault, il commence à sortir des sentiers battus du passé en innovant en matière d'étude de la culture des masses populaires, groupes ou classes inférieures, en Inde. »[342]

Il est remarquable que pour Dussel la philosophie de la libération n'est pas influencée par Foucault mais par Levinas. Néanmoins, ce qui est commun des deux philosophies, c'est leur position dans la périphérie et leur constitution à partir de groupes

[339] Ibid., p. 42
[340] FOUCAULT, Michel. Surveiller et punir. Naissance de la prison. Paris: Editions Gallimard, 1975, p. 166
[341] DUSSEL, E., El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad., op.cit., p. 66
[342] DUSSEL, Enrique. Hacia una filosofía política crítica. Bilbao: Editorial Desclée de Brower, 2001, p. 441

subalternes.[343]Or, la Philosophie de la Libération prétend aller plus loin en s'occupant de l'Autre :

> « Le philosophe critique latino-américain, tel que le conçoit la philosophie de la libération, a la responsabilité de lutter pour l'Autre, la victime, la femme opprimée du patriarcat, les générations futures à qui nous laisserons une Terre détruite, etc. (tous les types d'altérité possibles) à partir de leur conscience éthique située; celle de tout être humain avec "sensibilité" éthique qui sait s'indigner de l'injustice qui souffre quelqu'un d'autre. »[344]

L'exclusion de Foucault pour Dussel se comprend comme une extériorité lévinassienne dans la mesure où les recherches de Foucault sont guidées par le thème de l'exclusion. L'extériorité comme altérité peut être une bonne référence dans l'œuvre de Foucault lorsqu'il affirme dans Les mots et les choses que "L´histoire de la folie serait l´histoire de l´Autre,- de ce qui pour une culture, est à la fois intérieur et étranger, donc à exclure (pour en conjurer le péril intérieur) mais en l'enfermant (pour en réduire l'altérité) »[345]

Pour aborder la question de l'extériorité par Foucault, selon la proposition de Dussel, il faut penser aux trois formes de victimisation proposées dans sa Philosophie de la Libération : la victime comme un être exclu, la victime comme un être opprimé et la victime matériellement exclue. Il faut préciser que lorsque Dussel parle d'exclusion, il ne parle pas d'oppression. Il est clair que dans son éthique de la libération il s'agit « de l'Altérité de l'Autre en tant « qu'Autre » du système. C'est l'altérité de la victime comme opprimée ou comme exclue puisque l'extériorité de « l'exclusion » n'est pas identique à celle de « l'oppression » nous dit Dussel.

Selon Dussel, le seul moyen de faire un travail critique est à travers une prise de conscience de la manière dont les sujets ont été constitués en victimes. Dans ce travail, nous nous intéressons à analyser les victimes par exclusion qui peuvent être identifiées à partir des travaux de Foucault, puisque la deuxième forme d'affection, par oppression, désigne le sujet comme prolétarien. Ce type de victime fait partie du système mais elle

[343] DUSSEL, E., Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad., op.cit., p. 39
[344] DUSSEL, Enrique. Hacia una filosofía política crítica., op.cit. p. 445
[345] FOUCAULT, Michel. Les mots et les choses. Paris: Editions Gallimard, 1966, p. 15

est exploité. Les travaux sur Marx rendront compte de cette problématique. Dussel conçoit que les opprimés du système se réfèrent à la classe ouvrière, mais en même temps il nous présente les exclus du système. Ces derniers pourraient être par exemple ceux qui sont marginalisés à cause de la xénophobie, du patriarcat ou de la colonisation. Nous ne pouvons pas ignorer qu'un individu peut être victime d'un double victimisation, victime à la fois de l'oppression et de l'exclusion.

Le premier type de victimisation par exclusion concerne les sujets qui ont été exclus du consensus, qui selon Dussel, est un consensus auquel nous avons donné une validité hégémonique.[346] Ce sont les victimes qui ne peuvent pas avoir voix au chapitre et qui devraient réclamer leurs droits. Il faut toutefois remarquer que ces victimes pourraient être inconscientes de leur affectation ou considérer la victimisation comme quelque chose de naturel. En ce sens, nous pourrions penser aux esclaves, lorsqu'ils considéraient que ne pas faire partie de la *polis* était connaturel. C'est de la même manière que la féminité est considérée comme appartenant à un type de nature humaine et la femme a été reléguées à l'*oikos*. La passivité de l'esclave et de la femme a souvent été liée au domaine de la nature. La femme a été liée spécifiquement à la reproduction, celle-ci en étant une activité animale qui annule la possibilité de s'exhiber en public. Les femmes n'avaient pas pu ainsi participer au progrès rationnel et technique parce qu'elles étaient enfermées sous les murs de la nature et de la magie. La vie biologique a placé la femme depuis l'antiquité dans des pratiques marquées par la mort telles que les accouchements et les avortements. En d'autres termes, la femme n'avait que le rôle de mère dans le temps anciens et elle faisait partie de la Polis grâce à son mari qui agissait comme intermédiaire. Il y avait une exclusion de la vie publique, ce qui équivaudrait à un consensus, parce que les femmes n'étaient pas citoyennes et ne pouvaient pas faire partie de l'Agora, où les affaires des hommes et des dieux étaient strictement traitées. Son rôle était celui de mère, d'épouse ou de fille d'un citoyen, autrement dit, elle était toujours défini par son enfermement dans l'Oikos. « Elle est ainsi partagée entre une adolescence perçue comme un avant-mariage et qui est de ce fait préparation au mariage et à la vie d'épouse de citoyen, et la vie dans le mariage, elle-même déterminée par sa fonction reproductrice. »[347]

[346] DUSSEL, E., Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión., op.cit., p. 418
[347] BRUIT-ZAIDMAN, Louise Les filles de Pandora, femmes et rituels dans les cités grecques. En : P, Schmitt. Histoire des femmes en Occident, Tome 1. La Antiquité : Paris, 2002, pp 441-493, p. 444

D'après Dussel, cette exclusion de la vie publique peut être comprise comme le sujet à qui certains droits lui ont été niés. Ceci justifie le droit en vigueur qui permet ce type de distribution consensuelle. Lorsque Dussel fait référence aux personnes matériellement exclues - en tant que deuxième forme de victimisation - Dussel les différencie des victimes de l'oppression et des victimes de l'exclusion. Les exclus matériellement ne sont pas liés à la domination. « Il y a des personnes affectées qui ne sont pas strictement en relation de domination, mais qui sont matériellement exclues (il existe effectivement des degrés d'externalité et de subsomption). »[348] Ce sont les sujets qui n'ont pas les ressources minimales pour avoir une vie digne. Dussel fait référence aux masses marginales urbaines et aux travailleurs qui ont perdu leur emploi et qui sont aujourd'hui au chômage parce qu'ils ne font pas partie du système. Autrement dit, ce sont les sujets qui ne peuvent pas participer au jeu économique même s'ils font partie du consensus. Cela signifie qu'ils font partie du pacte (inclusion) mais que leur vie est vulnérable. Bien que ce type de subjectivité se trouve dans l'espace de reconnaissance sociale, ils vivent dans une certaine forme d'extériorité. Cela peut nous amener au domaine psychosocial qui s'occupe des problèmes de marginalisation, de pauvreté ou d'exclusion, mais qui ne les résout pas à la source, en laissant les individus dans la même situation. Il s'agit d'une forme d'exclusion qui a fait l'objet d'une grande étude depuis la marginalisation liée à l'assistance sociale, dans laquelle se développe une culture de la pauvreté en essayant d'intégrer les pauvres aux institutions de la société.

Dussel va dans le même sens que Didier Fassin avec son idée de victimes matériellement exclues, en considérant que les victimes sont celles qui sont dans la misère, qui souffrent de maladies ou qui sont dans l'oppression. Didier Fassin, par exemple, s'est inspiré de l'œuvre de Michel Foucault, et Dussel nous présente pour sa part dans son Éthique et Politique de la Libération le recours de Foucault pour dévoiler les victimes de l'exclusion : ceux qui sont en dehors du consensus et ceux qui sont matériellement exclus. Il est dans notre intérêt d'aborder Foucault des deux points de vue. Dussel affirme que la critique de Foucault part des exclus de la société et ceci nous permet de découvrir beaucoup de structures de domination et de nombreuses victimes ignorées, celles qu'il faut traiter dans l'éthique de la libération. Ainsi, le point de départ pour identifier la pensée de M. Foucault dans le projet de libération chez E.

[348] DUSSEL, E., Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión., op.cit., p. 418

Dussel pourrait être le thème de l'exclusion puisqu'il parle des individus exclus à cause des pratiques du pouvoir et de la conformation des savoirs. Dussel affirme que lorsque Foucault fait une analyse spéciale des systèmes d'exclusion de l'autre, celui-ci met en place l'extériorité.

> « si nous faisons attention, nous voyons que Foucault analyse très particulièrement les sous-systèmes ou les institutions d'exclusion d'Autrui (où nous voyons un type imprécis de victime), mise en dehors (du Pouvoir, des forces), dans l'extériorité (du visible, du savoir) de la société à partir d'une définition préalable, présupposée dans l'ordre du savoir disciplinaire correspondant : comme malade, fou, assassin, etc., ce qui permet mettre une limite et de séparer et protéger la société surveillante du surveillé et nié. »[349]

Dussel semble affirmer que les Autres analysés par Foucault dans son œuvre sont des victimes imprécises et qu'elles pourraient être prises pour des victimes lorsqu'elles se mettent à l'extérieur. Dans *L'Ethique de la libération* Dussel nous souligne que : «Les mécanismes d'exclusion donnent un discours sous l'influence normalisatrice du pouvoir disciplinaire omniprésent. »[350] Il est évident que la problématique de l'exclusion est présent dans toute l´œuvre de Foucault. Dans un entretien avec Claude Bonnefoy, Foucault dit: « Je ne me pose pas le problème du rapport œuvre-maladie, mais du rapport exclusion-inclusion : exclusion de l'individu, de ses gestes, de son comportement, de son caractère, de ce qu'il est, inclusion très rapide et finalement assez facile de son langage. »[351]

Foucault dans *L´histoire de la folie* a essayé de voir une nouvelle forme d´exclusion de l'expérience de la folie dans un monde dominé par la science et la philosophie rationnelle.[352] Foucault affirme qu'il existe un principe d'exclusion dans notre société : « non plus un interdit, mais un partage et un rejet. Je pense à l'opposition raison et folie » [353]Ce qui est important c´est le partage, la manière dont notre société inclut et

[349] Ibid., p. 202

[350] Ibid., p. 315

[351] MICHEL F., Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy., op. cit. p. 51

[352] FOUCAULT, Michel. « La folie n'existe que dans une société (entretien avec J.P Weber », 1961, juillet. En : Dits et écrits I 1954-1975. Paris : Editions Gallimard, 2001, pp. 195-107, p. 196

[353] FOUCAULT, Michel. L'ordre du discours. Paris : Editions Gallimard, 1971, p. 12

exclut les individus. Pour Maurice Blanchot, les recherches foucaldiennes sur la folie ne furent qu'une manière de montrer le partage.[354] Foucault s'associait au sujet de la folie afin de discerner la problématique historique obscurément oubliée qui submerge le sujet fou dans l'extériorité. L'exclusion est un type d'expérience établie par Foucault ; l'expérience du témoignage du marginal. Ce serait le type d'expérience de soumission ou d'exclusion.[355] L'exclusion normalisatrice aligne les inadaptés, les problématiques, pour qu'ils soient ensuite réinsérés dans le « statu quo » de pensées et de langages homogènes. Mais le monstre humain, l'incorrigible et l'onaniste, incarnent l'être indésirable que n'importe quel individu social imaginait avoir à ses côtés, ou, dans la pensée la plus extrême, devenir l'un d'eux. Esther Díaz affirme: « Les gens répugnent à voir un vieil homme, un malade, un mort, un mendiant, un fou baveux, et pourtant ils sont soumis à la vieillesse, à la maladie, à la mort et ils ne sont pas libérés ni de la pauvreté ni de la folie. Mais tant que ça n'arrive pas, ils appartient à l'autre chose, à ce qu'ils ne sont pas. »[356]

L'autre, qui est dans un endroit hétérogène qui peut apparaître comme l'indésirable, mais en même temps comme un objet de compassion, est la victime située dans l'expérience du marginal exclu. La question centrale des recherches foucaldiennes serait la suivante : « à travers quel système d'exclusion, en éliminant qui, en créant quelle division, à travers quel jeu de négation et de rejet la société peut-elle commencer à fonctionner ? »[357] En somme, pour Foucault nous sommes indirectement constitués par l´exclusion d'autres individus: criminels, fous, etc.[358] Ce sujet central peut être une manière de penser à la victime de l'Ethique de la Libération à partir des exclus. Nous nous demandions si le fou et le criminel, comme expériences de marginal, ne seraient pas une des formes de victimisation. Foucault analyse les bases qui soutiennent les pratiques d'exclusion dans une société, ce qui nous permettra, en suivant Dussel, d'accéder à l'analyse de la problématique du sujet-victime comme expérience limite à partir d'une lecture foucaldienne.

---

[354] BLANCHOT, Maurice. Michel Foucault tel je l'imagine. Paris: Editions Gallimard, 2002. p, 114

[355] THOMSON, K., op.cit., p. 218- 223

[356] DÍAZ, Esther. La filosofía de Michel Foucault. Buenos Aires: Biblos, 1995, p. 49

[357] FOUCAULT, Michel. « *A propos de la prison d'Attica* », 1974, Dits et écrits I 1954-1975. Paris : Editions Gallimard. Edition 2001, pp. 1393-1404, p. 1396

[358] FOUCAULT, Michel. « La technologie politique des individus », octobre 1982, Dits et écrits II 1976-1988. Paris : Editions Gallimard, 2001, pp. 1632-1647, p. 1633

Pour Foucault le pouvoir ne fait pas seulement qu'exclure, il est aussi source d'inclusion. La victime peut être placée dans le double inclusion-exclusion. Dans le cours du 3 janvier du 1973 –La société punitive-, Foucault explique le partage social et il fait une division des sociétés à partir des vivants. La division est la suivante : les individus exclus dont la société veut se débarrasser. Les exclus de la société seraient ceux qui ne peuvent être insérer dans l´engrenage de la société, dans les mécanismes de sujétion. « La manière dont elles maîtrisent ceux qui essaient d'échapper au pouvoir, dont elles réagissent à ceux qui franchissent, brisent ou contournent, d'une manière ou d'une autre, les lois »[359] Il y a des individus qui échappent aux lois. Selon Foucault, l'exclusion est une anthropémie : action qui ne permet pas d'assimiler les forces dangereuses de la société. Les forces rejettent les anormaux.[360] Cette notion d´exclusion montre le statut de certains individus considérés comme anormaux ou déviants. Cependant, cette notion n'a pas tenu compte des mécanismes spécifiques à partir desquels se fait l´exclusion. Selon Foucault: "L´exclusion serait l'effet représentatif général d´un certain nombre de stratégies et de tactiques de pouvoir, que la notion même d´exclusion ne peut par elle-même atteindre. »[361] Pour Foucault ce double mécanisme: Assimilation (anthropophagie) et exclusion (anthropémie) n'est pas contradictoire. Une société peut avoir des mécanismes doubles. « Notre société a commencé à pratiquer un système d'exclusion et d'inclusion –l'internement ou l'emprisonnement- contre tout individu qui ne correspondait pas à ces normes. Dès lors, des hommes ont été exclus du circuit de la population et en même temps inclus dans les prisons »[362] , les individus n'échappent pas au pouvoir avec le mécanisme exclusion-inclusion. Cela permet de voir non seulement comment la société a marginalisé une partie de la population, mais aussi comment la société s'occupe de ces mêmes marginalisés par des mécanismes d'inclusion telles que les politiques sociales. Cette idée d'exclusion et d'inclusion en tant que double mécanisme nous permettra d'aborder la question des victimes dans une double perspective.

[359] FOUCAULT, M., La Société punitive., op.cit., p. 03

[360] Ibid., p. 04

[361] Ibid., p. 05

[362] FOUCAULT, Michel. «Je perçois l'intolérable", Juillet 1971. En : Dits et écrits I 1954-1975. Paris : Editions Gallimard, 2001, pp. 1071-1073, p. 1072

Nous pouvons observer que Foucault ne parle pas d'un sujet-victime ou d'une communauté de victimes. Dans cette perspective, la conception du sujet chez Dussel s'éloigne de celle de Foucault. Cependant, nous ne pouvons pas non plus affirmer qu'à partir Foucault une analyse sur la victime soit exclu puisque celle-ci pourrait être conçue comme une possibilité dans sa conception double du pouvoir : anatomie politique et biopolitique.

Dussel se sert de Foucault pour pouvoir identifier les victimes dans la microphysique du pouvoir et ainsi arriver à les dévoiler.[363] La question du sujet victime chez Dussel nous amène à parler de l'exigence de justice. Pour Dussel, il s'agit donc d'utiliser la conception du pouvoir foucaldien pour identifier les victimes, qui dans un premier temps avaient été définies par Levinas.

> « Si nous faisons attention, cependant, nous voyons que Foucault analyse tout particulièrement les sous-systèmes ou les institutions « d'exclusion » de l'Autre (où nous voyons un concept de « victime » un peu déformé), de mettre "dehors" (du pouvoir, des forces), dans la "extériorité" (du visible, du savoir) de la société à partir d'une définition préalable, présupposée dans l'ordre du savoir disciplinaire correspondant : comme malade, fou, meurtrier… ce qui permet de fixer une limite (l'horizon de la totalité, comme Levinas le dirait). »[364]

Le sujet apparait dans le système comme l'Autre. L'Autre c'est la vie niée de la victime. Pour Dussel, les derniers lieux de l'énoncé critique sont les victimes empiriques. De cette manière l'analyse du pouvoir conçu par Foucault est l'analyse qui permettra à Dussel de découvrir les victimes car, selon Foucault, le pouvoir est exercé sur la vie des individus parce que celui-ci désigne les codes pour produire des individus et transforme les individus en sujets.

Pour le philosophe de l'Éthique de la Libération, les travaux de la dernière étape de Foucault (le soin de la santé, la diététique ; du plaisir, l'anaphrodisie ; et de la survivance, l'économie) montrent le besoin de considérer un sujet plus concret dans sa corporalité. Les analyses de Foucault seront pertinentes pour le travail de Dussel dans la mesure où la biopolitique est axée sur la régulation de la vie. Dussel appelle la

[363] DUSSEL., E., Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y la Exclusión., op.cit., p. 452

[364] Ibid., p. 589

communauté des victimes comme la "maladie du corps social". C'est la raison pour laquelle les victimes montrent la pathologie du système. Ce serait ce qui permettrait de parler de la victime comme d'une vie niée dans sa corporalité. C´est important de souligner qu´il est nécessaire d'avoir recours à la corporalité du sujet pour comprendre l'Ethique de la Libération car celle-ci considère la victime à partir de sa corporalité. Pour Dussel, l'analyse de Foucault est importante parce qu'il envisage la nécessité d'un sujet historique, d'un sujet corporel, et la corporalité des exclus et le sujet vivant sont le centre de l'Ethique de la Libération. Dussel parle de la vie de chaque sujet comme d'un organisme autorégulé, vivant, social et historique.[365] Son analyse consisterait à étudier les conditions dans lesquelles l'individu a une fonction comme sujet. Selon Dussel, le sujet est sujet tant qu'il peut avoir une fonction en tant que sujet dans le système. Pour Foucault, le sujet peut être un sujet du discours, sujet du désir, sujet des processus économiques, etc. Dussel observe que le sujet est façonné par différentes institutions qui le définissent comme sujet. Parmi ces institutions, Dussel souligne par exemple: « la connaissance d'une institution éducative, de la pulsion dans la relation de l'amitié, de la politique dans l'organisation du pouvoir.»[366] Le sujet est alors un acteur des différents modes intersubjectifs. Nous dirions qu'un sujet est constitué par les systèmes d'une culture donnée. Si nous suivons cette idée, la victime chez Foucault devra être analysée comme le foyer d'expérience dans une culture. En d'autres termes, la victime devra être analysée depuis la conjoncture du pouvoir-savoir-subjectivation. Cela nous conduirait à l'étude de la victime en tant que matrice de connaissances à partir du point de vue médical, psychiatrique, psychologique et sociologique; la victime comme phénomène de déviance au sein d'une société, le comportement des individus face à elle en établissant l'idée de gouvernementalité comme conduite, et finalement la victimisation déterminée par la constitution d'un certain individu normal, face ou en référence à la victime.

Selon Dussel, le niveau proprement individuel de l'éthique de la libération est présent dans l'œuvre de Foucault. L'idée de domination-exclusion se met en évidence à partir de la corporalité des sujets. Si nous faisons attention à l'analyse de Dussel du pouvoir foucaldien, celle-ci s'avère très négative parce que les victimes sont le sujet nié du

[365] Enrique Dussel, Ibid., p. 519

[366] DUSSEL, E., Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales., op.cipt., p. 5

système et il faudrait donc comprendre l'exclusion dans ce sens. Si nous identifions les relations de pouvoir en termes positifs, il s'agit alors d'une relation de liberté. Bien qu'il ne parle pas du pouvoir comme un pouvoir négatif ou un pouvoir oppressif, mais plutôt comme un pouvoir qui produit des sujets, il ne faut cependant pas exclure que le pouvoir peut donner place à la victimisation.

Les types de victimes selon Dussel ont une relation à la domination: dans la famille, la domination ou l'exclusion de la femme ; dans l'économie, l'exclusion des pauvres ; mais aussi la politique des minorités ou majorités dominées, etc. Pour être cohérent, il faut définir avec précision le type de victimes. Selon Dussel, l'Éthique de la libération a situé l'autre, la victime, dans un premier temps comme étant le pauvre ; mais immédiatement, l'Éthique de la libération a analysé les différents types de victimisation : l'enfant et la culture populaire dans le domaine pédagogique, la femme dans le domaine érotique ; les actions périphériques sous-développées et exploitées par un capitalisme du centre métropolitain.[367] Le pouvoir qui produit des victimes est défini d'une manière négative. Cependant, Le pouvoir de Foucault pourrait être considéré de manière positive dans la mesure où ce pouvoir produise des individus.

> « Il faut cesser de toujours décrire les effets de pouvoir en termes négatifs : il « exclut », il « réprime», il « refoule », il « censure », il « abstrait », il « masque », il « cache ». En effet le pouvoir produit, il produit du réel ; il produit des domaines d'objets et des rituels de vérité. L'individu et la connaissance qu'on peut en prendre relèvent de cette production. »[368]

Le pouvoir de Foucault fonctionne comme un double jeu d'objectivité et de subjectivité, donc les rapports de pouvoir produiraient des subjectivités donnant la possibilité à la résistance et pas seulement à la domination. Il faut remarquer que dans ce cas, les rapports de pouvoir sont fixés (comme les codes moraux ou juridiques) et ne permettent pas un processus de subjectivation (comme les éthiques antiques). En effet, c'est l'objectivité qui agit de manière extrême. C'est là qu'il faut introduire la notion de domination.[369] D'après Foucault l'état de domination est:

---

[367] Ibid., p. 392

[368] FOUCAULT, M., Surveiller et punir. op.cit., 196

[369] FOUCAULT, Michel. Il Faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976. Paris : seuil/ Gallimard, 1997, p. 38

> « Celui dans lesquels les relations de pouvoir, au lieu d'être mobiles et de permettre aux différents partenaires une stratégie qui les modifie, se trouvent bloquées et figées. Lorsqu'un individu ou un groupe social arrivent à bloquer un champ de relations de pouvoir, à les rendre immobiles et fixes et à empêcher toute réversibilité du mouvement – par des instruments qui peuvent être aussi économiques que politiques ou militaires. »[370]

De ce point de vue, nous ne pourrions pas échapper à la victimisation, comme le propose Dussel, car une victime critique ne serait pas possible et la critique ne peut venir que des deux penseurs à partir de pratiques éthiques.

La conception du pouvoir foucaldien qui s'exerce dans la vie quotidienne des individus est importante car c'est un pouvoir qui désigne un lieu et une identité à travers de certains codes que les individus doivent reconnaître. Également pour Foucault, il y a un type de sujet qui doit réagir et résister aux modes de domination. Selon Dussel, la liberté doit être cherchée par les individus eux-mêmes, non pas à travers des pratiques de soi comme chez Foucault, mais plutôt à travers la conscience critique des sujets sur leur propre histoire (cette dernière envisageant la victimisation). Le projet de l'Éthique de la Libération ne pourrait pas fonctionner sans victimes.

Dans un premier temps, la conception du sujet chez Dussel et chez Foucault est assez différente car, comme je l'ai indiqué antérieurement, ils faisaient partie de courants philosophiques très éloignés. Pour Foucault, il faut penser le sujet dans un double rapport : un sujet assujetti et un sujet subjectivé. Le sujet n'est pas une victime comme chez E. Dussel. Foucault s'est intéressé à savoir comment les sujets sont produits dans chaque culture. Quant à Dussel, nous sommes des sujets par rapport aux victimes ou à la communauté des victimes. Cependant, dans la conception de l'autre de Dussel en tant que sujet concret, il est nécessaire de comprendre l'importance de la pensé de Foucault dans la philosophie de Dussel. Pour Dussel, la critique que fait Foucault du sujet moderne est une critique qui lui a permis de situer le sujet en tant que sujet concret et en tant que sujet produit par l'action disciplinaire de subjectivation opérés par les discours.[371] Pour Dussel, c'est une critique contre la souveraineté du sujet, car pour lui

[370] FOUCAULT, Michel. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», 1984. En : Dits et écrits II 1976-1988. Paris : Editions Gallimard, pp. 1527-1548, p. 1530

[371] DUSSEL., E., *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y la Exclusión*., op.cit., p. 519

toutes les réactions à propos du sujet moderne doivent être contrôlées par la pensée critique. Dussel est préoccupé par les victimes rendues invisibles. Ces victimes sont les sujets de la praxis de la libération qui ont été niés par le système. Chaque sujet éthique de la vie quotidienne est un sujet qui peut être un sujet de la praxis de la libération en tant que victime ou solidaire des victimes. La seule possibilité pour dépasser cela, c'est la critique du système qui provoque la victimisation. C'est là où l'intérêt de Dussel réside pour l'analyse foucaldienne du pouvoir.

D'autre part, E. Dussel estime que la pensée de M. Foucault est nécessaire dans le projet de la Libération pour arriver à une action politiquement efficace. D'un point de vue stratégique, l'analyse du pouvoir foucaldien permet de pondérer les structures de forces et d'analyser l'état de l'exercice du pouvoir dans un moment précis. De cette manière, le résultat pourrait avoir une stabilité ou une transformation. C'est-à-dire la modification de la structure du pouvoir. Selon E. Dussel, celui qui modifie la structure du pouvoir est celui qui est dans l'exercice du pouvoir. La possibilité d'action ou de réalisation n'indique pas seulement la capacité technique d'effectuer une action. Elle exige l'accomplissement des conditions suffisantes pour une politique efficace avec des prétentions de durabilité, de stabilité, d'exercice de leur action jusqu'à avoir atteint les fins proposées. Pour Dussel, l'action politiquement efficace doit peser sur les structures des forces vives. Il faut analyser l'état de l'exercice du pouvoir au moment opportun avec l'objectif que l'intervention ait un résultat de stabilisation ou de transformation.[372]

Dussel s'intéresse à M. Foucault parce qu'il lui permettra de se situer sur le plan de la raison stratégique instrumentale et ainsi la structure du pouvoir peut être modifiée dans le sens foucaldien.

> « Celui qui modifie le réseau est celui qui exerce le pouvoir et les points ou nœuds du réseau ou le champ magnétique du pouvoir. Le domaine des autres volontés n'est pas nécessaire, puisque ce qui passivement résiste peut passer à un état d'égalité sans exercer le domaine (mais sans se laisser dominer), et celui est un nouvel exercice du pouvoir. L'exercice du pouvoir peut être égal, peut passer à l'hégémonie, peut tomber dans la passivité résistante. Tout ça est possible, mais il est pouvoir en tant qu'il modifie la structure.

[372] DUSSEL., E., *Política de la liberación volumen II. La arquitectónica*., op.cit. p. 477

Sans modifier la structure la puissance peut encore être puissance comme la résistance. » »[373]

Ce qui intéresse Dussel est de situer le niveau pratique de faisabilité stratégique – ce qui est le propre de Foucault dans sa deuxième période-. Selon Dussel la raison stratégique, également intégrée par la raison libératrice, se situe au niveau de la microphysique du pouvoir au style foucaldien. C'est pour cela que Dussel donne raison à Foucault lorsque celui-ci dit que le pouvoir n'est pas unilatéral (c'est-à-dire l'Etat ne l'impose pas comme un unique sujet effectif de l'exercice du pouvoir politique). Il sera situé au niveau « micro » des sous-systèmes ou au niveau de la microphysique du pouvoir. « Sous-systèmes » pour Dussel signifie la même chose que pour Foucault. « Le pouvoir n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont d'aucuns seraient dotés ; c'est le nom que l'on prête à une situation stratégique complexe d'une société donnée. »[374] Pour Foucault, les relations de pouvoir ont une extension extrêmement grande dans les relations humaines qui peuvent s'exercer entre les individus, au sein d'une famille, dans une relation pédagogique ou dans le corps politique.

II. L'exclusion chez Foucault

Foucault a exprimé en 1978 que les questions qui ont guidé ses enquêtes de recherche étaient: « Quelles sont les idées, ou quels sont les comportements, ou quelles sont les conduites, ou quels sont les principes juridiques ou moraux qui ne sont pas reçus, qui ne peuvent être reçus, qui sont exclus du système ? »[375] Nous pouvons dire que le thème de l'exclusion a considérablement influencé toute l'œuvre foucaldienne. Elle est en effet la clé pour comprendre la question de la criminalité, de la folie, de la sexualité, puisque selon Foucault « nous sommes indirectement constitués par la exclusion de certains

[373] Ibid., p. 476

[374] Michel Foucault. Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir. Editions Gallimard. Paris, 1976

[375] FOUCAULT, Michel. « La folie et la société », 1978. En : Dits et écrits II 1976-1988. Paris : Editions Gallimard, pp 477-499, p.479

autres. »[376] La constitution des subjectivités de l'exclusion serait la grille d'analyses de la recherche foucaldienne, soit depuis la technologie politique des individus, soit depuis les techniques de soi; et en ce sens, Enrique Dussel a raison en ayant recours au penseur français quand il considère qu'à travers les travaux foucaldiens sur l'exclusion nous pouvons considérer la victimisation comme un type d'extériorité. Foucault n'exprime pas que l'exclusion soit une victimisation, il observe tout simplement l'expérience de l'expulsion. Or, si nous analysons cette pratique qui consiste à exclure des individus d'une certaine homogénéité sociale, nous pouvons parler de victimisation ; nous pourrions même penser à un type de ségrégation sociale. Si quelqu'un essayait d'aborder de l'idée d'exclusion chez Foucault, cette personne irait donc voir son livre *Histoire de la folie à l'époque classique*, car dans ce livre, il montre la modification de la structure de l'exclusion. Toutefois, il est possible de trouver la catégorie de l'exclusion dans l'œuvre de Foucault dans nombre de ses analyses ; la catégorie de la ségrégation sociale et de l'exclusion est évidente en tant que grille d'analyse foucaldienne dans ses premiers travaux mais l'idée de l'exclusion comme conformation de la société serait également présente dans ses études sur la gouvernementalité. En sécurité, Territoire et Population, nous pouvons déjà lire presque à la fin ce qui suit :

> «La raison d'Etat dans son exercice ordinaire, habituel, n'est pas violente, car justement elle se donne elle-même et volontairement les lois comme cadre et comme forme. Mais lorsqu'elle la nécessité l'exige, la raison d'Etat devient coup d'Etat et, à ce moment-là, elle est violente. Violente, c'est-à-dire qu'elle est obligée de sacrifier, d'amputer, de faire du tort, elle est amenée à être injuste et meurtrière… désormais on va avoir une raison d'Etat dont la pastoral sera une pastoral de choix, une pastorale de l'exclusion, une pastorale du sacrifice de quelques-uns au tout, de quelques-uns à l'Etat.»[377]

La figure de l'exclusion pout être présente dans la constitution de la société selon Foucault, et l'exclusion sociale serait une façon dont nous pouvons comprendre l'histoire de l'humanité. En faisant son Homo Sacer et en suivant l'idée de Foucault de la biopolitique, Agamben suivra également la même logique de recherche quand il

[376] FOUCAULT, Michel. « Cours du 7 janvier 1976 ». En : Dits et écrits II 1976-1988. Paris : Editions Gallimard, 2001, pp. 160-174, p. 163

[377] FOUCAUTL, M., Sécurité, territoire, population., op.cit., p. 269

problématise la politique occidental en se constituant notamment par le biais d'une exclusion, l'exclusion de la vie nue

Lorsque Foucault revient sur ce sujet de l'exclusion et souligne qu'il s'agit d'un sacrifice, il est évident que l'exclusion peut être considérée comme une victimisation. Nous avons déjà vu que la question de la victime est clairement liée au sacrifice. Il est donc frappant que cet auteur soulève la question de la raison d'État en faisant référence au sacrificiel. Nous considérons ainsi qu'il ne serait pas déraisonnable (insensée) de suivre l'idée de Dussel de révéler la victime par exclusion depuis les travaux de recherche de Foucault. C'est à partir de ces analyses que nous osons considérer l'exclusion comme une victimisation chez Foucault. Foucault a tenté de décrire le changement dans la structure d'exclusion à travers l'histoire, c'est la raison pour laquelle nous partons de cette catégorie d'analyse à suivre le modèle proposé par le travail d'Enrique Dussel.

Dans *Les mots et les choses* Foucault affirme que « l´histoire de la folie serait l'histoire de l'Autre, de ce qui, pour une culture, est à la fois intérieur et étranger, donc à exclure (pour en conjurer le péril intérieur) mais en l'enfermant (pour en réduire l'altérité); l'histoire de l'ordre des choses serait l'histoire du Même. »[378] C'est une façon de penser l'extériorité, et en se référant à l'histoire de l'identique Foucault fait aussi allusion à l'altérité. L´Autre est l'équivalent de l'exclusion, donc situé dans une hétérogénéité. D'une manière générale, nous pourrions nous aventurer à penser que le fou, le criminel, le déviant sexuel est l'Autre. En revanche, le Même serait l'homogénéité de la communauté qui doit se défendre de l'Autre dangereux.

Au début de ses recherches, Foucault s'intéressait à ceux qui étaient rejetés ou qui étaient exclus. Il est clair que ce schéma, traversé par les structures de la ségrégation et de l'exclusion sociale, a permis à Foucault une étude de la folie en termes de folie et non-folie, raison-déraison. Pour Foucault, la folie a un statut ethnologique général, et il s'agit des jeux d'exclusions qui se produisent dans toutes les sociétés.[379] Dans les premières analyses de Foucault, en suivant Dumézil, l'expérience de la folie a été étudiée à partir d'une analyse structurelle. En gros, Foucault privilégie trois types d'expérience de la folie : la folie de la Renaissance, la classique et la moderne,

[378] FOUCAULT, M., Les mots et les choses., op.cit., p. 15

[379] FOUCAULT, M., « La folie et la société », 1978., op.cit., p. 482

auxquelles correspondent trois types de sensibilités de l'époque vis-à-vis du fou. Comme Dumézil, une série hétérogène d'éléments est subordonnée à quelque chose qui l'oriente, la regroupe et l'organise par rapport à une fonction déterminée à travers des structures. Foucault trouvera également des éléments spécifiques qui permettent d'analyser une fonction donnée qui se maintient malgré les différences d'époque, cette fonction serait l'exclusion. Dans une interview en 1961 « La folie n'existe que dans une société » Foucault exprime son intérêt pour l'analyse structurelle : « La [structure] de la ségrégation sociale, celle de l'exclusion. Au Moyen Âge, l'exclusion attaque les lépreux. La culture classique exclut par le biais de l'Hôpital Général, de la *Zuchthaus*, de la *work-house*. J'ai voulu décrire la modification d'une structure d'exclusion. »[380] En d'autres termes, que ce soit par le pèlerinage et la navigation, l'enfermement classique ou l'enfermement thérapeutique moderne, le fou et la folie sont toujours exclus de la société. Dans l'histoire de la folie Foucault présente cette constante structurelle comme suit :

> « La lèpre disparu, le lépreux effacé, ou presque, des mémoires, ces structures resteront. Dans les mêmes lieux souvent, les jeux d'exclusion se retrouveront, étrangement semblables deux ou trois siècles plus tard. Pauvres, vagabonds, correctionnaires et « têtes aliénées » reprendront le rôle abandonné par le ladre, et nous verrons quel salut est attendu de cette exclusion, pour eux et pour ceux-là mêmes qui les excluent. Avec un sens tout nouveau, et dans une culture très différente, les formes subsisteront –essentiellement cette forme majeure d'un partage rigoureux qui est exclusion social, mais réintégration spirituelle. »[381]

Il serait donc plausible, en suivant l'étude de Didier Eribon dans le livre *Foucault et ses contemporains*, que les influences hétérogènes et disparates à partir desquelles Foucault a forgé son œuvre se retrouvent non seulement chez Nietzsche et chez les auteurs de transgressions et de l'expérience limite, mais aussi dans ceux liés au domaine mythologique et historique des religions tels que Lévi-Strauss et Dumézil. Ceux-ci ont permis à Foucault de s'inscrire également dans la tradition de Marcel Mauss et de Marcel Granet.[382] Cette idée d'Eribon est correcte lorsque le philosophe français

[380] FOUCAULT, Michel. « La folie n'existe que dans une société »., op.cit., p. 196

[381] FOUCAULT, Michel. Histoire de la folie à l'âge classique. Paris, Gallimard, 1972, p. 16

[382] Voir : ERIBON, D., Foucault et ses contemporains. Paris : Les éditions Fayard, 1994

affirme: « Nos sociétés relèvent toujours d'une analyse ethnologique ; leur jeu d'exclusion et d'inclusion mérite, comme dans n'importe quelle société, une description de type sociologique et ethnologique »[383] Nous pouvons considérer cette analyse comme une fonction permanente - au sens structuraliste - qui nous permettra de considérer l'exclusion et l'inclusion comme des constantes dans toutes les cultures. Dans Les mots et les choses Foucault nous dit: « L'ethnologie montre comment se fait dans une culture la normalisation des grandes fonctions biologiques, les règles qui rendent possibles ou obligatoires toutes les formes d'échange, de production ou de consommation, les systèmes qui s'organisent autour ou sur le modèle des structures linguistiques. »[384] Il est clair que Foucault propose la formulation de structures fixes dans le fonctionnement de la société à partir de l'ethnologie. René Girard l'affirme ainsi: « L´esprit de l'interdit ne fait qu´un avec l´esprit de différentiation qui domine toute la pensé ethnologique et de nos jours, plus que jamais, le structuralisme. »[385] Il convient de rappeler que la relation de Dumézil et de Canguilhem dans l'œuvre de Foucault est citée dans L'Ordre du discours, une leçon inaugurale au collège de France. Ils lui ont permis de construire une critique et une généalogie. Dumézil, par exemple, a permis à Foucault de comparer les discours afin de décrire les transformations de ceux-ci par rapport aux institutions. Le penseur français propose ainsi une analogie entre la structure du langage et la structure entre l'individu et la société qui permet l'exclusion. Cependant, plutôt que d'utiliser ce système de corrélations fonctionnelles dans les récits légendaires ou mythiques, Foucault s'inspire du travail de l'historien des sciences G. Canguilhem: « faire l'histoire de la science comme d'un ensemble à la fois cohérent et transformable de modèles théoriques et d'instruments conceptuels.»[386] Il faut également rappeler que Foucault suit le même chemin que Canguilhem en étudiant l'expérience anthropologique ou culturelle de la normalisation. Cela nous permet d'observer une idée d'exclusion qui ne reste pas en elle-même mais qui nous permet de comprendre l'idée de normalisation, proposant ainsi la formule de l'inclusion comme une correction requise par la normalité. Canguilhem et Dumézil ont permis à Foucault de considérer que les normes de vie ne sont pas constituées à partir des fonctions biologiques, mais la vie est

[383] FOUCAULT, M., « La folie et la société » , 1978., op.cit., p. 499

[384] FOUCAULT, M., Les mots et les choses., op.cit., p. 389

[385] GIRARD, R., Des Choses cachées depuis la fondation du monde., op.cit., p. 59

[386] FOUCAULT, M., L'ordre du discours., op.cit., p. 74

réglementée sous les significations d'une culture parce qu'elle constitue pour l'homme des représentations qui lui permettent de vivre. Compte tenu du fait que les normes évaluent la réalité de la polarité positive/négative, la norme n'est pas originaire, mais elle modifie le sens de l'appréciation de la réalité. Nous pourrions dire que l'ethnologie a permis l'analyse des normes qui permettent aux hommes d'accomplir les fonctions de la vie.[387] De ce fait, Foucault considère que le problème de l'ethnologie est la relation entre nature et culture. C'est une constante que nous pourrons ensuite garder à l'esprit dans sa préface au texte *Le normal, le pathologique* ; il faut souligner que la notion de "anormal" chez Foucault n'est pas indifférente au concept avancé par Georges Canguilhem, selon lequel l'imposition de la norme à l'individu pathologique constitue un processus normalisateur. De cette façon, l'anormal ne trouve pas de catégories institutionnelles de reconnaissance par rapport au normal, en disposant le sujet pathologique la condition de l'étranger. C'est pourquoi la norma constitue toujours un élément d'exclusion : le normal et l'anormal. En d'autres termes, l'anormal est l'étranger dans sa propre communauté, l'individu qui stimule des expériences d'incompatibilité, de mécontentement. Il est important donc de faire attention aux préoccupations de Foucault concernant les systèmes d'une culture qui exclut, mais qu'en même temps cherche des mécanismes d'inclusion. Toutefois, la fonction de ségrégation sociale est maintenue.

> « La chaîne signifiante par quoi se constitue l'expérience unique de l'individu est perpendiculaire au système formel à partir duquel se constituent les significations d'une culture : à chaque instant la structure propre de l'expérience individuelle trouve dans les systèmes de la société un certain nombre de choix possibles (et de possibilités exclues) ; inversement les structures sociales trouvent en chacun de leurs points de choix un certain nombre d'individus possibles (et d'autres qui ne le sont pas), – de même que dans le langage la structure linéaire rend toujours possible à un moment donné le choix entre plusieurs mots ou plusieurs phonèmes (mais exclut tous les autres). »[388]

Foucault nous montre ainsi que les individus sont classés selon des concepts aussi arbitraires que le même langage, et en ce sens le penseur français irait un peu dans le

[387] FOUCAULT, M., Les mots et les choses., op.cit., p. 390

[388] FOUCAULT, M., Les mots et les choses., op.cit., p. 392

même sens que Wittgenstein quand il affirme que « le regard humain a ceci de propre, qu'il peut donner de la valeur aux choses. »[389] Ce n'est pas si éloigné du Foucault de Les mots et les choses. Le regard est celle qui peut juger tel que le langage arbitraire. C'est pourquoi, dans L'ordre du discours, Foucault affirme : « les partages sont arbitraires et ils sont organisés autour contingences historiques. »[390] Ce partage est supporté par un système d'institutions, mais surtout le partage est considéré depuis la discontinuité. « Il faut accepter d'introduire l´aléa comme catégorie dans la production d´événements. »[391] Foucault reconnaît en Canguilhem ses travaux d'histoire de la biologie et de la médecine parce que le savoir scientifique est le résultat de l'élimination et de la sélection des énoncés, des théories et des objets qui ont un sens temporel. En 1978, Foucault rédige une introduction pour l'édition en anglais du livre de G. Canguilhem *Le normal et le pathologique*. Nous trouvons ici l'idée de l'être humain comme être vivant, comme fils de la biologie, mais qui nous permet de comprendre l'idée de la discontinuité de l'histoire. Canguilhem propose le hasard, l'anomalie, et, à travers cette conception de la vie, de nouveaux modes de vie. Il n'y a pas de but, il n'y a pas de téléologie, c'est-à-dire que la nature n'a pas de fin. Pour Canguilhem, l'erreur est le hasard permanent autour duquel s'articulent l'histoire et l'avenir des hommes. Ce concept d'erreur de l'homme va imprégner toute la philosophie foucaldienne. Ce qui est important, c'est de souligner que le hasard rend l'histoire de l'humanité arbitraire, ce qui nous donne l'idée d'un avenir et non d'un but de l'humanité. Nous déduisons à partir de cette idée que tout ce que fait l'être humain en tant qu'être vivant est arbitraire ; par conséquent, toute norme est arbitraire. Foucault prend ce choix pour considérer l'histoire comme une discontinuité, en nous plaçant comme constante l'arbitraire de l'exclusion qui se manifeste de différentes manières.

Foucault distingue quatre types d'exclusion dans notre société: 1) l'Exclusion par rapport au travail, à la production économique. 2) l'Exclusion par rapport à la reproduction de la société, c'est-à-dire, les marginaux par rapport au système familial. 3) l'Exclusion par rapport à la libération conditionnelle de certains individus: paroles

[389] WITTGENSTEIN, Ludwig. Remarques mêlées. Paris : Garnier-Flammarion, 2002, p. 52

[390] FOUCAULT, M., L'ordre du discours., op.cit., p. 15

[391] Ibid., p. 61

sacrées ou paroles vaines. 4) l'Exclusion des individus par rapport au jeu: ils sont exclus ou ils sont incapables de jouer.[392]

L'articulation de ces types d'exclusion peut être la constitution d'individus par le biais de la relation qu'ils font d'eux-mêmes et des jeux du couple inclusion-exclusion. Le dernier type d'exclusion présenté par Foucault fait référence au jeu rituel du bouc émissaire, c'est-à-dire à la victime. Cet individu est exclu du jeu de telle manière qu'il sera conduit à l'expulsion de certains espaces, et ils sont amenés à une hétérogénéité.[393] Nous considérons que c'est à partir de l'exclusion du jeu social, sous la forme du bouc émissaire, que nous pouvons comprendre cette question du partage, de l'expérience limite, de l'hétérogénéité comme possibilité de comprendre l'exclu en tant que victime, et peut-être les inquiétudes foucaldiennes sur le système pénal peuvent nous éclairer sur ces problématiques.

III. Exclusion et justice

Nous pouvons observer la question de la victime chez Foucault du point de vue de son analyse de la justice, car tout ce qui concerne le système pénal était une façon d'analyser le pouvoir. Il est évident qu'à partir du système pénal, nous trouvons une vision de la victime. À partir de la définition de ce qui est légal et illégal, nous pouvons déterminer dans un premier temps qui est la victime et qui est le criminel. Si le partage est arbitraire, de quel regard humain pouvons-nous déterminer ce qui est juste ? Qui détermine les formes de criminalité ? Bien que Foucault n'ait pas traité la question de la victime, le philosophe français a centré plusieurs de ses investigations sur la justice et le système pénal autour du criminel dans les termes de la ségrégation, mais aussi de l'inclusion pour déterminer la façon dont les individus se constituent à partir d'un système de justice. Nous croyons que d'après les enquêtes foucaldiennes sur la criminalité, nous pouvons comprendre la victimisation. Cependant, celle-ci ne sera pas abordée du point de vue de la victime innocente face au criminel, car nous considérons que le couple victime et criminel apparaissent dans leur ensemble comme des

[392] FOUCAULT, M., « La folie et la société »., op.cit., p. 484

[393] Ibid., p. 484

expériences limites. Si nous étudions les jeux de ségrégation sociale, les deux personnages seraient à l'extérieur, inclus dans le même champ d'expérience limite.

Savoir comment déterminer qui est un criminel était l'un d'objectifs de Michel Foucault dans certaines œuvres. Notre travail, de l'autre côté, est de savoir comment déterminer qui est une victime ou quelle est l'expérience de la victimisation de nos jours. Si nous considérons que de la définition de criminel a été établie à travers l'histoire sans laisser de côté qui peut être considérée comme une victime, notre objectif sera de faire une analyse de la criminalité telle qu'elle a été travaillée par Foucault pour accéder au thème des victimes.

Nous pensons que pour résoudre le problème de la criminalité, Foucault reprend les structures de ségrégation et d'exclusion sociale proposées par Dumézil. Foucault dit qu'à partir de ces structures il a pu faire une histoire de la folie.[394] Nous croyons néanmoins qu'il est possible d'inclure ses études criminelles dans la même catégorie de structures de ségrégation sociale et d'exclusion. Nous verrons qu'en abordant la question de la criminalité, Foucault a suivi un cours similaire de l'histoire de la folie. Et si nous présentons que la victime à l'origine était liée par les historiens des religions de la catégorie d'exclusion, le travail de Foucault nous donne beaucoup de lumière pour comprendre la question de la victimisation comme l'extériorité des individus laissées aux marges, et c'est la manière comment Dussel nous a proposé le thème de la victime. Foucault affirme :

> « Toute société ne peut donc fonctionner comme société qu'à la condition qu'elle découpe en elle-même une série d'obligations qui laissent hors de son domaine et hors de son système certains individus ou certains comportements ou certains conduites ou certaines paroles, ou certains attitudes, ou certains caractères. Il ne peut pas y avoir de société sans marge, car la société se découpe toujours sur la nature de telle manière qu'il y ait un reste, un résidu, quelque chose qui lui échappe. »[395]

[394] FOUCAULT, M., « La folie n'existe que dans une société », op.cit., p. 196

[395] FOUCAULT, M., « La folie et la société », 1978., op.cit., p. 482-483

C'est la période où Foucault détermine que le pouvoir est lié à marginalité ou à l'expulsion. Nous nous demandons si des individus qui sont laissés hors du système peuvent être considérés comme des victimes du système comme l'a pensé Enrique Dussel. C'est intéressant que Foucault suggère que les fous deviennent des victimes dans certaines sociétés.[396] C'est un indice pour relier la folie et la victimisation. Pourrions-nous en dire autant à propos du criminel? Le criminel devient-il une victime de la société? Pour le moment, il est important de penser que de l'idée de la folie en tant qu'exclusion serait une manière de victimisation pour Dussel. Les jeux pénaux et psychiatriques, juridiques et psychologiques par rapport à la criminalité sont nés selon Foucault des pratiques sociales de sélection et d'exclusion, et le sujet victime a été pris par ces mêmes domaines.

Quand Foucault parle des prisons, une nouvelle physiologie est née: définition des normes, exclusion et rejet. C'est alors de la catégorie de l'exclusion à partir de laquelle la criminalité peut être comprise. Foucault dit: « J'envisageais l'exclusion de la société comme une sorte de fonction général un peu abstraite, et je me plaisais à penser cette fonction comme un élément, pour ainsi dire, constitutif de la société –chaque société ne pouvait fonctionner qu'à la condition qu'un certain nombre de ses membres en soient exclus. »[397] À travers l'étude de la folie et de la psychiatrie, du crime et de la punition, Foucault a montré que nous sommes constitués en tant que société à partir l'exclusion des autres: des criminels, des fous, entre autres. Comment déterminer l'exclusion comme une forme de victimisation basée sur les enquêtes Foucaldiennes? Foucault a trouvé que la folie était liée à l'impur et que guérir le fou était un sujet de purification et de ségrégation :

> « La technique de guérison, jusque dans ses symboles physiques les plus chargés d'intensité imaginaire - consolidation et remise en mouvement d'une part, purification et immersion de l'autre -, s'ordonne secrètement à ces deux thèmes

[396] FOUCAULT, Michel. « La folie et la société », 1970. En : Dits et écrits I 1954-1975. Paris : Editions Gallimard, 2001, pp. 996-1003, p. 998

[397] FOUCAULT, Michel. « A propos de la prison d'Attica. », 1972. . En : Dits et écrits I 1954-1975. Paris : Editions Gallimard, 2001, pp. 1393-1404, p. 1395

fondamentaux; il s'agit à la fois de rendre le sujet à sa pureté initiale, et de l'arracher à sa pure subjectivité pour l'initier au monde. »[398]

Foucault s'intéressait aux réactions de partage, d'exclusion et de purification.[399] Dans *Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault considère que les pratiques d'internement visant le partage raison-déraison ne sont pas opposées aux pratiques de ségrégation et de purification. Voilà donc une structure qui se maintient. Foucault est allé à la recherche d'une analyse de la purification comme source de détermination de l'individualité. C'est ainsi que dans l'ouvrage *Les aveux de la chair* la purification peut également être lue comme le fil conducteur de sa recherche. À vrai dire, l'idée du pur et de l'impur a permis à Foucault de démontrer l'exclusion. Nous pensons que les mêmes catégories de pur et d'impur peuvent être valables pour ses recherches sur la criminalité. En suivant Dussel, le fou et le criminel pourraient être considérés comme les victimes d'un système, mais à cause des structures de ségrégation. Toutefois, il faut souligner que cette notion de criminel analysée par Foucault, en termes d'exclusion, ne peut laisser de côté une idée qu'il a constamment travaillé du côté de l'inclusion.

Nous savons que Foucault s´approche à la question du criminel en analysant la justice, le système pénal et la psychiatrie. Ces approches ont été véhiculées du point de vu de l´individu normal, mais ne parlerions-nous pas également d'une relation du pur et de l'impur comme dans le cas du fou? Nous nous intéressons à l'analyse de Foucault sur la question criminelle dans ses cours *La volonté de savoir*, *La Société punitive* et *Théorie* et *institutions pénales* parce que nous croyons que dans ces cours le crime se concentre sur la grille d'analyse de l'exclusion en termes de ségrégation et de purification. Nous observons que dans les leçons de *La Volonté de savoir*, Foucault commence à déterminer comment la conception d'un criminel apparaît. Bien que Foucault laisse de côté la question de la victime dans ces leçons, nous pouvons analyser chez eux comment la conception du criminel nous offre en même temps une signification de la victime.

Dans ce travail, nous avons essayé d'expliquer la notion de victime en faisant la distinction entre le sacré et le profane dans le but de comprendre l'idée du criminel

[398] FOUCAULT, M., Histoire de la folie., op.cit., p. 431

[399] Ibid., p. 18

comme impure, et c'est Foucault qui nous éclaire cette possibilité. Dans les leçons de *La Volonté de savoir*, Foucault nous ouvre la voie à la structure politico-juridique dans laquelle le criminel a été placé à l'origine. Afin de déterminer le moment où la question de la définition du criminel apparaît dans la théorie pénale, Foucault cherche les principes qui se retrouvent jusqu'à l'âge classique lorsqu'il commence à délimiter un type de subjectivité: le criminel. Cependant dans les leçons de *La Volonté de savoir*, Foucault nous montre que déjà dans la Grèce antique peuvent être trouvés les signes d'où surgit l'idée du criminel en tant qu'individu rejeté pour la communauté. Foucault nous rappelle que dans la Grèce antique, la formation d'un nouveau type de pouvoir politique, la naissance de l'économie monétaire et la mise en scène de la structure religieuse donneront lieu à la définition juridique de l'individu. C'est justement cette définition qui donne une nouvelle forme de distribution juridico-religieuse du pur et de l'impur. Le pur et l'impur deviendront ainsi les catégories de l'innocent et du criminel. En ce sens, Agamben suit le même chemin de Foucault pour trouver l'élément d'exclusion du sacré, mais Agamben laisse de côté le sacré comme une évocation du pur et de l'impur. *Homo sacer* est pour Agamben la formulation politique originelle de l'imposition du lien souverain, et Foucault considère que la qualification du criminel comme impure est l'idée juridico-politique originelle de la Grèce antique. Nous pensons qu'Agamben reprend l'idée d'*homo sacer* dans un espace juridico-politique dans lequel l'*homo sacer* ne serait pas lié à l'impur. Selon Foucault, le criminel était expulsé de la cité pour la purifier. Foucault démontre que la relation pure-innocente et impure-criminelle n'est pas un archaïsme mais une formation du système légal-religieux grec.

IV. Connotation juridico-religieuse du criminel

La relation pure-innocente et impure-criminelle est le résultat d'un processus complexe dans lequel l'exclusion était l'élément irrévocable. L'exclusion permet à Foucault de définir l'espace social comme hétérogénéité, et c'est l'espace social où les échanges économiques et la politique partagée seront justifiés par la constitution de la loi, c'est-à-dire, du νόμος. C'est là que Foucault trouve le fondement de la constitution de l'individualité soutenue par une qualification juridique et religieuse qui définit le pur et l'impur. Foucault dit: « C´est aussi par l´exclusion qu´achève de se constituer et de se refermer sur soi l'individualité comme support d'une qualification juridique et religieuse

qui définit [le] pur et [l´]impure.»[400] En conséquence, Foucault nous souligne que l'exclusion des individus est ce qui permet de définir la formation de l'espace social à partir des catégories du pur et de l'impur : « La pratique de l´exclusion est constitutive, et non pas résultat, du partage pur-impure dans la pratique grecque. Comme elle est constitutive du partage raison-déraison, comme elle est constitutive de l´opposition délinquant-non-délinquant.»[401] Son utilisation de la fonction d'exclusion en tant que structure est ici évidente.

Selon Foucault, une superposition juridique religieuse du crime et de la pureté implique une relation à la vérité. Ceci est expliqué dans la leçon du 17 mars 1971 des cours de *La Volonté de savoir*. La recherche de la vérité sera la fonction du juridique. Par rapport aux effets de savoirs Foucault nous dit : « c'est la découpe, la distribution et l'organisation de ce qui se donne à connaître dans la pratique pénale ; c'est la position et la fonction des sujets habilités à connaître, c'est la forme de connaissance, d'indication, de révélation, de manifestation qui s'y joue. »[402] La tâche d'analyse de la pratique pénale sera alors de faire l'analyse de cette pratique comme une exposition de la vérité. Foucault souligne cependant qu'à l'époque archaïque la vérité factuelle du crime n'était pas importante, l'essentiel était que les victimes aient été réparées correctement. Foucault affirme que la justice dans l'antiquité ne constituait pas le criminel comme criminel. L'important était la réparation du crime commis. La victime devait être justifiée et pour cette raison l'accent de la justice a été mis sur la réparation. Si la victime se sentait réparée, cela voulait dire que la justice était efficace. Foucault nous dit : « La sentence a son lieu sur fond d´une procédure de réparation qui se déroule entre individus. Elle légitime, limite, organise des réparations. Elle fait en sorte que le crime soit compensé comme il faut. »[403] Foucault a étudié le commencement du droit grec pour déterminer qu'au début le criminel était étranger en ce moment. Le vraiment important était que le crime ait été réparé. Le droit grec n'envisageait pas un individu criminel. Par contre, il était centré sur la réparation du dommage commis. En se référant

[400] FOUCAULT, Michel. Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971. Paris : Seuil/ Gallimard, 2011, p. 172

[401] Ibid., p. 173

[402] FOUCAULT, Michel. Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1971. Paris : Seuil/ Gallimard, 2015, p. 198

[403] FOUCAULT, M., Leçons sur la volonté de savoir., op.cit., 91

au droit grec, Foucault dit dans les cours de la volonté de savoir que la question était la suivante: le crime a-t-il été réparé ? Foucault reprend la législation de Dracon et il trouve que cette législation était centrée aussi sur la réparation. Il nous dit à propos de cette légitimation : « Elle précise avec soin qui a droit à demander la réparation et à la déclarer suffisante ou à l´interrompre. Elle précise également quand on peut exercer un droit immédiat de réparation. Elle précise encore si on peut exercer un droit de réparation quand le criminel est exilé, ou quand la victime est un esclave. »[404]

Le devoir du juge grec était d'ordonner une réparation accorde au dommage commis. De cette manière Foucault est clair lorsqu´il dit que le droit ne se concentrait pas sur la question du criminel. Il faut rappeler que la justice pour les anciens grecs était rapprochée à l´ordre du monde. C'est la raison pour laquelle les grecs considéraient que l'absence de justice donne de grands malheurs à la cité. Foucault dit que « le droit n´appartenait pas au sujet. Il n'existait pas de droit subjectif. »[405] C´est la raison que donne Foucault de la conception d´une sentence judiciaire autour de la restauration. « Il s'agit que le jeu des attributions, de compensations, de réparations se fasse d'une manière qui soit satisfaisante. »[406] C'était la signification de justice pour les grecs. Lorsque Stamatios Tzitzis fait référence au sens de la peine de l'ancien droit grec, il donne raison à Foucault : « La peine en grec, signifie l'honneur et le prix de cet honneur. Elle renvoi donc à un droit distributif qui qualifie non seulement le comportement d'une personne, mais aussi la place de l'auteur dans le champ de valeurs ontologiques en vue de mieux formuler la solution pénale équitable. »[407]

La justice a été conçue par le droit grec comme une stratégie de distribution dans laquelle les gouvernants étaient responsables du bonheur de leurs concitoyens. Une injustice serait vengée par la justice de Zeus. La justice faisait régner l'ordre dans la cité, « veiller à ce que la place de chacun s'équilibre harmonieusement avec celle des autres. »[408] Lorsque le droit romain apparaît, selon Foucault, les catégories sont fondées sur le droit du sujet. De cette façon, nous présentons le commencement de la critique du

[404] Ibid., p. 90

[405] Ibid., p. 91

[406] Ibid., p. 91

[407] TZITZIS, S., La personne criminel et victime., op.cit., p. 23

[408] FOUCAULT, M., Leçons sur la volonté de savoir., op.cit., 92

penseur français à notre droit contemporain basé sur les droits du sujet à travers sa méthode généalogique.

Foucault remarque que l'autorité judiciaire était la même que l'autorité politique parce l'harmonie de la cité était ce que l'appareil judiciaire avait pour but. C'est pourquoi l'autorité politique devait s'occuper de la justice, et tous ceux qui traitent avec la justice traitent de la même manière avec la politique de la cité. « Le discours judiciaire est immédiatement reconnu comme discours politique. »[409] Faire la loi est au même temps ordonner le monde.

Dans la deuxième conférence de *La vérité et les formes juridiques* de 1974, et dans les leçons de *Mal faire, dire vrai, fonction de l'aveu en justice*, Foucault fait référence à un combat entre Menélas et Antilokhos.[410] À travers ce combat, Foucault a pu observer la relation justice-vérité dans la période du prédroit grec du temps d'Homère où la décision juste concerne immédiatement les dieux, notamment Zeus en représentant le Dieu de la justice. Selon Hugh Lloyd-Jones, la punition de Prométhée n'a joué qu'un rôle secondaire dans les réflexions sur la «justice» de Zeus. Précisément ce thème de la «justice» divine, avec son corollaire, le «destin» humain, était un sujet passionnant pour la pensée grecque dès Homère. Dans la société homérique, un meurtrier était en danger de mort, à moins que son expiation ne soit acceptée ou qu'il s'exile.[411]

Une partie de l'honneur que les mortels doivent à Zeus est le devoir de s'abstenir de commettre des crimes parmi eux; le plus grand cadeau pour eux est cette «grâce violente» en vertu de laquelle il punit, tôt ou tard, un homme qui a fait injure à un autre, soit sa propre personne, soit celle de ses descendants.[412] Dans ce cas, Foucault nous dit

[409] Ibid., p. 92

[410] C'est l'occasion de Foucault de souligner le changement qui s'est opéré dans la Grèce antique à propos de la pratique judiciaire. Le texte parle du chant XXIII de l'Iliade. Il s´agit d´un jeu organisé par Achille, où il y a une course de chars. Ce jeu se déroulait dans un circuit avec aller et retour, passant par une borne qu'il fallait contourner au plus près possible. La course se déroule et ceux qui sont en tête au moment du tourant sont Antilokhos et Ménélas. Antilokhos arrive en premier, Mélélas introduit une contestation et dit au juge, ou au jury, qui doit décerner le prix qu'Antilokhos a commis une irrégularité. Après l'accusation de Ménélas : « vous avez commis une irrégularité », et la défense d'Antilokhos : « Je n'ai pas commis d'irrégularité », Ménélas jette un défi : « posez votre main droit sur le front de votre cheval, tenez avec la main gauche contre fouet et jurez devant Zeus que vous n'avez pas commis d'irrégularité » Finalement, Antilokhos reconnaît qu'il a commis l'irrégularité.

[411] LLOYD-JONES, Hugh. La justice de Zeus. London : University of California press, 1971, p. 73

[412] Ibid., p. 161

que « ce serait Zeus qui, en punissant celui qui a fait un faux serment, si c'était le cas, aurait manifesté la vérité avec sa foudre »[413] C'était la manière archaïque de faire la justice, c'était par imprudence à la punition directe des dieux. La garantie d'une bonne justice chez les Grecs était celle qui était faite au nom des dieux. Dans le panthéon des divinités, la mémoire du crime fait appel à l'esprit vengeur qui symbolise la justice rétributive. Cela nous rappelle la citation suivante d'Anaximandre: « Ce dont la génération procède pour les choses qui sont, est aussi ce vers quoi elles retournent sous l'effet de la corruption, selon la nécessité; car elles se rendent mutuellement justice et réparent leurs injustices selon l'ordre du temps ».[414]

Dans *Justice of Zeus*, Hugh Lloyd-Jones prévient que dans l'Iliade et l'Odyssée et d'autres textes grecs, bien que les hommes puissent blâmer les dieux pour leurs mauvaises actions les mauvais actions sont dues à un acteur qui a préféré ses propres intérêts à ce qui est juste pour sa communauté, donc la justice a de la valeur comme garantie d'harmonie. Quand Solon dit qu'aucun effort mortel ne peut réussir, que le succès ou l'échec dépend des dieux, cela ne veut pas dire que les dieux donnent le bien ou le mal sans discernement. Selon l'auteur de *La Justice de Zeus*, ce que Solon veut dire c'est que Zeus punit le coupable.[415] Ce que nous voulons dire, c'est que les dieux punissent l'*hybris* (l'excès) ou l'injustice.

Nous devons garder à l'esprit que les Grecs s'exposaient à la vengeance des dieux s'ils ne disaient pas la vérité. C'est la raison pour laquelle la fonction mémoire est importante. Foucault note que la « future vengeance des dieux et exacte mémoire des rois de justice. Menace des dieux qui se souviennent de tous les affronts ; souvenirs, toujours prêts à être en défaut, de ceux qui doivent se rappeler toutes les règles »[416] La fonction de mémoire, ce serait la même chose que le non-oublie, car la mémoire a une fonction punitive pour les Grecs. Selon Stamatios Tzitzis, "Les Erinyes possèdent la mémoire des crimes (mnèmonès kakôn). Elles sont connus dans les rituels athéniens

[413] FOUCAULT, Michel. « Archéologie d'une passion », 1984. En : Dits et écrits II 1976-1988. Paris : Gallimard, 2001, p. 1424

[414] DUMONT, Jean-Paul, édition. Les presocratiques. Avec [la collaboration de] Daniel DELATTRE et Jean-Louis POIRIER. Trad. du grec ancien par Daniel Delattre, Jean-Paul Dumont et Jean-Louis Poirier. Paris : Gallimard, 1988, p. 26-27

[415] LLOYD-JONES, H., op.cit., p. 57

[416] FOUCAULT, M., Leçons sur la volonté de savoir., op.cit., 86

sous le nom de « semnai : redoutables.»[417] Les Erinyes étaient indifférents aux pleurs des humains. C'est pourquoi elles étaient haïes. Le devoir de mémoire était ce qui rendait la justice possible. C'est la raison pour laquelle Foucault considère que pour les Grecs, « La vérité a la forme du non-oubli. »[418]

Pour Foucault la scène d´ Antilokhos et Ménélas ? « c'était non pas une scène de concurrence athlétique, mais bel et bien une scène judiciaire »[419] Foucault remarque l'idée de confrontation, d'*agôn*, parmi les personnes impliquées. Le conflit est face à face, c'est le combat des deux parties, nous pourrions dire, entre la victime et l'agresseur. Dans l'Antiquité, le droit de la victime à se venger n'a pas été remis en question. La notion de justice semble émaner exclusivement du concept de justice que la victime pourrait avoir. Dans l'antiquité: la défense de l'honneur constitue le titre des peignes privés. L´honneur d´une collectivité était en jeu. Jean Pierre Alline le définit comme suit :

> « Cette valeur difficile à concevoir dans notre imaginaire individualiste et égalitaire, pourrait se définir comme la conscience qu'a chacun de son rang et sa place dans son groupe social, famille, clan, village. C'est le groupe entier qui est victime quand un de ses membres est victime d'une offense, ou bien dévie de code d'honneur tacite de l'entité collective. »[420]

Foucault remarque la distinction des affaires de l'Etat devant la réparation de la victime :

> « Dans les procès criminels il ne revient pas à la cité ou à l'Etat ou à l'instance judiciaire d'attaquer le suspect ; c´est une tâche qui revient à la victime ou à ses proches ; dans un cas de meurtre, c´est à un des proches du mort d´attaquer l´assassin présumé… à l´autre extrémité de la procédure, on trouve une

[417] TZITZIS, S., La personne criminel et victime., op.cit., p. 58

[418] FOUCAULT, M., Leçons sur la volonté de savoir., op.cit., 87

[419] FOUCAULT, M., Mal faire, dire vrai, fonction de l'aveu en justice., op.cit., p. 25

[420] ALLINE, Jean-Pierre. La victime et l'exécution de la peine. En : Juste victime dans le procès pénal. Sous la direction Sylvie Humbert et Franck Ludwiczak. Paris : L'Harmattan, 2012, p. 193

disposition du même type : quand la sentence est portée, c´est à l´adversaire de demander et d'amorcer au moins symboliquement son exécution. »[421]

Le crime de l'un des membres de la communauté, de la famille ou de la société était la condamnation de toute la communauté. La structure judiciaire de l´agôn présentée par Foucault, la confrontation agonistique entre deux parties, est affaiblie par l'apparition d'un juge, et la justice prend la forme de *dikaion*. « du coup, la structure agonistique se desserre : on n'a plus simplement affaire à deux partenaires qui s'affrontent avec tout au plus des garants de la régularité de leur affrontement »[422] La vérité ne sera plus projetée dans les mots des protagonistes. C'est ainsi que Foucault fait référence à la victime, du point de vue de la réparation. Il est frappant que la question de la victime apparaisse également lorsque Foucault nous parle du fonctionnement du droit germanique. Deux seulement personnages intervient dans le vieux droit germanique, jamais trois. Cela signifie qu'il y a l'élimination du juge. Quelqu'un pouvait subir un tort ou être présenté comme une victime et la victime désignait son adversaire. C'était la réclamation d'un individu à un autre. C'était un scénario où deux personnes intervenaient : l'accusateur et l'accusé. Une autre caractéristique du droit germanique est qu'il n'identifie pas la justice et la paix. Au contraire, il suppose que le droit est une façon singulière et réglementée de mener la guerre entre les individus et d'enchaîner les actes de vengeance judiciaire. Foucault souligne que c'était un droit dans lequel le système d´enquête n'existait pas. Une troisième condition du droit germanique est l'impossibilité de parvenir à un accord, c'est-à-dire d'interrompre les hostilités résolues. L'un des deux adversaires achète le droit à la paix afin d'échapper à la possible vengeance de son adversaire. C'est une interruption du rituel de vengeance. Foucault met en évidence la lutte et la transaction quand il s'agit du droit germanique. « C'est une épreuve de force qui peut se terminer par une transaction économique. Il s´agit d´une procédure que ne permet pas l'intervention d'un troisième individu, qui se placerait comme l´élément neutre, à la recherche de la vérité, essayant de savoir lequel des deux a dit la vérité. »[423]

[421] FOUCAULT, M., Leçons sur la volonté de savoir., op.cit., 90-91

[422] FOUCAULT, M., Mal faire, dire vrai, fonction de l'aveu en justice., op.cit., p. 39

[423] FOUCAULT, Michel. « La vérité et les formes juridiques », 1974. En : Dits et Ecrits I 1974-1975. Paris : Gallimard, 2001, p. 1441

La problématisation généalogique de Foucault se concentre sur la question du sujet criminel qui apparaît dans le droit moderne, car selon le philosophe français, le droit moderne juge le criminel et non le crime. Tout cela à cause de l'économie du pouvoir: « Il est moins coûteux économiquement, plus aisé intellectuellement, plus gratifiant pour les juges et pour l'opinion, plus raisonnable aux yeux des sages et plus satisfaisant pour les passionnés de ''comprendre un homme'' que d'établir des faits. »[424] Selon Foucault, ces nouvelles formes d'administration de la justice se développent à partir de la moitié du Moyen-âge et elles se répandent dans le monde entier.[425] Le travail généalogique détermine qu'il ne faut pas tenir pour acquis que celle-ci soit la seule forme de punition : « selon les types de punition qu'elles ont privilégiés, des sociétés à bannissement (société grecque), des sociétés à rachat (sociétés germaniques), des sociétés à marquage (sociétés occidentales à la fin du Moyen Âge) et des sociétés qui enferment, la notre? »[426] Cependant, la prison de Foucault est un système qui a servi à expliquer la société moderne en général. Ce qui a été inventé dans le processus de réélaboration du droit au XIIIe siècle est une certaine forme de savoir, une condition de possibilité du savoir, et ce sera la pratique du système judiciaire en Occident. « Cette modalité de savoir est l'enquête, qui est apparue pour la première fois en Grèce et qui est restée dissimulée après la chute de l´Empire romain, pendant plusieurs siècles. »[427]

Cette technologie du pouvoir sera toujours liée à la question de l'individu criminel. Cela nous expliquerait qu'avant l'apparition du criminel en tant qu'individualité, l'élément central du système judiciaire était la réparation des victimes, c'est-à-dire le crime. Il peut alors être utilisé comme hypothèse que lorsqu'il y a de la centralité dans le criminel, la question de la victime est faible. Foucault considère aller « ou cours d'une évolution qu'il faut retracer, s'articuler sur deux oppositions auxquelles à l'origine, elle était étrangère : criminalité/innocence »[428], ou l'exprimer d'une autre manière: criminel / victime. « L´impur c'est ce qui ne peut pas être toléré : ce qui fait courir du danger de la

[424] FOUCAULT, Michel. « Le bon usage du criminel », 1879. En : Dits et Ecrits II 1976-1988. Paris : Gallimard, 2001, p. 661

[425] FOUCAULT, M., « La vérité et les formes juridiques »., op.cit., p. 1445

[426] FOUCAULT, Michel. « La société punitive », 1973. En : Dits et Ecrits I 1974-1975. Paris : Gallimard, 2001, p. 1325

[427] FOUCAULT, M., « La vérité et les formes juridiques »., op.cit., p. 1445

[428] FOUCAULT, M., Leçons sur la volonté de savoir., op.cit., 161

cité, c'est ce qui la menace de ruine. »[429] Nous nous demandons, quelle évolution historique a permis à la victime d'être liée au pur et à l'innocent? Nous sommes intéressés à faire attention à la relation impure-pure comme une ambiguïté pour comprendre la relation victime-criminel et comment nous passons à une idée du criminel comme impure suite aux analyses de Foucault. La superposition juridico-religieuse est fondamentale pour aborder la question du crime. Foucault découvre que la lutte contre le crime sera traitée à partir de l'exclusion de l´impur. Le Foucault des leçons de *La volonté de savoir* est le Foucault qui avait travaillé la folie comme expérience d'exclusion de manière structural, et nous pensons qu'il a fait un travail sur la criminalité à partir des mêmes catégories. Or, cette idée de l'exclusion en tant qu'élément rendant le partage possible du pur-impur nous donne la possibilité de parler du criminel en tant que victime car il est traité comme l'individu expulsé de la cité. L'exclu, le criminel, l'impur, est hors de l'espace public, exclu par le νόμος, et le νόμος permet d´expulser certains individus depuis un principe de distribution. Si nous revenons à l'idée de l'impur et de pur de l'ordre religieux, nous verrons qu´avant l'apparition du νόμος la victime - le bouc émissaire - est expulsée à son origine du principe de distribution et de plus qu'elle n'a pas été liée à l´innocence. Le mot victime ne fait pas allusion à l'innocence. La victime n'est que l'individu qui demande une réparation. C'est pourquoi nous nous intéressons à cette catégorie de pur et d'impur avant l'apparition de la loi avec sa conception du crime comme impure. Si le pur et l'impur ont été expliqués à partir du sacré, il ne sera pas insensé de concevoir alors la victimisation comme une forme d'exclusion à partir des analyses de Foucault sur le pur et l'impur liés au droit. Nous trouverons ainsi un sens à l'idée de l'exclusion comme caractère ethnologique du pur et de l'impur, et de ce que les archaïques entendaient comme la victime à l'origine.

Avant que le criminel soit apparu devant le νόμος, nous avons trouvé la question de la victime liée à l'impur et au pur. Mais avant d'arriver à cette idée de l'impur comme équivalent de la criminalité, le sacré doit être compris comme ce qui attire et refoule, qui peut être à la fois utile et dangereux, conférant à la fois la mort et l'immortalité. Ainsi le présente Mircea Eliade dans le livre *Traité d'histoire des religions*. En ce sens, nous pouvons penser au pharmakos grec: remède et poison en même temps. La

[429] Ibid., p. 173

communauté doit savoir comment manipuler et utiliser un pharmakos. C'est pourquoi tout le monde n'est pas qualifié pour entrer dans la sphère du sacré, la préparation est nécessaire, tous les êtres humains ne peuvent pas avoir accès au sacré. Cependant, le criminel devient la catégorie de l'impureté, et la victime la catégorie du pur, et Foucault a nommé la victime comme innocente à partir de cette distinction religieuse. Nous mettons l'emphase sur le lien entre le pur et l'innocent et leur différenciation absolue par rapport au criminel. Le maculé appartient à l'extériorité comme nous l'avons vu et il doit être à l'extérieur. C'est dans ce sens que la question du criminel sera comprise dans le droit de la Grèce antique, puisque le criminel est souillé. Foucault affirme dans les *Leçons de la Volonté de savoir* l'impureté du criminel:

a. L´impureté est maintenant une qualification individuelle constituée par le crime

b. Cette impureté est le principe de contacts dangereux qui se propagent dans tout l'espace de la cité.

c. Il est donc important de savoir si le crime a été commis et par qui.

La recherche de la vérité juridique est une tache qui a pour but nettoyer l'impur dans la communauté: le criminel. Jean Pierre Vernant, nous dit que la tache, l'impur, affecte socialement et moralement la personne, ainsi que la tache prive à la personne de tout contact avec le sacré, et elle ne peut pas faire partie du rituel religieux. Pour cette raison il y avait l'exigence de nettoyage.[430] Foucault dit « l'ablution intervient lorsqu'on passe d'une activité ordinaire ou quotidienne à une activité rituelle. »[431] Cela mettrait l'accent sur l'hétérogénéité de deux États. Par conséquent, selon Foucault « Il y a souillure lorsque volontairement ou involontairement, deux régions hétérogènes sont mises en contact. »[432] Nous avons vu que l'espace de l'impur et du pur est une altérité. La communauté dans son homogénéité n'est pas considérée comme pure ou impure. La signification de pureté et d´impureté comme hétérogénéité nous met devant le contraire, c'est-à-dire devant l'homogène. Jean-Pierre Vernant définit le concept du sacré comme ce qui est doublement interdit: d'une part, dangereux pour l'homme et, d'autre part, pur

[430]VERNANT, Jean-Pierre. Mythe et société dans la Grèce antique. New York: Zone Books, 1988, p. 122

[431] FOUCAULT, M., Leçons sur la volonté de savoir., op.cit., 162

[432] Ibid., p. 162

contre le profane.[433] Il est d'accord avec Eliade sur l'ambivalence du sacré, mais il refuse l'idée de la différenciation des espaces sacrés devant les espaces profanes, puisque pour Eliade toute la kratophanie et toute la hiérophanie transfigurent le lieu où elles se sont produites. Nous pouvons observer que l'espace sacré apparaît comme espace-autre, hétérotopique, un sens de l'espace qui a été travaillé fortement par Foucault et a évidemment ses racines dans l'idée de pur et de l'impur. Foucault conçoit une science appelée hétérotopologie dont le premier principe est: « il n'y a probablement pas une société qui ne se constitue son hétérotopie ou ses hétérotopies. C'est là, sans doute, une constante de tout groupe humain. »[434] Dans cette idée des espaces hétérotopiques comme constante de tout groupe humain, nous pouvons pressentir le caractère ethnologique de l´exclusion proposé par Foucault. C'est dans un autre espace où le singulier doit se situer par rapport à l'homogénéité. C´est évident lorsque Foucault dit : « Les sociétés dites primitives sont des lieux privilégiés ou sacrés ou interdits –comme nous-mêmes d'ailleurs; mais ces lieux privilégiés ou sacrés sont en général réservés aux individus ''en crise biologique'' »[435] Le sens de l'exclusion que Foucault donne aux espaces dans son substrat semble préserver l'idée du sacré. Lorsque Foucault analyse la crise biologique, il fait référence au pathologique, à l'anormal, qui sera alors remplacé par la catégorie que Foucault utilise pour se référer à l'individu qui est dans la marge.

Sans doute, Foucault a conçu l'exclusion comme une constante ethnologique qui a permis la distribution spatio-temporelle des sociétés jusqu'à aujourd'hui pour amener les individus à la marge. Ces individus ont un comportement déviant par rapport à la norme établie.[436] Il convient d'établir que la désignation des autres lieux est reconstituée avec l'histoire ainsi que les espaces sacrés. Par conséquent, nous faisons mention d'un second principe de la science hétérotopologie annoncée par Foucault: « toute société peut parfaitement résorber et faire disparaître une hétérotopie qu'elle avait constitué auparavant, ou encore en organiser qui n'existaient pas encore. »[437] Mais l'important

[433] VERNANT, J., op.cit., p.139

[434] FOUCAULT, Michel. Le corps utopique, les hétérotopies. Paris: nouvelles Editions Lignes, 2009, p. 25

[435] Ibid., p. 25

[436] Ibid., p. 27

[437] Ibid., p. 27

pour Foucault est que les hétérotopies sont permanentes et discontinues dans toute société humaine.

Pour Foucault, quand nous parlons de rites de purification, nous parlons aussi d'hétérogénéité. Pour certaines raisons, les cultures ont considéré que certains êtres ont été tachés. Foucault nous dit dans les *Leçons sur la Volonté de savoir* que « Les rites de purification semblent de règle après un meurtre, un massacre, un combat, une blessure. »[438] La purification est faite pour enlever une tache. De même, selon Mircea Eliade, la purification devient nécessaire lorsque l'homicide a été commis.

Le thème de la purification est un rituel religieux. Il semblerait difficile d'attribuer une limite entre une purification religieuse et une purification judiciaire. René Girard commence son livre *La violence et le sacré* avec l'hypothèse que dans les sociétés dépourvues de système judiciaire, et donc menacées de vengeance, c'est là que le sacrifice et le rite de purification jouent un rôle essentiel. Cependant, les analyses structurales de Foucault visent à observer ce qui se maintient comme catégorie de ségrégation sociale. Ainsi, le système judiciaire grec est assimilé à une religiosité primitive.

Cuando Foucault se réfère à la mise en œuvre du code créée par Dracon il fait une référence de ce type:

> « Par le biais de la souillure, de l'impureté, de la ségrégation, du jugement et de la purification, le nouveau pouvoir politique a barre sur les vengeances familiales et les réciprocités indéfinies des meurtres… maintenant le pouvoir intervient au niveau d'une qualification juridico-religieuse des actes et de ceux-là mêmes que les ont commis. »[439]

La qualification juridico-religieuse du crime était la suivante: la souillure devient l'élément premier et ensuite la purification. Si nous observons l'analyse d'Eliade, nous pouvons également observer que chaque crime d'homicide produisait une tache

[438] FOUCAULT, M., Leçons sur la volonté de savoir., op.cit., 161

[439] Ibid., 171

maléfique dotée d'une quasi-virtualité physique : les miasmes.[440] Stamatios Tzitzis confirme cette idée en affirmant :

> « C'est pourquoi le crime n'est pas considéré une affaire privée. Il peut même contaminer toute une ville en tant que miasme dénotant à la fois un mauvais acte et un sacrilège. S'il y a danger de contagion du meurtrier vis-à-vis des autres membres de la cité, il faut souvent éviter d'être en contact avec le criminel. On demande alors sa purification en même temps que sa punition ou bien que sa punition représente une purification, ce qui fait partie de la fonction « cathartique » du châtiment. » [441]

Vernant nous dit que l'impureté dans le cadre de la religion grecque est donc à la fois objective et subjective, externe et interne à l'homme. C'est aussi une cause et une conséquence; il déchaîne un fléau et en même temps c'est le fléau qu'il provoque. C'est une partie du meurtrier, en fait c'est le meurtrier; cependant, il fait tellement partie de la victime, c'est son esprit vengeur.[442] Pour Vernant, la religion grecque considérait l'impureté comme inséparable des objets matériels réels tels que le sang et la saleté, ou d'êtres concrets tels que le meurtrier et le cadavre.[443] L'impureté peut avoir une force religieuse, aussi comme le sang et la poussière qui peuvent également se consacrer. Une créature abominable comme Œdipe ou le *pharmakos* peut aussi être la source de bénédictions pour tout un pays. Ce qu'il faut faire, c'est trouver des moyens de canaliser le pouvoir religieux vers ce qui est bon.[444]

Vernant nous dit que la consécration et le sacrilège sont deux qualités positives qui produisent des effets similaires bien que leurs significations soient opposées.[445].La purification vise à favoriser toute la ville, ce n'est pas un problème individuel, c'est le criminel qui devient individuel dans la conformation du droit grec. La différenciation est encadrée quand l'idée d'individu criminel apparaît, puisque ce sera une individualité qui est exclue. La ville apparaît comme une victime, comme un espace homogène dans son ensemble et hétérogène par rapport au criminel. C'est pourquoi Hugh Lloyd-Jones

[440] Un fléau redoutable qui menaçait des collectivités entières.

[441] TZITZIS, S., op. cit., p. 63

[442] VERNANT, J., op.cit., p.126

[443] Ibid., p. 126

[444] Ibid., 138

[445] Ibid., 140

nous dit qu'au départ, ce serait les vengeurs d'un meurtre juridique qui, dans une première instance, en appellent à la cité au nom de la victime. « Dans le pre-juridique, La poursuite judiciaire en matière d'homicide débute par un rituel traditionnel… l'accusateur, qui fait office de vengeur, prononce une « interdiction » contre le meurtrier, c'est-à-dire qu´il lui enjoint de ne plus participer aux actes religieux et de ne plus paraître dans les sanctuaires ni dans les lieux publics. »[446]

L'analyse que Foucault nous présente est que « un nouveau pouvoir politique va permettre l'intégration, dans le système légal de l'État, de ces qualifications religieuses de l'individu. C'est l'Etat maintenant, ou c'est à partir, en tout cas, de la régulation de l'Etat que va se faire la distribution du pur et de l'impur »[447] La relation structurale avec Dumézil est évidente. Selon Dumézil, l'expiation correspond au droit religieux. Bien qu'un droit soit institué, il y a des pratiques d'une morale antérieure qui l'accompagnent. C'est pourquoi il est important d'établir la parenté entre le religieux et le juridique dans le droit du V siècle avant notre ère. Hugh Lloyd-Jones nous dit que la survie du prédroit au V siècle est remarquable:

> « On continu à la proférer contre inconnu… À l´endroit du meurtrier présumé et désigné, elle est l'équivalent d'une mise hors la loi, d´une sacralio : prononcée par un particulier, celle-ci n'en a pas moins, et par elle seule, un effet d´excommunication. D´autre part, elle prélude à la vengeance qui va s'exercer en lui conférant une efficience religieuse: entre elle et les imprécations auxquelles le meurtre donne le branle, il y a une parenté sensible. »[448]

Quand Foucault affirme que la souillure devient individuelle, l'idée de ségrégation est imminente. « La souillure devenant le fait primitif ou du moins la conséquence immédiate du crime, la séparation en est alors la conséquence nécessaire ; enfin le rite purificatrice, destiné à effacer la souillure. »[449] Dans le criminel est concentrée la tache qui doit être expiée. Si la cité n'était pas purifiée, elle ne pourrait pas récupérer l'harmonie. Nous pouvons remarquer que le criminel serait donc confronté à la ville.

---

[446] LLOYD-JONES, H., op.cit., p. 57

[447] FOUCAULT, M., Leçons sur la volonté de savoir., op.cit., 168

[448] LLOYD-JONES, H., op.cit., p. 82

[449] FOUCAULT, M., Leçons sur la volonté de savoir., op.cit., 163

Ensuite, la question de la criminalité dans la Grèce antique doit être examinée par l´impur, par le miasme qui produit le crime dans la cité. Ce qui est frappant, c'est que l'impureté n'est pas la personnalité du meurtrier, elle est associée à la dangereuse soif de vengeance des victimes. Il faudrait apaiser la soif de vengeance. C'est le rôle de l'État et c'est pourquoi il prend la place de la victime. Le droit pénal de l'État neutralise la victime, en minimisant le sentiment de vengeance de celle-ci.[450]

Vernant nous explique que même lorsque la victime pardonne le meurtrier avant la mort, la soif de vengeance reste intacte.[451] C'est pour cela que la victime devait être repérée. Nous voyons ici comment l'idée d'impureté affecte la relation directe avec la victime, et le danger de miasmes dans la ville serait lié à la possibilité d'une revanche illimitée pour les personnes touchées. Nous rappelons que pour Girard la purification est nécessaire pour éviter la violence primaire, d'où la nécessité d'utiliser une victime propitiatoire. Dans ce cas, la purification concerne l'expulsion du meurtrier, soit en le tuant ou en l'exilant. « La solidarité entre l'être et le délinquant est rompue parce que celui-ci a trahi les lois de la cité qui prolongent, dans l'ordre socio-politique, les lois de l'être. C'est pourquoi le crime n'est pas considéré une affaire privée. »[452] De ce fait, le crime est considéré comme un sacrilège. Le criminel peut infecter toute la ville avec sa souillure.

> « La souillure contractée paraît inexpiable, c'est-à-dire, en restituant au mot sa valeur étymologique, qu'aucun rite de purification ne pourra débarrasser le coupable de l'élément énergétique dont il s'est chargé en commettant l'acte interdit. Il n'est plus de moyen de le « libérer » de le faire jamais rentrer dans l'ordre profane. Aussi ne reste-t-il qu'à retrancher radicalement du groupe ce principe et ce foyer de contagion dangereuse. On le déclare donc sacré (sacer, ὅερίς). Le groupe n'accepte pas volontiers de le mettre à mort, car l'exécution supposant un contact, la souillure qu'on veut éloigner risquerait de passer sur lui. On expulse alors le criminel, on le conduit sans armes et sans provisions à la

[450] HASSEMER, Winfried. Fundamentos del derecho penal. Barcelona : Ediciones Bosch, 1984. p. 92

[451] VERNANT, J., op.cit., p.124

[452] TZITZIS, S., op. cit., p. 82

frontière du territoire national. On laisse aux étrangers, aux bêtes ou aux éléments le soin de le détruire. »[453]

Nous demandions la purification du criminel, comprise en même temps comme une punition afin de restaurer la cité. Pour restaurer l'être, c'est-à-dire la cité, il est préférable de tuer le meurtrier. C'est le seul moyen de rétablir l'ordre. La sévérité de la punition doit être proportionnelle à la gravité du crime. La culture hellénique centrée sur l'être ne pouvait pas aller contre la peine de mort. « Cette mesure ne représente pas seulement un calcul de réciprocité stricte entre la gravité du crime et la sévérité de la sanction, mais aussi une qualité de l'être qui se manifeste par sa retraite des ténèbres, autrement dit du non-oubli. »[454]

La coutume archaïque exigeait la mort de l'auteur d'un meurtre, même involontaire ; c'était la seule mesure qui pouvait être appliquée pour apaiser l'âme de la victime et effacer la tache (miasme) produite par le crime. Foucault nous dit: « Chez Homère, ou en tout cas à l´époque archaïque, la vérité factuelle du crime n'était pas l'élément premier et conditionnant de l'ensemble de la procédure. L´essentiel était que le déroulement des défis et restitutions soit correct. »[455] Selon Eliade, le code Dracon remplaçait la vengeance par l'autorité de l'État: le tribunal municipal jugeait le coupable et livrait le criminel à la famille de la victime. Bien que la législation de Dracon concevait toujours que les réparations du crime devraient être données à la famille de la victime, l'accent de la peine n'était plus sur Que faut-il faire? Sinon Qui? Nous dit Foucault. Œdipe Roi est le meilleur exemple. La tragédie grecque se concentre sur la recherche de la personne responsable des maux de la cité de Thèbes. C´est une tragédie à laquelle Foucault consacre plusieurs études, et nous comprenons déjà pourquoi.

Pour Foucault, Œdipe Roi, pièce de Sophocle, est une représentation fondamentale de la loi. C'est pourquoi il aborde le problème d'Œdipe dans plusieurs œuvres. Foucault souligne en 1981 qu´OEdipe roi représente un crime sous deux aspects: la violation des

[453] CAILLOIS, Roger. L´homme et le sacré. Paris : Gallimard, 1988, p. 31

[454] TZITZIS, S., op. cit., p. 145

[455] FOUCAULT, M., Leçons sur la volonté de savoir., op.cit., 173

lois fondamentales et la souillure religieuse.[456] Foucault ne développe pas cette idée, cependant nous pouvons la relier à la question du caractère impur du criminel.

La tragédie est située par les historiens dans la période où les idéaux sociaux changent en Grèce, particulièrement en ce qui concerne la pensée juridique. Les historiens s'accordent pour situer la tragédie grecque dans une période de transition entre l'ordre religieux archaïque et l'ordre plus moderne, étatique et judiciaire qui va lui arriver. Avant d'entrer en décadence, l'ordre archaïque doit avoir connu une certaine stabilité. Cette stabilité ne pouvait reposer que sur le religieux, c'est-à-dire sur le rite sacrificiel.[457] Vernant croit que la tragédie se situe aussi à l'époque où nous passons du mythe à la pensée rationnelle, en d'autres termes, que la tragédie nous montre l'expression de la pensée sociale, politique, religieuse et juridique de l'époque[458]. La tragédie prend place au cœur d'une expérience de «transmutation», dans l'un des points de fracture majeurs de la civilisation grecque.[459]

Que la tragédie soit une transmutation de la pensée religieuse est mise en évidence selon Girard dans le vocabulaire technique juridique récent qui apparaît dans les tragédies. Vernant et Vidal-Naquet expliquent que le droit présent dans la tragédie est un droit qui n'a pas encore été fixé. Ces auteurs nous font penser que quiconque s'approche de la tragédie pourra comprendre dans une large mesure l'histoire du droit grecque. L'analyse que Foucault fait de l'Œdipe est la conformation d'un pouvoir politique, d'un rapport de pouvoir-savoir qui est resté dans notre civilisation des pratiques judiciaires grecques.[460] En ce sens, nous pouvons l'assimiler à la conformation de l'homme criminel comme un homme coupable des malheurs de la *polis*, donc le criminel est l'individu à expulser. « Le renforcement des prescriptions rituelles à la fois populaires et individualistes, leur reprise en charge par des mouvements religieux d'ensemble (comme l´orphisme) conduisent à une certaine qualification religieuse de l'individu, qualification qui dépend

[456] FOUCAULT, M., Mal faire, dire vrai, fonction de l'aveu en justice., op.cit., p. 49

[457] GIRARD, R. ? La violence et le sacré., op.cit., p. 49

[458] Voir : VERNANT, Jean Pierre. Entre mythe et politique. Paris : Seuil, 1996, p. 442

[459] Voir : PONCHON, Pierre. D'un miracle à l'autre : la tragédie grecque et le tragique selon vernant. En: Cahiers philosophiques, 2007, No. 112, 4, pp. 26 - 41

[460] FOUCAULT, Michel. « Archéologie d'une passion »., op.cit., p. 1422

de la rigueur et de l'exactitude d´une observance : le pure l´impur. »[461] Nous pourrions dire que Foucault fait une sorte de généalogie de la criminalité des catégories juridiques et religieuses du pure et de l´impure. Voici l'idée de l'étrange, ce qui apparaît comme hétérogène. C'est l'idée que Foucault avait tirée de l'ethnologie en considérant la grille d'analyse de l'exclusion. Si nous allons à l'histoire des religions sur lesquelles nous avons déjà travaillé, les catégories du pur et de l'impur seront les bases de la conformation du partage auquel Foucault se réfère. C'est pourquoi, dans cette recherche, nous avons suivi la voie de Foucault en cherchant dans les anciennes catégories religieuses l'explication des qualifications juridiques des individus. Foucault l'a fait par rapport au criminel, par contre, nous le faisons par rapport à la victime. « L'intervention de la religion ainsi réajustée comme justification du nouveau pouvoir politique va permettre l'intégration, dans le système légal de l'État, de ces qualifications religieuses de l´individu. C'est l'État maintenant, ou c'est à partir, en tout cas, de la régulation de l´Etat que va se faire la distribution du pur et de l'impur. »[462]

Lorsque le νόμος apparaît, la question de la tache n'appartient plus à la victime consacrée mais au criminel, laissant de côté le sacrifice des victimes de l'expiation pour faire place à la purification de la personne qui sera responsable des malheurs de la cité. Étant donné que la victime religieuse représentait la catégorie de l'impur et devait être sacrifiée pour devenir sacrée, le criminel prenait la place de l'impur. Disons que le criminel a pris la place qui avait été occupée par la victime consacrée. « Au lieu de l'efficace qui adhère à la forme pre-juridique, il y a celle qui veut au regard de la société et où s´accuse un caractère de conventionnel et de volontaire, pour parler grec : un caractère de νόμος. »[463] Ce fait nouveau permet la ratification du groupe social: c'est l'affirmation de l'acte juridique comme tel. La question qui intéressait Foucault était l'apparition du νόμος. L'apparition du νόμος est l'apparition de la loi écrite: « l'apparition de la loi écrite se fait à l'intérieur d'un événement où il est question du pouvoir et de la lutte pour le pouvoir. »[464]

[461] FOUCAULT, M., Leçons sur la volonté de savoir., op.cit., 168

[462] Ibid., p. 168

[463] LLOYD-JONES, H., op.cit., p. 105

[464] FOUCAULT, M., Leçons sur la volonté de savoir., op.cit., 114

L'ère archaïque cherche un rite complet de purification. De la victime consacrée a été établie (à l'extérieur et à l'intérieur de la communauté) ce qui est exclu et ce qui est inclus. Foucault nous dit dans les leçons de *La Volonté de savoir* qu'à l'époque classique il y avait un changement fondamental, une rectification, il n'y aura plus de souci pour ce qu'il faut faire, mais c'est chercher qui. « À partir du moment où le crime produit la souillure et où la souillure atteint la cité, alors il est essentiel de savoir s'il y a eu effectivement crime.»[465] Le criminel est alors à la place de l'extériorité, de l'hétérogène, donc exclu.

La généalogie faite par Foucault dans *La volonté du savoir* permet à l'auteur de déterminer que l'impur est le criminel qui va être exclu en droit comme sujet de droit. Nous pensons que depuis cette leçon Foucault commence à concevoir le criminel comme un ennemi social. En 1972, Foucault s'est lancé dans une analyse de la société et de son principal ennemi: le criminel, en concevant en même temps que la société produit ses ennemis. Pour Foucault, la principale problématisation du système pénal est celle-ci: « On juge le criminel plus que le crime. Et c´est la connaissance qu´on prend du criminel qui justifie qu'on inflige ou non telle punition. »[466] Depuis la constitution du νόμος un certain nombre de personnes seront appelées comme des ennemis. La question de notre droit pénal selon Foucault: L'accusé est-il vraiment criminel? Nous savons qu'il faut ajouter une autre question dans notre droit pénal centré sur la réparation des victimes: Le plaignant est-il vraiment une victime?

L'idée centrale de Foucault concernant le sujet de la justice est que « notre justice a ses effets majeurs au niveau de l'exclusion des individus. »[467] Les questions de justice moderne selon Foucault sont les suivants: Quels sont les caractères de l'individu qu'il faut exclure? Quels sont-ils dans la nature, dans la réalité, dans le secret?[468] « Une description des pratiques pénales modernes devait s'ordonner à la question : Qui exclut qui et quoi ; qui enferme qui ; qu'est-ce qui est mis hors circuit ? Bref, l'exclusion. »[469]

---

[465] Ibid., p. 174

[466] FOUCAULT, Michel. « L'angoisse de juger. », 1977. En : Dits et écrits II. 1976-1988. Paris : Gallimard, 2001, p. 288

[467] FOUCAULT, M., Théories et institutions pénales., op.cit., p. 138

[468] Ibid., p. 139

[469] Ibid., p. 139

La question de la criminalité est une préoccupation théorique que nous avons pu observer dans les cours dictés par Foucault en 1981 à Louvain. En eux, nous pouvons observer les catégories d'analyse qu'il avait utilisées dans ses travaux précédents. Le sujet de la folie s'installe en termes d'exclusion, de folie et de vérité, la prison s'établit en termes de correction, de prison et de vérité, et le thème de la sexualité: comportement sexuel, aveu, vérité. Si nous pensons au sujet de la folie, nous pouvons observer qu'étant une catégorie d'exclusion, de partage, elle peut se référer aux individus qui sont laissés dans la marginalité, c'est-à-dire dans la précarité comme une forme de victimisation. Si nous allons néanmoins à l'étude de la prison, autrement dit, à l'étude de la justice et de la peine, Foucault change les catégories d'analyse et s'oriente vers les catégories de la correction, de la standardisation. Foucault ne s'intéressait pas à la victime, il apparaît sans catégorie assignée dans les termes décrits, mais le criminel, le fou, l'anormal sont restés à la place occupée par la victime. C'est notre raison de penser que, autour de la victime, il y aurait un souci foucaldien de se référer à elle en termes d'exclusion du fou et de normalisation du criminel.

Avec les catégories pure et impure comme provenant de l'exclusion, nous avons vu que la victime dans son origine au lieu d'être ce que nous considérons aujourd'hui, est un individu laissé dans la marge: le criminel, le fou, l'anormal, le monstre. Être victime signifiait se situer dans l'hétérogène. En effet, la victime représentait l'impureté pour la cité et qu'elle devait être exterminée pour obtenir la consécration, c'est-à-dire la pureté. Dans ce cas-là, nous trouvons que la victime consacrée ressemble au meurtrier impur parce que tous les deux ont été laissés à l'extérieur.

La victime devient synonyme d'innocence lorsque le νόμος est constitué. De cette façon, le criminel, représentant l'impur, doit être expulsé. Aujourd'hui, la victime est définie à partir de cette perspective d'innocence, de pureté. Telle est l'idée de victime qui nous est parvenue jusqu'à nos jours, en reprenant non seulement la tradition grecque, mais aussi la tradition chrétienne : « l'enfance est innocente, c'est l'innocente victime de la tradition chrétienne.»[470] Bien que le caractère de l'innocence soit évidemment exprimé par rapport au christianisme, nous observons déjà dans l'analyse de Foucault qu'une telle catégorie religieuse pourrait provenir des Grecs car l'innocence est équivalente à la

[470] CACCIALI, Jean-Luc. Les victimes : un nouveau sujet. En : Jean Pierre Lebron. Les désarrois nouveaux du sujet. Prolongements théorico-cliniques au monde sans limites. « Point Hors Ligne », 2005, p. 153-168. DOI 10.3917/eres.lebru.2005.01.0153. p. 160

pureté. En d'autres mots, il ne s'agit pas d'un phénomène chrétien, comme certains le soulignent. La transformation d'un individu en victime ne l'est pas non plus. Nous pouvons comprendre que cette idée de l'innocent n'a pas changé. Et si nous regardons ces origines, nous pouvons trouver le caractère juridico-religieux d'une justice centrée sur les victimes. De la main de Foucault, nous pouvons voir ce devenir de discontinuité du pur et de l'impur comme une manière de considérer la victime et le criminel à partir de ces catégories dans le domaine juridique. Ce que nous pouvons voir, c'est que ces individualités sont confrontées comme des hétérogénéités face à l'homogénéité de la communauté. La victime que Foucault traite n'est pas la victime consacrée, mais une victime qui, comme le fou et le criminel, est expulsée de la communauté, ce qui nous fait penser à la double signification de la victime : une victime demandant réparation pour un préjudice qui lui a été causé dans la quête de justice, et une victime du fait de la ségrégation (le criminel ou le fou). Cependant, les deux formes de victimisation prennent leur importance du point de vue religieux.

V. De l'exclusion à l'inclusion

Foucault a abordé la question de l'exclusion-inclusion en deux temps. D'abord en termes de structures de ségrégation comme dans *L'histoire de la folie* et dans *Les mots et les Choses* où il a proposé le problème du discours scientifique, et puis dans l'idée de société normalisation dans ses travaux sur l'anatomopolitique et la biopolitique où le côté du pouvoir dans la société est la condition extérieure à la production du savoir. Ce que nous pouvons pressentir, c'est que la question de l'exclusion-inclusion n'est pas négligée dans l'anatomopolitique et la biopolitique, mais que les conditions d'étude changent. Cependant, le plus important et qui parcourt toutes ces études est la transformation du sujet par la constitution des savoirs. Foucault présente une analyse de la folie et de la société industrielle du XVIIe siècle. La société industrielle ne tolérait pas certaines personnes qui conduisaient à l'exclusion par l'enfermement : les fous, les chômeurs, les infirmes, les vieillards, c'est-à-dire tous ceux qui ne pouvaient pas travailler. Disons que ce genre de gens était mis à l'écart. Nous nous demandons si, lorsque nous parlons de victimes, nous pouvons les associer à la société industrielle et si le type d'exclusion auquel elles peuvent être confrontées appartient à la catégorie d'êtres qui ne peuvent pas travailler. Pour Foucault, les catégories juridico-religieuses

d'exclusion ont leurs corrélatifs médicaux ou cliniques.[471] « La conscience moderne tend à ordonner à la distinction du normal et du pathologique le pouvoir de délimiter l'irrégulier, le déviant, le déraisonnable, l'illicite, le criminel aussi. À tout ce qu'elle éprouve comme étranger, elle donne par là le statut d'exclusion quand il faut juger, d'inclusion quand il s'agit d'expliquer. »[472]

Suivant Canguilhem, Foucault conçoit que les sciences peuvent expliquer les conditions d'anomalie des individus. Quand Foucault parle en 1978 de maladie mentale, il le fait depuis les quatre types d'exclusion tirés de l'ethnologie :

> « Le malade mental est toujours quelqu'un qui est obtenu à partir du quadruple système d'exclusion… mais il a maintenant, en fonction des exigences de la société capitaliste, reçu le statut de malade, c'est-à-dire d'individu que l'on doit guérir pour le remettre dans le circuit du travail ordinaire, du travail normal, c'est-à-dire du travail obligatoire. »[473]

Et Foucault affirmait en 1965 aussi :

> « A la fin du XVIII siècle, la société a instauré un mode de pouvoir qui ne se fondait pas sur l'exclusion –c'est encore le terme que l'on emploie-, mais sur l'inclusion à l'intérieur d'un système dans lequel chacun devait être enchaîné à sa propre identité »[474]

Il est bien connu qu'en ce sens, Foucault fait référence à la société constituée à partir du modèle de la panoptique de Bentham. Foucault se demande dans *La société punitive* si les sociétés peuvent être classées à partir de la place qu'elles donnent aux vivants dont elles veulent se débarrasser. « Selon la manière dont elles maîtrisent ceux qui essaient

---

[471] FOUCAULT, Michel. « Table ronde avec J.M Domenach, J. Donzelot, J. Meyer, P. Pucheu, P. Thibaud, J.R. Tréanton, P . Virilio », 1972. En : Dits et écrits I. 1954-1975. Paris : Editions Gallimard, 2001, pp. 1184-1207, p. 1184

[472] FOUCAULT, Michel. « Les déviations religieuses et le savoir médical. », 1969. En : Dits et écrits I. 1954-1975. Paris : Edtions Gallimard, 2001, pp. 652-663, p. 652

[473] FOUCAULT, M., « La folie et la société », 1978, op.cit., p. 498

[474] FOUCAULT, Michel. « Philosophie et psychologie », 1965. En : Dits et écrits I. 1954-1975. Paris : Editions Gallimard, 2001, pp. 466-476, p. 466

d'échapper au pouvoir, dont elles réagissent à ceux qui franchissent, brisent ou contournent, d'une manière ou d'une autre, les lois.»[475]

Partant d'un texte de lévi-Strauss, Foucault rend compte d'une pratique qui cherche à chasser les forces dangereuses de la société, en ne les assimilant pas comme le cas de l'anthropophagie qui permettait l'absorption et l'assimilation de cette force, mais au contraire, par l'exclusion. Nous remarquons que le mécanisme de l'exclusion est le mécanisme du bouc émissaire. Foucault affirme que c'est cette pratique qui lui a permis de traiter le sujet de la folie et du crime. Foucault dit :

> « Elle a servi en effet à caractériser, à désigner assez lointainement le statut qui est donné dans une société comme la nôtre aux délinquants, aux minorités ethniques, religieuses, sexuelles, aux malades mentaux, aux individus qui tombent hors circuits de productions ou de consommation, bref à tous ceux qu'on peut considérer comme anormaux ou déviants. »[476]

Cependant, Foucault fait un changement fondamental en considérant que l'exclusion en tant que catégorie d'analyse est insuffisante. Il faut garder à l'esprit les stratégies et tactiques de pouvoir à partir desquelles se fait l'exclusion. Selon lui, les mécanismes du pouvoir sont responsables de l'exclusion, et les pratiques d'exclusion, de rejet, de marginalisation sont aujourd'hui la façon de décrire le pouvoir qui s'exerce sur les fous, les malades, les criminels, les enfants, les pauvres, les anormaux, c'est-à-dire les victimes que nous avons définies auparavant. Pour Foucault, les mécanismes négatifs de classification obéissent aux mécanismes négatifs d'exclusion. El pour lui cette pratique ou modèle d'exclusion a disparu à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe. Le modèle d'exclusion a été remplacé par un autre, l'inclusion ou sens positif du pouvoir. Foucault affirme que se débarrasser des individus cesse d'être accepté quand l'Europe devient une entité politique et économique à la fin du xvie siècle et au début du xviie siècle. Cela est dû à la densité de la population. L'organisation de l'espace ne permettrait pas l'expulsion des individus telle qu'elle était pratiquée en Grèce antique ou au Moyen Âge. L'exclusion n'est donc plus sous la forme du bannissement et de

[475] FOUCAULT, M., Société punitive., op.cit., p. 3

[476] Ibid., p. 4

l'exil, mais dans des « espaces d'inclusion : s'en débarrasser en enfermant.»[477] Foucault fait référence à deux grands modèles :

> « L'un c'est celui de l'exclusion du lépreux; l'autre, c'est le modèle de l'inclusion du pestiféré. Et je crois que la substitution de l'inclusion du pestiféré, comme modèle de contrôle, à l'exclusion de lépreux, est l'un des grands phénomènes qui sont passés au xviii siècle.»[478]

Pour Foucault, l'analyse de la lèpre et de la peste le conduit à trouver ce nouveau pouvoir qui vise à inclure et qui ne laisse pas de côté une relation différentielle.[479] L'exclusion était une question de pouvoir de manière négative. Néanmoins quand Foucault aborde la question de la prison, l'exclusion devient insuffisante. Il ne s'agit plus d'un rejet, mais d'une inclusion. Il ne s'agira plus d'un partage de deux types de population : "celle qui est pure et celle qui est impure… il s'agit, au contraire, d'une série de différences fines et constamment observées entre les individus qui sont malades et ceux qui ne le sont pas. Individualisation, par conséquent, division et subdivision du pouvoir, qui arrive jusqu'à rejoindre le grain fin de l'individualité »[480]

Cette question de l'individualité sera réglée par la norme à travers un examen continu afin de maximiser la santé, la longévité et la force des individus. « Il s'agit, au fond, de produire une population saine. »[481] Nous constatons ici que la question de la population et de l'individualité convergeait déjà en 1975 dans les analyses de Foucault. Parler de normalisation, c'est traiter l'individualité, mais aussi la population, pas plus comme une population qu'il faut expulser, mais pour maximiser les forces. C'est ainsi que Foucault annonce depuis 1975 un nouvel art de gouverner. Pas encore dans le sens de gouvernementalité mais dans le sens de gouvernement des enfants, des fous, des pauvres, des travailleurs. «Cette technique générale du gouvernement des hommes comporte un dispositif type, qui est l'organisation disciplinaire… ce dispositif type est

[477] FOUCAULT, Michel. « La scène de la philosophie », 1978. En : Dits et écrits II. 1976-1988. Paris : Gallimard, 2001, pp. 571-595, p. 577

[478] FOUCAULT, Michel. Les anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975. Paris : Seuil /Gallimard, 1999, p. 41

[479] Voir : FOUCAULT, M., Surveiller et punir., pp. 232-233

[480] FOUCAULT, Michel. Les anormaux., op.cit., p. 43

[481] Ibid, p. 43

fini par quoi? Par quelque chose qu'on peut appeler, je crois, la « normalisation »[482] Foucault définit la norme de la suivante manière : « la norme n'a pas pour fonction d'exclure, de rejeter. Elle est au contraire toujours liée à une technique positive d'intervention et de transformation, à une sorte de projet normatif.»[483] Dans la période qui va de l'exclusion à l'inclusion, Foucault revient à l'étude des dispositifs de normalisation qui permet à la catégorie des anormaux de surgir. « Pour Foucault ce champ non pas d'opposition, mais de gradation du normal à l'anormal, que se déploie effectivement l'expertise médico-légale.»[484] Foucault appellera cela comme le pouvoir de normalisation. Ce serait le mécanisme de pouvoir qui permet le partage. « Le médico-judiciaire comme instance de contrôle non pas du crime, non pas de la maladie, mais de l'anormal, de l'individu anormal. »[485] Ces analyses de Foucault nous permettent d'aborder la question des victimes au niveau de la gestion normalisatrice des pratiques contemporaines.

[482] Ibid.,p. 45

[483] Ibid, p. 46

[484] Ibid, p. 38

[485] Ibid, p. 39

QUATRIÈME PARTIE : GOUVERNEMENTALITÉ ET VICTIMES

La logique de la reconnaissance des victimes a fait naître une nouvelle conception juridico-politique au XXème siècle. Cette nouvelle conception vient se superposer au droit de souveraineté comme le signale Foucault. Il s'agit de vivre ou de laisser mourir (…) en tant que technologie non disciplinaire du pouvoir, mais comptant sur les dispositifs d'un pouvoir disciplinaire concentré sur l'individu. Une approche juridique aussi bien qu'une gouvernementalité accueille la logique de la réparation des victimes. Or, quand on parle de justice réparatrice on fait référence à une justice centrée dans les victimes. La condition de victime étant la valeur absolue de ce tipe de justice. Ce qui veut dire que la perception du crime vient modifiée. Désormais le crime ne sera plus considéré une offense au pacte social, dorénavant le crime sera centré sur la souffrance causé à la victime ou à la communauté des victimes. Et c'est alors la victime qui devra faire la gestion de la réparation à partir de sa souffrance ; que celle-ci soit physique, psychique ou morale. Une telle promotion de la victime, qui d'ailleurs n'a pas cessé d'augmenter depuis quelques décennies, réorganise en profondeur non pas seulement les valeurs concernant la justice mais aussi les relations politiques. « La victime aujourd'hui est devenue une catégorie sociale vénérée par les uns, instrumentalisée par les autres. Le qualificatif de victime confère une dignité nouvelle à celui qui le porte.»[486] Or, à partir du moment où l'on passe d'un processus organisé autour de l'auteur du crime à un processus centré sur l'autre partie, qui était peut-être trop oublié, le patient du crime, un sujet victime devient nécessaire pour construire l'idée de société.[487]

Ce n'est pas par hasard qu'en Colombie ces dernières années la justice a centré son attention sur les victimes. Cette attention à la victime c'est aussi le résultat du processus mené par les mouvements de victimes du conflit armé réclamant leurs droits constitutionnels. Selon le Registre Unique de Victimes (Registro Único de Víctimas, RUV) en Colombie il y a maintenant 7.028.776 personnes qui ont vu leurs droits affectés par de causes relatives à la violence et au conflit armé interne (UARIV, 2014). Elles représentent 14% de la population du pays. Le délit générant le plus grand nombre de victimes, 86% du total, c'est le déplacement forcé, que ce soit par de causes

[486] ERNER, Guillaume. La société des victimes. Paris : Editions La Découverte, 2006. Pag. 13
[487] GARAPON, A ., La raison du moindre Etat., op.cit., p. 92

associées à la violence ou au conflit armé interne. À présent on a établi des routes et des mesures spécifiques destinées à chercher la vérité, la justice et la réparation intégrale concernant les victimes du conflit armé, et aussi le rétablissement de leurs droits. Avec la création des commissions de vérité, de justice, et de réparation on cherche à gestionner les dégâts causés à des sujets dont leur dignité humaine a été violée. Mais ce n'est pas seulement le cas de Colombie ; selon les analyses de Didier Fassin sur victimisation, les victimes d'atrocités et les mouvements de défense des droits humains de tout le monde consacrent leurs efforts à concevoir comment est-il possible de surmonter des situations de violation systématique des droits humains. Il semble que l'objectif fondamental des victimes est bien la conquête ou plutôt la reconquête de la dignité en tant que droit universel. C'est comme ça que le droit international humanitaire a sorti une série de règles et principes qui définissent la portée et le contenu des droits des victimes. L'objectif c'est de reconstruire les communautés et les pays qui ont subi des situations atroces. C'est donc dans le domaine juridique où les catégories concernant la victimisation ont été exposées, le droit devenant le principal scénario d'instrumentalisation des victimes ; cependant on ne peut pas laisser de côté les qualifications éthiques et politiques de la victimisation.[488] En fait, les inégalités du monde moderne ont produit des êtres humains qui subissent une douleur psychique : douleur morale. C'est-à-dire des individus que l'on peut définir comme des êtres souffrants. Didier Fassin considère que ce phénomène a donné lieu à une politique qui devient pathétique du moment où une politique sociale devra venir résoudre le problème de la douleur des individus qui ont été exclus. C'est le résultat d'une victimisation et singularisation des exclus. Fassin appelle ce tipe de politique une politique de la souffrance. Et c'est de ce point de vue, c'est-à-dire d'une perspective politique, qu'il nous intéresse de comprendre le phénomène de la justice des victimes en Colombie. En effet, suivant Foucault on peut considérer que la justice se trouve placée à l'intérieur d'un mode de gouverner et qu'elle se croise avec les dispositions juridiques. Dans la conférence inaugurale de son cours *Mal faire, dire vrai, Fonction de l'aveu en justice* qu'il prononce à l'Université de Louvain en 1981, Foucault considère que la gouvernementalité est la manière de former, de transformer et de diriger la conduite des individus ; mais il y dit aussi : « il me semble que la pratique pénale s'éclaire dans son organisation si on commence par la replacer dans les technologies de gouvernement.

[488]LECOMBE, Delphine. « Nous sommes tous en faveur des victimes » La diffusion de la justice transitionnelle en Colombie. Paris : Institut Universitaire Varenne Collection des Thèses, 2013, p. 310

»[489] Ce serait vrai spécialement quand on pense à la constitution des politiques sociales, fondées sur l'idée d'inclusion, et qui se sont appropriées du discours relatif aux victimes. Suivant Foucault, il est possible d'établir une relation entre gouvernementalité -anatomopolitique et biopolitique, les deux pôles du pouvoir analysés par l'auteur français- et le droit des victimes à travers l'analyse des politiques sociales chargées de gestionner les victimes en tant qu'individualités et en tant que population. La politique sociale a été justement l'une des constantes dans les analyses foucaultiennes. D'abord dans ses investigations sur la société disciplinaire – même si d'une manière naissante- et ensuite dans celles où il prend la gouvernementalité comme thème central. La politique sociale serait la manière dont la politique s'occupe de l'exclusion-inclusion vis-à-vis des victimes.

Il faut se rappeler que la justice, face au système pénal, est l'une des voies utilisées par Michel Foucault pour accéder au thème de la politique et de l'économie politique. On pouvait aussi dire que c'est à partir des modes de gouverner (gouvernementalité) que l'on peut comprendre le système pénal et les pratiques judiciaires. On peut dégager cette idée aussi bien de ses premières leçons au Collège de France intitulées *Théories et Institutions pénales* et *La Société Punitive*, que des leçons *Naissance de la biopolitique*. Dans *Théories et Institutions pénales*, Foucault dit : "La pénalité est, de fond en comble, politique"[490] et : "historiquement, le pénal, c'est le politique »[491] Dans *Naissance de la biopolitique* on trouve :

> « Quand on reprend le problème de la réforme du droit pénal à la fin du XVII siècle, on s'aperçoit que la question qui était posée par les réformateurs, c'était bien une question d'économie politique, au sens où il s'agissait d'une analyse économique, ou d'une réflexion en tout cas de style économique, sur la politique ou sur l'exercice du pouvoir. »[492]

On traitera donc le thème de la justice adressée à la réparation des victimes, en particulier le cas de Colombie, et sa relation avec la politique sociale ; surtout avec une

[489] FOUCAULT, M. , Mal faire, dire vrai, fonction de l'aveu en justice., op.cit., p. 13
[490] FOUCAULT, M. , Théories et institutions pénales. , op.cit., p. 190
[491] Ibid., p. 192
[492] FOUCAULT, Michel. Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979. Paris : Seuil/Gallimard, 2004, p. 253

politique sociale en termes de gouvernementalité néolibérale et alors comme une économie politique. Comment aborder la question des victimes dans ce sens ? Il semble que l'objectif des victimes c'est d'assurer un droit qui puisse inclure le reste des droits : la dignité humaine. Mais si nous considérons cette problématique du point de vu des analyses Foucaultiennes, nous allons trouver finalement un contre-droit comme « contenu effectif et institutionnalisé des formes juridiques »[493] dans lequel les lois universelles seront appliquées de manière sélective à certains individus. Dans les cours *La société punitive*, Michel Foucault analyse la loi pénale en tant que constitutive de la politique. Il y dit : « la loi pénale n'a, dans l'esprit même de ceux qui la font ou la discutent, qu'une apparente universalité. »[494] Il parait que quand Foucault s'éloigne des formes universelles du sujet de droit il se retrouve avec un contre-droit qui serait le reflexe des formes serrées de constitution d'individus à partir de l'économie politique, et c'est alors que les individus et les collectivités sont traités avec l'apparence de l'universalité du droit. C'est d'abord dans ses études sur le disciplinaire et ensuite dans ses analyses sur les modes de gouverner qu'il s'est occupé de cette dichotomie. Il est bien connu qu'au cours de ses recherches sur le pouvoir Foucault est contraire à la logique du pacte social dans lequel des sujets d'intérêts cèdent quelques-uns de leurs droits pour former une société politique. Si nous regardons la question de la victimisation de ce point de vu nous pouvons trouver des unités d'analyse qui vont au-delà de cette victime qui cherche la restauration de la dignité comme objectif central puis qu'on peut comprendre la victime à partir d'une économie politique, et également on peut penser autrement le couple exclusion-inclusion. Analyser les victimes en tant que sujets de droit, mais en même temps en tant que sujets économiques pouvait conduire à d'autre problèmes sur ce thème, surtout en ce qui nous intéresse le plus : la victime comme individu amené à l'exclusion. Nous allons donc analyser cet affrontement entre le sujet de droit et le sujet économique proposé par Foucault pour tenter de faire comprendre la situation d'un individu considéré victime à partir d'une économie politique néolibérale en Colombie.

[493] FOUCAULT, M., Surveiller et punir. Naissance de la prison., op.cit., p. 260
[494] FOUCAULT, M., Société punitive., p. 24

VII. La notion de pouvoir : sujet de droit versus anatomopolitique

Pour expliquer le pouvoir Foucault pars de deux théories différentes : d'un côté l'idée de panoptique de Jeremy Bentham pour expliquer une anatomie politique, de l'autre, l'idée de société civile d'Adam Ferguson pour ses études sur gouvernementalité. On pourrait dire que Foucault trouve deux théories politiques différentes pour expliquer le pouvoir. On pourrait aussi dire que ces théories sont une critique du sujet de droit que la tradition politique classique veut faire valoir pour expliquer la société moderne. La critique de ces théories c'est ce qui va rester comme une constante dans les analyses du pouvoir et de la politique dans l'œuvre de Foucault. C'est comme ça qu'il laisse de côté les notions de souverain, souveraineté, peuple, État, société civile conçues comme des universels à partir desquels on analyse fréquemment la politique, et il suppose que ces universels n'existent pas mais qu'ils sont le résultat de l'histoire politique et économique vue comme forme de lutte. Le philosophe français soumet ces universels à une problématisation historique de façon à mettre en question les théories dont on a fait leur fondement.[495] Le point de départ du philosophe français c'est la pratique concrète du pouvoir. C'est comme ça que Michel Foucault analyse le droit, le système politique et les manières de gouverner sans de théories sur l'État ou sur la société civile dans le sens des théories politiques classiques. Au lieu d'orienter sa recherche sur le pouvoir du côté de l'exercice juridique de la souveraineté, du côté de l'appareil d'État et de côté des idéologies qui l'accompagnent, Foucault oriente ses analyses du côté de la domination, du côté des opérateurs matériels, du côté des formes de subjectivation et du côté des dispositifs de savoir.[496] La critique avancée de la notion de pouvoir, de savoir et de sujet est à la fois sa justification et son point de départ. Le pouvoir n'est pas le produit d'un contrat selon lequel des individus cèdent leur pouvoir pour former l'État. La politique va alors être analysée à partir de micro-pouvoirs qui transitent à travers toutes les relations des individus et d'une gouvernementalité. Le micro-pouvoir fonctionne dans les institutions et il est en même temps un pouvoir punitif. La gouvernementalité aura comme forme de justification une économie politique.

L'intérêt du philosophe français est bien marqué par la suivante affirmation que l'on trouve dans *Il faut défendre la société* : « La fabrication des sujets plutôt que la genèse

[495] FOUCAULT, M., Naissance de la biopolitique., p. 5
[496] FOUCAULT, Michel. Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976. Paris : Seuil/Gallimard, 1997, p. 30

du souverain. »[497] Ce qui était fondamental pour Foucault c'était de se demander, quel est le fonctionnement des choses au niveau de ces processus continus et ininterrompus qui assujettissent les corps, dirigent les gestes, régissent les comportements ? L'un de ces processus continus et ininterrompus sera mis en pratique par le système judiciaire en relation avec une gouvernementalité ; affaire dont on s'en occupera dans ce travail qui veut problématiser la question de la justice des victimes.

Déjà depuis les cours *La Société punitive et Théorie et institutions pénales*, Foucault montre son option pour une analyse du pouvoir en dehors des théories politiques classiques et c'est comme ça qu'il affirme que la guerre civile est la matrice des relations du pouvoir. On peut donc y voir une critique de la théorie hobbesienne de l'État et on peut dire que le point central sera la lutte autour du pouvoir : « tout le jeu de conflits, de luttes qu'il y a entre le pouvoir tel qu'il s'exerce dans une société et les individus ou groupes qui cherchent d'une manière ou d'une autre à échapper à ce pouvoir. »[498] Il est donc clair que dans cette étape de la pensée de Foucault la notion de guerre civile serait la colonne vertébrale et point de départ de son analyse de la politique et pour autant de la question pénal. La guerre de tous contre tous, laissée de côté du moment où la théorie de l'État conçoit le contrat social, est reprise par Michel Foucault en termes de guerre civile ce qui devient fondamental pour son étude sur le pouvoir. En abandonnant l'idée d'analyser le pouvoir à partir de la conception juridico-politique du contrat social des contractualistes du XVIIIème siècle, l'auteur français assume l'analyse du pouvoir en termes de guerre ou de bataille perpétuelle. Mario Alvarez da Fonseca le dit comme ça :

> « Le système qui cherche à analyser le pouvoir à partir de l'opposition entre lutte et soumission (schéma guerre-répression), sachant qu'à l'intérieur de ce dernier, on peut privilégier la notion de répression (et ici le pouvoir sera pensé comme un mécanisme fondamentalement négatif) ou on peut privilégier les notions de lutte et de guerre (où le pouvoir sera pensé en tant qu'ensemble de rapports de force en affrontement constant) »[499]

[497] Ibid., p. 39
[498] FOUCAULT, M., Société punitive., p. 14
[499] ALVES DA FONSECA, Marcio. Michel Foucault et le droit. Traduit du portugais pas Thierry Thomas. Paris: L'Harmattan, 2013, p. 72

Selon Michel Foucault l'exercice quotidien du pouvoir doit être considéré comme une guerre civile : exercer le pouvoir c'est faire la guerre civile, avec tous ses instruments et toutes ses pratiques.[500] Pour Michel Foucault alors, la politique c'est la continuation de la guerre civile. « Par conséquence, il faut récuser l'image [proposé par] Hobbes qui, avec l'apparition de l'exercice du [pouvoir] souverain, expulsait la guerre de l'espace de [celui-ci] »[501] Depuis cette perspective, Foucault signale que dans la théorie de l'État de Hobbes on considère la guerre civile comme un accident, une anomalie, quelque chose qu'il faut éviter, une espèce de monstruosité théorico-pratique, et alors il dira que la guerre civile serait la matrice de toutes les luttes du pouvoir, de toutes les stratégies de pouvoir et aussi la matrice de toutes les luttes pour ou contre le pouvoir. Pendant cette période la seule manière de concevoir la guerre civile c'est comme matrice de toutes les luttes de pouvoir, c'est même la manière de comprendre l'enfermement comme stratégie de pénalité. On trouve là son point de départ pour mettre en lumière son idée du panoptique comme modèle de la société moderne. On peut donc partir de là pour faire une analyse de la politique et de la pénalité à partir de sa conception du pouvoir.

Même si pour Michel Foucault la guerre civile n'est pas la guerre de tous contre tous, telle qu'elle avait été conçue par Hobbes, il trouve une guerre sociale dans le code d'instruction criminelle de 1808 et dans le code pénal de 1810. Devant la conception de guerre civile de tous contre tous, Foucault propose une conception opposée de guerre civile. Foucault dit : "D'abord, je crois que la guerre civile ne met aucunement en œuvre, contrairement à ce qu'on peut trouver chez Hobbes, une virtualité qui serait essentielle aux rapports entre les individus. »[502] Pour Foucault dans la guerre il ne s'agit pas d'individus contre individus, la guerre détient toujours des éléments collectifs : liens de parenté, clientèle, religions, ethnies, communautés linguistiques, classes. C'est-à-dire qu'on trouve des éléments collectifs et pluriels là où la guerre civile est en cours. « Ce sont toujours des groupes en tant que groupes qui sont les acteurs de la guerre civile. »[503] En effet, ce n'est pas la guerre de tous contre tous ce que Foucault signale mais une guerre de riches contre pauvres, de propriétaires contre ceux qui ne possèdent rien, de patrons contre prolétaires. Ça fait facile à comprendre que son intérêt était celui de concevoir le pouvoir à partir d'une relation économique et à partir d'une économie du

[500] FOUCAULT, M., Société punitive., p. 33
[501] Ibid., p. 34
[502] Ibid., p. 29
[503] Ibid., p. 30

pouvoir pour en faire quelque chose d'utile en termes de production. Cependant, la pénalité s'installe à l'époque moderne à partir d'une définition du criminel comme quelqu'un qui fait la guerre à la société, comme l'ennemi du pacte social, définition qui rappelle Rousseau mais qui, pour Foucault, prendra des nuances économiques. Établir la criminalité sera efficace pour que l'économie du pouvoir puisse fonctionner. Le Foucault de *La société punitive*, comprendra aussi la justice comme guerre. Justice et guerre ne s'opposent pas comme il le montre dans *Théorie et institutions pénales* et dans ses analyses sur une possible justice populaire : « La justice pénale n'a été produite ni par la plèbe, ni par la paysannerie, ni par le prolétariat, mais bel et bien par la bourgeoisie, comme un instrument tactique important dans le jeu de divisions qu'elle voulait introduire. »[504] Foucault affirme : "La guerre civile se déroule sur le théâtre du pouvoir »[505] Le sujet de la guerre c'est l'intérêt, les intérêts d'un groupe sur un autre :

> « Ainsi s'entrelacent dans le fonctionnement global d'un même appareil d'Etat, d'une part l'intérêt de la classe dominante et détenant le pouvoir, et, de l'autre, une « utilisation » sociale latérale ; qui permet de masquer cet appareil, de le rendre tolérable. On a là un phénomène d' « investissement et de contre-investissement » de l'appareil d'Etat par l' « intérêt de classe » dominant et les intérêts latéraux, et non plus un phénomène de scission et de translation de l'appareil. »[506]

C'est cette idée d'intérêt d'un groupe sur un autre ce qui va parcourir l'idée de pouvoir politique chez Foucault pendant cette période. C'est comme ça que Foucault étudie le pouvoir en termes de techniques et tactiques de domination. Foucault s'est intéressé à l'idée de pénalité en sens moderne dans la mesure où le propos de cette pénalité c'est l'exclusion des individus. Dans le cours *Théories et institutions pénales*, Foucault propose que le système pénal s'articule à partir de la problématique suivante : « Quels sont ces individus qu'il faut exclure ? Qui sont-ils en nature, en réalité, en secret ?... qui enferme qui, qu'est-ce qui est mis hors circuit ? »[507] C'est pour ça que Foucault s'est intéressé au sujet des prisons dans la mesure où elles mettent les individus dans un lieu

[504] FOUCAULT, Michel. « Sur la justice populaire. Débat avec les maos. », 1972. En : En : Dits et écrits I. 1954-1975. Paris : Editions Gallimard, 2001, pp. 1208-1237, p. 1225
[505] FOUCAULT, M., Société punitive., p. 30
[506] Ibid., p. 129
[507] FOUCAULT, M., Théories et institutions pénales., p. 139

déterminé, l'en dehors de la société, avec l'accompagnement de la protection sociale, de la psychologie et de la psychiatrie. « Définition de normes, exclusion et rejet de ce qui ne leur est pas conforme, mécanisme de leur rétablissement par des interventions correctrices qui sont d'une manière ambigüe thérapeutiques et punitives »[508]

L'étude du pouvoir, sans considérer la souveraineté ni l'institution de l'État, permettra à ce philosophe d'arriver à son analyse des disciplines : son point de départ pour ces analyses sera la vision utilitariste de Beccaria, de Brissot et de Jeremy Bentham ainsi que les législateurs responsables des premiers codes pénales du XVIIIème siècle. Pendant cette période Foucault dit sur la pénalité que le pouvoir réprime le crime et le crime attaque l'intérêt général. C'est pour ça qu'il définit le criminel comme un ennemi social, sujet traité par Foucault surtout dans *Surveiller et punir : Naissance de la prison* et dans les cours sur *La Société Punitive*, mais en plus dans plusieurs conférences et entretiens. Foucault trouve le fondement de la révolution du système pénal chez Beccaria, Bentham et Brissot. Le système pénal va assumer que l'infraction pénal est une rupture de la loi, un inconvénient pour l'ensemble de la société. L'invention principale sera la définition du crime comme rupture de la loi civile. « D'après ces théoriciens, ne peuvent être pénalisées que les conduites effectivement définies comme répréhensibles par la loi »[509]

Le crime sera alors défini comme l'infraction d'une loi formulée, et les pénalités devront être déterminées par la loi selon la gravité du crime.[510] Empruntant des termes de Rousseau, Foucault dira que criminel c'est cet individu qui a brisé le pacte social.[511] « Le droit à punir a été déplacé de la vengeance du souverain à la défense de la société »[512], et c'est pour ça que le criminel doit être exclu. Et alors la loi pénale doit chercher la réparation du dommage causé par le criminel à la société. Foucault conçoit donc la pénalité comme la matrice qui permet de comprendre le pouvoir en tant que lutte, que guerre civile ; en effet, la loi pénale est faite par ceux à qui on ne va pas l'appliquer. Le système d'enfermement a été fait par quelques-uns pour soumettre

[508] FOUCAULT, Michel. « Sur la justice populaire. Débat avec les maos. », op.cit., p. 1337
[509] FOUCAULT, M., « La vérité et les formes juridiques »., op.cit., p. 1457
[510] FOUCAULT, M., Naissance de la biopolitique., p. 254
[511] Ibid., 1458
[512] FOUCAULT, M., Surveiller et punir. Naissance de la prison., op.cit., p. 107

d'autres. C'est pour cette raison que Foucault considère que le criminel est celui qui fait la guerre contre la société.[513]

Foucault analyse alors la société et la production de ses ennemis qui seront traités par la criminologie comme une pathologie sociale. "L'ennemi de la société : toute personne qui se trouve hostile ou contraire à la règle de maximalisation de la production. »[514] Le crime est l'ennemi de la production. Le criminel est quelqu'un qui ne produit pas et doit alors être exclu de la société pour redevenir social, dans un jeu d'exclusion-inclusion. Cependant, ce sera la prison la manière de répondre au crime ; un mécanisme qui émerge en dehors des idées des réformateurs du XVIIIème siècle, mais qu'a été adopté, d'une manière inimaginable, par toutes les sociétés modernes. « On constate un phénomène remarquable : à l'époque même où se formulait et se mettait en pratique à l'intérieur de l'institution pénale le principe du criminel-ennemi social, apparaît une nouvelle tactique punitive : l'emprisonnement. »[515] La victime du criminel serait alors tout le corps social et la loi pénale doit veiller à sa réparation de tout dommage qu'il ait souffert. Foucault dit : « Toute la pénalité du XIX siècle devient un contrôle, non pas tant sur ce que font les individus –est-ce conforme ou non à la loi ? - mais sur ce qu'ils peuvent faire, de ce qu'ils sont capables de faire, de ce qu'ils sont sujets à faire. »[516] Nous savons qu'ici Foucault esquisse tout le thème de la société disciplinaire. Pour Foucault les disciplines seront un discours opposé à celui de la règle juridique dérivée de la souveraineté, et elles prendront en considération la norme comme règle naturelle. Dans une société panoptisée on ira construire de relations de pouvoir, de formes de savoir, de types de connaissance et de types de sujets de connaissance.[517] L'optique du panoptique dessiné par J. Bentham permettra maintenant à Foucault de trouver le caractère de la société moderne. Le panoptique permet de bien décrire, en dehors des théories classiques, comment fonctionne le pouvoir :

> « Je demande des excuses aux historiens de la philosophie pour cette affirmation, mais je crois que Bentham est pour notre société ce que Kant ou Hegel. On devrait lui rendre hommage dans chacune de nos sociétés. C'est lui qui a programmé,

[513] Ibid., Société punitive., op.cit, p. 35
[514] Ibid., p. 53
[515] Ibid., p. 64
[516] FOUCAULT, M., « La vérité et les formes juridiques »., op.cit., p. 1461
[517] Ibid., p. 1457

défini er décrit de la manière la plus précise les formes de pouvoir dans lesquelles nous vivons, et qui a présenté un merveilleux et célèbre petit modèle de cette société de l'orthopédie généralisée : le fameux panoptique. »[518]

Dans *Surveiller et punir* Foucault arrive à nous dire qu'en même temps que l'on crée l'idée d'égalité on crée aussi la discipline comme surveillance et contrôle de la vie et des corps des individus. Le penseur français affirme : « La forme juridique générale qui garantissait un système de droits en principe égalitaires était sous-tendue par ces mécanismes menus, quotidiens et physiques, par tous ces systèmes de micro-pouvoir essentiellement inégalitaires et dissymétriques que constituent les disciplines. »[519]

Les disciplines, avec leur modèle architectural de panoptique, sont considérées par Foucault comme des formes de gouverner. À ce propos Foucault dit : « Bentham disait, à propos du Panopticon: c'est une forme d'architecture, bien sûr, mais c'est surtout une forme de gouvernement ; c'est une manière pour l'esprit d'exercer le pouvoir sur l'esprit. »[520]Les disciplines fabriquent donc le fonctionnement juridique et institutionnel comme un contre-droit. Pour Foucault l'idée du panoptique devient une forme généralisée de gouverner. La discipline forme des discours hétérogènes par rapport à la structure juridico-politique de la société opposés aux discours homogènes du sujet de droit. «Les disciplines réelles et corporelles ont constitué le sous-sol des libertés formelles et juridiques.»[521] De ce point de vue, la société est conçue comme une généralisation de la prison et du pénitentiaire dans toute la société ; la prison n'en constituant qu'un seul de ses éléments.

> « Le panoptisme est l'un des traits caractéristiques de notre société. C'est un type de pouvoir qui s'exerce sur les individus sous la forme d'une surveillance individuelle et continuelle, sous la forme de contrôle, de punition et récompense, et sous la forme de correction, c'est-à-dire de formation et de transformation des individus en fonction de certains normes »[522]

[518] Ibid., p. 1462
[519] FOUCAULT, M., Surveiller et punir. Naissance de la prison., op.cit., p. 258
[520] FOUCAULT, Michel. «La folie et la société», 1970., op.cit., p. 1003
[521] FOUCAULT, M., Surveiller et punir. Naissance de la prison., op.cit., p. 258
[522] FOUCAULT, M., « La vérité et les formes juridiques »., op.cit., p. 1471

Pour Foucault, un des rêves de la bourgeoisie a été celui-ci : tout le monde surveillé. Mais on ne fera pas seulement attention à l'utilité de la société, et c'est pour ça que la loi pénale doit représenter ce qui est utile à la société tout en faisant de celle-ci un mécanisme de production au moyen des disciplines, il sera aussi nécessaire d'établir le contrôle et la répression morale. Foucault va analyser le premier traité de police dessiné par Patrick Colquhoun pour être mis en marche en 1800 en Angleterre comme code morale. Là-dessus, Foucault dit :

> « On a une moralisation de la pénalité; une distribution des classes de part et d'autre de cette moralité pénale; et une étatisation des instruments de cette dernière. On a un exemple de ce mouvement avec le personnage de Colquhoun, à travers l'œuvre de qui on voit s'inscrire ce qui déterminera la moralité occidentale –malheureusement, quand on enseigne la morale, quand on fait l'histoire de la morale, on explique toujours les Fondements de la métaphysique de mœurs et on ne lit pas ce personnage, fondamental pour notre moralité. »[523]

C'est Colquhoun qui établit, au moyen du code de police, les critères pour protéger les propriétés de la bourgeoisie d'Angleterre, et ce système se répand dans d'autres pays avec la manière capitaliste de gouverner. L'État devient un agent de moralité et pour cela il utilise la police. Suivant Colquhoun, Foucault pense que pour comprendre la moralité d'une époque il est nécessaire de poser la question, où est la fortune ? Ceci pour prévenir les vols. « Il est nécessaire de contrôler et de recoder toutes ces pratiques illicites »[524] Pour une société bourgeoise naissante, le vol devient la principale source d'illégalité. Pour Foucault, "l´économie des illégalismes s´est restructurée avec le développement de la société capitaliste. »[525] La moralité du code de police est alors une relation de pouvoir qui permet le control. « C'est seulement la modification des rapports de pouvoir qui peut amener la modification de la moralité. »[526] Pour Foucault, cette moralité serait imposée par une classe sociale sur une autre classe sociale. Pour l'État, la moralité serait une autre manière de surveiller, mais non pas à travers l'application de lois mais bien en guidant la moralité des individus. La police sera en charge de ce type d'ordre et de surveillance de la vie quotidienne. C'est cette pratique extra-pénale celle

[523] FOUCAULT, M., Société punitive., p. 111
[524] FOUCAULT, M., Surveiller et punir. Naissance de la prison., op.cit., p. 103
[525] Ibid., p. 103
[526] Ibid., p. 117

qui a permis, selon Foucault, que l'idée du punitif s'étende à tout le corps social : l'œil du pouvoir serait mis sur les comportements et virtualités à corriger.[527] Ces modes de pénalité et moralité seront articulés à une nouvelle économie politique puisque rendre utile la multiplicité d'individus accélère l'accumulation du capital.[528]

Pour Foucault, la société moderne est l'âge du control social, de la surveillance comme control minutieux du temps et du corps de l'individu ; un corps capable de servir comme force de travail. Les corps deviendront obéissants et utiles. Dans ces recherches, Foucault dira aussi que cette société moderne est une société d'orthopédie à travers ses institutions en marge de la justice qui prennent en charge le redressement du comportement des individus. La société disciplinaire était pour Foucault la société de la surveillance, de la norme, de l'examen. Le centre de ce type de pouvoir : l'individu. « La pénalité au XIX siècle, a en vue, d'une manière de plus en plus insistante, moins la défense générale de la société que le contrôle et la reforme psychologique et morale des attitudes et du comportement des individus »[529]

Le but de toutes les institutions de type pénitentiaire sera celui de concevoir l'individu à partir de sa virtuelle dangerosité. « La notion de dangerosité signifie que l'individu doit être considéré par la société au niveau de ses virtualités, et non pas au niveau de ses actes. » C'est pour ça alors que ce ne sera pas seulement la justice qui va s'occuper du contrôle : naissent la police et toutes les institutions de surveillance et correction. "La police pour la surveillance, les institutions psychologiques, psychiatriques, criminologiques, médicales, pédagogiques pour la correction »[530] Plus que punir des infractions, le pouvoir disciplinaire corrige.

Avec l'analyse foucaultien de ce qu'il appelle la société disciplinaire on trouve une série d'institutions comme la police, l'école, l'hôpital, et l'usine qui vont instaurer des procédures d'individuation. Société d'orthopédie sociale. Orthopédie, du grec Ορθός: "redresser", "ranger" et παιδίον: « enfant », c'est l'art de corriger ou d'éviter des malformations chez des enfants au moyen d'appareils et d'exercices corporels au XIXème siècle. Ça veut dire que Foucault centre son travail sur une société préoccupée

[527] FOUCAULT, M., « La vérité et les formes juridiques »., op.cit., p. 1471-1475
[528] FOUCAULT, M., Surveiller et punir. Naissance de la prison., op.cit., p. 257
[529] FOUCAULT, M., « La vérité et les formes juridiques »., op.cit., p. 1461
[530] Ibid., p. 1461

de corriger et de redresser. Cette métaphore de l'orthopédie nait d'un Foucault qui pense une société dans laquelle fonctionne toute une mécanique du pouvoir qui part de supposer qu'on peut trouver une déformation dans chaque individu. Le contrôle des institutions disciplinaires fait des comparaisons, différencie, hiérarchise, homogénéise, exclu. « En un mot elle normalise »[531] L'individu est quelqu'un qui devra toujours être corrigé, toujours être normalisé, de façon à faire de lui une machine, et ceci au moyen de l'examen. « L'examen: moyen de fixer ou de restaurer la norme, la règle, le partage, la qualification, l'exclusion; mais aussi matrice de toutes les psychologies, sociologies, psychiatries, psychanalyses, bref, de ce qu'on appelle des sciences de l'homme. »[532]

Tous ces savoirs des sciences de l'homme vont rendre compte des irrégularités individuelles. Les sciences humaines apparaissent comme des savoirs sur l'individu mais pour le corriger et le normaliser. Il s'agit donc d'un homme qui devient l'objet d'un type de savoir. Avec ces sciences, toute une pratique de vérification commence qui plus que soutenir un sujet de droit tourne autour d'un individu disciplinaire.

> « Grattez l'individu juridique, dissent les sciences humaines (psychologiques, sociologiques, etc, etc.), vous trouverez un certain homme; et, en fait, ce qu'elles donnent comme l'homme, c'est l'individu disciplinaire. Conjointement, en direction inverse d'ailleurs de ce discours des sciences humaines, vous avez le discours humaniste, qui est la réciproque du premier et qui consiste à dire: l'individu disciplinaire, c'est un individu aliéné, asservi, c'est un individu qui n'est pas authentique; grattez-le, ou plutôt restituez-lui la plénitude de ses droits, et vous trouverez, comme sa forme originaire vivante et vivace, un individu qui est l'individu philosophique-juridique. »[533]

Pour Foucault alors, le système pénal a été constitué à partir d'un phénomène dual : d'un coté le discours de Beccaria qui représente la pénalité pure laquelle reconnait la loi comme universelle, positive et inévitable ; de l'autre, les institutions qui cherchent à regénérer et corriger l'individu. "Les disciplines vont donc porter un discours qui sera celui de la règle : non pas celui de la règle juridique dérivée de la souveraineté ; mais

[531] FOUCAULT, M., Surveiller et punir. Naissance de la prison., op.cit., p. 215
[532] FOUCAULT, M., Théories et institutions pénales., op.cit., p. 232
[533] FOUCAULT, Michel. Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974. Seuil/Gallimard, 2003, p. 59

celui de la règle naturelle, c'est-à-dire de la norme.»[534] Selon Foucault, ceci donne lieu a « une espèce de discours psycho-juridique qui a pour fonction de retranscrire en termes de correction, de régénération, de guérison les éléments juridiques de la pénalité et, inversement, de recoder les notions morales en catégories pénales.»[535] Le code de police de Colquhoun devient l'élément moralisateur, lequel avec le panoptique de Bentham seraient les modèles qui vont suivre les institutions cherchant de normaliser et donc d'individualiser d'une manière exhaustive tous ceux qu'on doit corriger ou redresser :

> « Dans un système de discipline, l´enfant est plus individualisé que l´adulte, le malade l´est avant l´homme sain, le fou et le délinquant plutôt que le normal et le non-délinquant. C´est vers les premiers en tout cas que sont tournés dans notre civilisation tous les mécanismes individualisants ; et lorsqu´on veut individualiser l´adulte sain, normal et légaliste, c´est toujours désormais en lui demandant ce qu´il y a encore d´enfant, de quelle folie secrète il est habité, quel crime fondamental il a voulu commettre. Toutes les sciences, analyses ou pratiques à radical « psycho-», ont leur place dans ce retournement historique de procédures d´individualisation.»[536]

Foucault nous explique que ce couple qui vient du psycho-juridique, de la vigilance et de la punition devient indispensable pour encadrer les individus dans l'appareil de production. « On a là un moyen de coercition éthique et politique nécessaire pour que le corps, le temps, la vie, les hommes soient intégrés, sous la forme du travail, dans le jeu des forces productives. »[537] On pourrait dire que si nous considérons l'individu avec cette grille d'analyse, on se rendra compte que victime serait l'individu qui n'est pas encadré dans un système économique d'utilité puisqu'il serait en dehors du système. La manière de sortir de cette condition de victime ce serait de devenir un corps qui emploie ses forces en fonction d'un temps utile. Or, en tant que victime d'un système d'oppression, le serait-elle dans le sens développé par Enrique Dussel ? La préoccupation de Foucault est celle d'analyser le contrôle qui exerce une classe sociale sur une autre. Foucault dit :

[534] FOUCAULT, M., Il Faut défendre la société., op.cit., p. 34
[535] FOUCAULT, M., Société punitive., p. 182
[536] FOUCAULT, M., Surveiller et punir. Naissance de la prison., op.cit., p. 226
[537] FOUCAULT, M., Société punitive., p. 201

> « Il faut « régénérer », « moraliser » la classe ouvrière. Ainsi, se fait le transfert du pénitentiaire où une classe sociale va l'appliquer à une autre : c'est dans ce rapport de classe entre la bourgeoisie et le prolétariat que va se mettre à jouer le système pénitentiaire condensé et remodelé ; il va être un instrument politique du contrôle et du maintien des rapports de production. »[538]

Ce n'est pas dans le sens de Dussel, on n'est pas victime dans la mesure où l'on est dominé depuis le capital. Les analyses de Foucault nous mènent au-delà, même s'il n'abandonne pas cette idée. La victime se trouverait dans cette relation inclusion-exclusion propre de la dynamique du système de production. Elle serait donc deux fois victime, d'oppression selon l'approche marxiste, mais en même temps elle serait victime des mécanismes du système qui déterminent la normalité des individus d'après leur utilité. Toutes les institutions préparent les individus pour fonctionner dans le système de production ; c'est pour ça que l'individu viendra transformé en sujet économique, puisque dans un système de production il doit être déterminé d'après son utilité.[539] Victime ce serait l'individu qui n'est pas utile puisqu'à ce moment-là il serait mort en tant que sujet économique. C'est le contrôle du temps des individus ce qu'on met à disposition du pouvoir pour bénéficier l'appareil de production. Il serait important de noter que l'économie politique signalé par Foucault chercherait à analyser la classe ouvrière, le temps employé pour travailler et le contrôle de l'économie ouvrière, c'est-à-dire, son salaire. "la forme-prison de la pénalité correspond à la forme-salaire du travail. »[540] On sortirait du jeu économique si on n'obtenait pas de salaire. L'individu dépourvu de revenus serait quelqu'un qui se trouverait en dehors de l'homogénéité du capital. On peut alors penser que les analyses de Foucault ont servi pour définir une gouvernementalité en relation avec le capitalisme :

> "Le système capitaliste pénètre beaucoup plus profondément notre existence. Tel qu'il a été instauré au XIX siècle, ce régime a été obligé d'élaborer un ensemble de techniques politiques, techniques de pouvoir, par lequel l'homme se trouve lié à quelque chose comme le travail ; un ensemble de techniques par lequel le corps

[538] Ibid., p. 153
[539] FOUCAULT, M., Surveiller et punir. Naissance de la prison., op.cit., p. 139
[540] FOUCAULT, Michel. « La société punitive », 1973., op.cit., p. 337

et le temps des hommes deviennent temps de travail et force de travail et peuvent être effectivement utilisés pour se transformer en sur-profit. Mais pour qu'il y ait sur-profit, il faut qu'il y ait sous-pouvoir »[541]

Il est clair que les analyses de Foucault tout en faisant une critique d'un certain type d'économie et de politique capitalistes, est bien loin de l'idée marxiste du travail comme essence de l'homme. Ce n'est que le système capitaliste qui justifie cette essentialité. La résistance consiste toujours à faire l'expérience de penser les choses autrement, sans essentialismes ni universalismes, tout en cherchant seulement à déstabiliser les théories qu'ont été normalisées. Ce qui est remarquable c'est que Foucault trouve dans la société disciplinaire les fondements pour expliquer l'homme en tant que travailleur. Mais il s'agira aussi de contrôler la révolte, la résistance : « il s'agit non seulement de contrôler moralement les clases basses et laborieuses, mais de les contrôler politiquement, en fonction des dangers de révolte. »[542] Même si Foucault a accepté l'idée de pouvoir comme lutte de classes, il n'a pas laissé de côté la critique de la justification qui a permis le développement d'une manière de gouverner qui forme des sujets économiques.

I. Homo juridicus versus homo oeconomicus

Un changement fondamental dans la façon de concevoir la relation entre le pouvoir et la guerre est intervenu, ce qui petit à petit va définir aussi une nouvelle façon de traiter la criminalité. Dans Défendre la Société de 1975, Foucault critique son travail inauguré en 1971. François Ewald et Bernard Harcourt expliquent : « la guerre n'explique pas le pouvoir, c'est une manière, intéressée de mettre en scène certaines relations de pouvoir. Les relations de pouvoir existent en tant que telles. Elles exigent d'être repensées. »[543] Selon ces spécialistes de Foucault, il critiquera donc le marxisme et la lutte des classes, la notion de répression et le modèle de guerre comme explication du pouvoir. Dans Surveiller et punir, Foucault dit déjà que « l'art de punir, dans le régime du pouvoir

[541] FOUCAULT, Michel. « La vérité et les formes juridiques »., op.cit., p. 1490
[542] FOUCAULT, M., Société punitive., p. 110
[543] EWALD, François et HARCOURT, Bernard. Situation du cours. FOUCAULT, Michel. Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1971. Paris : Seuil/ Gallimard, 2015, p. 280

disciplinaire, ne vise ni l'expiation, ni même exactement la répression.»[544] Foucault définit alors le pouvoir en termes positifs :

> « Il faut cesser de toujours décrire les effets de pouvoir en termes négatifs : « il exclut », il « réprime », il « refoule », il « censure », il « abstrait », il « masque », il « cache ». En fait le pouvoir produit ; il produit du réel, il produit des domaines d´objets et de rituels de vérité. L´individu et la connaissance qu´on peut en prendre relèvent de cette production. »[545]

Mais alors, comment décrire le pouvoir ? Rappelons-nous que Foucault entreprend la tâche de reconstruire l'art de gouverner dans ses cours de 1975 à 1980. Il va donc repenser la question du pouvoir, c'est-à-dire, il va problématiser la gouvernementalité, et avec ça le thème de la criminalité, de la politique sociale, du sujet, etc. En effet, dans *Théorie et Institutions Pénales* le penseur français avait conçu, par exemple, la politique sociale comme lutte des classes. Il est bien connu que Foucault comprend la loi pénale comme étant créée par et pour les bénéfices de la classe bourgeoise. Si pour le Foucault de la *Société punitive* l'exercice quotidien du pouvoir doit être considéré comme une guerre civile, et exercer le pouvoir, c'est mener la guerre civile avec tous ses instruments et toutes ses tactiques[546] alors le concept de politique sociale présenté par Foucault renforcera cette idée en considérant que la politique est la guerre d'une classe sur une autre. Foucault établit la définition de la politique sociale en 1972 comme suit : « J'appelle « politique" tout ce qui concerne la lutte des classes et "Sociale" tout ce qui en dérive comme conséquence dans les rapports humains et dans les institutions.»[547] En *Théorie et institutions pénales*, nous observons que la lutte, la guerre, est le terrain même du droit, car le droit et la justice seraient un moyen de faire la guerre, et ainsi, politique et judiciaire sont sur le même champ de bataille. C'est pourquoi Foucault affirme que « La paix n'est qu'un État de domination (précaire) d'un protagoniste sur les autres. »[548]

Si nous considérons la définition de politique sociale soulignée ci-dessus, nous constatons un changement fondamental par rapport au concept de politique et de

[544] FOUCAULT, M., Surveiller et punir., op.cit., p. 214
[545] Ibid., p. 227
[546] FOUCAULT, M., Société punitive., op.cit., p. 33
[547] FOUCAULT, Michel. « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti. », 1972. En : Dits et ecrits I, 1974-1975. Paris : Gallimard, 2001, pp. 1237-1248, p. 1247
[548] EWALD, F., et HARCOURT, B., op.cit., p. 260

politique sociale que Foucault détient dès la période de ses travaux sur la gouvernementalité, cela est dû à sa nouvelle façon d'affronter l'idée de pouvoir. C'est pourquoi les premières définitions de la politique, de la politique sociale et de la justice prendront une autre direction, celle qui nous intéresse ici.

Dans *Il faut défendre la société* Foucault pense que les notions de guerre et de répression doivent être modifiées ou abandonnées pour se référer au pouvoir. Je considère que c'est l'idée de répression qui est abandonnée, et que le changement des notions de guerre ou de lutte sera guidé vers l'idée de domination, s'éloignant de nouveau de la perspective de la souveraineté.[549] Idée qu'il poursuivra dans ses travaux sur le pouvoir mais avec une approche différente. Chez Foucault le pouvoir sera défini en termes de résistance au lieu de répression. C'est ainsi que Foucault nous dira que dans toute période historique nous sommes jugés, condamnés, classés et conduits à un mode de vie et de mort en fonction de discours considérés comme vrais et ayant des effets spécifiques de pouvoir.[550]Sa définition du pouvoir à partir de ce moment sera la suivante:

> « Le pouvoir s'exerce en réseau et, sur ce réseau, non seulement les individus circulent, mais ils sont toujours en position de subir et aussi d'exercer ce pouvoir. Ils ne sont jamais la cible inerte ou consentante du pouvoir, ils en sont toujours le relais. Autrement dit, le pouvoir transite par les individus, il ne s'applique pas à eux… L'individu est un effet du pouvoir et il est en même temps, dans la mesure même où il est un effet, le relais : le pouvoir transite par l'individu qu'il a constitué. »[551]

Plutôt que suivre l'idée de Clausewitz, selon laquelle la guerre est la politique poursuivie par d'autres moyens, Foucault propose une autre possibilité, que la politique serait la guerre menée par d'autres moyens.[552] Mais en continuant sa critique contre les discours neutres, universels ou totalisants des juristes ou des philosophes, Foucault nous fait remarquer que dans son travail de recherche historique il a trouvé que ceux qui considèrent qu'ils disent la vérité, qu'ils racontent l'histoire, qu'ils réclament la mémoire et conjurent l'oubli se trouvent nécessairement d'un côté ou de l'autre :

[549] FOUCAULT, M., Théories et institutions pénales., op.cit., p. 30
[550] FOUCAULT, M., Il Faut défendre la société., op.cit., p. 30
[551] Ibid., p. 26-27
[552] Ibid. p. 41

comme adversaires dans la bataille et à la recherche d'une victoire particulière. Lorsqu'ils font valoir un droit, ils revendiquent leurs droits, pas les droits de tous. Dans tous les cas il s'agit de : « droits singuliers, fortement marqués par un rapport de propriété, de conquête, de victoire, de nature. Ce sera le droit de sa famille ou de sa race, le droit de sa supériorité ou le droit de l'antériorité, le droit des invasions triomphantes ou le droit des occupations récentes ou millénaires.[553]Nous remarquons ici l'élément de lutte, de domination d'un groupe sur un autre, tel que Foucault l'aurait noté dans *Théories et institutions pénales*. Dans *Il faut défendre la société* il affirme : « L'histoire n'est pas simplement un analyseur ou un décrypteur des forces, c'est un modificateur. Par conséquent, le contrôle, le fait d'avoir raison dans l'ordre du savoir historique, bref : dire la vérité de l'histoire, c'est par là même occuper une position stratégique décisive. »[554]

Dans *Il faut défendre, la Société* Foucault s'efforcera de trouver l'origine de la guerre des races, mais dans cette quête, il y a toute une conception du pouvoir. Le philosophe français reprend donc la question de la guerre dans la classe du 4 février 1976, en particulier de la guerre dans l'état de nature conçue par Hobbes. Foucault nous dira que la constitution de la souveraineté ignore la guerre. C'est pourquoi Foucault décide à nouveau d'étudier le pouvoir en dehors de la conception juridique de la souveraineté qui a conduit à l'analyse des disciplines :

> « Cette théorie et l'organisation d'un code juridique centré sur elle ont permis de superposer aux mécanismes de la discipline un système de droit qui en masquait les procédés, qui effaçait ce qu'il pouvait y avoir de domination et de techniques de domination dans la discipline et, enfin, qui garantissait à chacun qu'il exerçait, à travers la souveraineté de l'Etat, ses propres droits souverains.»[555]

Pour Foucault, le discours philosophique et juridique de Hobbes, enseigné dans la philosophie politique, a bloqué l'historicisme politique par la fiction d'un état de nature et d'un état après le pacte. « C'est ce discours de la lutte et de la guerre civile permanente que Hobbes a conjuré en replaçant le contrat derrière toute guerre et toute conquête et en sauvant ainsi la théorie de l'Etat. D'où le fait, bien sûr, que la

[553] Ibid., p. 45
[554] Ibid., p. 152
[555] Ibid., p. 33

philosophie du droit a ensuite donné comme récompense à Hobbes le titre sénatorial de père de la philosophie politique.»[556]

La tâche qu'il assumera dans ses cours de 1976 à 1979 sera celle de reconstruire le discours des luttes politiques. C'est comme ça qu'à la fin du cours Naissance de la biopolitique, Michel Foucault définit la politique comme le jeu des différents arts de gouverner, avec les différents ajustements et débats qu'elle provoque. La déclaration de Foucault est la suivante:

> « La vérité, contrairement à ce que la philosophie ou le droit ont voulu faire croire, ne commence pas, la vérité et le logos ne commencent pas là où cesse la violence. Au contraire, c'est lorsque la noblesse a commencé à mener sa guerre politique, à la fois contre le tiers état et contre la monarchie, c'est à l'intérieur de cette guerre et en pensant à l'histoire comme guerre, que quelque chose comme le discours historique que nous connaissons maintenant a pu s'établir. »[557]

En résumé, c'est en déchiffrant la guerre et la lutte qui traversent toutes les institutions du droit et de la paix que Foucault propose une histoire.[558] A propos du sujet de la guerre, Foucault peut conclure qu'il a bien existé un racisme d'État ; mais ce que ces analyses mettent en lumière c'est une technologie du pouvoir comme lutte.

Ses analyses du gouvernement des vivants en tant que lutte politique, montrent une autre confrontation avec la conception de souverain et alors le thème de la société disciplinaire et celui de la souveraineté juridique semblent resurgir dans les recherches de Foucault des cours de 1976 à 1979. On s'aperçoit que l'inquiétude foucaultienne de la société civile réapparait dans la leçon du 28 mars 1979, Naissance de la biopolitiqe, afin de pouvoir répondre au caractère incommensurable *de l'homo oeconomicus* et *de l'homo juridicus*. Nous considérons qu'il s'agit là d'un autre problème d'hétérogénéité tel qu'il apparaît dans le thème de la société disciplinaire et que le thème de la souveraineté juridique semble ressurgir dans les recherches de Foucault des cours sur la gouvernementalité. Le thème sera l'incommensurabilité de la notion *d'homo oeconomicus* et *d'homo juridicus* où la problématisation sera la question de la société civile. Dans ces cours, Foucault tente de démontrer que l'économie politique se présente

[556] Ibid., p. 85
[557] Ibid., p. 146
[558] Ibid., p. 153

comme critique de la raison gouvernementale et qu'il n'existe pas de souverain économique à l'époque libérale et néolibérale.

Foucault, suivant Gary Becker, définit l'économie comme la science systématique d'un individu donné, qui répond aux variables du milieu.[559] *L'homo oeconomicus* est celui qui obéit à son intérêt dans la mesure où il est convergeant avec les intérêts des autres, c'est donc cet individu qui répond systématiquement aux variables du milieu ; ce n'est donc pas étonnant que Foucault se réfère à la théorie de Thomas Malthus.

> « L'homme est assujetti à une place limitée. Lorsqu'un arpent a été ajouté à un autre arpent, jusqu'à ce qu'enfin toute la terre fertile soit occupée, l'accroissement de la nourriture dépend de l'amélioration des terres déjà mises en valeur. Cette amélioration, par la nature de toute espèce de sol, ne peut faire des progrès toujours croissants ; mais ceux qu'elle fera, au contraire, seront de moins en moins considérables tandis que la population, partout où elle trouve de quoi subsister, ne connaît point des limites, et que ces accroissements deviennent une cause active d'accroissement nouveaux. »[560].

Penser au sujet, la théorie du sujet dans ce contexte est une réécriture théorique du sujet pour comprendre la place de l'homme dans la nature. Foucault revient sur Malthus en disant que les néolibéraux ont repris leurs analyses pour concevoir l'*homo oeconomicus* comme gouvernable. Cependant, la nature d'*homo oeconomicus* est bien différente de celle de *l'homo juridicus*, car le sujet d'intérêt ne disparaît pas après la constitution du contrat social. « Pendant tout le temps où la loi existe, le sujet d'intérêt continue à exister. Il déborde en permanence le sujet de droit. »[561] Cela amène Foucault à penser que le sujet de droit et le sujet d'intérêt ne suivent pas la même logique.

La dialectique du sujet de droit est une dialectique négative, nous dit Foucault. Le sujet de droit renonce à soi-même et à ses intérêts. Selon le philosophe français, celui-ci renonce à ses droits naturels et immédiats pour se soumettre à des droits lui permettant de jouir de certains intérêts, mais en sacrifiant d'autres pour obéir à un contrat.[562] Mais dans la mécanique des économistes le sujet obéit à un intérêt égoïste, « c'est une

[559] FOUCAULT, M., Naissance de la biopolitique., p. 273
[560] MALTHUS, Thomas. Essai sur le principe de population, Paris: Garnier-Flammarion, 1992, t. I, livre I, p. 71 (An Essay on the Principle of Population, or a View of its Past and Present Effect) on Human Happiness..., Londres, 1817 [5e éd.])
[561] FOUCAULT, M., Naissance de la biopolitique., op.cit., p. 278
[562] Ibid., p. 277-278

mécanique où la volonté de chacun va s'accorder spontanément et comme involontairement à la volonté et à l'intérêt des autres.»[563] Dans la lecture du 5 avril 1978, Foucault reprend le thème des intérêts individuels, et donc aussi celui de la société civile. « Le gouvernement ne doit pas faire obstacle à l'intérêt de chacun»[564] et le gouvernement ne doit pas faire obstacle au devenir de la rationalité économique. Ainsi, le monde juridico-politique et le monde économique sont incompatibles. Foucault conclut qu'il n'y a pas de souverain économique. "L'économie est une science latérale par rapport à l'art de gouverner… il n'est pas possible que l'économie, ça soit la rationalité gouvernementale elle-même.»[565]

L'émergence de la notion *d'homo oeconomicus* est considérée par Foucault comme un défi à la conception traditionnelle du pacte social, d'homme juridique, et une réorganisation de la raison gouvernementale parce que les sujets seront à la fois des sujets juridiques et des sujets économiques. « La notion d'homo oeconomicus est une sorte de défi politique à la conception traditionnelle, à la conception juridique, absolutiste ou pas d'ailleurs, du souverain. »[566] C'est l'analyse de Foucault de cette problématique qui le conduit à proposer le concept de société civile comme nouvel art de gouverner.[567] La question de Foucault est la suivante : comment gouverner les sujets économiques selon les règles du droit ? Le gouvernement devrait-il gérer la société civile ? Foucault trouve des fondements théoriques différents de ceux de Hobbes, Locke, Rousseau et Montesquieu, et il trouve que la notion de société civile et d'homo oeconomicus sont deux notions indissociables. Et pour assurer une relation entre la société civile et *homo oeconomicus* Foucault se rend à Ferguson et à son Essai sur l'Histoire de la Société civile de 1783. Pour Ferguson, il n'y a pas de non-société avant la société. C'est ainsi que Foucault critique encore Hobbes et son idée de l'état de guerre en tant que nature humaine. Foucault semble alors assumer cette perspective que la société est aussi ancienne que l'individu. S'il y a une nature humaine, c'est précisément celle d'être sociable par nature. Foucault observe alors que « la société civile est ainsi une constante historique-naturelle pour l'humanité »[568] Il en résulte qu'il n'y a ni contrat, ni union volontaire, ni renonciation aux droits naturels pour les passer à

[563] Ibid., p. 279
[564] Ibid., p. 284
[565] Ibid., p. 290
[566] Ibid., p. 296
[567] Ibid., p. 299
[568] Ibid., p. 304

une autre personne. Il n'y a pas de pacte social. Ce qui importe, ce sont les satisfactions individuelles ou communes qui peuvent être offertes dans ce lien social naturel. Un individu est heureux parce qu'il est dans un groupe où les autres individus qui partagent ce lien social le sont, c'est-à-dire qu'il se produit une homogénéisation d'un groupe parce qu'ils se soutiennent mutuellement.

Foucault se concentrera sur le rôle de l'État en tant que protecteur des intérêts particuliers. Pour y voir claire, nous commencerons dans *Sécurité, territoire et population* à analyser la nature de la société. « C'est une naturalité spécifique aux rapports des hommes entre eux, à ce qui se passe spontanément lorsqu'ils cohabitent, lorsqu'ils sont ensemble, lorsqu'ils échangent, lorsqu'ils travaillent, lorsqu'ils produisent.»[569] L'un des concepts clés de Foucault est celui de société civile, « La société civile, c'est ce que la pensée gouvernementale, les nouvelles formes de gouvernementalité nées au XVIII siècle, font apparaître comme corrélatif nécessaire de l 'Etat… L'Etat a en charge une société, une société civile. »[570] L'Etat doit assurer la gestion de la société civile.

Ce qui est intéressant dans cette analyse de Foucault, c'est qu'il y trouve l'idée de la formation spontanée du pouvoir politique. Il n'y a pas besoin d'un pacte de soumission au pouvoir. Le pouvoir est spontané dans la mesure où un lien de fait unit des individus concrets et différents. Ainsi Foucault affirme que « le fait du pouvoir précède le droit qui va instaurer, justifier, limiter ou intensifier ce pouvoir. Avant que le pouvoir ne se règle, avant qu'il ne se délègue, avant qu'il ne s'établisse juridiquement, il a déjà existé. »[571] Naturellement, les individus jouent des rôles, jouent des jeux de pouvoir.

> « L'histoire de l'humanité dans ses effets globaux, dans sa continuité, dans ses formes générales et récurrentes, sauvages, barbares, civilisées, etc., n'est pas autre chose que la forme parfaitement logique et déchiffrable et identifiable, la série des formes qui naissent d'initiatives aveugles, d'intérêts égoïstes et de calculs que les individus ne font que référer à eux-mêmes. »[572]

Par conséquent, Foucault dira que puisque la société civile a toujours existé, elle est le moteur de l'histoire. Foucault s'écarte ainsi de la notion de société civile qui peut se

[569] FOUCAULT, M., Sécurité, territoire, population., op.cit., p. 357
[570] Ibid., p. 357-358
[571] FOUCAULT, M., Naissance de la biopolitique., op.cit., p. 308
[572] Ibid., p. 310

trouver chez Hobbes, Rousseau, Locke ou Montesquieu. Ce que Foucault essaie de montrer avec l'idée de pouvoir, c'est que les intérêts individuels sont sous-jacents dans l'individu ou les groupes d'individus. Il n'y a pas de domination de soi face à ces intérêts. Le point culminant de cette perspective est le néolibéralisme qui a su comment lire et comment fonctionne cette « nature humaine » pour pouvoir gouverner. Pour Foucault, la notion d'homme économique ne serait donc pas une catégorie nouvelle, elle est enracinée comme concept anthropologique de l'histoire humaine. Comme l'exprime Christian Laval (2007) : "L'homme économique, sujet du rapport social d'intérêt, est transversal dans ses manifestations, universel dans ses propriétés. Il doit être considéré et étudié comme un fait social et historique, comme un effet de civilisation.[573]

A la fin de naissance *de la biopolitique* Foucault se réfère aux liens sociaux pour parler de société civile et considère qu'il n'y a pas de caractère individuel et égoïste au niveau individuel, mais que les individus se seraient rassemblés pour forger une civilisation. Des satisfactions individuelles sont données dans le même lien social. Foucault dira qu'un individu n'est pas heureux si l'ensemble dont il fait partie ne l'est pas.[574] Un homme est bon seulement en fonction de l'endroit que la communauté détermine puisqu'il fait partie du tout. Selon Ferguson, la société civile a pour objectif le bonheur de tous ses membres. Foucault nous dira que nous sommes face à un mécanisme de multiplication immédiate des intérêts et que le profit est la mécanique purement économique des intérêts. Cependant, explique Foucault, ce ne sont pas les intérêts économiques à proprement parler, mais « intérêts désintéressés ». « ce qui lie les individus dans la société civile, c'est l'instinct, c'est le sentiment, c'est la sympathie, c'est les mouvements de bienveillance des individus les uns pour les autres, c'est la compassion, c'est aussi la répugnance pour d'autres individus, c'est la répugnance pour le malheur des individus, mais c'est éventuellement le plaisir que l'on va prendre au malheur d'autres individus dont on va se séparer. »[575] Foucault reprend ainsi une idée qu'il avait déjà dans ses cours sur Société Punitive. Foucault ne parle pas d'une humanité générale, de droits valables pour tous, il parle d'individus regroupés par noyaux.[576] La société civile serait la famille, le village, la corporation, et même la

[573] LAVAL, Christian. L'homme économique. Essai sur les Racines du néolibéralisme. Paris: éditions Gallimard, 2007, p. 18
[574] FOUCAULT, M., Naissance de la biopolitique., op.cit., p. 304
[575] Ibid., p. 305
[576] Ibid., p. 305

nation, mais jamais l'humanité tout entière. Nous ne pouvons parler de la société civile qu'en termes communautaires.

Pour mieux comprendre la notion de société et de politique d'après Michel Foucault, nous devrions observer la notion de société chez Ferguson. Il ne s'agit pas de passer d'une non-société à une société comme chez Hobbes. « La nature de la nature humaine est d'être historique, car la nature humaine est d'être Sociale. »[577] Le lien social selon Ferguson se forme de manière spontanée. Il n'y a pas d'opération spécifique qui puisse l'établir ou le fonder. Michel Foucault fait remarquer, à partir de Ferguson, que l'état de nature, cet état de nature que les philosophes allaient chercher dans la réalité ou dans le mythe du bon sauvage, il ne faut pas le chercher loin de nous, on peut le trouver ici. La société civile est une constante dans l'histoire de l'humanité. Michel Foucault, suivant Ferguson, nous dit : pas de contrat explicite, pas d'union volontaire, pas de renonciation à des droits, pas de constitution de souveraineté par contrat d'assujettissement. Le fait du pouvoir précède le droit qui va l'instaurer, le justifier, le limiter ou l'intensifier. Avant que le pouvoir ne soit décidé, avant qu'il ne soit juridiquement établi, le pouvoir existe déjà. Les mécanismes qui constituent en permanence la société civile et ceux qui engendrent constamment l'histoire sous ses formes générales sont les mêmes. Michel Foucault serait d'accord pour dire que l'homme est sociable par nature. Il n'y a pas d'état prépolitique. Il n'y a pas de justification juridique ou contractuelle à la constitution du pouvoir.

Ces trois éléments : ouverture d'un domaine de relations sociales non juridiques, articulation de l'histoire avec le lien social et appartenance organique au gouvernement du lien social et de celui-ci à la forme d'autorité, sont ceux qui distinguent la notion de société civile de Hobbes, Rousseau et Montesquieu. Selon le jugement de Foucault, on entre dans un système très différent de pensée politique. Par cette analyse, Foucault écarte le problème théorique et juridique de la constitution originelle de la société. Nous pouvons ainsi voir que, à partir de cette analyse, aux XVIIe et XVIIIe siècles, il s'agira de savoir comment nous pourrions retrouver dans l'origine de la société la forme juridique qui limitera d'avance, dès la racine même de la société, l'exercice du pouvoir. C'est une clé de lecture qui nous permet d'observer la théorie politique d'un point de vue foucaultien.

[577] Ibid., p. 303

Le plus essentiel que Foucault trouve dans l'analyse de Fergurson, c'est que la société civile va être un véhicule économique de deux manières : « d'une part, il va bien lier les individus entre eux par la convergence spontanée des intérêts, mais il va être, en même temps, principe de dissociation. »[578] L'intérêt égoïste de l'homme économique va tenter de défaire la communauté empathique qui se conforme. C'est celle-ci la rationalité économique. Donc quand l'intérêt économique apparaît, celui-ci prime contre le lien social. « Le lien économique trouve sa place, mais le lien économique menace sans arrêt.»[579] Cette conception va permettre la création spontanée de la mécanique économique.

Dans l'économie politique du XVIIIe siècle, au lieu de demander aux individus de renoncer à leurs intérêts, ils seront gouvernés par les intérêts des individus, c'est-à-dire qu'il fonctionnerait par la logique d'une dialectique positive. Les concepts sur lesquels je me fonderai seront ceux de l'intérêt et d'une nature humaine sociable qui développe des stratégies de pouvoir pour le bonheur de ses membres. « C'est l'intérêt égoïste, c'est par conséquent le jeu économique qui va introduire dans la société civile cette dimension par laquelle l'histoire s'y trouve perpétuellement présente, les processus par lesquels la société civile est fatalement et nécessairement engagée dans l'histoire. »[580]

Le résultat de ses recherches l'ont conduit à étudier les corps dispersés et multiples, les corps qui se constituent en sujets et le pouvoir qui transite à travers ces individus. Foucault pense à une société qui se fonde naturellement, historiquement, et qui conçoit le phénomène de la subordination des uns aux autres, c'est donc le phénomène du pouvoir. La question est de savoir comment gérer ce pouvoir, comment le limiter, comment le réglementer. C'est la relation entre la société civile et l'État. L'homo oeconomicus et société civile font partie du même ensemble, c'est l'ensemble de la technologie de l'administration libérale.[581] La rationalité du pouvoir plutôt que d'être entre les mains d'un souverain, la rationalité sera délimitée par les gouvernés, c'est-à-dire par les sujets d'intérêt économique.[582]

La gouvernementalité s'occupera principalement de la sécurité des phénomènes naturels : les processus économiques ou les processus intrinsèques a la population.

[578] Ibid., p. 306
[579] Ibid., p. 307
[580] Ibid., p. 311
[581] Ibid., p. 390
[582] Ibid., p. 316

> « Etat de gouvernement qui n'est plus essentiellement défini par sa territorialité, par la surface occupée, mais par une masse : la masse de la population, avec son volume, sa densité, avec, bien sûr, le territoire sur lequel elle est étendue, mais qui n'en est en quelque sorte qu'une composante. Et cet Etat de gouvernement, qui porte essentiellement sur la population et qui se réfère à et utilise l'instrumentation du savoir économique, correspondrait à une société contrôlée par les dispositifs de sécurité. »[583]

L'idée de Foucault est que la société civile prévale sur l'État. Foucault définit l'état prenant comme référence la société civile, le considérant comme une force d'expansion indéfinie par rapport à l'objet-cible : la société civile. En faisant référence à l'État Foucault nous dit en Naissance de la biopolitique :

> « …Il arriverait à prendre en charge ce que constituerait pour lui à la fois son autre, son extérieur, sa cible et son objet, à savoir : la société civile. Le premier élément qui me semble en effet parcourir toute cette thématique générale de la phobie d'Etat, c'est donc cette puissance intrinsèque de l'Etat par rapport à son objet-cible que serait la société civile. »[584]

Foucault arrive à cette analyse en observant les contre-comportements du XIXe et du XXe siècle, ainsi que les exigences de la population et les besoins fondamentaux de celle-ci ; voici une conduite contraire aux règles d'obéissance. Foucault arrive à penser la nation comme contre-conduite dans la mesure où la population devient titulaire de son propre savoir.[585] Il ne faut pas perdre de vue que dans Naissance de la biopolitique Foucault, quand il affirme qu'on doit comprendre la société civile en termes communautaires, il dit qu'on peut comprendre la société civile comme la nation en termes d'Adam Smith. En d'autres termes, les concepts de nation, de population et de société civile sont analysés comme des éléments extérieurs à l'État, ceux qui doivent être réglementés par une gouvernementalité et qui seront l'objectif de l'État.

> « Ce à quoi on a affaire dans cette nouvelle technologie de pouvoir, ce n'est pas exactement la société (ou enfin, le corps social tel que le définissent les juristes) ; ce n'est pas non plus l'individu corps. C'est un nouveau corps : corps multiple,

[583] FOUCAULT, M., Sécurité, territoire, population., op.cit., p. 113
[584] FOUCAULT, M., Naissance de la biopolitique., op.cit., p. 193
[585] FOUCAULT, M., Sécurité, territoire, population., op.cit., p. 395

> corps à nombre de têtes, sinon infini, du moins pas nécessairement dénombrable. C'est la notion de population. »[586]

Nous avons ainsi une gouvernementalité qui doit être au courant des processus historiques de la société civile, c'est-à-dire des sujets qui sont inclus et incluent de manière historique-naturelle. Dans ce sens, le pouvoir en tant que domination, on pourrait même dire qu'en tant que guerre, circule dans l'histoire humaine de manière exemplaire. Une possibilité de non-domination ne serait que le rêve de la théorie juridique et politique qui accompagne le discours sur le pouvoir. A cet égard, il faut comprendre le pouvoir comme une lutte continue entre les individus, qu'ils soient constitués en communauté ou qu'ils s'affrontent individuellement, et c'est ceci ce qui ouvre la possibilité à chaque fois pour que des sujets exclus apparaissent, mais toujours avec la possibilité de résistance. Foucault compare la société civile avec la folie et la sexualité, pour lui celles-ci sont des réalités de transaction, « c'est à dire que c'est dans le jeu et précisément de relations de pouvoir que sans cesse leur échappe. »[587] Cela signifie pour Foucault que la société civile a une réalité transactionnelle. C'est une réalité qui émerge au milieu des gouvernants et des gouvernés. Il s'agit là d'une réalité qui se situe en quelque sorte en dehors du cadre juridique et politique de l'État en tant que forme d'exclusion, mais qui peut en même temps s'opposer à l'État. C'est la matrice de résistance du pouvoir, entre dominants et dominés. La victimisation, si nous la concevons sous l'angle de l'exclusion, peut être comprise en empruntant cette voie.

> « La victime s'intéresse à la peine parce qu'elle serait légitime à défendre la société. Or, cette fonction est l'un des quatre foyers de sens de la peine que dégage Frédéric Gros en Et ce sera justice : punir en démocratie : la victime se trouve alors chargé de défendre la société, ou en tout cas, la société des victimes potentielles. Ce phénomène n'est pas une vague de fond qui submerge tous les procès pénaux ; il s'agit juste d'une tendance qui nécessite notre vigilance. »[588]

Quand Foucault nous parle de gouvernementalité, il nous dit que celle-ci désigne une grille d'analyse des rapports de pouvoir qui permet d'observer la façon dont les hommes se conduisent ; Foucault prend donc la gouvernementalité comme grille d'analyse pour déterminer la manière de conduire le comportement des fous, des malades, des

[586] FOUCAULT, M., Il Faut défendre la société., op.cit., p. 218
[587] FOUCAULT, M., Naissance de la biopolitique., op.cit., p. 301
[588] ALLINE, J., op.cit., p. 138

délinquants[589], autrement dit de la société civile, ou de tout le corps social. Si nous considérons la victime comme une forme d'exclusion à la manière des fous, des malades et des délinquants, nous pouvons dire qu'on peut comprendre la victime comme société civile, comme une réalité transactionnelle. A la fin de la leçon du 5 avril 1978 dans Sécurité, territoire et population, Foucault parle d'une eschatologie sous forme de contre-conduite dans laquelle la société civile l'emportera sur l'Etat. C'est selon Foucault une eschatologie révolutionnaire qui ne cesse pas de hanter le XIX et le XX siècle. Est-il possible que les mouvements de victimes puissent être traités comme un équivalent de l'idée de société civile présentée par Foucault ? Si nous suivons l'idée de Dussel, les victimes avec une conscience chronique seront toujours comprises comme une réalité transactionnelle qui interpelle le système actuel. Jean-Pierre Allina l'exprime comme suit : « La victime sera probablement de plus en plus tentée de s'exprimer en tant que représentant de la société des victimes si elle a le sentiment que le ministère public n'est pas un parfait représentant de la société.»[590] De cette façon Foucault et Dussel pourraient parvenir aux mêmes conclusions.

II. Anatomopolitique, biopolitique et victimisation

Lorsqu'apparaît une biopolitique centrée sur l'homme-espèce, « il s'agit d'un ensemble de processus comme la proportion des naissances et de décès, les taux de reproduction, la fécondité d'une population. »[591] Quand on pense au pouvoir disciplinaire ou anatomopolitique, l'être humain est conçu comme individualité. La biopolitique se concentre sur la population. Les deux typologies du pouvoir, étudiées par Foucault, sont liées aux problèmes économiques et politiques qui se posent au milieu du XVIIIe siècle, c'est-à-dire avec une gouvernementalité. « Ce bio-pouvoir a été, à n'en pas douter, un élément indispensable au développement du capitalisme ; celui-ci n'a pu être assuré qu'au prix de l'insertion contrôlée des corps dans l'appareil de production et moyennant un ajustement des phénomènes de population aux processus économiques »[592] Il est évident que Foucault fait référence au pouvoir disciplinaire comme celui qui se concentre sur le corps docile et sur la biopolitique pour traiter la question de la population comme celle qui assurera la richesse de l'État. C'est pourquoi, depuis ce

[589] FOUCAULT, M., Naissance de la biopolitique., op.cit., p. 192
[590] ALLINE, J., op.cit., p. 140
[591] FOUCAULT, M., Il Faut défendre la société., op.cit., p. 216
[592] FOUCAULT, Michel. Historie de la sexualité I. La volonté de savoir. Paris : Gallimard, 1976, p. 185

nouvel art de gouverner la population, il s'articule avec la gouvernementalité et s'éloigne de l'idée de souverain.[593] La gouvernementalité est traversée par la question du sujet de droit, et par la notion de l'homme qui vient définit à partir des sciences humaines. Et même si Foucault revient à l'étude du projet du monde de la réglementation, des disciplines de la police au XVIIe et la première moitié du XVIIIe siècle, ce qui sera le plus significatif, c'est comment constituer une façon de gouverner. À cette fin, il se concentrera sur la société civile et sur la population, et fera même des allusions à l'État. « L'Etat comme régulateur des intérêts et non plus comme principe à la fois transcendant et synthétique du bonheur de chacun à transformer en bonheur de tous.»[594] La connaissance des économistes sera donc la connaissance scientifique de la naturalité sociale. Mais cette science de l'économie sera alors traversée par deux chemins : d'un côté la pureté théorique, « et puis qu'elle va en même temps revendiquer le droit d'être prise en considération par un gouvernement qui aura à modeler sur elle ses décision. »[595] D'autre part, le problème de la population lié à l'idée d'homme-espèce, c'est-à-dire l'humain du point de vue de la biologie. Il ne s'agit pas du travail, de la docilité que Foucault avait traité dans les disciplines. Au contraire, la problématisation sera en termes relatifs et spécifiques comme Foucault le appelle. Relatifs : relatif aux salaires, aux possibilités d'emploi, aux prix. Mais spécifiques en deux aspects : les lois de transformation de la population, de déplacement dans les conditions de processus intrinsèquement-naturel parce que la population a la possibilité de se transformer, de se déplacer, de croître ou de diminuer. L'autre terme spécifique des problèmes de population est la loi de la mécanique des intérêts qui caractérise la population. C'est ainsi que l'on peut articuler la connaissance de la médecine sociale pour étudier les problèmes socio-économiques à partir des phénomènes naturels de la population, c'est-à-dire du point de vue de la vie biologique des individus.

Depuis cette perspective, Foucault peut affirmer qu'il existe un système double : d'un côté, un ensemble d'institutions ou d'instruments qui vont prévenir ou réglementer les irrégularités ou la criminalité, c'est-à-dire les disciplines et la police qui naissent au XVIIe siècle ; de l'autre, la gestion de la population pour faire croître les économies de l'État, c'est-à-dire la gouvernementalité de la population qui naît au XVIIIe siècle :

[593] FOUCAULT, M., Sécurité, territoire, population., op.cit., p. 77
[594] Ibid., p. 354
[595] Ibid., p. 359

> « On peut faire une généalogie de l'Etat moderne et de ses différents appareils à partir d'une histoire de la raison gouvernementale. Société, économie, population, sécurité, liberté : ce sont les éléments de la nouvelle gouvernementalité dont nous connaissons, je pense, encore maintenant les formes sous ses modifications contemporaines. »[596]

Foucault fait alors une différenciation par rapport au biopouvoir : pouvoir disciplinaire ou anatomopolitique concernant l'individualisation du corps par des mécanismes internes d'institutions de type pénitentiaire et pouvoir biopolitique qui concerne la régulation et le contrôle social. Cette typologie des pouvoirs s'articule, même s'ils peuvent être étudiés séparément comme l'a fait le philosophe français. Si l'on regarde le thème des victimes dans la société de normalisation, nous trouverons certainement aussi une articulation de l'un et l'autre, en particulier lorsque nous nous tournons vers l'idée du psychosociale, ou entre les individus et les logiques des mesures démographiques. Dans le cas de la Colombie, nous pourrions considérer le déplacement forcé comme une migration interne de victimes.

Foucault nous explique que la biopolitique aura trois domaines : l'hygiène publique, la circulation des personnes et la répartition de la population dans les villes. La première forme, l'hygiène publique, aura pour champ d'action la médicalisation de la population; la deuxième forme cherchera l'assistance des individus en matière d'assistance sociale qui était rattachée à l'église; et la dernière, le milieu où habite la population. On dirait que nous parlions effectivement des déplacements forcés en Colombie, des mécanismes que l'État met en place pour gérer la vie de la population victime. Nous considérons cependant que c'est la deuxième forme de biopolitique où se situe la logique d'une nouvelle gouvernementalité et d'une nouvelle justice autour de la victimisation au XXe siècle, sans pour autant négliger les autres. Peut-être parce que c'est ce qui nous intéresse, comment réglementer les processus des victimes qui, comme nous le savons, ont toujours une connotation religieuse à l'origine. Le pouvoir en matière d'assistance sociale va définir qui peut être considéré victime, fonction qui était évidemment réservé à l'Église, mais comment déterminer qui est une victime du point de vue du biopouvoir ?

[596] Ibid., p. 362

La victime devient centrale pour un pouvoir qui circule autour de la gestion de la vie. Il faut éviter les menaces de mort et utiliser au maximum les forces de la population. La victime est prise du côté de la norme, du savoir, de la vie, des disciplines et des régulations. Si nous regardons de plus près, la victime suivant ses significations religieuses est un individu voué à l'expulsion. Si l'on s'intéresse aujourd'hui à la victime, on s'aperçoit qu'au moins dans le cas du conflit armé en Colombie, la victime dispose actuellement d'un appareil d'État et normatif en vue de pouvoir sortir de la victimisation, il doit donc l'utiliser pour surmonter l'expulsion, parce que l'État doit prévenir et gérer la victimisation. Dans ce cas, nous observons qu'il existe un mode gouvernemental qui accorde une attention spécial à l'individu en tant que victime. Pour Didier Fassin et Saluel leze, la notion de vulnérabilité n'est pas seulement propre aux politiques, et même le symbole de la Croix-Rouge n'a pas une référence religieuse évidente, le gouvernement humanitaire serait chargé du pouvoir pastoral tel qu'il a été analysé par Foucault.

> « il s'exerce sur une « multiplicité », qui est celle du troupeu ; il est « fondamentalement bienfaisant », au sent où « il n'a de raison d'être que de faire le bien » ; enfin, il est un «pouvoir individualisant », puisque « le berger dirige tout le troupeu, mais ne peut bien le diriger que dans la mesure où il n'y a pas une seule des brebis qui puisse lui échapper, et qu'il doit tout à son troupeau, au point d'accepter de se sacrifier lui-même pour le salut de son troupeau.»[597]

Mais faire une politique autour des victimes, c'est déterminer qui sont les victimes et quels sont les moyens de les reconnaître en tant qu'êtres vivants et productifs. Il s'agit d'une relation biologique qui permet de lier la population, pour déterminer les ennemis qui peuvent être supprimés : « ce sont les dangers, externes ou internes, par rapport à la population et pour la population. »[598] Certains sont donc exposés à la mort. Certaines vies, en particulier les vies inutiles, risquent d'être éliminées. Nous ne sommes pas face à une définition de victime ? Nous devons garder à l'esprit que la gestion du biopouvoir se fait au niveau individuel et collectif, et que tous les mécanismes de la société normalisée disposent des mécanismes nécessaires pour y parvenir. Nous pouvons parler de victimes individuelles ou collectives - communauté de victimes- dans la loi sur les victimes en Colombie. Les collectivités minoritaires se prennent aussi pour des victimes

[597] FASSIN, D., et LEZE, S., op.cit., p. 521
[598] FOUCAULT, M., Il Faut défendre la société., op.cit., p. 258

collectives. Nous pouvons penser aux tourbillons des deux économies de pouvoir que Foucault juge pertinentes pour gouverner. « C'est une toute autre manière de faire jouer le rapport collectif/individu, totalité du corps social/fragmentation élémentaire, c'est une autre façon qui va jouer ce qu'on appelle la population… on a là deux économies de pouvoir qui sont, me semble-t-il, tout à fait différents. »[599]

Les victimes sont considérées à partir des deux pôles, aussi bien de l'anatomopolitique que de la biopolitique. C'est-à-dire en termes de victimes individuelles, mais aussi en tant que population. Pensons même aux communautés ou collectivités qui veulent réclamer de nouveaux droits. Nous avons le processus massif de déplacement dû à la violence ce qui constitue un phénomène massif de population. L'institution judiciaire centrée sur la victime a été progressivement intégrée dans des institutions de réglementation. « Une société normalisatrice est l'effet historique d'une technologie de pouvoir centrée sur la vie. »[600] Dans ce cas, centrée sur la vie des victimes. « C'est la vie beaucoup plus que le droit qui est devenue alors l'enjeu des luttes politiques, même si celles-ci se formulent à travers des affirmations de droit ». Le droit des victimes à la vie. Ce droit des victimes est incompréhensible dans le système juridique classique. Le criminel devient flou en tant qu'ennemi de l'État. Le pouvoir s'est maintenant concentré sur la gestion de la vie des victimes pour devenir plus efficace et plus économique.

La régulation de la victimisation sera l'optimisation d'une vie dès qu'elle pourra être productive, c'est pourquoi le but est celui de normaliser les groupes de victimes afin qu'ils puissent sortir de la victimisation. C'est pour cette raison que toutes les sciences ont été déplacées de leur place : le criminel n'est plus le centre du savoir. La victime a pris sa place, peut-être un peu comme le criminel, peut-être en le brouillant. La victime apparaît comme sujet privilégié du jeu d'exclusion-inclusion qui était auparavant centré sur le criminel, nous pouvons dire que même en partageant avec le criminel ce double jeu. Foucault nous dit que le pouvoir légitime ceux qui sont pour les autres un danger.[601] Voilà pourquoi, pour lui, l'accent est mis sur le criminel en tant que sujet criminel et non sur le crime, car le pouvoir rend compte de la dangerosité de certains individus. Mais aujourd'hui, il semble que mettre l'accent sur le criminel a été moins productif dans un type de société qui produit des victimes. Victime et criminel se retrouvent face

[599] FOUCAULT, M., Sécurité, territoire, population., op.cit., p. 68
[600] FOUCAULT, M., Historie de la sexualité I. La volonté de savoir., op.cit., p. 190
[601] Ibid., p. 181

à face dans une hétérogénéité par rapport à la société, même si nous ne savons pas s'il est pertinent d'apporter ci-dessous une citation de Foucault pour comprendre le fonctionnement de cette façon de gouverner : « On dresse populations entières à s'entre-tuer réciproquement au nom de la nécessité pour elles de vivre. »[602]

Aujourd'hui quand on met l'accent sur la victime, c'est surtout sur la façon de déterminer la victimisation. La victime doit prouver qu'elle est une victime dans le but de compter sur les mécanismes dont disposent la gouvernementalité, la justice, pour gérer sa dévictimisation et cela se fait à partir de la victime en tant que sujet de droit, en tant qu'homo juridicus. En fait, il semble que mettre l'accent sur le criminel a été moins productif dans un type de société qui fait des victimes. Le fait que la victime pardonne le criminel et puisse être réparée est un triomphe de l'économie du pouvoir, car de cette façon la victime pourra s'articuler au système juridique et politique en vigueur conçu à partir d'une économie néolibérale. La victime et le criminel affrontés se sont déplacés dans un espace hétérogène qui occupait autrefois le pur et l'impur. Les deux doivent répondre aux stratégies de pouvoir. C'est pourquoi, non seulement le criminel, mais aussi la victime, est conduit dans un espace de danger, donc d'expulsion de l'espace social homogène. Victime est synonyme d'exclusion.

La victime dans sa double relation, victime en quête de réparation et victime consacrée, est toujours en danger d'expulsion, de rejet et parfois exposée à la mort. La vulnérabilité de la victime sera un terrain fertile pour qu'au lieu de faire vivre, elle devienne une thanatopolitique, car nous constatons que, du point de vue biopolitique, faire vivre est toujours lié à l'idée du contrôle de la population par l'État où la thanatopolitique est l'autre face de la biopolitique.[603] Il est important de souligner ce que Foucault entend par mise à mort : « La mise à mort je n'entends pas simplement le meurtre direct, mais aussi tout ce qui peut être meurtre indirect : le fait d'exposer à la mort, de multiplier pour certains le risque de mort, ou tout simplement, la mort politique, l'expulsion, le rejet, etc. »[604]

La victime dispose d'un appareil d'État et normatif pour pouvoir vivre, elle doit donc l'utiliser et se rendre utile en tant qu'individu, mais aussi en tant que population. Le biopouvoir a développé des mécanismes pour concevoir l'humain comme vivant. Ce

[602] Ibid., p. 180
[603] FOUCAULT, Michel. « La technologie politique des individus », op.cit., p. 1645
[604] FOUCAULT, M., Il Faut défendre la société., op.cit., p. 229

pouvoir, qui gère la vie des victimes, est exprimé dans la définition foucaultienne de « un pouvoir qui s'exerce positivement sur la vie, qui entreprend de la gérer, de la majorer, de la multiplier, d'exercer sur elle des contrôles précis et des régulations d'ensemble.»[605]

La victime peut alors être considérée comme dangereuse pour deux raisons : en tant qu'individu improductif et en tant qu'individu susceptible de déstabiliser l'ordre social. Une nouvelle conception juridique et politique semble émerger au XXe siècle, construite à partir d'une logique : la gestion des victimes. Cette conception se chevauche avec le droit souverain proposé par Foucault : faire vivre ou laisser mourir, mais aussi la manière dont la victime peut retrouver son statut de corps docile.

Nous constatons qu'à l'origine du droit pénal, la victime a toujours été au centre de la procédure et de la peine, puisque la peine avait un caractère privé, et que toute infraction entraînait un dommage à la personne, un dommage à la victime. Par conséquent, un acte criminel n'était pas l'affectation de l'ensemble de la société qui était passée par un pacte social à la manière moderne, et la peine était prononcée sur la base de la vengeance privée de la victime ou des membres de sa famille. Aujourd'hui, la proposition de justice réparatrice et transitionnelle reprend le sens de la victime en tant que protagoniste du procès. Mardon nous dit que pour Durkheim, le droit pénal a des traces d'une certaine religiosité. Si l'on regarde de près l'idée de la victime aujourd'hui en droit, le vocabulaire religieux accompagne toute conceptualisation juridique autour de la victime.

La justice réparatrice vise une coexistence pacifique pour tenir compte des besoins et des souffrances des victimes, comme le présentent Rodrigo Uprimny et Maria Paula Saffon : « Ce qui est important, c'est de reconnaître les souffrances infligées à la victime, de lui réparer le préjudice qui lui a été causé et de la restaurer dans sa dignité, plutôt que de punir le responsable pour qu'il réintègre la communauté afin de rétablir des liens sociaux. »[606] Quant à la justice transitionnelle, elle est centrée sur les droits des

[605] FOUCAULT, M., Historie de la sexualité I. La volonté de savoir., op.cit., p. 180

[606] SAFFON, Maria. UPRIMMY, Rodrigo. Justicia transicional y justicia restaurativa: tensiones y complementariedades. En: De justicia [en ligne] [consulté le 12 decembre 2018]. Disponible à l'adresse : https://www.dejusticia.org/justicia-transicional-y-justicia-restaurativa-tensiones-y-complementariedades

victimes à la vérité, à la justice et à la réparation[607], mais dès qu'elle nous parle de liens sociaux, quel genre de liens sociaux pouvons-nous trouver ? La société néolibérale ? Bien que ces droits soient axés sur la souffrance des victimes et le rétablissement de la dignité, il est pertinent d'observer l'autre côté, la victime en tant qu'homo eoeconomicus, et ainsi déterminer comment est possible la gestion des victimes dans le cadre d'une gouvernementalité néolibérale.

Si la victime ne peut s'articuler avec l'appareil de l'État elle sera également expulsée. La victime doit avant tout se tourner vers les droits fondamentaux pour sortir d'une telle situation. Rappelons que l'État social de droit aura pour rôle de protéger et de garantir les droits par le biais de lois et de normes abstraites et impératives. Toutefois, les droits formellement valides ne correspondent pas toujours aux relations humaines en termes de pouvoir politique. Les droits qui ont été créés pour les victimes semblent ne pas réguler le pouvoir politique, Rodrigo Uprimmy l'exprime comme suit : « ce que nous trouvons dans les pratiques quotidiennes ne correspond pas aux règles juridiques formellement valides. »[608] Ce que le juriste veut dire, c'est que la pratique gouvernementale en Colombie n'a pas été en mesure de garantir le droit à la vie des citoyens, et qu'il est évident que l'absence d'état de droit dans la pratique a rendu possible la production de victimes. « Le rôle régulateur des droits de l'homme a été très précaire, car ceux-ci ont eu plus d'efficacité purement symbolique, ils ont été un discours légitimant, mais ont manqué d'efficacité instrumentale pour contrôler et réglementer l'exercice du pouvoir politique. »[609]

Les analyses d'Uprimmy peuvent nous amener à penser que c'est le pouvoir politique qui a régulé la production de victimes, et que le système de justice serait régi par le

[607] Rodrigo Upimny et Marîa Paula Saffon précisent que la justice réparatrice est centrée sur l'avenir parce qu'elle se concentre sur l'idée de pardon que la victime peut accorder au criminel. C'est penser à l'avenir, car le pardon cherche à oublier ce qui s'est passé pour pouvoir progresser dans l'harmonisation de la société. Le pardon criminel fait partie de la reconnaissance des dommages. En ce qui concerne la question des agresseurs, Howard Zher estime que la justice réparatrice leur permet de comprendre l'impact de leurs actions sur la victime et la communauté. La proposition d'oubli de zehr n'est pas celle d'oublier ce qui s'est passé. Les gens ne peuvent pas oublier complètement leur traumatisme et leurs pertes. Nier la souffrance de la victime revient à dévaluer l'expérience du crime. Oublier c'est éviter que l'expérience du crime nous domine, mais sans le pardon on ne peut pas penser à un futur. Au contraire, la justice transitionnelle se concentre sur le passé parce qu'elle cherche à reconstituer les atrocités du passé comme un droit des victimes, et l'idée de la restauration est que les victimes puissent retrouver le mode de vie qu'elles avaient avant que les dommages causés ne se produisent.

[608] UPRIMMY, Rodrigo. La dialéctica de los derechos humanos en Colombia. Bogotá: Fundación Universitaria Autónoma de Colombia, 1992, p. 12.

[609] Ibid., p. 17

domaine politique et non l'inverse. Alors, Focuault a raison de nous parler de l'incommensurabilité de l'homo juridicus et de l'homo oecononomicus quand on pense à une politique, mais dans le sens de l'économie politique néolibérale centrée sur la notion de capital humain, nous allons voire qu'elle ne défend pas les droits mais les intérêts égoïstes et individuels. Nous sommes donc intéressés à la relation entre la gouvernementalité et la justice pour analyser la question des victimes, car l'idée de la gouvernementalité ne peut être dissociée du rôle de la justice. Il serait donc pertinent de s'aventurer dans l'intention d'étudier les paramètres d'une pénalité visant à réparer les victimes, dans ce cas particulier, la justice transitionnelle en Colombie dans le cadre d'une manière de gouverner, c'est-à-dire d'une gouvernementalité. Quand Foucault nous parle du mode de gouvernementalité néolibéral, il reprend le sujet du pénal pour nous dire que les néolibéraux s'intéressent à la pénalité dans la mesure où le comportement du criminel peut être compris comme comportement économique.[610] Si, dans ce sens, le politique semble subordonné à l'économie de marché, le pénal sera aussi une grille d'intelligibilité pour que Foucault puisse faire allusion à la politique, en l'occurrence, une politique économique. Il est pertinent de préciser ce que Foucault entend par Gouvernementalité, puis d'en observer la corrélation avec la sphère pénale en Colombie lorsqu'il s'agit des victimisations, car la gestion de la victimisation on peut la comprendre d'un point de vue économique. Désormais, à la suite de l'analyse de Foucault sur la pénalité et la politique, la question de la justice relative à la réparation des victimes, en particulier le cas de la Colombie, sera abordée, en considérant une telle justice comme un moyen de gouverner.

Ces analyses nous permettront peut-être de mieux comprendre comment le discours sur les victimes a été accueilli en Colombie. À cet égard, nous devons tenir compte de la prémisse suivante avancée par François Ewald et Bernard Harcourt sur la situation du cours Théories et institutions pénales : « La justice, selon Foucault est un rapport de pouvoir, et donne lieu aux effets de savoir, c'est pourquoi la justice devrait être analysée comme corrélation avec la manière de gouverner, puisque la justice organise et institue des relations de pouvoir-savoir qui sont au cœur de l'organisation économique. »[611] La gouvernementalité néolibérale n'est pas un exempte d'une telle formule, car c'est parce qu'elle est conçue à partir d'une économie politique que la justice serait constituée

[610] FOUCAULT, M., Naissance de la biopolitique., op.cit., p. 257
[611] EWALD, F., HARCOURT, B., op.cit., p. 267

comme une projection d'une telle économie. Au terme de *Naissance de la biopolitique*, nous trouvons l'articulation entre la conception de la criminalité et la gouvernementalité néolibérale. Pour les néolibéraux, le crime, la criminalité, sera analysée depuis l'idée d'*homo oeconomicus* : « C'est Becker, dans son article "Crime et châtiment" qui donne cette définition du crime : j'appelle crime toute action qui fait courir à un individu le risque d'être condamné à une peine.»[612] Pour Foucault, c'est la même règle de jeu du capital humain et du travailleur. Le mot risque est mis en avant parce qu'en termes économiques on met l'accent sur l'idée de risque comme valeur, car il est lié au courage d'investir pour réaliser de futurs profits. Si nous allons à l'étude de la victime, celle-ci sera également évaluée en tant qu'individu autour du risque. Ce travail est pertinent pour tenter d'établir le lien entre victimisation et gouvernementalité néolibérale.

III. Renaissance de l'homo oeconomicus

En abordant la question de la justice relative à la réparation des victimes du conflit armé en Colombie dans le cadre de la politique, notamment d'une politique sociale dans le sens de la gouvernementalité néolibérale, la gestion des victimes considérée du point de vue du capital humain reste articulée. C'est pourquoi nous identifions le sujet du néolibéralisme : l'*homo oeconomicus*, sujet central de cet art de gouverner selon Foucault, et puis nous discutons comment concevoir une sorte de justice dans cette perspective. Cette analyse peut être utile pour établir la manière dont la victimisation est gérée dans le cadre d'une justice de réparation des victimes. Il est donc pertinent de préciser dans un premier temps ce que Foucault comprend par gouvernementalité et par gouvernementalité néolibérale.

A la fin du cours *Naissance de la biopolitique*, le philosophe français définit la politique comme le jeu des différents arts de gouverner, et adopte l'idée de la gouvernementalité comme art de conduire les conduites des autres. Le développement de la notion de gouvernementalité d'après Foucault s'établit principalement dans les trois cours du Collège de France intitulés Il faut Défendre la société, Sécurité, Territoire et Population, Naissance et de la biopolitique. Il y fait une analyse qui va de l'apparition de la raison d'État à l'émergence du libéralisme, de l'ordolibéralisme et du néolibéralisme. On peut dire que le philosophe français comprend par gouvernementalité trois choses. D'abord

[612] FOUCAULT, M., Naissance de la biopolitique., op.cit., p. 256

un ensemble constitué d'institutions, de processus, d'analyses et de réflexions pour exercer le pouvoir sur la population, surtout à travers le savoir d'économie politique avec un instrument central : les dispositifs de sécurité. Le fil conducteur de la notion de biopolitique est celui de la sécurité.[613]

Nous avons donc ici une référence à un gouvernement des populations humaines à travers des mécanismes de régulation comme les dispositifs chargés de la régulation des risques (sécurité du travail, sécurité alimentaire, sécurité sociale, divers risques). Par la mise en place d'une série de « dispositifs de sécurité », l'État cherche maintenant à exercer un contrôle rationnel sur les épidémies, les famines, la guerre, le chômage, l'inflation et tout ce qui pourrait menacer le bien-être de la population.[614]

D'autre part, comme deuxième définition de la gouvernementalité, Foucault explique que ce sera le gouvernement sur les autres : souveraineté, discipline et développement d'une série de savoirs. Ici, le pouvoir disciplinaire ou anatomie politique, qui s'articulera au biopouvoir, est évident. Nous pouvons le comprendre à partir des deux niveaux de gouvernementalité soulignés par Judith Revel, d'une part les disciplines qui se concentrent sur le corps des individus et d'autre part, le biopouvoir qui concerne la population. Pour Revel ces deux niveaux de gouvernementalité donneront lieu à des disciplines individualisées et à des modélisations statistiques, les premières évaluent des cas et les secondes font un calcul par série.[615] Et comme troisième définition, la gouvernementalité est le processus par lequel l'État de justice du Moyen Âge devient un État administratif aux XVe et XVIe siècles.[616] Compte tenu des trois définitions esquissées par Foucault, on peut comprendre la gouvernementalité comme la manière de former, de transformer et de gérer le comportement des individus en tant que corps-machine à partir d'une technologie disciplinaire que Foucault a étudié principalement dans *Surveiller et Punir*, et comme la régulation de la vie de la population, c'est-à-dire la technologie politique des individus à laquelle Foucault fait référence à l'université du Vermont en 1982. Technologie politique qui permet de nous reconnaître comme une entité sociale, partie d'une nation ou d'un État dont l'objectif principal est celui de

[613] LEON, J., et URABAYEN, J. La gubernamentalidad biopolitica: de la sociedad de control estatal al liberalismo. En : Revue Co-herencia vol , 2018, Vol. 15, No. 29, pp. 67-92, p. 92
[614] CASTRO GOMEZ, Santiago. Michel foucault y la colonialidad del poder.Revista de humanidades Tabula rasa, 2007, No. 6, pp. 153-172, p. 160
[615] Voir : REVEL, Judith. La fabrique de l´individu productif. En: Société carcérales. Relecture(s) de Surveiller et punir. Editeurs: Isabelle Fouchard et Daniele Lorenzini. Paris : Editions mare & martin, 2017
[616] FOUCAULT, M., Sécurité, territoire, population., op.cit., p. 112

protéger la vie des individus. Cette technologie politique créera de grands programmes de protection sociale, de santé publique et d'assistance médicale. Technologie politique étudiée par Foucault dans une perspective historique et qu'il appelle raison d'État, surtout comme émergence d'un type particulier de gouvernement appelé police, qui cible la population, et qui devient donc une biopolitique.

Si nous considérons la question de la justice comme un axe qui traverse les trois formes de gouvernementalité, on comprendra celle-ci comme une articulation de la technologie politique, sans négliger l'anatomopolitique. Cependant, ces trois définitions proposées par Foucault ont pour colonne vertébrale la biopolitique, laissant de côté l'étude des disciplines, car le panoptique s'estomperait avec le développement des nouveaux arts de gouverner. On peut comprendre ses cours sur la gouvernementalité comme une étude minutieuse qui sera traversée par la question biopolitique[617] ; la question des disciplines n'ayant pas autant de signification pour faire une recherche sur la gouvernementalité. Dans Naissance de la biopolitique, nous trouvons l'affirmation qui suit : « une fois qu'on aura su ce que c'était ce régime gouvernemental appelé libéralisme on pourra, me semble-t-il, saisir ce qu'est la biopolique ». (*Naissance de la biopolitique*, p. 24), par conséquent, dans l'analyse du néolibéralisme qui se déroule à la fin de ce cours, il sera porté par ce même objectif, puisque Foucault considère que les problèmes de soins de santé, d'hygiène publique et tant d'autres éléments vont interférer avec l'amélioration du capital humain, concept central du néolibéralisme proposé par les théoriciens du néolibéralisme Theodore Schultz et Gary Becker, et qui sera le centre de l'analyse d'une nouvelle façon de gouverner.

Foucault, dans ses études sur la gouvernementalité, indique clairement que la société néolibérale est réglementée par les mécanismes de la concurrence, et ses analyses se concentrent sur l'homo oeconomicus parce qu'il est considéré comme l'homme de l'entreprise et comme le sujet qui produit des salaires, faisant ainsi partie intégrante de l'engrenage du marché. Il ne peut plus être l'homme de l'échange de marchandises que l'économie classique pensait. Il n'est plus la rationalisation du libéralisme sur les entreprises, d'une société, d'une économie, mais de l'individu comme capital humain. Il y a une relation directe entre l'investissement en capital humain, la productivité et les salaires, donc un gouvernement néolibéral gérera la vie des individus parce que ceux-ci seront conçus comme un capital humain, concept central du néolibéralisme.

[617] Voir: CASTRO, Edgardo. Biopolitica y gubernamentalidad. En:Thèmes & matizes No. 11, 2007 pp. 8-18

Classiquement, l'homo oeconomicus était considéré par la théorie de l'utilité comme l'homme de l'échange à partir de la problématique des besoins individuels. Dans la version classique de l'homo oeconomicus, l'homme est motivé par l'intérêt personnel, c'est le principal agent économique, et ce concept a été conçu par John Stuart Mill. Selon l'utilitariste, les individus sont motivés par leur intérêt propre et leur amour propre. Stuart Mill s'occupe d'un être « qui veut posséder de la richesse et qui est capable de juger l'efficacité comparative des moyens pour atteindre cet objectif[618] », c'est-à-dire que l'homo oeconomicus apparaît dans le cadre d'un agent qui choisit en faveur de ce qui lui est utile, de ce qui lui donne du bonheur, parce que l'utilité ne chercherait pas seulement le bonheur, mais elle chercherait aussi à éviter le malheur.[619] Dans le néolibéralisme, on reprend l'idée de l'homo oeconomicus, mais dans un autre sens, pour déterminer l'individu comme entrepreneur ou entrepreneur de lui-même. De cette façon, l'homo oeconomicus du néolibéralisme dira que l'intérêt individuel fera que l'homme déterminera la meilleure façon d'obtenir de bons revenus, « les individus augmentent leur productivité en acquérant de nouvelles compétences.»[620]

La notion d'homme économique ne serait donc pas une catégorie nouvelle, mais elle est au contraire enracinée comme concept anthropologique à l'histoire humaine telle que l'exprime Christian Laval : « L'homme économique, sujet du rapport social d'intérêt, est transversal dans ses manifestations, universel dans ses propriétés. Il doit être considéré et étudié comme un fait social et historique, comme un effet de civilisation. »[621] Penser *l'homo oeconomicus* comme un entrepreneur de lui-même signifiait pour le néolibéralisme de regarder le travailleur comme un sujet économique. Le sujet économique est celui qui est motivé par son propre intérêt, qui est considéré par la théorie de la consommation comme un sujet rationnel qui tire profit de sa propre consommation et est capable de calculer des risques pour planifier sa consommation. Adam Smith[622], avait déjà conscience de cette perspective lorsqu'il nous dit que l'intérêt personnel est déguisé en bienveillance. Nous en déduisons que ce qui prime toujours, c'est l'égoïsme face à la générosité, car si quelqu'un fait du bien à un autre, il le fera en

[618] Mill, J. S. On the definition of Political Economy and the method of Investigation Proper to, 1836. Colleed Works of John Stuart Mill, vol. 4, Toronto, University of Toronto Press, 1967, p. 321
[619] Voir: Mill, J. S. L'utilitarisme. Madrid : Alliance éditoriale, 2007
[620] DALLORSO, Santiago. La teoría del capital humano en la visión del Banco Mundial sobre las Transferencias Monetarias Condicionadas. Estudios Sociológicos, Vol. 31, No. 91 (enero-abril, 2013), pp. 113-139. p. 118
[621] LAVAL, C., op.cit., p. 18
[622] Voir : Smith, Adam. (1996). La riqueza de las naciones. Madrid : Alianza editorial, 1996

faisant appel à l'avantage qu'il peut avoir face aux besoins de l'autre. Nous demandons donc de l'aide à un autre en lui fournissant les avantages qu'il peut y avoir en étant bienveillant, en lui faisant comprendre que nos besoins ne sont pas pertinents, mais les siens. Le néolibéralisme est la renaissance de *l'homo oeconomicus*, mais cette fois, l'analyse de l'individu se focalise sur un travailleur salarié ou rémunéré, car l'intérêt du sujet économique sera d'obtenir une fluidité des revenus et cherchera à développer des compétences pour y parvenir. « Un revenu, c'est tout simplement le produit ou le rendement d'un capital. Et inversement, on appellera « capital » tout ce qui peut être d'une manière ou d'une autre source de revenus futures. »[623] *L'homo oecono*micus est considéré comme un capital humain, comprenant le travailleur en termes économiques.

Le plus approprié pour comprendre le sujet économique en termes de capital humain est de pouvoir déterminer que l'individu peut devenir du capital humain dans la mesure où il tient compte des facteurs physiques et psychologiques qui le rendent capable d'obtenir des salaires, et c'est pourquoi la technologie politique aura pour but de l'accompagner. Gary Becker, un des principaux théoriciens du néolibéralisme, établit un lien entre l'avenir monétaire et les investissements dans le capital humain, en mettant l'accent sur des activités telles que la scolarité, la formation professionnelle, la migration pour acquérir de nouvelles connaissances à l'étranger et l'évaluation de l'avenir salarial.[624] Du point de vue du travailleur, le travail comporte un capital et il est donc lié à une potentialité du travailleur, mais aussi de tout un processus d'apprentissage qui en fera un capital humain par l'investissement éducatif qu'il doit faire sur lui-même pour devenir capital, c'est pourquoi le facteur éducation est le principal défi, puisque les individus augmentent leur capital humain dans la mesure où ils se qualifient. Foucault désigne le travailleur comme un corps-machine qui doit s'assurer de produire des revenus de manière fluide et doit donc augmenter ses possibilités individualistes pour atteindre cet objectif. Pour Foucault, c'est l'idée de capital-concurrence. Le travailleur est une entreprise, en tant qu'individu, il fait de lui une entreprise, c'est l'idée de l'entrepreneur de soi. La vie de l'individu serait une entreprise permanente et multiple, mais dans des domaines qui sembleraient non économiques, du moins en termes de marché, tels que la propriété privée, la famille, l'assurance, la retraite, etc. C'est pourquoi il ne s'agit pas seulement d'un modèle disciplinaire des institutions : tout un gouvernement a été conçu

[623] FOUCAULT, M., Naissance de la biopolitique., op.cit., p. 262
[624] BECKER, Gary. Human capital: A Theoretical and Empirical analysis, with special reference to education. New York : National Bureau of Economic Research, 1964

–la gouvernementalité- de la conduite de certains individus sur d'autres, dans tous les domaines de la vie, pour s'assurer des revenus. Foucault établie clairement que le néolibéralisme doit généraliser la forme économique du marché à des domaines non économiques. C'est pourquoi on cherche à avoir une gouvernementalité des individus dans ces domaines qui semblent échapper à une telle domination. Foucault, suivant l'économiste Gary Becker, attire l'attention sur des activités non économiques qui influencent la constitution d'un capital humain, comme en témoigne le thème de la formation éducative au travail : « Former du capital humain, former donc ces espèces de compétence-machine qui vont produire du revenu, enfin qui vont être rémunérées par du revenu, ça veut dire quoi ? Ça veut dire, bien entendu, faire ce qu'on appelle des investissements éducatifs. »[625]

Disons qu'il s'agit de l'homme-machine rêvé par les disciplines, mais il dépasse la sphère des institutions pour agir comme un individu productif. C'est maintenant le sujet qui fera la gestion pour investir en lui-même et déterminer les facteurs de risque qui pourraient le rendre improductif. L'individu sera constamment dans un processus de subjectivation, de travail qu'il fait sur lui-même pour se valoriser comme sujet économique. D'une part, le sujet doit choisir les études qu'il doit entreprendre pour être productif, l'acquisition de connaissances et de compétences étant considérée comme liée à la valeur économique des individus en tant que capital.[626] Le sujet doit également analyser la manière intelligente de répondre aux demandes de l'environnement, ce qui peut être ou non un risque en matière professionnelle, quelle sera la meilleure façon d'investir en soi. Toutefois, dans un pays où tous les individus n'ont pas les mêmes possibilités, une telle évaluation n'est pas possible. Compte tenu de cette approche de l'économie, dans la théorie du capital humain, le travail doit être considéré comme hétérogène parce qu'il y a des différences qualitatives qui ont des effets économiques.[627] Cette hétérogénéité donne lieu à l'homme de la concurrence. Ces différences fondamentales feront du travailleur un individu dont la vie sera gérée du point de vue de la concurrence et qui sera encadrée dans une hétérogénéité par rapport au marché dans le cadre de la gouvernementalité néolibérale qui le met effectivement hors-jeu. Dans une expérimentation continue de soi et de tous les domaines de la vie qui semblent non

[625] FOUCAULT, M., Naissance de la biopolitique., op.cit., p. 235
[626] SCHULTZ. T.W. Investment in Human Capital. The American Economic Review, Vol. 51, 1961, pp. 1-7., p. 3
[627] DALLORSO, S., op. cit., p. 139

économiques, le néolibéralisme se fait la formule suivante : « on retourne le laissez-faire en un ne-pas-laisser-fairer le gouvernement, au nom d'une loi du marché qui va permettre de jauger et d'apprécier chacune de ses activités. »[628] Le marché est donc contre le gouvernement, et le gouvernement peut gérer des domaines non-économiques des individus en faveur du marché. « On a une sorte de tribunal économique qui prétend jauger l'action du gouvernement en termes strictement d'économie et de marché. »[629]

Mais il y a une question soulevée par Gary Becker qui n'a pas été prise en compte par Foucault, et que nous tenons à souligner, c'est la santé physique et émotionnelle des travailleurs. « Une façon d'investir dans le capital humain est d'améliorer la santé physique et émotionnelle... la santé émotionnelle est de plus en plus considérée comme un déterminant important de l'apprentissage partout dans le monde.»[630] Cela nous fait penser que *l'homo oeconomicus* doit également gérer sa sphère psychosociale pour devenir un producteur de salaires. Il n'est donc pas étonnant qu'il soit aujourd'hui si important pour le monde des affaires d'évaluer les risques psychosociaux auxquels un travailleur peut être exposé. C'est ainsi que s'inverse le sens du panoptique. Le regard qui venait de l'extérieur, c'est le lieu où l'inspection fonctionne sans cesse. L'idée du panoptique comme modèle de discipline est l'endroit où l'on peut surveiller, mais on ne sait pas qui surveille, car les individus soumis aux cellules ne peuvent pas observer l'autre qui est sous surveillance. "Le dispositif panoptique aménage des unités spatiales qui permettent de voir sans arrêt et de reconnaitre aussitôt.»[631] Pour le panoptique, le sujet fait l'objet d'une vigilance constante. « « Le panoptique est une machine merveilleuse qui, à partir des désirs les plus différents, fabrique des effets homogènes de pouvoir. »[632] Foucault dit dans *Surveiller et punir* que le panoptique pourra remarquer les attitudes de l'ouvrier, observer le temps qu'il occupe à faire son travail, calculer le salaire. À cela il faudrait ajouter maintenant la manière dont un individu prend des décisions par lui-même, calcule son propre temps et fait la gestion de ses forces physiques et psychologiques pour pouvoir être productif comme capital humain parce que cet individu comme sujet économique sait que le salaire dépend de lui seul et doit s'efforcer de le faire. L'individu fait de lui sa propre machine. La notion de psychopolitique proposée par le Coréen Byung-Chul Han serait alors pertinente, car les

[628] FOUCAULT, M., Naissance de la biopolitique., op.cit., p. 253
[629] Ibid., op.cit., p. 253
[630] BECKER, G., op.cit., p. 33
[631] FOUCAULT, M., op.cit., p. 233
[632] Ibid., p. 236

problèmes de dépression, de stress ou d'anxiété relèvent de la responsabilité de l'individu et la société ou le système n'est pas remis en question.[633]

V. Gouvenementalité néolibérale et politiques sociales

Michel Foucault, dans une interview à Louvain en 1981, montre comment dans la gubernementalité le thème de l'économie des individus est devenu important. Ceci devient pertinent si nous y réfléchissions en termes du concept *d'homo oeconomicus* proposé par l'auteur français comme centre de la technologie du gouvernement néolibéral. Foucault affirme que : « C'est certain que cette gouvernementalité n'a pas cessé, d'un certain point de vue, de devenir plus stricte au cours des âges… ce que les gens faisaient dans leur conduite quotidienne n'était pas très important pour l'exercice du pouvoir politique. »[634]

Ce qui est économiquement important devient politiquement important. Nous estimons que les victimes sont devenues le type d'individualités qui a pris de plus en plus d'importance sur le plan juridique et politique, mais aussi économique. Il serait donc significatif d'analyser les technologies politiques développées autour d'elles. Les cours de Foucault sur la gouvernementalité pourraient suggérer une autre lecture de ce qui concerne la victimisation, en relation évidemment avec la justice transitionnelle qui cherche comme centre de son discours la réparation des victimes. La victime doit donc être conçue comme *homo oeconomicus*. « Par quoi l'individu va devenir gouvernamentalisable, ce parquoi on va pouvoir avoir prise sur lui, c'est dans la mesure, et dans la mesure seulement, qui est homo oeconomicus. »[635]Considérer, suivant Foucault, l'individu comme *homo oeconomicus*, serait la bonne manière pour que le pouvoir puisse réguler la vie de l'individu victime, l'*homo oeconomicus* devenant l'interface entre celui-la et le gouvernement.

En considérant la victime en Colombie d'après une gouvernementalité néolibérale, nous pouvons la mettre en rapport avec la forme de pouvoir qui conçoit l'individu comme du capital humain. Ce qui nous intéresse de souligner dans ce travail, c'est le problème de la victimisation en Colombie, là où il y a eu le plus de retentissement : l'adoption d'une

[633] Voir : Byung-Chul, Han. Psychopolitique: Le néolibéralisme et les nouvelles techniques de pouvoir. Belval: Circé, 2016
[634] FOUCAULT, M. Mal faire, dire vrai, fonction de l'aveu en justice., op.cit., p. 240
[635] FOUCAULT, M., Naissance de la biopolitique., op.cit., p. 258

justice transitionnelle comme solution pour satisfaire les droits des victimes du conflit armé; mais surtout dans la mesure où un sujet de droits appelé victime est gouvernementalisable à partir des dispositifs juridiques, politiques et économiques pour devenir entrepreneur, le principal axe de la manière de gouverner néolibérale selon Foucault. Nous sommes donc d'accord avec Antoine Garapon, qui suivant Foucault, nous dit que la justice est motivée par la raison néolibérale, ce qui conduit à maximiser l'intérêt individuel. Comment penser une victime en Colombie dans cette perspective ?

Suivant les préceptes de la gouvernementalité néolibérale soulevés par Foucault, penser la victime serait la mettre dans le cadre d'une politique axée sur l'intérêt économique qui guide les individus, cet intérêt qui a été bien identifié par la politique et l'économie néolibérales et qui met en marche l'égoïsme individuel pour établir l'axiome transversal des processus qui permettent de gouverner les individus, parmi lesquels la justice axée sur les droits des victimes. Dans ce cas, nous pouvons penser la justice transitionnelle colombienne comme une recherche de la réparation individuelle et collective des victimes.

Cherchant à comprendre pourquoi les sujets ne se comprennent que dans une logique économique, le sociologue français Christian Laval dans une interview avec la revue *Numéros Rojos* sur son œuvre *La nouvelle raison du monde, essai sur la société néolibérale*, dit avec le philosophe Pierre Dardot que le néolibéralisme répond au modèle d'entreprise et à la logique de la concurrence. Par le biais de dispositifs et de techniques de pouvoir, il introduit des effets subjectifs de type entrepreneurial, ce qui est extrêmement curieux et incite les individus à s'identifier avec le fonctionnement d'une entreprise. Nous voyons que, alors que le néolibéralisme exalte l'individu, il le mutile en tant que personne pour maximiser sa seule valeur économique.[636] Il est bon donc d'évoquer l'idée du néolibéralisme présentée par Pierre Dardot et Christian Laval : ils le conçoivent « comme une raison-monde qui a pour caractéristique d'étendre et d'imposer la logique du capital à toutes les relations sociales jusqu' à en faire la forme même de nos vies. »[637] On parvient ainsi à déduire pourquoi les sujets se comprennent et identifient seulement en fonction d'une logique économique. La gouvernementalité

[636]LAVAL, Christian. El neoliberalismo nos mutila como personas. Entrevista a Cristian Laval realizada por David Losa. En : Revista Números Rojos [en ligne] [consulté le 1 septembre 2018]. Disponible à l'adresse : http://blogs.publico.es/numeros-rojos/201323/11/13/christian-laval-el-neoliberalismo-nos-mutila-como-personas

[637] DARDOT, Pierre et LAVAL, Christian. Ce cauchemar qui n'en fini pas. Paris : editions La découverte, 2016, p. 10

néolibérale cherchera à améliorer ce capital humain. Seule une bonne composition et des investissements en capital humain permettent la croissance économique d'un pays.

> « Les interventions gouvernementales qui s'appuient sur la théorie du capital humain comme base théorique pourront trouver un champ d'application étendu dans le temps, puisque l'analyse que cette théorie déploie s'occupera des individus en tant que sujets économiques actifs, c'est-à-dire dans la stabilité de leurs préférences et tout au long d'innombrables décisions et choix tout au long de leur vie. »[638]

Il y a donc dans le néolibéralisme des investissements dans le domaine social pour obtenir des bénéfices au terme des processus économiques. Mais que serait alors la victime par rapport à cette façon de gouverner ? Comment peut-on penser la victime par rapport à l'entrepreneur ? Qu'en est-il des victimes analysées à partir de l'idée de capital humain et entrepreneurial? Peut-être que nous ne serions pas une victime dans la mesure où nous sommes des entrepreneurs en soi ? Comment les risques sont-ils gérés par les victimes?

La victime est celle qui a subi un effet grave et qui a donc été en danger ou qui reste en danger, et le gouvernement s'efforcera d'éviter ou de réparer ces risques. « Dans une société de prévisions où le risque doit être inexistant, perspective sans doute induite par les progrès incessants de la science, ce qui aurait pu être évité doit être réparé. »[639] La population évite les risques, c'est-à-dire le danger, et une politique sociale est élaborée pour traiter les risques, en particulier ceux des populations vulnérables. Le contrôle du risque est un dispositif du « faire vivre ». C'est la victime qui passe en situation de vulnérabilité, et elle est donc en danger. « Les populations vulnérables sont des groupes de personnes qui, en raison des conditions de leur milieu de vie, sont les plus exposées au risque de dommage »[640] La victime du point de vue de la gouvernementalité néolibérale sera évaluée en tant que risque auquel elle s'expose comme sujet gouvernementalisable. Ce n'est pas par hasard que la victimologie est la science qui émerge en même temps que le néolibéralisme, et que son but est de déterminer quelles

[638] DALLORSO, S., op.cit., p. 136
[639] CACCIALI, J., op.cit., p. 163
[640] BERBESI, Dedsy et SEGURA, Angela. (2014). Vulnerabilidad al VIH: Revisión Sistemática. En: Revista de Investigaciones Andina, Vol. 16, No. 28, pp. 964-977 p. 967

sont les personnes les plus exposées au risque ou qui ont tendance à être vulnérables en termes d'utilité.

> « Une société formalisée sur le mode de l'entreprise et de l'entreprise concurrentielle va être posible au-dessus du seuil, et on aura simplement une sécurité plancher, c'est-à-dire une annulation d'un certain nombre de risques à partir d'un certain seuil par le bas. C'est-à-dire que l'on va avoir une population qui va être, du côté du plancher economique, une population en perpétuelle mobilité entre une assistence qui sera accordée si un certain nombre d'aléas se produissent et si on descend au-dessous du seuil, et qui sera, au contraire, à la fois utilisée et utilisable si les besoins économiques le nécessitent, si les possibilités économiques en offrent l'occasion. »[641]

Les victimes seraient, suivant Foucault, cette population flottante, une population située sur le seuil, dessous ou supraliminaire, elle pourra subsister d'une certaine manière par une politique sociale qui lui permettra de s'intégrer à l'économie de marché si elle devient candidat à un emploi potentiel.

L'institution judiciaire centrée sur la vie des victimes s'est intégrée petit à petit dans des institutions à caractère régulateur, « une société normalisatrice est l'effet historique d'une technologie de pouvoir centrée sur la vie. »[642] Nous pouvons enfin suivre l'affirmation de Pierre Dardot : « l'interventionnisme juridique doit établir et faire respecter le principe régulateur de la concurrence à travers toute la société. »[643] Il est évident que l'idée de biopouvoir dans la gouvernementalité néolibérale encadre toute une technologie qui est centrée sur la vie des victimes en tant que capital humain. Une politique, une instauration de droit est mise en place et on détermine qui peut se dire victime. La vie est devenue le centre de la gouvernementalité, et dans notre cas, le droit à la réparation des victimes, vu d'après une justice transitionnelle qui cherche à surmonter les catastrophes d'un conflit armé interne en Colombie, a ses réflexions évidentes à ce sujet. Ce droit des victimes est incompréhensible pour le système juridique classique parce que le criminel s'estompe en tant qu'ennemi de l'État dans le cadre de la gouvernementalité néolibérale. La victime en tant que risque est

[641] FOUCAULT, M., Naissance de la biopolique., op.cit., p. 212
[642] FOUCAULT, M., Historie de la sexualité I. La volonté de savoir., op.cit., p. 190
[643] DARDOT, Pierre. Le capitalisme à la lumière du néolibéralisme. En : presses de Sciences Po « Raisons politiques », 2013, Vol. 4 No. 52, pp. 13 -23, p. 19.

implicitement exclue de l'homogénéité de l'économie de marché, et la victime est auto-coupable de sa victimisation en ne réalisant pas les risques, en n'utilisant pas un système de sécurité, mais d'autre part, il serait coupable s'il ne faisait pas usage de tout l'appareil juridique, économique et politique pour sortir d'un tel état. Les contrôles biopolitiques créent chez les sujets des états d'insécurité, d'inégalité et d'individualisation.[644]

En suivant ces analyses, nous pouvons dire qu'il y a des victimes et des victimisations qui seront prises en compte dans une gouvernementlité néolibérale à partir de l'idée de l'individualisation de la victime, du traitement de l'individu en tant qu'individu qui doit être réparé aux niveaux économique et psychosocial pour retrouver sa dignité, mais à une autre échelle ; on a aussi une régulation d'une population victimisée en développant une politique visant l'inclusion de la population victime dans les processus de génération de revenus et de réponses économiques[645], car les faits qui affectent la population en raison du conflit armé affectent la vie de la population et « ont un impact sur la réalisation effective des droits fondamentaux tels que l'éducation, la santé, la mortalité infantile, le travail, le logement, l'alimentation, etc. »[646] Comme nous le savons, beaucoup de ces questions sont la cible du biopouvoir. Ceci va s'exprimer à travers les politiques sociales.

Foucault établi une définition de politique en 1972 à travers l'idée de politique sociale. Il affirme: « J´appelle "politique" tout ce qui concerne la lutte des classes et « sociale » tout ce qui en dérive comme conséquence dans les rapports humains et dans les institutions. »[647] Et dans *Théorie et Institutions pénales* nous observons que la lutte, la guerre, est le même droit. Droit et justice seraient une manière de faire la guerre. C'est

[644] Voir: LAZZARATO, Maurizio. (2009) Neoliberalism in action : Inequality, insecurity and the reconstitution of the social. En: Theory, culture & society, 2009, Vol. 26, No.6, pp. 109-133.
[645] Grupo interno de trabajo para la Reparación integral de las vîctimas del conflicto armado. Informe de gestión vigencia 2017, p. 3. En : mintrabajo.gov.co [en ligne] [consulté le 21 octobre 2018]. Disponible à l'adresse : http://www.mintrabajo.gov.co/documents/20147/819856/Informe+GITRIV_2017_V6_final_ok.pf
[646] DIAZ, Ana et SANCHEZ, Fabio. "Los efectos del conflicto armado en el desarrollo social colombiano. 1990-2002". Universidad de los Andes. DOCUMENTO CEDE 2005-58 ISSN 1657-7191 [en ligne] [consulté le 10 octobre 2018]. Disponible à l'adresse : https://economia.uniandes.edu.co/components/com_booklibrary/ebooks/d2005-58.pdf
[647] FOUCAULT, M., « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti. », op.cit., p. 1247

pour cette raison que Foucault affirme aussi que « la paix n'est qu'un état de domination (précaire) d'un protagoniste sur les autres. »[648]

Si nous analysons ces définitions, nous observons un changement fondamental par rapport au concept de politique et de politique sociale lorsque Foucault a travaillé la gouvernamentalité. Ce changement est le résultat d'une nouvelle manière de penser le pouvoir par rapport au néolibéralisme. La politique sociale dans un système néolibéral sera redéfinie comme celle qui vise la sécurité individuelle et qui aura pour instrument la propriété privée. Cette idée est celle d'une politique sociale individuelle selon l'ordolibéralisme étudié par Foucault, par opposition à une politique sociale socialiste ou à un état de bien-être. Foucault nous dira alors que dans les pays qui rejoignent l'économie néolibérale, la politique sociale sera de nature privatisante, générant ainsi des inégalités.

> « Un politique social ne peut pas se fixer l'égalité comme objectif. Elle doit au contraire laisser jouer l'inégalité et comme disait… mais là je ne sais plus qui c'est, je crois que c'est Röpke qui disait : les gens se plaignent de l'inégalité, mais qu'est-ce que ça veut dire ? « L'inégalité, dit-il, elle est la même pour tous. Formule, évidement, qui peut paraître énigmatique, mais qui se comprend à partir du moment où on considère que pour eux le jeu économique, avec précisément les effets inégalitaires qu'il comporte, est une espèce de régulation général de la société auquel, évidement, chacun doit se prêter et se plier. »[649]

La politique sociale, dans sa forme même, vise à réduire la fracture sociale, c'est-à-dire à équilibrer les déséquilibres pour compenser la politique économique de manière à entrevoir la justice sociale, le bien-être social et l'ordre social. C'est-à-dire contrôler la vulnérabilité, empêcher une partie de la population d'atteindre la précarité en raison de la politique économique. Mais ce que Foucault soutient bien, c'est que dans la politique sociale encadrée par les pratiques de gouvernamentalité néolibérales, l'homme qui veut se reconstituer est l'homme de l'entreprise et de la production.

Dans les formes modernes de l'État de Bien-être, des politiques sociales ont été élaborées pour remédier aux conditions d'inégalité créées par la transformation de l'économie. Ce type de politique sociale s'est développé en Europe. Les États qui ont

[648] EWALD, F. et HARCOURT, B., op. cit., 260
[649] FOUCAULT, M., Naissance de la biopolique., op.cit., p. 148

adopté les principes de la politique sociale cherchent à résoudre les problèmes découlant de la pauvreté : « Accroissement de la fragmentation sociale, désactivation institutionnelle, plus grand sentiment de marginalisation et d'auto-exclusion, violence multiple. »[650]

Un article intitulé *"Les progrès et les défis de la politique sociale en Colombie en 2012"*, publié par le Département National de la Planification (PND), décrit les stratégies pour l'édification d'une société plus équitable : système de sécurité sociale intégral, accès aux actifs, et voilà quelle surprise, nous avons également trouvé que la politique sociale encourage le système de formation de capital humain, gestion des risques, et système de contrôle promotionnel. L'objectif du PND est de consolider un système de protection sociale qui contribue à renforcer et protéger le capital humain, les revenus des ménages et à réduire la vulnérabilité. Le projet de politique sociale en Colombie est à la fois une anatomopolitique et une biopolitique. Le PND conçoit que : « Le principal objectif de la politique sociale de la Colombie est de faire en sorte que tous les Colombiens aient accès à une éducation de qualité, à une sécurité sociale équitable et solidaire, au marché du travail -en promouvant la formalisation ou en soutenant l'entrepreneuriat- et des mécanismes de promotion sociale efficaces. »[651]

Le rapport 2015 publié par le PND montre que la première composante de la politique sociale en Colombie est le système de promotion sociale, défini comme la prise en charge prioritaire des personnes en situation d'extrême pauvreté. La deuxième composante est la sécurité sociale intégrale, guidée par l'accès à la santé, à l'emploi et à la sécurité sociale. Ce principe vise à adoucir les risques, « En particulier, l'accès universel à des soins de santé de qualité permet de protéger les personnes contre les événements qui affectent l'état de santé de la population et comprend donc des stratégies de promotion, de prévention et de guérison des maladies. »[652]

Ce qui attire notre attention est le fait que la politique sociale sera axée sur le capital humain ; la question est donc quel est le rapport entre des politiques sociales qui

[650] SATRIANO, Cecilia. Pobreza, Políticas Públicas y Políticas Sociales. En Revista MAD, Departamento de Antropología. Universidad de Chile 2006, No.15, p. 4

[651] RENTERÍA, Carolina. Los avances y retos de la política social en Colombia del año 2012. En : dnp.gov.co [en ligne] [consulté le 12 mai 2019]. Disponible à l'adresse : https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Prensa/Publicaciones/15-Avances%20de%20la%20Pol%C3%ADtica%20Social%20en%20Colombia.pdf

[652] Livret: Avances y Retos de la política social en Colombia. Departamento Nacional de Planeación (DNP). Bogotá, Julio 2015. En : collaboration.dnp.gov.co [en ligne] [consulté le 12 mai 2019]. Disponible à l'adresse: https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Desarrollo%20Social/CARTILLA2014_JULIO2015.pdf

cherchent la réparation des victimes et le capital humain ? C'est la question qui nous intéresse en termes de gouvernementalité néolibérale.

VI. Justice réparatrice en Colombie et gouvernementalité néolibérale

Le droit international confère aux victimes le droit d'exercer un recours et d'obtenir réparation, et les États engagés dans des procédures impliquant des victimes doivent donc mettre en place des mécanismes permettant à ces dernières d'exercer leurs droits à la vérité, la justice et la réparation. Nous tenons à souligner que ce système est chargé de formuler ou d'exécuter des plans, programmes, projets et actions spécifiques, qui tendent à la prise en charge et à la réparation intégrale des victimes dès lors qu'elles sont considérées comme des individus et comme des populations victimes. Dans le cadre de la justice transitionnelle, la Colombie a adopté la loi 975 de 2005 :

> « ARTICLE 8. DROIT À LA RÉPARATION. Le droit des victimes à réparation comprend les actions en faveur de la restitution, de l'indemnisation, de la réadaptation, de la satisfaction et les garanties de non-répétition des comportements. La réadaptation consiste à prendre des mesures en vue de la réadaptation des victimes de traumatismes physiques et psychologiques résultant de l'infraction. »[653]

Réparer du latin *reparāre* est défini dans le dictionnaire de l'Académie Royale de la Langue comme quelque chose qui est cassé ou endommagé, redresser, corriger ou réparer, comme un dédommagement, satisfaire l'offensé, réparer ou prévenir un dommage ou un préjudice. On peut aussi utiliser ce mot pour réaliser quelque chose, réfléchir, se retenir ou se rapporter. L'action de réparer est une recomposition ou réalisation de quelque chose qui devrait être plus approprié, c'est-à-dire que réparer n'est pas seulement recomposer quelque chose qui a été endommagé à un moment donné, mais c'est l'action qui conduit à réaliser que quelque chose qui a toujours été en panne. Quand on parle de réparation des victimes, on parle de leur rendre ce qui leur a

[653] LEY 975 DE 2005 por la cual se dictan disposiciones para la reincorporación de miembros de grupos armados organizados al margen de la ley, que contribuyan de manera efectiva a la consecución de la paz nacional y se dictan otras disposiciones para acuerdos humanitarios. Journel officiel No. 45.980 [en ligne]. 25 de juillet 2005 [consulté le 24 juillet 2019]. Disponible sur Cejil à l'adresse : https://www.cejil.org/sites/default/files/ley_975_de_2005_0.pdf

été volé, et le drapeau de la réparation est la dignité humaine, cette abstraction qui cherche à se matérialiser par des réparations économiques, physiques ou psychosociales.

L'arrêt de la Cour Interaméricaine des droits de l'homme préconise une prise en charge psychologique et sociale pour permettre aux victimes de retrouver leur dignité et leur mode de vie touchés par le conflit. Les principes d'intervention sont : action sans dommage, dignité, approche différenciée et approche psychosociale. L'État colombien, dans ce cas, et la société doivent faire tout leur possible pour que les victimes obtiennent réparation. La garantie du droit à la santé mentale des Colombiens et des Colombiennes par le biais du Système général de sécurité sociale en matière de santé est l'objectif de la loi sur la santé mentale 1616 de 2013 ; cependant, une approche différenciée accordera une plus grande attention aux victimes du conflit armé. L'approche psychosociale, comme modèle de prise en charge, d'assistance et de réparation des victimes, est applicable aussi bien dans les centres régionaux de prise en charge intégrale que dans les stratégies complémentaires de prise en charge des processus de réadaptation physique, mentale et psychosociale des victimes. La perspective de l'approche psychosociale est renforcée par l'intégration de l'action sans dommage appliquée à la prise en charge des victimes (individuelles) d'infractions au Droit International Humanitaire (DIH) ou de violations graves et flagrantes des droits de l'homme (DD. HH.), selon les considérations de l'article 3 de la loi sur les victimes et la restitution des terres.[654] La prise en charge des victimes intègre une approche psychosociale en fonction des caractéristiques de la population. De même, il offre des mécanismes qui peuvent guider la prise en charge de la population victime, en fonction des différents types de victimisation.

En 2010, la Cour Constitutionnelle a prononcé le jugement T-045[655], qui reconnaît la valeur juridique de l'approche psychosociale, des soins psychosociaux et des soins de santé mentale donnés aux victimes du conflit armé, tout en reconnaissant les particularités de la souffrance des victimes, lesquels dépendent du contexte social et culturel des personnes, des familles et des communautés, étant donné que l'expérience

[654] Voir : LEY 1448 Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones. Journel officiel No. 48.096 [en ligne]. 10 de juin 2011 [consulté le 18 décembre 2014]. Disponible sur vîctimas.gov.col'adresse :https://www.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/documentosbiblioteca/ley-1448-de-2011.pdf

[655] Sentencia T-045. Corte constitucional Republica de Colombia. Bogotá, 2 de febrero de 2010. En : corteconstitucional.gov.co [en ligne] [consulté le 13 mai 2018]. Disponible à l'adresse : http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2010/t-045-10.htm

des actes de violence produit de forts impacts sur la subjectivité des personnes, affecte la relation avec elles-mêmes et leur relation au monde et la constitution organisationnelle et symbolique des communautés auxquelles elles appartiennent. La loi 1448 de 2011 établie dans l'article 135 : « La réadaptation en tant que mesure de réparation consiste dans l'ensemble de stratégies, plans, programmes et actions à caractère juridique, médical, psychologique et social, visant à rétablir les conditions physiques et psychosociales des victimes. »[656]

Tout ce cadre de réadaptation s'inscrit dans une politique sociale de réparation intégrale des victimes du conflit armé. L'idée de créer une approche psychosociale est établie dans la mesure où les victimes, contrairement à l'époque classique, prennent de la valeur non seulement à cause des dommages physiques et économiques, mais aussi à cause des dommages mentaux. L'approche psychosociale est devenue un gestionnaire de la souffrance. La réparation matérielle ne suffit pas et peut être quantifiable. Le conflit armé colombien a affecté diverses dimensions de l'être humain qui sont évaluées sur les plans comportemental, émotionnel et cognitif. On cherchera alors à les normaliser. Les victimes sont le nouveau prototype différentiel du pouvoir. On pourrait même penser que la victime est un ennemi social, dans la mesure où elle ne serait pas capable de socialiser et de se réinsérer au marché du travail, à l'école, à la famille, etc. Les victimes pourraient même devenir un danger pour la société si nous ne sommes pas en mesure de réparer leurs dommages parce qu'elles resteraient en dehors de la société. Être une victime, c'est être dans un espace d'hétérogénéité comme cela a été expliqué plus haut dans ce travail.

Le lien qui s'établit alors est entre les victimes et l'État. L'État doit donner les garanties que les victimes puissent mener une vie digne, mais en même temps l'État doit gouverner la vie des victimes, les victimes sont un sujet de droit et un sujet économique. Dans ce sens la gouvernementalité sera comme « la ligne de force qui, dans tout l'occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qui peut appeler le « Gouvernement » sur tous les autres. »[657]

L'État a le devoir de prendre soin de la vie des victimes et de protéger les droits de l'homme, en évitant qu'elles ne subissent plus de dommages que ceux qu'elles ont dû subir. De même, l'État doit profiter des ressources humaines des victimes, et pas

[656] Loi 1448 de 2011., articule 35
[657] FOUCAULT, M., Sécurité, territoire, population.,op.cit., p. 112

seulement de leur souffrance. C'est pourquoi l'État colombien cherche à adapter les mécanismes, programmes et plans de l'Unité pour les Victimes à la prise en charge psychosociale; pour répondre aux divers dommages psychosociaux qui caractérisent les différentes expressions de la souffrance et pas seulement à celles qui sont vécues comme psychopathologies. Il est entendu que le conflit armé a causé diverses formes de souffrances. L'État doit faire face au panorama d'une population qui souffre et il créera une politique de souffrance. Mais il y a un autre problème significatif dans le travail du gouvernement. Parmi les éléments visant à intégrer une approche psychosociale dans les soins, l'assistance et l'indemnisation des victimes, il y a la considération que les victimes du conflit armé ne sont pas seulement touchées. Il y a un certain nombre de points forts dans les victimes que l'État doit inspecter. Car la violence n'est qu'un aspect de tout ce qui est arrivé aux gens. L'État, à travers ce soutien psychosocial, doit non seulement tenir compte de la souffrance, mais aussi reconnaître les victimes comme un capital humain.

Les principes régissant la prise en charge psychosociale des victimes seraient la dignité et la reconnaissance, l'autonomisation et l'action sans dommage. La dignité et la reconnaissance sont les principes qui permetent à la victime de garder un certain caractère sacré comme tout être humain. Il a donc les mêmes droits. L'autonomisation, suivant l'idée de Jo Rowlands "Empowerment", serait la façon dont une femme accroît son pouvoir. L'autonomisation dans ce cas consiste à permettre aux victimes d'intégrer leur pouvoir de décision dans les processus où ils avaient été exclus. La victime doit prendre conscience de soi et des autres. La Banque Mondiale considère que l'autonomisation est la liberté d'action et de choix et implique que les personnes aient le contrôle sur leurs ressources, ces ressources concernent non seulement les matériels, mais aussi les ressources individuelles. La Banque Mondiale soutient l'autonomisation en tant qu'aspect intégral de la réduction de la pauvreté. L'autonomisation des pauvres exige de nouvelles relations et de nouveaux partenariats fondés sur le respect et la tolérance entre les gouvernements, le corps législatif, la société civile, les organisations de pauvres, les instituts de recherche, le secteur privé et la communauté des donateurs.[658] Il est clair que la Banque mondiale est l'un des points de référence pour

[658] DEEPA, Narayan. Empoderamiento y reducción de la pobreza. Banco Mundial en coedición con Alfaomega Colombiana S. A. 2002, p. 12

gérer la vie des victimes, car la plupart d'entre elles, dans leur valeur intrinsèque, sont liées à la pauvreté.

L'action sans dommage, troisième principe de l'exercice de la prise en charge psychosociale, vise à éviter la revictimisation et la vulnérabilité. Si nous faisons une analyse de la situation ce que nous visons est miner l'exclusion sociale établie à partir de la précarité de la vie d'une partie de la population colombienne, et qui a entraîné une inégalité difficile à surmonter.

En Colombie, nous constatons que le Plan National de Développement (PND) 1998-2002 inclut pour la première fois la notion de capital humain, considérant que l'accumulation de capital humain par l'éducation, la recherche et le développement technologique élargissent la production du pays. Le gouvernement colombien adopte les théories du capital humain pour accroître le progrès technologique et donc économique. Dans ce plan de gouvernement, nous trouvons la définition du capital humain ci-dessous :

> « Le capital humain peut être largement compris comme l'appropriation du savoir par les individus tout au long de leur vie, et les conditions de l'environnement personnel qui permettent de tirer parti de ce savoir, comme la culture, la nutrition et la santé. Cette conception met l'accent sur la composante éducative de la population, ses compétences et ses connaissances, à des degrés divers. »[659]

La principale raison de l'adoption de la variable du capital humain selon le PND 1998-2002 est de réduire l'inégalité, qui résulte du manque de possibilités d'éducation. L'approche biopolitique est évidente dans cette forme de gouvernementalité. La biopolitique établit une relation entre l'État et les citoyens par le biais de la santé, de l'éducation, de la réglementation du travail ou de l'urbanisme.[660] Foucault se réfère en premier lieu à la biopolitique du point de vue environnemental et aux aspects physiques de la population.[661] On estime qu'en liant la biopolitique au capital humain, la

[659] Plan Nacional de Desarrollo-1998-2002. Cambio Para Construir La Paz tome 1. Republica de Colombia, Departamento de Planeación Nacional., p. 23 En : colaboration.dpn.gov.co [en ligne] [consulté le 30 juin 2018]. Disponible à l'adresse : https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/PND/Pastrana2_Contexto_Cambio.pdf

[660] PEDRAZA, Sandra. La disposición del gobierno de la vida: acercamiento a la práctica biopolítica en Colombia. Revista de Estudios Sociales, 2012 No. 43, pp. 94-107

[661] LEON, J., et URABAYEN, J., op.cit.

gouvernamentalité visera également à améliorer les possibilités de développement des individus en termes de processus culturels tels que l'éducation, car c'est le pilier de la variable capital humain. Silvial Ginbert déclare : « Nous pouvons parler de biopolitique et d'éducation, mais sans aucun doute, l'éducation est biopolitique et la biopolitique est éducation. »[662] Et précisément une société pédagogisée est mesurée selon les standards de l'éducation et une telle régulation est démographique.[663] Nous observerons comment le facteur éducation devient l'investissement d'un pays afin de faire vivre un type de population victimisée.

Le renforcement du capital humain en Colombie fait l'objet depuis le PND 1998-2002 d'une politique sociale qui s'engage à donner des chances aux plus pauvres ou vulnérables (enfants et femmes) en matière de santé, éducation et formation professionnelle. Une évaluation constante des individus en tant que productifs est stable et le principal risque est la pauvreté. C'est pourquoi la gouvernementalité cherche à corriger l'inégalité qui engendre le moins de capital humain dans les familles pauvres. Bien que l'on parle de vulnérabilité, nous constatons que le PND 1998-2002 n'accorde pas une attention particulière aux victimes du conflit armé de manière différenciée, ce qui est une autre variante de la formule, capital humain et vulnérabilité.

Dans un premier temps, l'État cherche à garantir les droits de tous les Colombiens en s'efforçant de garantir les droits des populations les plus vulnérables. Dans le PND 2006-2010, il accueille l'idée de capital humain comme fondement de la croissance économique du pays et formule donc comme objectif de l'État colombien de promouvoir l'accumulation de ce capital car on considère qu'il s'agit d'un élément qui permettra de corriger l'inégalité sociale, pour cela on créera des politiques sociales ciblant les moins favorisés.[664] La notion de capital humain est de nouveau prise en compte dans cette période de gouvernement parce qu'ils considèrent qu'une grande partie de la croissance économique des sociétés peut s'expliquer par l'introduction de la variable capital humain. Mais il n'y a pas non plus d'approche différenciée en ce qui concerne les conditions du conflit armé. Le PND 2006-2010 envisage la formulation

[662] NOGUERA, Carlos et MARÍN, Dora. Biopolítica y Educación: hacia una nueva crítica de la educación Entrevista a Silvia Grinberg. En: Pedagogía y Saberes, 2013, No. 3, pp. 115-124, p. 118

[663] LUENGO, Julián et SAURA, Geo. Biopolítica y educación. Medición, estandarización, regularización poblacional. Teorîa de educación. Revista interuniversitaria, 2015, Vol. 27 No. 2, pp. 115- 135

[664] Voir: Plan Nacional de Dessarrollo 2006-2010; Estado comunitario para todos. República de Colombia; Departamento Nacional de Planeación Nacional. En: colaboration.dpn.gov.co [en ligne] [consulté le 30 juin 2018]. Disponible à l'adresse: https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Prensa/PLANNACIONALDESARROLLO2006-2010.pdf

d'une politique visant la réparation des victimes de violence, en cherchant à appliquer la loi 986 de 2005, qui met l'accent sur les enlèvements et leurs familles, mais pas une approximation des victimes comme capital humain. Ce n'est que jusqu'au PND 2010-2014 que cette approche est établie du point de vue des victimes en tant qu'entrepreneurs car le gouvernement cherche restituer les capacités de travail et de production des victimes du conflit armé, en ce qui concerne le développement de programmes d'entrepreneuriat. »[665] Cela a conduit à la mise en œuvre d'une politique de prise en charge, d'assistance et de réparation intégrale des victimes. Cette politique vise à rétablir les droits qui ont été violés, et nous constatons ici que la justice transitionnelle prend forme dans cette perspective. La justice transitionnelle en Colombie doit être comprise comme une loi qui prévoit des mesures judiciaires, administratives, sociales et économiques pour la prise en charge individuelle et collective des victimes en Colombie afin de parvenir à un État en paix. Le volet réparation de cette justice pour victimes s'inscrit dans le cadre d'un Plan National de Prise en charge et de Réparation Intégrale des Victimes, prévu dans l'article 49 de la loi 1448 de 2011, qui se lit ainsi :

> « On comprend comme assistance aux victimes l'ensemble intégré de mesures, programmes et ressources politiques, économiques, sociales, fiscales, etc., pris en charge par l'État ; visant à rétablir l'exercice effectif des droits des victimes, à leur donner les moyens de mener une vie digne et à assurer leur intégration dans la vie sociale, économique et politique. De sa part, la prise en charge est comprise comme l'action de donner des informations, d'orientation et d'accompagnement juridique et psychosocial à la victime en vue de faciliter l'accès et de qualifier l'exercice des droits à la vérité, à la justice et à la réparation. »

Une approche différenciée a été adoptée pour offrir les mécanismes qui peuvent guider la prise en charge de la population victime ou de cette population vulnérable, ou à risque de victimisation, selon les différents types d'agressions incriminées. Les victimes sont le nouveau prototype différentiel des technologies de puissance dont le discours principal sera celui de la vulnérabilité. Ana Amuchástegui se réfère au « discours sur la

[665] Voir: Plan Nacional de Dessarrollo 2010-2014. Más empleo, menos pobreza y más seguridad. República de Colombia; Departamento Nacional de Planeación Nacional. En: colaboration.dpn.gov.co [en ligne] [consulté le 30 juin 2018]. Disponible à l'adresse: https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/PND/PND2010-2014%20Tomo%20I%20CD.pdf

vulnérabilité comme fondement des politiques gouvernementales de prévention et de soins.»[666]

Ce qui signifie que la vulnérabilité ou le risque s'établit comme dispositif des nouvelles façons de gouverner, mais cela s'accompagne de tout un nouveau domaine en matière de justice. Nous remarquons qu'en Colombie, toute une gouvernementalité a été mise en place pour la réparation intégrale des victimes qui vise d'une part, à rétablir le droit à la dignité, mais aussi une politique qui vise l'inclusion de la population victime et vulnérable dans les processus de génération de revenus et de réponses économiques. D'autre part, la réintégration des ex-combattants dans la communauté et la jouissance de leurs droits politiques seront visés une fois sortis de l'illégalité, des mécanismes seront donc mis en place pour éviter que ceux-ci ne se livrent à nouveau à la criminalité et à la violence. Tous les deux, ex-combattants et victimes, se trouvent sur la scène politique publique dans le but de pouvoir être accueillis au sein de la société. Nous nous demandons alors comment s'articule cet objectif avec la gouvernementalité néolibérale puisque la question de la réparation a son ancrage principal dans le rétablissement de la vie digne des individus victimes. En examinant l'arrêt de la Cour Interaméricaine des droits de l'homme, nous encourageons la gestion et la prise en charge psychosociale pour le rétablissement de la dignité des victimes et des modes de vie avant le conflit armé interne. Les principes d'intervention ont donc pour but de rétablir la victime individuelle et de surmonter la victimisation de la population, en se concentrant sur cette partie de la population qui est en dehors du système ou qui risque de l'être. Ces principes d'intervention sont : action sans dommage, dignité, approche différenciée et approche psychosociale. Nous observerons clairement que la question de la récupération des victimes dans leurs droits fondamentaux a comme contre-face l'observation des victimes du conflit et des ex-combattants en tant que capital humain. En réalité, une politique sociale est orientée vers l'inclusion productive. Dans le PND 2010-2014, on constate le caractère différencié de la population victime et son attention dans l'économie de marché :

> « Dans le cas de la Colombie, la promotion sociale est également axée sur un groupe vulnérable particulièrement important, à savoir les personnes déplacées.

[666] AMUCHÁSTEGUI, Ana. Gobernanza neoliberal en la epidemia del VIH/SIDA en mujeres en México: los efectos del paradigma de la vulnerabilidad. En: Estudios Sociológicos, 2017, Vol. 35, No. 104 pp. 343-371, p. 345

> On estime qu'environ 3,4 millions de personnes ont été victimes du déplacement forcé dans le pays. La protection et la réparation intégrale de ce segment de la population est une dette sociale du pays, qui met l'accent sur l'importance de développer des stratégies d'inclusion sociale et de stabilisation et d'indépendance économique permanente. »[667]

Il y a une question importante du travail gouvernemental qui s'ajoute au rétablissement des droits juridiques en vue du rétablissement de la dignité humaine. Parmi les éléments de l'intégration de l'approche psychosociale dans les soins, l'assistance et la réparation, on considère que les victimes du conflit armé ne souffrent pas seulement, dans le PND, nous constatons qu'il existe un certain nombre de potentialités en termes de capital humain pour les victimes que l'État doit réparer. « La perte de capital humain par la violence meurtrière, les fuites de capital humain, la difficulté d'accès à l'école, le manque d'enseignants, l'abandon scolaire… »[668] de cette façon, on y est exposé : « la sécurité sociale intégrale est divisée en deux thèmes : l'accès universel à la santé, à l'emploi et à la sécurité sociale, de manière à établir les mécanismes de préservation du capital humain par la promotion de l'assurance contre les risques qui le touchent directement. »[669] Le PND de 2010-2014 stipule que la formation de capital humain est l'élément sur lequel repose la mobilité sociale et une société plus équitable. Pour le PND, le capital humain est l'élément fondamental pour la construction d'une société de paix, juste et inclusive.

Foucault nous rappelle que le néolibéralisme ne corrige pas les effets du marché sur la société. Il n'est pas un contrepoids entre la société et les processus économiques. Les mécanismes de compétitivité jouent le rôle de régulateurs. C'est pourquoi Foucault dit que la gouvernementalité néolibérale n'est pas un gouvernement économique, mais au contraire un gouvernement de société. Nul ne peut être exclu du jeu économique, l'État doit alors veiller à ce que tous les individus soient souscrits dans cette sorte de contrat. On doit assurer la non-exclusion de l'individu dans le jeu économique. Les sujets, selon l'analyse qu'ils peuvent faire eux-mêmes comme projet de vie, doivent choisir à tout moment ce qui leur est bénéfique en termes économiques, en évaluant les risques, y compris les risques psycho-sociaux. Cela va dès une analyse des potentialités des

[667] PND 2010-2014., op.cit., p. 323
[668] Livret: Avances y Retos de la política social en Colombia. Departamento Nacional de Planeación (DNP). Bogotá, Julio 2015., op.cit., p.11
[669] Ibid., p. 3

individus à la possibilité de voir comment ils peuvent résoudre des problématiques de leur contexte, peut-être dans le sens de la psychologie cognitive contemporaine. La question la plus importante qui se pose aux individus sera de savoir quel travail ils doivent faire pour être innovateurs, pour être producteurs, pour obtenir des salaires et pour faire partie du marché. La justice pour ce que nous avons vu n'échappe pas au jeu économique. Les victimes obtiennent réparation mais prétendent faire partie du capital humain d'un pays comme la Colombie. « La biopolitique est une technologie de gouvernement qui « fait vivre » les groupes de population qui s'adaptent le mieux au profil de production requis par l'État capitaliste et au contraire, «laisse mourir» ceux qui ne servent pas à promouvoir le travail productif, le développement économique et la modernisation. »[670]

Il faut comprendre la biopolitique à l'encontre, dans le fait de laisser mourir. Si une analyse de la situation est faite, ce que nous avons comme objectif et miner l'exclusion sociale établie à partir de la précarité de la vie d'une partie de la population colombienne, et qui a entraîné une inégalité difficile à surmonter. Si les victimes ne s'articulent pas au système, on les laisse mourir.

Un fait important c'est que dans ce rapport sur la politique sociale de 2015 apparait un volet spécifique intitulée "Victimes du conflit et de la politique sociale qui souligne que le conflit armé a eu des répercussions dévastatrices sur le développement social du pays. Dans ce sens, il y a eu une perte de vie en tant que capital humain. Les causes : la violence, les difficultés d'accès aux établissements d'enseignement, les pertes de capital humain dues aux déplacements forcés.[671] (Gaviria, 2000)

[670] CASTRO GOMEZ, S., Michel foucault y la colonialidad del poder., op.cit., p. 157

[671] Vor: GAVIRIA, Alejandro. Increasing returns and evolution of violent crime: the case of Colombia. Journal of Development Economics, 2000, Vol. 61, No. 1

CINQUIÈME PARTIE : SUBJECTIVATION ET VICTIMISATION

La construction de la pensée sur la victime a inclus des éléments qui échappent à la définition classique de sujet. Nous pouvons même dire que le fait de penser à une victime sera délié de l'invention du sujet conceptualisé depuis Descartes jusqu'à Kant, bien que la conquête de la dignité humaine soit le but pour sortir de la victimisation. Il y a par surcroît des positionnements de «non-sujet» ou de «anti-sujet»[672] qui permettent d'ouvrir toute une discussion sur la victimisation car l'on considère que le fait de devenir victime équivaut à cesser d'être sujet et pour les discours élaborés pour la restauration des victimes leur rendre la dignité humaine est reconstruire la subjectivité. De telles notions échappent à l'idée d'un sujet trascendental parce que dans la conception classique on ne cesse jamais d'être sujet. Michel Wieviorka, par exemple, considère que pour pouvoir faire toute une reflexion sur la violence, on définit la victime comme le non-sujet qui n'est pas responsable de l'action qu'il fait pour obéir à une autorité à laquelle il est assujetti. De cette façon, l'idée de non-sujet a mis la victime sur la place de l'innocence. Pascal Bruckner représente la victime comme l'une des formes de l'individualisme, plaçant celui-ci très loin de la subjectivité moderne :

> « J'appelle innocente cette maladie de l'individualisme qui consiste à vouloir échapper aux conséquences de ses actes, cette tentative de jouir des bénéfices de la liberté sans souffrir aucun de ses inconvénients. Elle s'épanouit dans deux directions, l'infantilisme et la victimisation, deux manières de fuir la difficulté d'être, deux stratégies de l'irresponsabilité bienheureuse. »[673]

Semble-t-elle scandaleuse la proposition de Pascal Bruckner, mais il arrive qu'un discours sur la victime ne peut être construit qu'en dehors des catégories de la modernité. La tentation de l'innocent est une tentation de la liberté, contraire à ce que la responsabilité de la liberté implique. Cela ne veut pas dire que la victime soit responsable des dommages qu'elle souffre mais qu'il est problématique qu'elle conçoive la perte de sa condition de liberté, car le sujet moderne affirme tout le temps cette condition. Le plus frappant de cette proposition est qu'en tant qu'innocente l'on

[672]Voir : WIEVIORKA, Michel. Du concept de sujet à celui de subjectivation/dé-subjectivation, En : FMSH-WP,2012, No. 16, 1-15, p. 5

[673] BRUCKNER, Pascal. La tentation de l'innocence. Paris : Editions Grasset & Fasquelle, 1995, p. 14

dépouille la victime de toute relation avec le sujet de lumières, centrée sur la liberté et la responsabilité.

Tel que nous avons déjà signalé, Foucault refuse les catégories philosophiques-juridiques et si nous nous demandions ce qu'est une victime dès la problématisation qu'il fait de la théorie du sujet, nous pourrions analyser la victime sous un autre angle. Plus qu'une définition de la victime comme non-sujet ou comme un sujet assujetti, nous trouverions que la victime est le résultat d'un processus de subjectivation envisageable comme la manière dans laquelle un individu devient victime. Nous nous demandons si en partant des études de Foucault sur la subjectivation nous pourrions déterminer comment on devient victime dans le cadre de la gouvernementalité néolibérale. La théorie du sujet devra donc être révisée pour entrer dans la question de définir ce qu'est une victime. En suivant la proposition d'Enrique Dussel, nous avons pu voir que le sujet victime se constitue pour faire la critique au système qui provoque la victimisation, mais une révision de la théorie du sujet depuis Foucault nous donnerait un autre regard sur la subjectivité. De cette manière, nous pourrions déterminer comment on a construit la conceptualisation contemporaine sur la victime dans le cadre de la corrélation inclusion-exclusion. Si nous révisons une possible théorie du sujet chez Michel Foucault, à partir de la critique de la théorie moderne du sujet, nous parvenons à la question de la subjectivation. Dans ce contexte, nous pouvons nous demander : Pourrait-on comprendre la victimisation comme une subjectivation ?

I. Critique de la théorie du sujet moderne

Michel Foucault est souvent appelé le philosophe du pouvoir, ce qui sert bien à comprendre le politique et la justice, mais nous aurions tort de croire que dans ces études il abordait le pouvorir comme étant quelque chose d'isolé, car la question du sujet était présente dans ces recherches. Dans un entretien avec Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, Foucault avoue que plus que sa préoccupation par le pouvoir, son principal intérêt était le sujet.[674] La préoccupation de Foucault sur ce qui peut être désigné comme sujet le conduit à faire, dans ses derniers travaux, une étude approfondie sur les formes et les modalités de la relation entre des savoirs à travers lesquels l'individu lui-même s'est constitué comme sujet. Par exemple, dans le domaine de la sexualité, il nous dit au

[674] DREYFUS, Hubert et RABINOW, Paul. Un parcours philosophique. Paris : Gallimard, 1984, p. 298

cours de Louvain 1981 qu'il a étudié la sexualité à partir du comportement sexuel, l'aveu et la vérité. Autrement dit, les jeux de vérité autour du sujet de la sexualité comme il affirme dans *L'usage des plaisirs* : «Étudier les jeux de vérité dans le rapport de soi à soi et la constitution de soi-même comme sujet, en prenant pour domaine de référence et champ d'investigation ce qu'on pourrait appeler l'histoire de l'homme de désir »[675]

Il est vrai que Foucault a nié le sujet cartésien, mais il faut souligner qu'il a, lui aussi, entrepris une réélaboration de la théorie du sujet, bien qu'il ait tenté de le nier. La critique à la théorie moderne du sujet – lieu autre de la théorie du sujet de Descartes – a suscité des critiques de toutes les théories totalisantes, y compris les théories politiques modernes. Dans le cas de Foucault, nous croyons qu'il a fait ce travail critique pour penser autrement la politique et l'éthique ou, en fin de compte, la justice de victimes.

Nous pourrions peut-être extraire une autre définition du sujet victime en suivant les analyses foucauldiennes. Pour y parvenir, il est nécessaire de reprendre le concept de sujet chez Foucault. C'est donc la démarche que nous entreprendrons dans ce travail pour proposer une autre conceptualisation sur la victime. Il s'agira d'une révision conceptuelle articulée avec la critique de la théorie du sujet qu'a faite Michel Foucault, car lorsqu'il a développé l'analyse du pouvoir, il a trouvé qu'il fallait aussi faire une analyse de la théorie du sujet au sens cartésien.

Dans ce sens-là, le point de départ de Foucault serait une conception du sujet dès la relation entre le normal et l'anormal, sur la base de la dichotomie exclusion-inclusion, dans un premier temps. Cela doit être compris comme une reconstruction de ce que signifie le sujet dans son œuvre, pour parvenir enfin à la notion de sujet éthique, à partir des éthiques anciennes qu'il a tant louées. Foucault instaure sa théorie du sujet d'un point de vue héritier de George Canguilhem sur le concept de vie, pour aboutir au *bios* du cynisme, dans ces derniers travaux. Tout au long de ce parcours, nous pouvons voir son idée de subjectivation et de de-subjectivation en tant que problématisation de la théorie du sujet pour arriver à la conception d'un sujet éthique.

Pour rendre compte d'une possible théorie du sujet chez Foucault, nous pouvons établir une relation entre les concepts « errer », « expérience », « de-subjectivation » et « se

[675] Ibid., p. 13

déprendre de soi même ». En 1978, Foucault écrit une introduction à l'édition anglaise du livre de G. Canguilhem *Le normal et le pathologique*. Ici, nous trouvons l'idée de l'être humain comme un vivant, comme le fils de la biologie:

> «La vie, c'est ce qui est capable d'erreur. Et c'est peut-être à cette donnée ou plutôt à cette éventualité fondamentale qu'il faut demander compte du fait que la question de l'anomalie traverse de part en part toute la biologie. À elle aussi qu'il faut demander compte des mutations et des processus évolutifs qu'elle induit. À elle qu'il faut demander compte de cette mutation singulière, de cette « erreur héréditaire » qui fait que la vie a abouti avec l'homme à un vivant qui ne se trouve jamais tout à fait à sa place, à un vivant voué à « errer » et destiné finalement à l'« erreur »[676]

Ce que Canguilhem propose, c'est le hasard, l'anomalie, et, à travers cette conception de la vie, de nouveaux modes de vivre. Il n'y a pas de finalité, il n'y a pas de téléologie, c'est-à-dire, la nature n'a pas de but. Pour Canguilhem, l'erreur est le hasard permanent autour duquel s'articulent l'histoire et le devenir des hommes. Ce concept d'erreur de l'homme va traverser toute la philosophie foucauldienne. Dans cette perspective, nous pourrions alors situer la critique foucauldienne à la théorie du sujet telle qu'elle a été constituée dans la modernité, de Descartes à Husserl. Foucault se demandait comment il serait possible une théorie d'un sujet auto-constitué, si la biologie montre qu'il n'y a rien de déterminé, de défini, que tout est devenir. En suivant cette idée, nous pourrions problématiser la question de la liberté comme élément constitutif du sujet moderne, puisque comment pourrions-nous expliquer l'exercice de la liberté si celle-ci est entendue comme maîtrise de soi? Rappelons-nous que la liberté pour Foucault est quelque chose qui fait résistance au pouvoir/savoir ; la résistance est le contrôle au pouvoir et elle est comprise comme un pouvoir vital.

Il faut préciser que le hasard fait que l'histoire de l'humanité soit arbitraire, ce qui soulève l'idée d'un devenir et non d'une finalité dans l'humanité. Tout humain, en tant qu'être vivant, est arbitraire. Par conséquent, toute notion de but pour l'humanité est absurde dans cette perspective. Nous sommes condamnés à errer, d'où la critique de Foucault à la normativité ou à une morale établie si fortement telles qu'elles se donnent

[676] FOUCAULT, Michel. Introduction par Michel Foucault [Introduction by Michel Foucault, in Canguilhem (G.), On the Normal and the Pathological, Boston, D. Reidel, 1978, pp. ix-xx). En : Dits et écrits II 1976-1988. Paris : Editions Gallimard, 2001, pp. 430-442. p. 441

dans le christianisme et l'humanisme. Dans ce cadre, celles-ci sont pour lui des idées centrées sur des concepts certains sur la finalité humaine.

S'appuyant sur la philosophie de l'erreur chez Canguilhem, Foucault conçoit qu'il est nécessaire de réélaborer la théorie du sujet: « Est-ce que toute la théorie du sujet, ne doit pas être reformulée, dès lors que la connaissance, plutôt que de s'ouvrir à la vérité du monde, s'enracine dans les « erreurs » de la vie ? »[677]

Si nous suivons les analyses foucauldiennes, il faut traiter la question du sujet comme subjectivation après avoir abordé la question de la victime en termes de gouvernementalité, car cette dernière apparaît articulée à la gestion de conduites, mais sans ignorer que les individus qui deviennent victimes ne sont pas des sujets passifs. En effet, pour Foucault, la constitution du sujet n'est pas un processus élémentaire dans lequel les individus, dans la passivité, seraient modélisés de l'extérieur comme des matériaux simples et seraient le résultat d'une fabrication. Les individus sont pris dans un processus d'objectivation dans lequel ils sont codifiés et définis comme fous, criminels, pécheurs, etc., dans une pratique divisante et le sujet est divisé à l'interieur de lui-même ou soit divisé par des autres. Ceci est un procesus dans lequel le sujet fait de lui-même un objet. Rappelons-nous que le mode d'assujettissement est la manière comme l'individu répond aux règles et se reconnaît lié à cette obligation.[678] Mais les individus effectuent eux-mêmes un mouvement actif appelé subjectivation par lequel ils se sont constitués et nommés en même temps fous, criminels, pécheurs. Ces modes de subjectivation ne sont pas strictement fournis par les codes qui objectivent les individus ou par des structures institutionnelles qui les assujettissent.[679] Pour Faucault, il n'y a pas de constitution d'un sujet moral sans modes de subjectivation mais les deux aspects présents seraient les codes de comportement et les formes de subjectivation.[680] C'est ainsi qu'il a essayé de montrer les différents modes de subjectivation de l'individu dans la culture, tout en montrant aussi trois modes d'objectivation qui transforment les êtres humains en sujets:

> « Il y a d'abord les différents modes d'investigation qui cherchent à accéder au statut de science ; je pense par exemple à l'objectivation du sujet parlant en

[677] Ibid, p. 442
[678] Voir :FOUCAULT, M. , Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs., op.cit., p. 38
[679] FOUCAULT, Michel. « Le sujet et le pouvoir », 1982. En : Dits et écrits II 1976-1988. Paris : Editions Gallimard, 2001, pp. 1041-1062
[680] FOUCAULT, M. , Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs., op.cit., p. 41

grammaire générale, en philologie et linguistique. Ou bien, toujours dans ce premier mode, à l'objectivation du sujet productif, du sujet qui travaille, en économie et dans l'analyse des richesses. Ou encore, pour prendre un troisième exemple, à l'objectivation du seul fait d'être en vie en histoire naturelle ou en biologie. »[681]

Nous avons donc affaire ici à l'idée d'étudier les modes d'objectivation du sujet dans les savoirs concernant le langage, le travail et la vie, c'est-à-dire, le sujet qui parle, qui travaille et qui vit. Foucault concoit l'objectivation comme le processus par lequel l'être humain est devenu un objet. Il étudie dès ce point de vue les théories, car selon lui toute théorie présuppose une objectivation, mais il ne se limite pas à la seule théorie. Pour lui, il faut connaître les conditions historiques qui motivent la naissance des conceptualisations qui parviennent à faire du sujet un objet de connaissance. Ceci le fait déclarer : « Il nous faut avoir une conscience historique de la situation dans laquelle nous vivons.»[682]

Il convient de noter que les processus de subjectivation et d'objectivation sont menés conjointement. La subjectivation est indissociable d'un processus d'objectivation. «Cette objectivation et cette subjectivation ne sont pas indépendantes l'une de l'autre; c'est de leur développement mutuel et de leur lien réciproque que naissent ce que l'on pourrait appeler les ''jeux de vérité'' »[683] L'idée de l'objectivation et de la subjectivation articulées avec les jeux de vérité va s'articuler avec des stratégies de pouvoir. La forme de pouvoir dont Foucault parle est exercée sur la vie quotidienne des individus, leur désignant leur place et leur identité par certains codes qu'ils doivent reconnaître pour se classer et classer d'autres individus. Ceci est la forme de pouvoir qui transforme les individus en sujets. Pour Foucault, il y a deux sens du mot sujet. Il affirme: «Sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, le mot suggère une forme de pouvoir qui subjugue et assujettit. »[684] Bref, nous devons comprendre que le sujet pour Foucault est constitué par les jeux de la vérité et la

[681] FOUCAULT, Michel. « Le sujet et le pouvoir »., op.cit., 1042
[682] FOUCAULT, Michel. « Le sujet et le pouvoir ». ,p. 1045
[683] FOUCAULT, Michel. « Foucault » in Huisman, éd., Dictionaire des philosophes, Paris, P.U.F., 1984. En : Dits et écrits II 1976-1988. Paris : Editions Gallimard, 2001, pp. 1450-1455
[684] DREYFUS, H. et RABINOW, P., Un parcours philosophique., op.cit. p .303

pratique du pouvoir. D'après ses analyses, le sujet victime pourrait être conçu d'un autre regard de rationalité en ce qui concerne le processus de surmonter la victimisation.

Il ressort de ce qui précède que nous pouvons analyser la victime comme étant placée dans un modèle de gouvernementalité néolibérale, car elle doit gérer sa victimisation à travers des plans stratégiques d'une politique sociale. Dans ce contexte, ce que le sujet retrouve ne serait encandré que dans la récupération de sa dignité humaine mais aussi dans sa qualité de gestionnaire de soi. La gouvernementalité néolibérale pourrait nous rendre compte de la manière dans laquelle se constituent certains types de subjectivité, parce que nous avons déjà vu comment en elle la victime a pris de l'importance du point de vue économique et politique. Autrement dit, dans ce modèle de gouvernementalité, nous pouvons parler de la création de codes moraux pour former une éthique de l'entrepreneur-victime qui cherche la satisfaction qui dépend de soi-même dans la mesure où il produit des revenus.

L'individu fait un travail de transformation de soi, une subjectivation en quête de devenir entrepreneur vendant sa marchandise (son capital humain) à un marché. Que serait-il donc un sujet victime par rapport à ce mode de gouverner ? De quelle manière pouvons-nous penser à la victime par rapport au sujet entrepreneur ? En d'autres termes, que pouvons-nous dire des victimes analysées dès l'idée de capital humain et d'entrepreneur de soi même? De quelle manière pouvons-nous articuler la victime à la forme de l'entreprise ? Faire face au discours juridique-philosophique du sujet nous offre la possibilité de penser à la victime dans le cadre d'une économie politique dans laquelle on n'est peut-être pas victime dans la mesure où l'on est un bon capital humain. Comment gérer les risques psycho-sociaux de la part des victimes, elles mêmes, jusqu'à attteindre le statut de capital humain ? Pour cette analyse, nous devons prendre en considération que l'entrepreneuriat de soi néolibéral définit un individu qui d'une part est autonome et responsable de ses actions et qui de l'autre doit se contrôler lui-même, calculer ses actions, gérer ses émotions, et, en fin de compte, sa propre existence.[685] Dans le cas contraire, une victime resterait dans sa propre victimisation et jusqu'à ce qu'elle ait réussi à gérer sa propre existence, elle serait même coupable de son propre état.

[685] Voir : NICOLI, Massimiliano et PALTRINIERI, Luca. Il management di sé e degli altri. En : Aut aut, 2014, No. 362, pp. 49-74, p. 58

Paul Veyne, dans le livre *Foucault : sa pensé, sa personne* souligne que le mot subjectivation est utilisé par Foucault pour éliminer toute possibilité d'un sujet métaphysique-empirique-transcendantal.[686] Foucault dit: «J'essaie d'historicer au maximum pour laisser le moins de place possible au transcendantal. »[687] Si nous abordons la question de la victime dans l'historicisme politique de Foucault, nous trouverons une sorte de subjectivité liée à la gouvernementalité néolibérale. Cela équivaudrait à sortir de la philosophie du sujet faisant une généalogie du sujet moderne et plaçant la question de la victime dans une réalité historique et culturelle, en tant que sujet qui a la possibilité de se transformer, la possibilité d'être un autre.

Jorge Dávila, dans une conférence donnée à Paris le 9 décembre 2015, nous dit que l'erreur pour Foucault est un mouvement historique de l'humanité qui consiste dans une succession de modes de subjectivation. À notre avis, il n'y a que l'erreur, il faut aussi les concepts de désubjectivation, d'expérience et de déprise de soi pour parler de l'histoire de l'humanité dans la perspective foucauldienne. Il s'impose donc d'expliquer ce que Foucault conçoit comme subjectivation, puis aborder les autres termes ici mentionnés.

II. Subjectivation

Pour Foucault, la subjectivation est la constitution d'un sujet, d'une subjectivité. Se détachant de la philosophie classique du sujet, Foucault a étudié les pratiques qui constituent les sujets: «à partir de l'étude des institutions qui ont fait de certains sujets des objets de savoir et de domination : les asiles, les prisons… »[688] Autrement dit, Foucault analyse la fonction du sujet, à savoir, il analyse les conditions dans lesquelles un individu a une fonction en tant que sujet. Foucault a essayé de préciser dans chaque domaine comment le sujet est sujet et de quoi il est un sujet. Le sujet peut être un sujet du discours, du désir, des processus économiques, etc., c'est-à-dire, il n'y a pas de sujet absolu. Ainsi, l'analyse historique du discours doit provenir d'une théorie des pratiques discursives et non pas d'une théorie du sujet de la connaissance. Entreprendre un travail de destruction du sujet a permis à Foucault de décrire de nombreux systèmes de

[686] VEYNE, Paul. Foucault, sa pensée, sa personne. Paris : Editions Albin Michel, 2008
[687] FOUCAULT, M., « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti. », op.cit., p. 1241
[688] FOUCAULT, Michel. « L'amitié comme mode de vie », 1981. En : En : Dits et écrits II 1976-1988. Paris : Editions Gallimard, 2001, pp. 982-986

relations qui autrement n'auraient pas été décrits. Bien que Foucault dise qu'il ne nie pas le *cogito*, il trouve cependant que la fécondité de ce *cogito* n'a pas été si décisive. C'est une critique surtout au cogito cartésien comme sujet de la connaissance qui a été la préoccupation de la philosophie moderne. Foucault regarde d'autres jeux autour du sujet, d'autres théories du sujet. C'est la raison par laquelle la critique foucaldienne vise à deux idées de cette subjectivité moderne: le sujet a-historique, dépolitisé et anti-éthique.

Foucault affirme que la question cartésienne sur le sujet est fondée sur l'idée d'un sujet a-historique: «qui suis-je? Moi, en tant que sujet unique, mais universel et non historique? Qui suis-je, je, car Descartes c'est tout le monde, n'importe où et à tout moment.»[689] Foucault cherche à détruire le sujet, tout en développant une nouvelle façon de penser le sujet. Alors, il est lié à la tradition qui nie le sujet:

> « C'est vrai dans la psychanalyse de Lacan, c'est vrai dans le structuralisme de Lévi-Strauss, dans les analyses de Barthes, dans ce qu'a fait Althusser, dans ce que j'essayé moi-même de mon côte, à ma manière, que nous étions tous d'accord sur ce point qu'il ne fallait pas partir du sujet, du sujet au sens de Descartes comme point originaire à partir duquel tout devait être engendré, que le sujet lui-même a une genèse. Et par là même se retrouve la communication avec Nietzche. »[690]

Premièrement, selon Foucault, il y a une invitation de ces auteurs à questionner la catégorie du sujet puisque la fonction de celui-ci était seulement fondatrice de la connaissance, puis Foucault s'est convaincu qu'une telle position n'aurait pas de sens si elle restait dans la spéculation. Questionner le sujet signifiait quelque chose qui devait conduire à une véritable destruction, à une dissociation, à son explosion, en fin de compte, à une chose totalement différente.[691] Et en s'appuyant sur Nietzsche, la généalogie lui a permis d'établir une histoire des modes dans lesquels les sujets se sont constitués par rapport aux règles et symboles d'une culture.[692]

---

[689] FOUCAULT, M., « Le sujet et le pouvoir »., op.cit., p. 1050
[690] FOUCAULT, M., « La scène de la philosophie », op.cit., p. 590
[691] FOUCAULT, Michel. « Enntretien avec Michel Foucault avec D. Trombadoti », 1978. En : Dits et écrits II 1976-1988. Paris : Editions Gallimard, 2001, pp. 860-914, p. 867
[692] SICHERE, B., Eloge du sujet., op.cit., p. 91

Foucault affirme que le sujet ne peut pas être a-historique. , Naima Riahi a bien souligné que Descartes dans Les Méditations Métaphysiques a démontré, pour sa part, que le monde ne peut pas exister, mais malgré cela nous ne pouvons pas nier l'existence du sujet. Autrement dit, le sujet peut exister indépendamment du monde et de l'histoire. Par contre, Foucault pense que le sujet est implanté dans le monde et dans l'histoire et que le sujet est constitué à partir de celle-là.[693] C'est ce que Frédéric Gros exprime de la façon suivante:

> « Le sujet qui se trouve convoqué par Foucault dans ces derniers ouvrages et ses cours au Collège de France (dont les titres sont éloquents : « subjectivité et vérité », « L'herméneutique du sujet ») est un sujet dont le mode d'être est historique de part en part (puisqu'il s'agit précisément d'en faire la généalogie), et un sujet, en tant que modalité déterminée d'un rapport à soi, pensé comme constitutif d'une des trois dimensions de l'expérience. Les formes historiques de subjectivité viennent composer avec un jeu de vérité (Savoir) et un type de normativité donnés (pouvoir). »[694]

Lorsque Foucault élimine toute possibilité d'un sujet déjà constitué, il propose aussi de l'éliminer et il en fait une analyse dans la trame de l'histoire. Ceci est le travail du généalogiste. Foucault s'occupe alors de montrer comment se produit le sujet à travers l'histoire, comment le sujet n'est pas donné définitivement et que ce n'est pas à travers le sujet que nous pouvons accéder aux idées claires et distinctes. C'est à dire que le sujet est constitué dans l'histoire et est fondée et refondée par elle. «C'est vers cette critique radicale du sujet humain par l'histoire que l'on doit se diriger. »[695] Il n'y a pas de sujet souverain, il n'y a pas de sujet d'origine. Le sujet a donc une histoire. Pour Foucault, Freud et Lacan ont fait apparaître cette idée clairement, loin d'être souverain ou libre, le sujet est constitué, assujetti. Dans ce processus de constitution, pour Foucault le sujet est «modelé à chaque époque par le dispositif et les discours du moment, par les réactions de sa liberté individuelle et par ses éventuelles esthétisations.»[696]

Foucault donne du crédit à Freud, Lacan, Blanchot, Klossowski, car ils ont éclaté l'évidence originaire du sujet sacré de la modernité. Selon Foucault, ils «ont fait surgir

[693] RIAHI, N., op.cit., p. 144
[694] GROS, Frédéric. Que sais-je ? Michel Foucault. Paris : Press Universitaires de France,1996 , p. 93
[695] FOUCAULT, M. ? « La vérité et les formes juridiques », op.cit., p. 1408
[696] VEYNE, P., op.cit., p. 172

des formes d'expérience dans lesquelles l'éclatement du sujet, son anéantissement, la rencontre de ses limites, son basculement hors de ses limites montraient bien qu'il n'avait pas cette forme originaire et autosuffisante que la philosophie classiquement lui supposait.»[697] Foucault, tel que généalogiste ou historien de la culture, en analysant le caractère non fondamental et non originaire que donnent les structuralistes au sujet, se rend compte qu'il y a des expériences sans la conscience rationnelle du sujet.

La conception d'une subjectivité dérivée, pas originaire, non plus fondatrice ou principe, a mené Foucault de faire une histoire de la subjectivité à partir de l'analyse des institutions et des formations des savoirs, parce qu'elles précèdent et constituent la conscience ou types de conscience que les hommes croient qu'elles surgissent en eux-mêmes. On peut observer que l'intérêt de Foucault en tant que philosophe sera d'enquêter sur quelles sont les conditions imposées aux sujets afin qu'ils puissent servir dans le réseau systématique du temps dans lequel nous vivons. Foucault propose d'expulser du sujet l'idée selon laquelle la conscience humaine garantit l'objectivité de la vérité. Il faut souligner que, bien que la prétention de Foucault était de détruire le sujet cartésien ou le regarder autrement en révisant d'autres théories, il s'est préoccupé par l'individu et la manière comment un individu est reconnu comme sujet, car celui-ci ne peut pas être une réalité donnée.

Enfin, nous pouvons remarquer que cette critique de la théorie du sujet met en évidence que le sujet a-historique présenté par la philosophie moderne a donné naissance à un sujet anti-éthique et dépolitisé, parce que la théorie du sujet a été conçue pour faire du sujet le souverain nécessaire de la connaissance:

> « La chose extraordinaire dans les textes de Descartes, c'est qu'il a réussi à substituer un sujet fondateur de pratiques de connaissance à un sujet constitué grâce à des pratiques de soi… je pense que Descartes a rompu avec cela en disant : « pour accéder à la vérité, il suffit que je sois n'importe quel sujet qui puisse voir ce qui es évident. » L'évidence est substituée à l'ascèse au point de jonction entre le rapport à soi et le rapport aux autres, le rapport au monde. Le

[697] FOUCAULT, M., « La scène de la philosophie », op.cit., p. 590

rapport à soi n'a plus besoin d'être ascétique pour être en rapport avec la vérité. »[698]

Ce dernier est un type d'examen qui ne s'occupe que de faire l'enquête de la correspondance entre la pensée et la réalité. Pour Foucault, Descartes a laissé de côté la question du sujet moral. Le sujet est uniquement un sujet qui accède à la vérité. Et si le sujet est le sujet de la vérité, il est différent d'un sujet éthique, et aussi ce serait un sujet dépolitisé en même temps. Pour Foucault, la politique est entremêlée avec l'éthique. Nous ne pouvons pas diviser l'éthique et la politique. En résumé, nous pensons que l'apport le plus saillant de Foucault à cet égard a été d'aborder le sujet comme une réalité historique et culturelle et comme un sujet qui peut être transformé. C'est ce qui compte du point de vue éthique et politique.

Dans la théorie traditionnelle du sujet, être sujet du point de vue politique signifie que tous les individus ont les mêmes droits. Il n'y a pas besoin d'aborder la question du sujet éthique pour concevoir le sujet de droit. Nous parlons ici de la théorie politique classique qui conçoit le sujet de droit comme l'individu qui a cédé le pouvoir à un pouvoir souverain (c'est une autre critique qu'a faite Foucault et qu'on abordera plus tard dans le chapitre). Dans cette théorie, on suppose que le sujet est un individu doué de raison et de capacité critique et qu'il peut donc effectuer le pacte de cession de pouvoir que nous venons de mentionner. Précisons que la préoccupation de Foucault est centrée sur la théorie du sujet, tandis que sa critique à la théorie classique de l'État a été la manière de trouver une autre idée du sujet de l'éthique et de la politique. De cette facon, il parvient à concevoir l'idée de la subjectivation dans les termes suivants: « J'appellerai subjectivation le processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, plus exactement d'une subjectivité, qui n'est évidemment que l'une des possibilités données d'organisation d'une conscience de soi. »[699] Et nous pouvons ajouter la suivante affirmation de Foucault :

> « Le sujet se constitue d'une façon active; par les pratiques de soi, ces pratiques ne sont pas néanmoins quelque chose que l'individu invente lui-même. Ce sont

[698] FOUCAULT, Michel. « A props de la généalogie de l'éthique. », 1983. En: Dits et écrits II 1976-1988. 1976-1978. Paris: Editions, Gallimard, 2001, pp. 1202-1230, p. 1230

[699] FOUCAULT, Michel. « Le retour de la moral », 1984. En: Dits et écrits II 1976-1988. 1976-1978. Paris: Editions, Gallimard, 2001, pp. 1515-1526, p. 1525

des schémas qu'il trouve dans sa culture et qui sont proposés, suggérés par sa culture, sa société et son groupe social. »[700]

Foucault ne propose pas vraiment une théorie du sujet, seulement des éléments simples pour trouver une autre sorte de subjectivité qui se constitue elle-même grâce à des pratiques d'individualisation. Nous remarquons que la possible manière de vivre d'un être humain est toujours déterminée par le mode de vie qui est autorisée à se reconnaître possible au sein de sa culture, c'est pour cela que le sujet se constitue à travers des pratiques d'assujettissement. Pour Foucault, finalement, la subjectivité est toujours une relation plurielle, une relation sociale ou culturelle. Philippe Sabot en parle ainsi : « Le sujet est lui-même produit par une dépendance fondamentale envers un pouvoir qui le précède, le dépasse et initie son action… il reste que sa subordination aux formes de normativités qu'il n'a pas choisies et la condition même de son émergence en tant que sujet « submergé » et vulnerable. »[701]

N'est-ce peut-être pas la victime qui passe du profane au sacré, lorsqu'elle subit des transformations et devient victime, un sujet vulnérable et assujetti par un certain pouvoir qui le précède ? Hubert et Mauss expliquent que la victime devrait être progressivement divinisée, peut-être nous pouvons le comprendre comme un processus de transformation: un individu devient victime. Il a fallu réviser la connotation religieuse de la victime parce que nous y avions déjà trouvé un sujet qui subit des transformations pour devenir sacré. Nous pensons qu'il est clair que la question de la victimisation liée au sacré peut être considérée comme une sorte d'ascèse. Comme l'ont-ils dit, Hubert et Mauss : « Le sacrifice est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse. »[702] Le sacrifice est donc un processus par lequel on devient un autre, c'est-à-dire l'individu est transfiguré. Hubert et Mauss classent les sacrifices selon l´être sacrifié pour montrer comment le sacrifice change l´état du sacrifié : «Nous appellerons sacrifices personnels ceux où la personnalité du sacrifiant est directement affectée par le

[700] FOUCAULT, M., « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», op.cit., p. 1538
[701] SABOT, Philippe. Michel Foucault a l'épreuve du pouvoir : vie, sujet, résistance. Villeneuve d'Ascq cedex : Presse Universitaires du septentrion, 2013, p, 63
[702] Hubert, H., et Mauss, M., op.cit., p. 13

sacrifice, et sacrifices objectifs ceux où des objets, réels ou idéaux, reçoivent immédiatement l'action sacrificielle.»[703]

Nous pouvons dire que la personne ou l'animal qui a été désigné comme victime a une différenciation, un caractère d'altérité, par rapport à l'ensemble de la communauté, mais cette altération est produite. La personne ou l'animal transmute en un être surnaturel: un être devient une hiérophanie. C'est pourquoi être une victime consacrée dans certaines communautés primitives et / ou religieuses est considéré comme un privilège. Être victime, c'est cesser d'être insignifiant pour le reste de la communauté parce que cela va de la sphère du profane à la sphère du sacré. Est valable à cet égard l'affirmation de René Girard : « Il est criminel de tuer la victime parce qu'elle est sacrée… mais la victime ne serait sacrée si on ne la tuait pas. »[704]

C'est à partir du moment du dommage à individu où commence le processus de victimisation. Cependant dans le cas des victimes sacrées, le sacrifice ne peut pas être considéré un crime. Mircea Eliade nous explique dans *Histoire des religions* que non seulement le profane se transmute en sacré, mais que la sacralisation ne peut être captée par l'intelligence, car il n'est pas possible de la comprendre. Certains cas d'infanticide prouvent l'affirmation précédente, par exemple, tuer son propre enfant dans un acte de foi ne constituerait pas un crime. Des exemples de sacrifice d'enfants, nous en avons : Agamemnon sacrifie sa fille Iphigénie ou Abraham qui sacrifie Isaac. Même Dieu sacrifie son fils unique Jésus-Christ : « Dieu a tant aimé le monde qu`il a donné son Fils unique. »[705] Dans ce sens, nous pouvons aussi comprendre les rituels de sacrifices humains dans lesquels on ne peut pas attribuer la qualification de crime mais plutôt voir un acte au bénéfice de l'humanité, de la fertilité, du bonheur.

La mort donne à la victime la consécration définitive et irrévocable d'accepter la divinité. Il doit y avoir un sacrifice pour sauver d'autres vies. Et il est nécessaire que le sacrifiant passe d'une vie profane à une vie sacrée. C'est pourquoi il doit faire toutes sortes de purifications pour à la fin devenir sacré. « Toutes ces purifications, lustrations, consécrations, préparaient le profane à l'acte sacré, en éliminant de son corps les vices de la laïcité, en le retranchant de la vie commune et en l'introduisant pas à pas dans le

[703] Ibid., p. 13
[704] GIRARD, R., La violence et le sacré., op.cit., p. 13
[705] JEAN 3:16

monde sacré des dieux. »[706]La victime est celle qui passe de la vie terrestre à la vie divine. « La victime était séparée définitivement du monde profane; elle était consacrée, elle était sacrifiée, dans le sens étymologique du mot, et les diverses langues appelaient sanctification l'acte qui la mettait dans cet état. »[707] Hubert et Mauss continuent d'expliquer de la manière suivante le processus qui permet de devenir victime:

> « Ainsi les rites, si nombreux, qui sont pratiqués sur la victime, peuvent être, dans leurs traits essentiels, résumés en un schéma très simple. On commence par la consacrer ; puis les énergies que cette consécration a suscitées et concentrées sur elle, on les fait échapper, les unes vers les êtres du monde sacré, les autres vers les êtres du monde profane. La série d'états par lesquels elle passe pourrait donc être figurée par une courbe : elle s'élève à un degré maximum de religiosité où elle ne reste qu'un instant, et d'où elle redescend ensuite progressivement. »[708]

N'est-ce pas dès un processus similaire que l'on devient victime aujourd'hui? La victime passe d'un état de consécration à la victimisation. Penser à la victime veut dire qu'il ne s'agira pas d'un sujet autoconstitué comme dans le cas du sujet modern.e mais plutôt d'un sujet qui se constitue. À partir du moment où il y a un dommage à l'individu, celui-ci commence un processus qui lui permet de se définir par rapport à la victimisation et il prendra comme référence la normativité qu'il aura à la portée. Dans le sens de Dussel, nous avons vu comment un sujet parvient à attiendre une subjectivité désirée pour critiquer le système qui a provoqué sa victimisation. Néanmoins, si nous observons une victime du point de vue d'un individu qui se définit comme une victime par rapport aux normes de sa culture, nous constaterons qu'il y a effectivement une sorte de victime qui se détermine victime par les normes et règles de conduite qu'elle trouve dans son présent en faisant appel aux droits subjectifs, dont le point central est la dignité humaine. Si nous examinons la question de la victimisation aujourd'hui, quels sont les procès qui font qu'un individu devienne victime ? En fait, on est victime lorsqu'on trouve le crime spécifié pour déterminer que l'on est victime et la victime doit démontrer qu'elle l'est effectivement.

[706] Hubert, H., et Mauss, M., op.cit., p. 21
[707] Ibid., p. 34
[708] Ibid., p. 42

III. Victimisation et néolibéralisme

Si on s'en rend compte, il s'agit d'un processus inversé ; la victime est une victime dès qu'elle peut déterminer qu'elle est une victime, et ce n'est qu'à partir d'un appareil judiciaire et des sciences avec un préfixe psycho qu'elle pourra le faire. En ce sens, c'est après le moment où un individu a subi un dommage que le processus de victimisation commence. André Picard l'exprime ainsi : La seule vérité qui compte au tribunal est la vérité établie devant ce tribunal. C'est une des difficultés des victimes, qui arrivent avec une vérité intime, certaine, mais qui doivent la transformer en vérité judiciaire.[709]

La victime, sujet actif dans le champ judiciaire, cherchera, par l'intermédiaire de l'appareil judiciaire et du psychosocial, à demontrer qu'elle est victime et, par là même, à obtenir une réparation personnelle. Victime et acusé entreront dans un jeu d'intérêts individuels, en faitsant appel aux droits individuels pour obtenir, d'une part, des dédommagements et, de l'autre, des indulgences. Dans ce jeu de stratégies et vérités, la victime prétend sortir de la victimisation. Comment est-il ce phénomène dans le cadre d'une gouvernemntalité néolibérale ?

Pour illustrer ce que nous venons de dire, prenons le cas de Pacíficamente *(Pacifiquement)*, un groupe de femmes victimes de la violence en Colombie. Commentons une nouvelle apparue sur le site Web gouvernemental « Unité pour les victimes » en juillet 2017, dont le titre est : Ce ne sont que des victimes, ce sont des entrepreneuses participant au festival Colombiamoda qui a lieu à Medellin tous les ans. Il s'agit de Red-I, un projet qui encourage les victimes entrepreneuses soutenues par Propaís *(Propays)* et le Ministère de l'industrie et du commerce avec la marque 'Pacíficamente'. Après avoir été victime de déplacement forcé, dit la nouvelle, Claudia, une femme de 45 ans et chef de famille, a grandi grâce à l'éducation, la formation, et à l'accompagnement de l'État, par l'intermédiaire de l'Unité pour les victimes.

> « Fils propres, j'en ai eu deux, mais quand il nous a fallu quitter le quartier - Comuna 13 de Medellin-, ils nous ont fait sortir, moi, mes enfants et les huit amis de mon fils qui faisaient partie d'un groupe musical et qui ont été signalés d'être de membres de gang et d'indésirables, raconte la femme.

[709] PICARD, A., op.cit., p. 10

> Ça ne m'a pas arrêté. J'ai vu à ce moment-là une opportunité, des portes qui m'ont été ouvertes pour pouvoir me former et faire avancer mon projet productif, ajoute Claudia Correa. »[710]

Selon la nouvelle, grâce au soutien financier qu'elle a reçu, Claudia a renforcé son unité d'affaires et a pu réaliser son rêve, créer sa propre marque et devenir aujourd'hui entrepreneuse, ainsi que faire partie et pouvoir se montrer dans la foire la plus reconnue dans le domaine de la mode en Colombie.

> « Avec l'aide, j'ai créé ma propre marque 'Créations C.S.O' où nous sommes trois femmes chefs de ménage qui travaillons. L'entreprise a eu des hauts et des bas, mais comme la phrase populaire…'comme l'oiseau Fenix renaissant des cendres' Pacificamente, c'est le rêve, mon rêve de pouvoir transmettre ma connaissance, apporter des idées et innover, commercialiser et positionner une marque à nous, propre aux victimes du conflit et qui soit un label pour notre reconnaissance dans le monde et pour concurrencer sur les grandes surfaces… »[711]

Pour le néolibéralisme, le marché, plutôt qu'une régulation économique, est une façon de gouverner, et le plus important de cet art de gouverner est de comprendre l'individu comme un *homo œconomicus* et ainsi le marché peut absorber tout. Ce que Foucault tente de montrer à partir de l'idée de cet *homo œconomicus*, ce sont les intérêts qui sous-tendent l'individu ou les groupes d'individus. Cet homme économique a pénétré toutes les relations de la communauté humaine, les victimes ne font pas exception. Christian Laval souligne que « Les intérêts individuels sont des moyens que l'Etat doit employer pour atteindre ses fins, exactement comme les particuliers peuvent prendre appui sur la force de l'Etat pour poursuivre leurs fins personnelles. »[712] Nous pourrions même penser que la victime est un ennemi social, dans la mesure où si elle ne dépasse pas cette condition, elle ne serait pas capable de se socialiser et de se réinsérer au travail, à l'école, etc. De ce point de vue, les victimes du conflit armé pourraient même devenir une menace pour la société dans le cas où elles ne pourraient pas être dédommagées car

[710] No sólo son víctimas, son empresarias participando en Colombiamoda. En : unidaddevictimas.gov!;co [en ligne] [consulté le 28 novembre 2017]. Disponible à l'adresse : https://www.unidadvictimas.gov.co/es/reparacion/no-solo-son-victimas-son-empresarias-participando-en-colombiamoda/37580

[711] Ibid

[712] LAVAL, C., L'homme économique. Essai sur les Racines du néolibéralisme., op.cit., p. 56

elles restent en dehors de la société. Être une victime, c'est être dans un espace d'hétérogénéité par rapport à la population non victime. Le cas de Pacificamente que nous avons présenté démontre la question de l'insertion sociale de quelques victimes qui peuvent créer des entreprises.

L'intérêt individuel des victimes à être compétitives dans le système économique serait le principal moteur de leur intégration. L'intérêt qui guide les individus, bien identifié par l'économie néolibérale pour mettre en œuvre sa découverte anthropologique, serait l'axiome transversal des processus qui permettent de gouverner les individus, y compris la justice; dans ce cas, la justice de restauration de droits en quête de la réparation individuelle, en parlant de la Colombie. La gouvernementalité suscite donc une justice, mais celle-ci suscite à la fois des types de subjectivité. Si nous partons de l'affirmation suivante de Foucault, tirée des conférences intitulées La Vérité et les Formations Juridiques, prononcées à l'Université catholique de Rio de Janerio en 1973, ce sera plus facile de trouver ce lien :

> « Les pratiques judiciaires, la manière par laquelle, entre les hommes, on arbitre les torts et les responsabilités, le mode par lequel, dans l'histoire de l'Occident, on a conçu et défini la façon par laquelle les hommes pouvaient être jugés en fonction des erreurs commises, la manière par laquelle on a imposé à des individus déterminés la réparation de quelques-unes de leurs actions et la punition d'autres, toutes ces règles ou, si vous voulez, toutes ces pratiques régulières, bien sûr, mais aussi modifiées sans cesse à travers l'histoire, me semblent l'une des formes par lesquelles notre société a défini des types de subjectivité, des formes de savoir et, par conséquent, des relations entre l'homme et la vérité qui méritent d'être étudiées. »[713]

La justice dans la gouvernementalité néolibérale est la justice de gestion (management). Antoine Garapon définit cette justice comme celle qui gère le collectif à partir de l'égoïsme individuel en fonction de l'opérateur universel : le marché, et surtout de l'idée capitale de la manière de gouverner néolibérale : la concurrence.

> "Le néoloberalisme se caractérise par une extension du modèle du marché à tous les secteurs de la vie humaine : aux institutions, à la justice, au gouvernemet. Il

[713] FOUCAULT, M., « La vérité et les formes juridiques », op.cit., p. 1409

devient même aujourd'hui un véritable mode de subjectivation : il faut « gérer » ses relations, entretenir son « capital santé », savoir se vendre, etc., enfin, c'est moins l'échange qui compte que la concurrence. »[714]

Quand nous abordons la justice des victimes en Colombie, nous voyons comment cela peut être compris à partir d'une façon néolibérale de gouverner parce que la subjectivation à laquelle font face les victimes serait guidée par des actions qui leur permettraient de devenir du capital humain, surtout la gestion psychosociale. Mais ce ne sont pas seulement les victimes, dès qu'elles sont reconnues comme étant touchées par le préjudice, même les criminels se concentreraient sur la même conquête de statut lorsqu'ils cherchent à se réinsérer socialement. Cette idée vient de l'intérêt individuel, car les individus entrevoient de surmonter leur situation en entrant dans le jeu de la concurrence. Guillaume Erner, dans son livre *La société des victimes*, exprime que l'homme moderne aspire à deux conquêtes : le bien-être matériel, à être un consommateur et à la possession de la dignité humaine. C'est dans cette perspective que se dégage l'expérience des aspects juridiques et politiques liés à l'examen de la question des victimes. Or, au-delà d'une réparation en termes de dignité, nous pouvons considérer la victime en termes économiques comme un individu qui envisage de sortir de cet état pour produire des revenus et devenir consommateur. En ce sens, la victime deviendrait *homo œconomicus* et serait animée par l'intérêt individuel, conformément à l'idée de la gouvernementalité néolibérale de pouvoir être entrepreneuse ou gestionnaire de soi même.

Quand Didier Fassin parle de la politique de la souffrance comme d'une politique d'écoute des personnes souffrantes, même si cette politique de la souffrance est une réponse aux inégalités sociales, c'est l'idée de politique sociale de la société néolibérale qui est mise en relief. Selon lui, il faut garder à l'esprit que l'être souffrant se constitue indépendamment de la classe sociale et est produit et gouverné, malgré son pouvoir d'action. Une figure de victime peut être celle de la femme prolétarienne sans qualification professionnelle qui divorce et se retrouve sans ressources et sans abri, mais aussi celle du cadre qui perd son travail et tombe dans la misère extrême. Fassin, La patettisation du monde. Essai d'anthropologie politique de la souffrance.

[714] GARAPON, A., op.cit., p. 17

Pour Fassin la diversité des sociétés étudiées révèle l'universalité de ce mode pathétique de subjectivation des relations humaines. Il conçoit ce phénomène comme un pathos sur le plan politique, parce qu'il se réfère à une souffrance psychique, une douleur morale, non pas tant au niveau du corps qu'à celui de l'esprit, et comme une vision de l'individu comme être souffrant. Et si nous considérons la question de ces politiques comme une subjectivation liée à un type de gouvernementalité, nous verrons que cette subjectivité va dans deux directions : se définir comme souffrant, mais en même temps entrer dans la logique de l'entrepreneur de soi même. Dans ce processus, une individuation vers la victimisation sera possible, comme le dit Maria Kakogiani : « je souffre donc je suis »[715] (Kakogiani, victimisation), forgeant ainsi une identité victimisée, mais sans oublier que la victime comme *homo œconomicus* gère sa vie pour devenir capital humain. Valencia a raison quand, en parlant d'identités victimisées dans le cadre d'une biopolitique, il nous dit que « C'est vrai que les caractéristiques choisies comme objet de protection par le droit de l'identité victimisée seront à leur tour les critères pour fonder la communauté humaine politiquement pertinente. »[716] (Valencia, 2017, p. 103). Il est donc clair que les politiques mises en place autour de la victimisation seront orientées vers l'économie.

Disons qu'être victime s'inscrit dans un processus qui se bifurque : victimisation et dévictimisation. Ce processus a lieu à partir du moment où un individu subit un dommage et celui-ci apparaît comme une nouveauté et fait irruption pour transformer sa vie. "La cause, c'est l'événement extérieur, un traumatisme extérieur. La victime est donc quelqu'un qui est réellement privé de quelque chose dont il va dorénavant demander réparation. »[717] Ensuite, la victime commence une identification vers la victimisation à partir du système juridique existant qui détermine ce qu'est être victime. En même temps. elle doit avoir l'accompagnement psychosocial qui confirme sa condition de victime, ainsi que la possibilité de sortir d'un tel état. La justice demandera aussi réparation pour la victime après s'être assurée qu'elle l'est. La victime est donc appréhendée dans un procès psycho-juridique, car cette méthode est non seulement prévue pour le criminel, comme l'avait étudié Foucault, mais aussi pour la victime : « La justice utilise les compétences psychiatriques ou psychologiques destinées à éclairer afin de prendre la décision la plus juste possible. Mais, quelle que soit la

[715] KAKOGIANI, M., op.cit., p. 15
[716] Voir: VALENCIA, David. El gobierno biopolítico de la sociedad. Identidades victimizadas y movilizaciones punitivas. Revista Co-herencia, 2017, Vo.26, No. 14, pp. 87-118
[717] CACCIALI, J., op.cit., p. 164

délicatesse et le devoir-faire d'un magistrat à son égard, le rôle statutaire du tribunal n'est pas de se préoccuper de la psychologie de la victime. »[718]

La psychologie de la victime telle que nous l'avons analysée serait assurée par le psychosocial, au sens foucauldien un contre-droit, qui s'occupe d'un savoir et d'une gestion normalisatrice de la victime. En ce sens, nous pourrions comprendre la subjectivité de la victime à partir des dispositifs disciplinaires. Plus que la quête pour obtenir la jouissance des droits, la victime comme le délinquant doivent contourner des pratiques psychosociales pour pouvoir faire partie de l'homogénéité sociale. Nous pourrions penser que la victime fait une re-subjectivation, définie comme redevenir sujet, et c'est précisément parce que la condition d'être sujet est liée à une sorte de subjectivité référée à la dignité humaine. Pour Foucault, faisant allusion au criminel, il s'agit d'une pratique policière : « une pratique sélective, exclusive, enfermant, etc., sur le fond de laquelle vous voyez se bâtir des pratiques et des discours juridiques psychologiques, etc. »[719] Souvent, la victime, sans trouver de solution judiciaire, n'aura d'autre choix que la psychiatrie pour le rétablissement de sa santé mentale. En outre, au cas où l'on aurait le choix entre le judiciaire et la psychosociologie comme méthodes de guérison, nous devons garder à l'esprit qu'elles travaillent en même temps, presque ensemble, mais leurs résultats ne dépendent pas l'une de l'autre. Les victimes pourraient considérer qu'elles ne trouvent pas de solutions judiciaires:

> « Vous semblez considérer la psychiatrie comme un système qui existerait réellement, comme un merveilleux instrument tout préparé d´avance. « Ah ! si enfin de vrais psychiatres venaient travailler avec nous, comme ce serait bien ! » Or je crois que la psychiatrie n´est pas capable, et qu´elle ne le sera jamais, de répondre à une pareille demande. Elle est incapable de savoir si un crime est une maladie ou de transformer un délinquant en non-délinquant… il serait grave que la justice se lave les mains de ce qu´elle a à faire en se déchargeant de ses responsabilités sur les psychiatres. »[720]

Bien que Foucault parle du criminel, nous pourrions dire, en suivant sa critique de la justice, que celle-ci se lave les mains en laissant la responsabilité de la guérison des

[718] PICARD, A., op.cit., p. 15
[719] FOUCAULT, M., « Table ronde avec J.M Domenach, J. Donzelot, J. Meyer, P. Pucheu, P. Thibaud, J.R. Tréanton, P . Virilio », op.cit., p. 1188
[720] FOUCAULT, M., « L'angoisse de juger. », op.cit., p. 296

victimes dans les institutions qui s'occupent de la santé mentale. Nous trouvons qu'aujourd'hui la société a défini un type de subjectivité dès la psychiatrie par rapport non seulement à la criminalité mais aussi à la victimisation. Si Foucault ne s'est pas intéressé à la criminologie ni à sa relation avec la psychiatrie, la psychologie et la sociologie–les sciences normalisatrices–, nous pensons que la victimologie serait le moyen d'entrer dans les pratiques judiciaires qui tiennent compte de la victime :

> « De nos jours, organisée en discipline, la victimologie est revendiquée tant par la psychiqtrie que par la criminologie. La psychiatrie centre ses objectifs sur la thérapie des victimes, et, en particulier sur le traitement de post-traumatismes organiques ou bien de ceux qui sont engendrés par des attentats meurtriers. La victimologie, consideré comme partie de la psychiqtrie, « écoute et soigne »… de son côté, la criminologie, l'associant à ses activités, évoque la victiminologie comme la branche qui vise à étudier la situation de la victime…. Si dans chaque drame, la dignité du délinquant exige un traitement humain et non dégradant, la victimologie se donne principalement pour mission de rappeler les répercussions tragiques du drame sur le sort de la victime. »[721]

La situation des victimes du conflit colombien, qui est au centre de notre attention, est complexe, car il semble que le processus des victimes ne soit souvent pas résolu, que ce soit par la justice ou par les sciences à préfixe *psycho*. Nous avons l'impression qu'on leur a plutôt proposé des processus spirituels religieux pour pardonner et avoir l'espoir d'un monde meilleur. Ce n'est pas par hasard que de nombreux penseurs, y compris Foucault, déterminent que l'idée de politiques sociales, dont la gestion psychosociale, est liée aux pratiques de l'église catholique. Il est possible que la connotation religieuse de la victime ait permis à cette relation de s'approfondir. Ce serait le cas d'une renaissance des pratiques du pouvoir pastoral. Ce n'est plus le psychiatre, le psychologue ou le travailleur social qui prend en charge la victime, mais plutôt le curé ou le pasteur évangélique, tel que nous l'avons évoqué dans la première partie de cette thèse.

[721] TZITZIS, S., op.cit., p. 135

IV. De la victimisation à la désubjectivation

De la subjectivation, il faut distinguer un processus différent appelé esthétisation. « La méthode de Foucault et son interprétation des pratiques de soi dans l'Antiquité renvoie à 'une stylisation de l'existence', à 'une esthétisation de soi' et aussi à 'une ascèse du sujet' »[722], dit Hlène Védrine. Paul Veyne signale à son tour:

> « De la subjectivation, cette sorte de socialisation, il faut distinguer à mon avis un processus différent que Foucault appelait esthétisation, en entendant par-là, non plus la constitution du sujet ni quelque esthétisme dandy, mais l'initiative d'une transformation de soi-même. Foucault constate, en effet, en 1980, qu'outre les techniques appliquées aux choses et celles qui sont dirigées vers les autres, certaines sociétés, dont celles de l'Antiquité gréco-romaine, ont connu des techniques qui travaillent sur le moi. Parler d'esthétisation lui servait à souligner, j'imagine, la spontanéité de cette initiative, spontanéité qui est à l'opposé de la subjectivation. »[723]

Foucault entend par esthétisme la transformation de soi. L'esthétisme tel qu'art de l'existence pourrait alors être apparenté à l'exercice de la désubjectivation, ou de pratiques de libération car c'est une façon de se constituer plus autonome. Quels sont les arts de l'existence? Ce sont des pratiques volontaires de réflexion par lesquelles les hommes fixent ses règles de conduite et qui sont définies par eux-mêmes, mais qui cherchent à se modifier dans son être singulier. Faire de la vie une œuvre d'art a certaines valeurs esthétiques et répond à certains critères de style. Autrement dit, cette esthétisation, ou des arts de l'existence gréco-romains, peut être assimilée à la désubjectivation proposée par Foucault, mais nous ne pourrions pas penser que c'est la même chose, sinon que ces arts se rapprocheraient de cette pratique.

> « Comme la révolte ou la soumission, l'esthétisation en question est une initiative de liberté… ce ne sont pas de façons d'être imposées par le dispositif, par les objectivations du milieu ambiant ; ou du moins elles « en rajoutent », si

[722] VEDRINE, Hélène. Le sujet éclaté. Paris: Librairie générale française, 2000, p. 169
[723] VEYNE, P., op.cit., p. 174

bien qu'on peut les considérer comme des inventions, des choix individuels qui ne s'imposaient pas d'eux-mêmes. »[724]

La conception Foucauldienne de subjectivation nous permet alors d'atteindre la conception de désubjectivation, c'est-à-dire, se déprendre de soi-même, son véritable intérêt philosophique selon *L'Usage des plaisirs*. La subjectivation telle qu'elle est conçue par Foucault désigne de nombreuses façons de se déprendre de soi et des manières de retourner ou de revenir au sujet. La désubjectivation peut alors être comprise comme un moyen de se déprendre, une perte, un écrasement de soi. Dans un entretien avec Claude Bonnefoy, en 1980, Foucault dit que son travail a été d'expérimenter. Il affirme que ses livres sont des expériences dans le plein sens du mot. Ce sont des expériences qui lui ont permis de sortir transformé. L'expérience est définie comme une transformation du sujet. Foucault nous dit:

> « L'expérience chez Nietzsche, Blanchot, Bataille a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C'est une entreprise de dé-subjectivation. L'idée d'une expérience limite, qui arrache le sujet lui-même, voilà ce qui a été important pour moi dans la lecture de Nietzche, de Bataille, de Blanchot, et qui fait que, aussi ennuyeux, aussi érudits que soient mes livres, je les ai toujours conçus comme expériences directes visant à m'arracher à moi-même, à m'empêcher d'être le même. »[725]

Ces auteurs lui ont donné la possibilité de comprendre l'expérience comme une métamorphose, une transformation dans la relation avec les choses, avec les autres, avec lui-même et avec la vérité. Dans ce cadre, nous pouvons penser son travail sur la folie, la prison, la sexualité. La notion d'expérience conduit Foucault à limiter la vie invivable. Aucune expérience possible, mais l'expérience impossible. L'expérience telle qu'elle est conçue par Foucault ne permet pas un individu fondateur. L'expérience limite permet la de-subjectivation. Elle bannit le sujet, le change, lui fait perdre son identité. «Ses analyses se proposent comme expériences et non comme théories à étudier- cette

[724] Ibid., p. 174

[725] FOUCAULT, Michel. Entretien avec Michel Foucault. (« Conversazione con Michel Foucault »). Entretien avec D. Trombadori, 1780. En: Dits et écrits II 1976-1988. 1976-1978. Paris: Editions, Gallimard, 2001, pp. 860-914, p. 862

dimension est approfondie à travers des problématisations inédites de ses derniers cours.»[726] Foucault nous dit dans l'entretien avec D. Trombadori:

> « Je ne pense jamais tout à fait la même chose pour la raison que mes livres sont pour moi des expériences, dans un sens que je voudrais le plus plein possible. Une expérience est quelque chose dont on sort soi-même transformé […] je suis un expérimentateur et non pas un théoricien. J'appelle théoricien celui qui bâtit un système général soit de déduction, soit d'analyse, et l'applique de façon uniforme à des champs différents. Ce n'est pas mon cas. Je suis un expérimentateur en ce sens que j'écris pour me changer moi-même et ne plus penser la même chose qu'auparavant. »[727]

Il s'agit d'une conception très particulière de l'expérience. Foucault nous assure que chacun de ses livres est venu d'une expérience personnelle, d'une expérience directe. Dans le cas de la folie, il dit: «J'ai eu un rapport personnel, complexe à la folie et à la institution psychiatrique. »[728] Cependant, il ne s'agit pas d'une autobiographie. Paradoxalement: Comment un livre est né de l'expérience personnelle, mais conduit à l'abolition de cet auteur qui a vécu une expérience? Le livre part de l'expérience du sujet, mais il ne constitue pas une affirmation du sujet qui l'a écrit. Pour Foucault, un livre est une expérience dans un sens plus radical, c'est une transformation de soi et non la reproduction d'une expérience vécue. Il n'est pas une transposition directe. Le livre permet de vivre l'expérience et à travers cette expérience toutes les expériences, il n'est ni vrai ni faux.

Avant d'écrire chaque livre, Foucault ignore la méthode à utiliser. Elle est bien marquée l'idée qu'il n'y a aucune intention de faire des théories chez Foucault. Selon ses affirmations, nous ne pouvons pas trouver une théorie du pouvoir, non plus nous pouvons dire qu'il fait une théorie du discours, encore moins une théorie du sujet. Du point de vue foucauldien, une théorie pourrait être un discours qui vient de l'extérieur des sujets « faire la loi aux autres, leur dire où est leur vérité, comment la trouver »[729]

[726] LORENZINI, daniel, REVEL, Judith et SFORZINI, Arianna (dir.). Michel Foucault : éthique et vérité : 1980-1984. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2013, p. 13
[727] FOUCAULT, M., Entretien avec Michel Foucault. (« Conversazione con Michel Foucault »). Entretien avec D. Trombadori, 1780., op.cit.p. 861
[728] Ibid., p. 874
[729] Foucault, M., Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs., op.cit., p. 16

La question pour Foucault n'est pas qui suis-je ou quel est mon identité, mais la façon de changer la relation avec nous-mêmes et la relation avec les autres, et la façon de nous débarrasser de notre propre identité. Il essaie d'échapper aux assignations d'identité. Ceci est la désubjectivation ou se déprendre de soi-même. Foucault voulait être un autre, complètement autre. Arrêter d'être lui-même. Tel est l'objet de la discontinuité. La sortie du hegelianisme et de l'identité du sujet. Ensuite, nous pensons que la désubjectivation est essentielle à la critique de notre propre présent. La déprise émerge dans un contexte comme une pratique éthique face à l'assignation identitaire et comme forme de transformation du domaine de l'organisation subjective. En effet, la pratique de la déprise de soi engendre la désactivation de toute identité. Cette notion problématique dans l'œuvre de Foucault ne peut pas être analysée comme une subjectivité comprise comme condition historique des formes singulières du sujet, mais, au contraire, nous devons comprendre ce se déprendre de soi-même comme un processus de désubjectivation qui est immergé dans le domaine des pratiques de résistance historiques et politiques.

Nous pouvons aussi voir la désubjectivation dans sa vision de l'essai et la relation de celui-ci avec la tâche de la philosophie.

> « L'essai –qu'il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité et non comme appropriation simplificatrice d'autrui à des fins de communication- est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une « ascèse », un exercice de soi dans la pensée. »[730]

Voyons l'affirmation suivante dans *L'usage des plaisirs*: «Philosopher, c'est se déprendre de soi-même». Pour Foucault, donc, l'essai est la pratique de la philosophie, le sens de la philosophie. Autrement dit, ses écrits, qui sont des essais, ne sont rien d'autre que de se déprendre de soi-même. Autrement dit, le travail philosophique de Foucault peut être appelé un se déprendre de soi, devenir un autre. La philosophie et la vie du philosophe ne peuvent pas être deux choses différentes. La philosophie pour Michel Foucault, comme il a expliqué dans *L'Usage des plaisirs*, est un travail critique de la pensée sur elle-même. Loin de légitimer ce qui doit être connu à l'avance, la philosophie cherche à savoir comment et s'il serait possible de penser autrement.

[730] Ibid., p. 16

D'après cette idée, le discours philosophique serait dérisoire quand il veut, de l'extérieur, rendre la loi à d'autres, leur dire où est sa vérité, et comment la trouver. Ce serait quelque chose comme une philosophie stérile. Pour Foucault « C'est la curiosité, - la seule espèce de curiosité, en tout cas, qui vaille la peine d'être pratiquée avec un peu d'obstination: non pas celle qui cherche à s'assimiler ce qu'il convient de connaître, mais celle qui permet de se déprendre de soi-même. »[731]

Par l'écriture - et d'autres exercices- le sujet est susceptible d'être modifié pour prendre une autre forme et de changer son style de vie. Dans le christianisme, le mode de vie pouvait être transformé, mais dans les pratiques de stoïcisme, le cynisme ou l'épicurisme, se transformer était beaucoup plus libre. C'est ce qui est fascinant chez Foucault, car c'est l'impatience de la liberté. Foucault tente de trouver quelles sont les pratiques historiques à partir desquelles les individus ont pu se permettre une désubjectivation pour se donner une réponse sur la façon de faire de la résistance au pouvoir, c'est le travail de l'essayiste. Le travail de Foucault a été un travail considéré par lui-même comme le travail de Montaigne dans ses essais : non pas un travail pour nous donner une forme de libération sinon de chercher sa propre libération. Voilà pourquoi Foucault n'est pas un philosophe théorique. Il s'est méfié de toutes sortes de philosophies qui ont la prétention d'apporter le salut à l'humanité.[732]

Pour Michel Foucault, l'attitude critique est une vertu de résistance. La résistance est la première condition de la relation pouvoir-savoir-sujet, tout en étant supérieure à toute cette dynamique, en obligeant le changement constant des rapports de pouvoir. Un pouvoir sans résistance ne serait qu'une question d'obéissance, d'assujettissement. La question est de savoir comment est-elle possible, l'attitude critique. Pour M. Foucault «la critique serait l'art d'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchi. La critique aura essentiellement pour fonction le désassujjetissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité. »[733]

C'est la vie philosophique, révélée à partir des études sur l'individu vu par les éthiques de l'antiquité gréco-romaine, où M. Foucault arrive à esquisser la pratique de la résistance : la parrêshia. Il s'agit d'un sujet qui peut résister à la vérité-réalité de son temps et qui en même temps a la possibilité de créer de nouvelles réalités, voilà l'intérêt

[731] Ibid. p. 15
[732] ADORNO, Francesco. Le style du philosophe. Foucault et le dire-vrai. Paris : Editions Kimé, 1996
[733] FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critiques ?. Paris : VRIN, 2015, p. 39

du travail de M. Foucault. En considérant l'attitude critique comme une vertu de résistance, M. Foucault entre dans le domaine de l'éthique comme première condition de l'exercice du pouvoir ; il n'y a pas de scission entre éthique et politique. Rappelons-nous que pour Foucault, le pouvoir s'exerce entre sujets libres et en tant qu'ils sont libres. Pour lui, la résistance a un rapport immédiat avec la liberté et la liberté est la condition ontologique de l'éthique.

La proposition éthique de Foucault permet de problématiser les comportements considérés comme habituels (activité sexuelle, activité punitive, attitude face à la folie, etc.). Les gens prennent les efforts de problématisation comme forme anti-réformiste "rien ne changera", mais selon Foucault c'est le contraire, le travail de la pensée n'est pas de dénoncer le mal qui habite secrètement dans tout ce qui existe, mais de pressentir le danger menaçant de tout ce qui est habituel, de problématiser tout ce qui semble solide.[734] Cela nous permet de souligner que le travail peut servir de point de départ à d'autres problèmes de recherche, y compris celui de la victimisation.

Il est évident que Focuault n'apporterait pas une proposition comme celle de Dussel pour sauver une communauté de victimes et que sa tâche s'adressait à lui-même. Si nous considérons la desubjectivation comme une sorte de désindentification en tant qu'expérience de transformation, ce serait le mouvement opposé à la subjectivation –de se deprendre de soi même. Nous pouvons donc dire que le travail d'une identité victime serait en fin de compte se deprendre de toute forme de victimisation qui serait poussée vers un assujettissement. Ce serait un travail éthique et un travail en même temps sur la résistance économique et politique, comme nous l'avons proposé dans ce chapitre. C'est, bien sûr, une perspective à explorer.

[734] Deyfus, H. et Rabinow P., op.cit. p. 326

Conclusions

La question de la victime comme individu sacrifié est devenue la thématique sous-jacente de cette recherche, et plus que bâtir une hypothèse à partir des théories de Dussel et de Foucault, nous avons été conduits à comprendre la victime du point de vue de l'expérience religieuse, comme un individu à la marge de la société. Nous avons alors montré que la victime identifiée par les deux formes d'expérience qui lui ont donné centralité, victime liée à la réparation judiciaire et victime consacrée, est toujours en danger d'exclusion. Le concept de victime est lié au thème sacrificiel. C'est pour cela que nous pouvons dire qu'Enrique Dussel a fait appel à cette notion de victime au centre de son Éthique et Politique de Libération. Il a donc été difficile pour nous de proposer les conditions de possibilité qui nous permettait de recourir à un concept de victime éloigné de son contenu religieux.

La victime comme individu à la marge de la société peut exister sous de multiples formes. Même le criminel peut appartenir à la catégorie de victime. Nous pouvons même examiner le criminel comme une catégorie de victimisation, si l'on reprend l'étymologie du mot victime. Bien que Foucault ait travaillé sur l'exclusion par rapport à la criminalité, la folie et la sexualité comme expériences limites, nous pouvons nous demander s'il est possible d'étudier le sujet victime à partir de ce type d'expériences. Foucault met l'accent sur les effets de l'exclusion et de la marginalisation et sur l'impossibilité du déploiement des différences. C'est pour cela que nous ne nous référons donc pas à la victime comme étant celle qui a subi un préjudice et qui s'inscrit dans le cadre d'une normativité juridique. C'est l'homogénéité de la communauté qui permet de définir qui sont les victimes, elles apparaissent comme un phénomène différentiel. En tant que catégorie religieuse, la victime devient aujourd'hui une préoccupation juridique, politique et économique, cependant l'approche religieuse de la victime reste parfois comme hétérogéniste. Dans la connotation religieuse de la victime, surgit avant la philosophie, elle apparait comme un individu pensé en tant qu'altérité. Le mot victime nous a placés dans la philosophie de la différence. Etre victime est un concept différentiel par rapport à d'autres sujets, et pas à cause de la souffrance que quelques-uns peuvent infliger a d'autres. Ceci menant le concept à la dichotomie victime-agresseur, comme le stipule le droit. En effet, la victime n'appartient pas à cette catégorie d'individus qui peuvent avoir recours au droit pour réclamer leur droit à être victimes. et par conséquent, ne dispose pas de catégories juridiques lui permettant de réclamer la jouissance de ses droits. Evidemment, une personne peut devenir victime parce que l'agresseur ne respecte pas ses droits et peut se retrouver ainsi en situation d'infériorité face au reste de la communauté. Cependant, il existe des victimes qui ne peuvent se définir comme victimes parce qu'elles ne trouvent pas de lois auxquelles faire appel, elles se retrouvent par conséquent à la marge du système juridico-politique.

La victime en tant qu'individu n'a aucune importance dans le système pénal lorsque le criminel est défini comme l'ennemi social. Dans la justice moderne, toute infraction provoque un dommage à la société entière et celle-ci devient la véritable victime. Néanmoins, aujourd'hui, la victime individuelle a pris une place inespérée dans la

justice réparatrice. De plus, des catégories qui dans le droit positif sont rejetées à cause de leurs origines religieuses, sont réutilisées. Howard Zher, considéré l'un des pères de la justice réparatrice, nous énumère les éléments religieux que doit posséder la justice pour retrouver l'harmonie sociale. Lorsque l'idée du pardon retrouve une place dans le domaine judiciaire, d'une certaine façon, nous évoquons la suppression de la criminalité de fait. Selon Jacques Derrida, le pardon est étranger à l'espace juridique. C'est une idée d'absolution qui demeure étrangère au droit moderne et qui est plus apparentée à la religion. Le concept de victime semble conduire aux catégories religieuses, des catégories qui s'articulent autour de l'idée que le criminel et la victime sont exclus de la société et nous rappelle la polarité pur/impur et innocent/criminel, dans une société qui divise, marginalise, et qui détermine des espaces d'hétérogénéité.

Nous avons vu que selon Foucault, il n'existe pas de société sans marge car toute société laisse en dehors certains individus, comportements, mots etc. Nous pouvons dire qu'il s'agit d'une espèce de nature humaine qui va au-delà du discours philosophico-juridique moderne, tel que nous le montre Girard et Foucault, chacun à sa façon. Un point en commun avec Dussel ? Selon Dussel, il n'y aura jamais de système qui ne produise pas de victimes. Par conséquent, pour Dussel cette idée de sa philosophie sera toujours valable dans la mesure où il considère qu'elle représente une constante historique de l'humanité. Il ne serait pas possible de prévoir les futurs exclus éventuels.

Étant donné que la victime est un individu sacrifié nous pouvons dire qu'il s'agit intrinsèquement d'une relation de domination où il n'y a pas de place pour la résistance. La violence a été mise en valeur dans la conception religieuse de la victime chez René Girard, on est passé ensuite par la violence colonisatrice de Dussel pour finir dans la conception du pouvoir comme lutte et résistance chez Foucault. Foucault et Girard sont d'accord sur le fait que le discours de la modernité a permis le dépassement de cette violence. Pour Dussel, la modernité, vue de son côté caché, met en lumière la violence colonisatrice en tant que mythe sacrificiel. La violence peut être comprise comme déshumanisante. C'est ce qui survient lorsque l'être humain est dépouillé de ce qui le fait être humain, question qui va au-delà du cri du corps car, en le dépouillant de sa voix, de son verbe, on laisse l'autre sans parole. C'est pour cela que la question de l'interpellation est si pertinente chez Dussel. C'est une voix qu'on avait étouffée. C'est pour cela que la solution que Dussel propose aux victimes est originale. Les victimes passent d'une condition passive à la possibilité de s'affirmer de l'extérieur à la recherche de la construction de nouveaux droits. Suivant cette proposition de Dussel, les victimes en Colombie devraient donc toujours être critiques des lois en vigueur et rechercher la création de droits impensés jusqu'alors.

Concernant la notion de victime, Dussel affirme qu'il existe des citoyens qui sont victimes et exclus du système politique et/ou du système juridique. Mais il existe aussi des citoyens et des collectifs qui ont la conscience d'être les sujets de nouveaux droits. On devrait alors penser le concept de victime en Colombie en dehors de la raison moderne. Cela signifierait-il qu'il se situerait en dehors des droits de l'homme et de l'idée de dignité exposée dans la théorie politique moderne ? Différentes organisations

se mobilisent en faveur des victimes. Le bouclier brandi par ces organisations est celui des droits de l'homme. La dignité humaine est la cible que vise la réparation. Serait-il impossible que le système politique et juridique actuel en Colombie puisse par lui-même déterminer qui est une victime ? La victime doit interpeler le système qui a nié sa vie. Selon Dussel c'est seulement à partir de la victime possédant une conscience critique qu'il est possible de créer une politique efficace.

Dussel définit les mouvements sociaux comme étant des collectifs qui peuvent faire irruption dans le système ou les institutions existantes. Ces mouvements sont, d'après Dussel, le paradigme de nouveaux horizons politiques. Les victimes en Colombie sont reconnues lors qu'elles s'organisent en mouvement social. Ces mouvements ont réussi à faire reconnaitre des nouveaux droits, d'après une approche différentielle. Toutefois, lors de l'analyse du rôle des mouvements des victimes en Colombie, nous avons trouvé que l'approche différentielle se dirigeait vers une attention différenciée des sujets victimes mais que finalement ces derniers devaient se réintégrer de telle manière qu'ils devenaient du capital humain. Le pari fait par Dussel consistant à dépasser les apories démocratiques doit être alors repensé.

Le grand mérite de Dussel est d'abandonner le sujet abstrait « Autre » de Levinas, tout en conservant son éthique et d'en faire un sujet en chair et en os, avec une race et une condition sociale déterminées, placé sur une scène situationnelle, qu'on peut identifier comme l'indigène dépouillé, le noir et l'asiatique discriminés, le juif exterminé, entre autres. Plus précisément, cette caractérisation plurielle de l'Autre, lui permet de l'ériger comme individu en demande de justice, de vérité et de réparation, nous convainquant que cette lutte n'est pas anachronique mais actuelle, indépendante du passage du temps et qu'elle n'est pas déraisonnable mais raisonnable, juste et nécessaire. Les individus et collectifs possédant une conscience critique intersubjective exigent de nouveaux droits. Dussel pense à une victime émancipée qui dérange et transforme l'ordre établi, comme l'opprimé et/ou l'exclu qui petit à petit, se libère. Cependant en considérant les analyses que nous avons fait à partir de Foucault, les victimes que nous trouvons d'après la définition de la justice et de la politique, sont articulées autour de l'idée d'ordre. Ce n'est donc pas de cette victime dont nous parle Dussel. C'est pour cela qu'il a été important de trouver une définition de la victime à partir d'un autre lieu d'énonciation. En effet, il existe une période de transition entre le processus de victimisation et la reconnaissance mais, qui désigne qui sont les victimes ? Qui peut donner cette reconnaissance ? Comment les victimes peuvent-elles se rendre compte de ce processus de victimisation ? Les victimes possédant une conscience critique de Dussel ne peuvent s'octroyer elles-mêmes cette reconnaissance, il doit exister un autre qui soit réceptif à l'interpellation. Dans quelles conditions sommes-nous réceptifs à la voix des victimes ? Qu'est-ce qui rend possible la réception des prétentions des victimes lorsqu'elles interpellent ? Comment l'écoute d'une voix inhabituelle devient-elle facile ? La voix des victimes n'est audible qu'à celui qui écoute. « Dispositifs de sensibilisation ». Les victimes s'inscrivent dans le spectacle de la douleur. Ce sont les victimes-spectacle. Dans une mobilisation de la souffrance, il y a aussi celui qui écoute car ses sentiments

moraux sont touchés et qui montre de la compassion. C'est dans ce vivier que les victimes recherchent des alliés parce qu'elles n'arriveront pas à régler la situation. Ce qui fait la victime, c'est que tous se sentent coupables et ceux qui ne sont pas solidaires de leur état, sont pervers. Il faut donc être vigilant avec la victime parce qu'elle ne semble jamais être satisfaite. Ce spectacle est lié à la vision de compassion au sens de la victime comme sacrifice. La victime et la souffrance méritent un surplus d'attention. C'est la théorie de la raison humanitaire.

Le sens eschatologique que recouvre l'idée de victime espère une justice rédemptrice. C'est le symptôme d'une justice qui ne fonctionne pas. Dans les sociétés où prolifèrent les victimes, celles-ci sont prises en charge par l'humanitarisme et par les communautés religieuses. Suivant Agamben, nous pouvons dire que les organisations humanitaires entendent la vie humaine comme étant sacrée, *homo sacer*, dans le sens qu'elle n'est pas vouée au sacrifice mais qu'en même temps n'importe qui peut y mettre fin, devenant ainsi un objet d'aide et de protection. L'humanitarisme lutte contre les inégalités mais ne va pas au-delà d'une moralité. C'est le discours des amis de la paix qui ressemble à celui de la Philosophie de la Libération : l'attention aux victimes. La philosophie de la Libération peut-elle dépasser cet humanitarisme ? Quelle est la morale qui nous guide ? Serait-ce une morale extraite des codes de police comme le présente Foucault avec l'exemple du code de police anglais contrôlant les inégalités ? Un gouvernement pastoral est derrière la gouvernementalité comme « conduite des conduites ». Selon Didier Fassin, la raison humanitaire serait ce type de gouvernement pastoral. Un autre gouvernement pastoral pourrait-il être présent dans la gouvernementalité néolibérale ? Mettre l'accent sur l'individu et son propre intérêt comme homo oeconomicus peut faire resurgir une autre idée de moralité, trouvant dans le débordement des passions vers la consommation, une première piste de cette morale. C'est la même critique de ces deux penseurs mais avec deux propositions différentes. L'un par un retour au sujet éthique de l'antiquité l'autre par un retour à l'éthique de la chrétienté. Tous deux essayant de fuir l'éthique du sujet moderne que nous présente surtout Kant.

Au début de notre recherche, Foucault était un invité d'Enrique Dussuel pour penser la victimisation, mais ses catégories se sont ensuite installées dans notre problématisation sur le sujet-victime. Alors la victime ne s'est pas seulement révélée « exclusion » comme proposé par Dussel, mais elle vient aussi expliquée par une gouvernementalité qui expliquerait aussi le changement dans la structure d'exclusion à travers l'histoire. En même temps, Foucault fait appel au pouvoir de normalisation. La norme n'a pas pour fonction d'exclure, de rejeter. Elle est au contraire toujours liée à une technique positive d'intervention et de transformation, à une sorte de projet normatif. De cette manière, Foucault nous a permis de penser la victime en nous libérant de l'universalité du sujet victime et de penser que celle-ci peut-être n'existe pas. Nous ne parlons pas de la victime comme sujet universel. Si nous partons du postulat que l'individu victime universel n'existe pas, que nous reste-t-il ? Un individu dans le jeu de l'exclusion et de l'inclusion à travers la normalisation. Nous avons étudié la victime comme sujet historique au moment du prétendu dépassement du conflit armé colombien et nous nous

sommes rendu compte qu'en Colombie le fait de s'être proclamée victime ne veut pas dire qu'on soit catalogué comme victime, un cadre réglementaire est nécessaire pour cette reconnaissance. Le processus de victimisation se démontre à partir de la norme. Comment comprendre cette justice imprégnée de catégories religieuses du point de vue de la pratique gouvernementale ? Comment ce sujet victime a été pris par la gouvernementalité néolibérale proposée par Michel Foucault ?

L'individu victime est traversé par deux discours : le juridico-philosophique et celui de la gouvernementalité. D'un côté, la victime comme sujet de droits et dans ce sens les objectifs nationaux et internationaux sont de lui rendre sa dignité humaine, et d'un autre côté, une gouvernementalité néolibérale qui cherche à insérer l'individu dans un processus de subjectivation pour devenir capital humain. Le premier, du point de vue de la pratique de la défense de l'humanisme, lutte contre les inégalités et prétend ne jamais sacrifier un être humain. En réalité, si Foucault s'éloigne de l'humanisme et donc de l'idée de la dignité humaine comme espace sacré, comment alors peut-on concevoir de ce point de vue critique, l'idée de victime et de criminel ? La reconnaissance des victimes prendrait un autre chemin, une autre alternative, se penserait d'une autre façon. La question est toujours : comment reconnaitre une victime ? Notre approche de la victime, selon Foucault, est l'étude de la victimisation comme subjectivation dans des pratiques inscrites dans l'historicisme politique. Une des manières d'employer l'approche de Foucault pour jeter de la lumière sur la question des victimes est la possibilité de penser la subjectivation dans le sens de victimisation. Ainsi, un sujet ne peut être défini que par rapport à la norme parce que c'est de cette façon que « les conduites sont conduites ». Il est clair alors qu'à partir des analyses sur la gouvernementalité, c'est-à-dire à partir de la conduite de conduites, des disciplines et de la biopolitique, nous pouvons identifier les victimes dés lors qu'elles se définissent d'après la norme. La norme qui la définit est donc exprimée depuis l'intérieur du système (dans ce cas nous faisons référence à Dussel), c'est-à-dire la gouvernementalité. Ainsi la victime est en relation avec l'homogénéité à laquelle aspirent les disciplines et avec l'étude de la population au moment de faire vivre ou laisser mourir. Deux pôles de pouvoir qui révèlent des dispositifs d'inégalités. Ne pas s'adapter à la norme, laisserait certains individus en dehors du système. Est-ce ainsi que la victime que nous propose Dussel pourrait être définie ? Ce n'est pas la victime qui résulte de la norme mais ce sujet qui est en dehors du normatif. N'est-ce pas ici la même définition religieuse de la victime ? Si la victime est celle qui est en dehors du système, elle est définie à partir du système même, c'est-à-dire d'après l'homogénéité qui est visée. La victime serait l'hétérogénéité et selon Dussel, elle prendrait conscience du système qui l'a niée. Victime signifie étymologiquement être mené à l'autel, synonyme de passivité et perte de résistance. Etre victime c'est ne pas faire partie de l'homogène de la communauté. Cette homogénéité serait délimitée aujourd'hui par le progrès.

Le progrès est considéré comme synonyme de développement et les Etats s'intéressent aux politiques de développement économique qui permettent de mesurer le progrès

d'après la reconnaissance des victimes. Un exemple, le nouvel accord final pour la fin du conflit et la construction d'une paix stable et durable de 2016 :

> « Colombie a signé des déclarations et des traités internationaux qui consacrent l'égalité, la non discrimination des personnes et la tolérance comme conduites universelles, et non seulement comme des principes mais comme des valeurs qui doivent être appliquées et défendues comme condition pour obtenir la paix et le progrès économique et social de tous les peuples, rappelant que la tolérance consiste en « l'harmonie dans la différence. »[735]

Le progrès économique serait au dessus de la reconnaissance des droits universels des victimes. Cette reconnaissance devient un instrument, un moyen pour obtenir le progrès. Ce ne serait pas une fin en soi. La solution pour Dussel est de considérer l'histoire depuis une méthode analectique, ce serait le processus réel de l'histoire.

D'après cette perspective, l'interpellation des victimes ne serait pas prise en compte. Par exemple, dans le cas colombien dont la politique s'est construite autour des victimes et dont la justice transitionnelle cherche à leur restituer leurs droits, l'idée de progrès ferait perdre à cette interpellation tout son sens. La victimisation doit être dépassée pour contribuer au progrès du pays. C'est-à-dire que les victimes peuvent être incluses à l'intérieur du même système qui a causé leur état de victime. Cependant, lorsque la question se pose de donner une reconnaissance aux victimes, n'y a-t-il pas comme intention des les inclure à l'avenir ? Les politiques établies pour donner une reconnaissance aux victimes semblent en réalité être une politique et une justice inscrites dans l'idée de progrès. C'est un paradoxe. Max Horkheimer et Theodor Adorno auraient raison lorsqu'ils affirment, dans la *Dialectique de l'Illuminisme*, que celui qui ne s'adapte pas au marché, devient la victime d'une impuissance spirituelle de l'exclu. Exclu de l'industrie, c'est facile de le convaincre de son insuffisance.[736] La victime se sentirait auto-coupable de son état de victime.

Les deux penseurs se sont intéressés au sujet lié au système capitaliste et en réélaborant la théorie du sujet, ils arrivent à la critique étique et politique pour présenter des pistes de libération. Comme dit plus haut, Foucault nous présente les étiques gréco-romaines et Dussel le christianisme primitif. C'est une problématisation du sujet qui permet de penser aux victimes, mais surtout l'idée du retour d'un sujet éthique que nous trouvons aussi bien chez Dussel que chez Foucault. Ce qui ouvre la voie à la critique d'un point de vue de l'éthique comme option de la résistance. L'intérêt pour le sujet éthique face au sujet politique attire l'attention. L'un, d'après la libération éthique et l'autre, d'après la liberté comme condition ontologique de l'éthique.

---

[735] Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera. Acuerdo Final, 24 noviembre 2015. En: altocomisionadoparalapaz.gov.co [en ligne] [consulté le 11 novembre 2017].Disponible à l'adresse: http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Documentos%20compartidos/24-11-2016NuevoAcuerdoFinal.pdf

[736] ADORNO, Theodor et HORKHEIMER, Max. Dialectique de la raison. Paris : Gallimard, 1983, p. 49

Pour Foucault, une relation sociale qui permet l'état de victime, serait un type de société dans laquelle le pouvoir ne peut être pensé comme une résistance parce que la relation dominant-dominé apparaîtrait. Dans la première partie de l'idée de Foucault du pouvoir comme répression, la victime pourrait être pensée comme celle qui se retrouve exclue, cependant lorsque Foucault nous évoque le pouvoir comme résistance, il est difficile de situer le sujet victime.

L'idée que nous suggérions, en clé foucaultienne, ce serait la désubjectivation de la victime, débarrassée de toute détermination culturelle dans une constante préoccupation de liberté, ainsi que la désidentification de l'individu victimisé. Si aller contre la norme c'est se désubjectiviser, alors la victime ou n'importe quel sujet défini comme antinormatif, échappe aux désignations d'une manière de gouverner et à la justice qui lui est liée. Si nous sommes antinormatifs, pourrions-nous nous définir comme victime ? Cette antinormativité est l'idée de résistance de Foucault. C'est pour cela que d'après ses recherches, une apologie du sujet victime serait un contre sens. L'individu antinormatif serait plutôt lié à des contre-conduites.

Peut-être que les théories qui évoquent les survivants, faisant allusion à la résistance, seraient une option à la négation du concept de victime et dépasserait l'idée du sacrifié. Néanmoins, elles risquent de rester dans la dichotomie oppresseur/opprimé, catégories utilisées par Dussel pour montrer la victimisation. Les individus survivants n'arrivent que rarement à échapper à la dichotomie criminel /victime et aux disciplines criminologie et victimologie. Sortir du concept de victime devient une aporie du monde contemporain dans la mesure où la notion de victime est conçue comme quelque chose d'évident.

L'antinormatif ne conduit pas Foucault à l'humanisme ou à la défense du sujet moderne. En cynique, Foucault va résister à la dichotomie juridico-philosophique versus gouvernementalité. Foucault propose une désubjectivation qui implique s'occuper de soi, et échapper à toutes les idées d'identités individuelles. Fuir de l'individualisme, cela pourrait-il être comparable à l'idée de fuir l'identité de victime ?

Nous pouvons penser qu'avec sa justice Dussel propose peut-être la voie à la critique du système ou mode de gouvernementalité néolibéral puisque dans le système néolibéral les victimes sont intégrées au système et la seule manière de sortir de la victimisation est de devenir un capital humain ou un entrepreneur de soi. Sortir de la victimisation, cela signifie devenir un sujet productif. Le sacré est devenu une marchandise, c'est-dire que la victime est devenue un sujet économique. Bien que Foucault ne propose pas une sortie de la problématique qui enveloppe la subjectivité, Dussel donne la possibilité de regarder la question de la victimisation autrement. D'un point de vue religieux, la victime est-elle devenue une préoccupation juridique, politique, économique et scientifique ? C'est pour cela que nous avons décidé de commencer par faire l'analyse de la victime comme être sacré, dressant un tableau de la victime avant l'émergence du droit, puisque dans la conformation du droit, l'idée de victime commence à s'estomper, elle est toutefois reprise à nouveau et alors des mécanismes et processus autour de la

victimisation ont été établis, la victime doit être reconnue comme être souffrant pour pouvoir recevoir tout l'appui juridique et psychosocial, politique et économique. Cependant, ce n'est pas notre intérêt d'étudier la victime d'après la définition du droit, des sciences humaines ou de l'économie politique mais d'étudier la victime dans sa conformation pour la penser autrement, pour comprendre ce qu'est le sujet victime. Dans cet objectif, il est nécessaire d'approfondir la problématique du sujet moderne et Enrique Dussel et Michel Foucault nous ont permis de le faire. Deux manières de penser qui se développent à la moitié du XXe siècle et qui partagent l'idée de fuir les catégories de la modernité, remettant en cause, les notions d'universalité, identité et continuité historique. Les pratiques historiographiques ont pris la place de ces notions.

Références Bibliographiques

Œuvres d'Enrique Dussel

- *El humanismo semita*. Buenos Aires: Editorial universitaria de Buenos Aires, 1969.
- *Para una de-strucciôn de la historia de la Ética.* Colección de estudios filosóficos. Tomo 6. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza 1972.

- *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 1973.

- *América Latina: dependencia y Liberación*. Buenos Aires: Editorial Fernando García Cambeiro, 1973

- *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974

- *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ediciones sígueme, 1974

- *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Eudeba, 1975

- *Filosofía Ética de la liberación*, tomo I. Buenos Aires: Ediciones la Aurora, 1987

- *Eurocentrism and Modernity* (Introduction to the Frankfurt Lectures) En: boundary 2, Vol. 20, No. 3, The Postmodernism Debate in Latin America (Autumn, 1993), pp. 65-76, Publié par: Duke University Press Stableg [en ligne] [consulté le 28 septembre 2018]. Disponible à l'adresse : https://www.jstor.org/stable/303341

- *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Mexico: Ediciones Abya-Yala, 1994

- *Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales*. En : Revista Pasos, 1999, No. 84 p.p 1-18, p. 16 [consulté le 19 mai 2015]. Disponible à l'adresse : http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/104.pdf

- *América Latina: dependencia y Liberación*. Buenos Aires: Ediciones Fernando García Cambeiro, 1997

- *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

- *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brower, 2001.

- *20 tesis de política*. Madrid: Siglo XXI editores, 2006

- *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007

- *Política de la liberación volumen II. Arquitectónica*. Madrid : Editorial Trotta, 2009

- *Entretien avec Enrique Dussel. Théologie politique au service de la libération.* Propos recueillies par Luis Martinez Andrade. En : La revue des Livres No. 10, mars-avril 2013, p. 54-59

- *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Editorial Trotta, 2014

- *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Madrid : Editorial Akal, 2015

Œuvres de Michel Foucault

- *Les mots et les choses*. Paris: Editions Gallimard, 1966

- *L'ordre du discours*. Paris : Editions Gallimard, 1971

- *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Gallimard, 1972

- *Surveiller et punir. Naissance de la prison.* Paris: Editions Gallimard, 1975

- *Historie de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976

- *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Paris :Editions Gallimard, 1984

- *Il Faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*. Paris seuil/ Gallimard, 1997

- *Les anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*. Paris : Seuil /Gallimard, 1999

- *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*. Seuil/Gallimard, 2003

- *Sécurité, territoire, population*. *Cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris : Seuil/Gallimard, 2004

- *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979.* Paris : Seuil/Gallimard, 2004

- *Le corps utopique, les hétérotopies*. Paris: nouvelles Editions Lignes, 2009

- *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*. Paris : Seuil/ Gallimard, 2011

- L*e beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*. Paris : Edition de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 2011.
- *Mal faire, dire vrai, fonction de l'aveu en justice*. Belgique : Press universitaire de Louvain, 2012

- *Société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*. Paris : Seuil/Gallimard, 2013

- *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1971*. Paris : Seuil/ Gallimard, 2015

- *Qu'est-ce que la critique?* Paris : VRIN, 2015

- *Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair.* Paris : Editions Gallimard, 2018

- FOUCAULT, Michel. Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974. Paris: Seuil/Gallimard, 2003, p. 59

- **Dits et écrits (1954-1975)**

  « Philosophie et psychologie », 1965. En : Dits et écrits I, 1954-1975. Paris : Editions Gallimard, 2001, pp. 466-476

  « La folie et la société », 1970. En : Dits et écrits I, 1954-1975. Paris : Editions Gallimard, 2001, pp. 996-1003

  «Je perçois l'intolérable", Juillet 1971. En : Dits et écrits I, 1954-1975. Paris : Editions Gallimard, 2001, pp. 1071-1073

  « Table ronde avec J.M Domenach, J. Donzelot, J. Meyer, P. Pucheu, P. Thibaud, J.R. Tréanton, P . Virilio », 1972. En : Dits et écrits I, 1954-1975. Paris : Edtions Gallimard, 2001, pp. 1184-1207

  « Sur la justice populaire. Débat avec les maos. », 1972. En : En : Dits et écrits I, 1954-1975. Paris : Editions Gallimard, 2001

« Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti. », 1972. En : Dits et ecrits I, 1974-1975. Paris : Gallimard, 2001, pp. 1237-1248

« La vérité et les formes juridiques », 1974, Dits et Ecrits I, 1974-1975. Paris : Gallimard, 2001, pp. 1406-1491

- **Dits et écrits (1976-1988)**

« Cours du 7 janvier 1976 ». En : Dits et écrits II, 1976-1988. Paris : Editions Gallimard, 2001, pp. 160-174

« La scène de la philosophie », 1978. En : Dits et écrits II, 1976-1988. Paris : Gallimard, 2001, pp. 571-595

« Enntretien avec Michel Foucault avec D. Trombadoti », 1978. En : Dits et écrits II, 1976-1988. Paris : Editions Gallimard, 2001, pp. 860-914

« Introduction par Michel Foucault [Introduction by Michel Foucault, in Canguilhem (G.), On the Normal and the Pathological, Boston, D. Reidel, 1978, pp. ix-xx). En : Dits et écrits II, 1976-1988. Paris : Editions Gallimard, 2001, pp. 430-442

« Entretien avec Michel Foucault. » (« Conversazione con Michel Foucault »). Entretien avec D. Trombadori, 1780. En: Dits et écrits II, 1976-1988. 1976-1978. Paris: Editions, Gallimard, 2001, pp. 860-914

«Conversazione con Michel Foucault», 1980. En: Dits et écrits II, 1976-1988. 1976-1978. Paris: Editions, Gallimard, 2001, pp. 23-84

« L'angoisse de juger. », 1977. En : Dits et écrits II, 1976-1988. Paris : Gallimard, 2001

« La folie et la société », 1978. En : Dits et écrits II, 1976-1988. Paris : Editions Gallimard, pp 477-499

« La folie n'existe que dans une société (entretien avec J.P Weber », 1961, juillet. En : Dits et écrits I 1954-1975. Paris : Editions Gallimard, 2001, pp. 195-107

« La société punitive », 1973. En : Dits et Ecrits I 1974-1975. Paris : Gallimard, 2001

« A propos de la prison d'Attica », 1974. En : Dits et écrits I 1954-1975. Paris : Editions Gallimard. Edition 2001, pp. 1393-1404
« Les déviations religieuses et le savoir médical. », 1969. En : Dits et écrits I. 1954-1975. Paris : Edtions Gallimard, 2001, pp. 652-663

« Le bon usage du criminel », 1879. Dits et Ecrits II. 1976-1988. Paris : Gallimard, 2001

« La technologie politique des individus », octobre 1982, Dits et écrits II 1976-1988. Paris : Editions Gallimard, 2001, pp. 1632-1647

« Le sujet et le pouvoir », 1982. En : Dits et écrits II 1976-1988. Paris : Editions Gallimard, 2001

« A props de la généalogie de l'éthique. », 1983. En: Dits et écrits II 1976-1988. 1976-1978. Paris: Editions, Gallimard, 2001, pp. 1202-1230

« Le retour de la moral », 1984. En: Dits et écrits II 1976-1988. 1976-1978. Paris: Editions, Gallimard, 2001, pp. 1515-1526

« L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», 1984. En : Dits et écrits II 1976-1988. Paris : Editions Gallimard, pp. 1527-1548

« Archéologie d'une passion », 1984. En : Dits et écrits II 1976-1988. Paris : Gallimard, 2001

Œuvres généraux

ADORNO, Theodor et HORKHEIMER, Max. *Dialectique de la raison*. Paris : Gallimard, 1983

ADORNO, Francesco. *Le style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*. Paris: Editions Kimé, 1996

AGIER, Michel. *Gérer les indésirables. Des camps des réfugiés au gouvernement humanitaire*. París: Flammarion, 2008, p. 290.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-textos, 2006

ALLINE, Jean-Pierre. *La victime et l'exécution de la peine*. En : Juste victime dans le procès pénal. Sous la direction Sylvie Humbert et Franck Ludwiczak. Paris : L'Harmattan, 2012

ALVES DA FONSECA, Marcio. *Michel Foucault et le droit*. Traduit du portugais pas Thierry Thomas. Paris: L'Harmattan, 2013

AGAMBEN, Giorgio. *Entretien realisé à Giorgio Agamben par Pablo E. Chacón*. Titre: La filosofía no es una disciplina, es una intensidad. Diario Télam. Agencia Nacional de Noticias Bolivar, Argentina. 30 de junio de 2014 [en ligne][consulté le 28 mars 2019]. Disponible à l'adresse : http://www.telam.com.ar/notas/201406/69262-giorgio-agamben-la-filosofia-no-es-una-disciplina-es-una-intensidad.php

AMUCHÁSTEGUI, Ana. *Gobernanza neoliberal en la epidemia del VIH/SIDA en mujeres en México: los efectos del paradigma de la vulnerabilidad*. En: Estudios Sociológicos, 2017, Vol. 35, No. 104 pp. 343-371

ARENDT, Hannah. *Sobre la revolución.* Madrid, Alianza editorial, 2013

ARIAS, Alán. *Teoría crítica y derechos humanos: hacia un concepto crítico de víctima*. Revue Nómadas. 2012, vol. 36, No. 4, p.p 1-30[consulté le 19 mars 2014]. Disponible à l'adresse : http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2012.v36.n4.42298

APEL, Karl-Otto et DUSSEL, Enrique. *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*. Mardrid: Editorial Trotta, 2005

ARPPE, Tiina Arppe. *Sacrifice, anthropologie, économie.* Archives de sciences sociales des religions, 54e Année, No. 148 (octobre-décembre 2009), pp. 45-54. Publié par EHESS

BAUMAN, Zygmunt. *Levinas y Lógstrup en el mundo globalizado de consumidores*. En: Emmanuel Lévinas, la filosofía como Ética. A. Martos (ed.). Valencia: Universitat de Valencia, 2008, pp. 41-60

BENJAMIN, Walter. *Sur le concept d'histoire. Thèse XIII*. Paris Paris : Editions Payot & Rivages, 2013.

BECKER, Gary. *Human capital: A Theoretical and Empirical analysis, with special reference to education*. New York : National Bureau of Economic Research, 1964

BENJAMIN, Walter. *Sur le concept d'histoire*. Paris : Editions Payot & Rivages, 2013

BERBESI, Dedsy et SEGURA, Angela. *Vulnerabilidad al VIH: Revisión Sistemática*. En: Revista de Investigaciones Andina, 2014, Vol. 16, No. 28, pp. 964-977

BLANCHOT, Maurice. *Michel Foucault tel je l'imagine*. Paris : Editions Gallimard, 2002

BORGEAUD, Philippe. *Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept « opératoire » en histoire des religions*. Revue de l'histoire des religions, 1994 211-4 pp. 387-418

BRUCKNER, Pascal. *La tentation de l'innocence*. Paris : Editions Grasset & Fasquelle, 1995

BUATHIER, L'Abbé J.-M. Buathier-Abbe, *Le sacrifice dans le dogme Catholique et dans la vie Chrétienne.* Paris : Gabriel Beauchesne, 1931

BUTLER, Judith. *Le récit de soi*. Paris : Presses universitaires de France, 2007

BUTLER, Judith. *Marcos de guerra, vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 193

BUTLER, Judith. *Frames of war. When is life grievable*? London: verso, 2010

BURGOS, Elisabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2013.

BRUIT-ZAIDMAN, Louise. *Les filles de Pandora, femmes et rituels dans les cités grecques.* En : P, Schmitt. Histoire des femmes en Occident, Tome 1. La Antiquité : Paris, 2002, pp 441-493

BYUNG-CHUL, Han. *Psychopolitique: Le néolibéralisme et les nouvelles techniques de pouvoir*. Belval: Circé, 2016

CACCIALI, Jean-Luc. *Les victimes : un nouveau sujet.* En : Jean Pierre Lebron. Les désarrois nouveaux du sujet. Prolongements théorico-cliniques au monde sans limites. « Point Hors Ligne », 2005, p. 153-168. DOI 10.3917/eres.lebru.2005.01.0153

CAILLOIS, Roger. *L´homme et le sacré*. Paris : Gallimard, 1988

CASTRO, Edgardo. *Biopolitica y gubernamentalidad*. En:Thèmes & matizes No. 11, 2007

CASTRO GOMEZ, Santiago. *Michel foucault y la colonialidad del poder*. Revista de humanidades Tabula rasa, 2007, No. 6, pp. 153-172, p. 160

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Critica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Ediciones Universidad Javeriana, 2011

CHAPARRO, Adolfo. *Pensar caníbal. Una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad.* Argentina: rústica, 2015

DARDOT, Pierre. *Le capitalisme à la lumière du néolibéralisme*. En : presses de Sciences Po « Raisons politiques », 2013, Vol. 4 No. 52, pp. 13 -23

DARDOT, Pierre et LAVAL, Christian. *Ce cauchemar qui n'en finit pas*. Paris : editions La découverte, 2016

DALLORSO, Santiago. *La teoría del capital humano en la visión del Banco Mundial sobre las Transferencias Monetarias Condicionadas*. Estudios Sociológicos, Vol. 31, No. 91 (enero-abril, 2013), pp. 113-139

DE GREIFF, Pablo: *Justicia y reparaciones.* En: Reparaciones para las víctimas de violencia política: estudios de caso y análisis comparado, Catalina Diaz (org.), Bogota: ICTJ, 2008

DEEPA, Narayan. *Empoderamiento y reducción de la pobreza*. Banco Mundial en coedición con Alfaomega Colombiana S. A. 2002

DE SOUSA SANTOS, Bouaventura. *Decolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Ediciones Trilce-Extensión universitaria

DE ZUBIRÍA, Sergio, DE LA HOZ, Nancy, ARIAS, Jerson, BÁEZ, Edison, BOTERO, Alvaro. *Las víctimas: cómo construir un concepto*. In : Razón pública [en ligne] [consulté le 30 novembre 2015]. Disponible à l'adresse : http://www.razonpublica.com/index.php/conflicto-drogas-y-paz-temas-30/8105-las-v%C3%ADctimas-c%C3%B3mo-construir-un-concepto.html)

DÍAZ, Esther. *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires: Biblos, 1995

DIAZ, Ana et SANCHEZ, Fabio. *Los efectos del conflicto armado en el desarrollo social colombiano. 1990-2002*. Universidad de los Andes. DOCUMENTO CEDE 2005-58 ISSN 1657-7191 [en ligne] [consulté le 10 octobre 2018]. Disponible à l'adresse : https://economia.uniandes.edu.co/components/com_booklibrary/ebooks/d2005-58.pdf

DREYFUS, Hubert et RABINOW, Paul. *Un parcours philosophique*. Paris : Gallimard, 1984

DURKHEIM, Emile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique e Australie*. Paris : Presses universitaires de France, 1960.

DERRIDA, Jacques. *La pharmacie de Platon*. Paris, Tel quel, 1968

DERRIDA, Jacques. *Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible*. Editions Galilée, Paris, 2012

DUBY, Georges et PERROT, Michelle. *Histoire des femmes en Occident I. L'Antiquité*. Paris : Editions Perrin, 2002

DUMONT, Jean-Paul, édition. *Les presocratiques*. Avec [la collaboration de] Daniel DELATTRE et Jean-Louis POIRIER. Trad. du grec ancien par Daniel Delattre, Jean-Paul Dumont et Jean-Louis Poirier. Paris : Gallimard, 1988

ECHEVERRIA, Bolívar. *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2010

EEKHOUT, Peter et STEWART, Lawrence. *Human sacrifice at Pachacamac*. En: Latin American Antiquity, 2008, vol,19, No. 4, pp. 375-398

ELIADE, Mircea. *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard, 1965, p. 17

ELIADE, Mircea. *Traité d'histoire des religions*. Préface de George Dumézil. Paris : Payot, 1953

ELIADE, Mircea. *Histoire des croyances et des idées religieuses, tome I* : de l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis. Paris : Payot, 1994

ELIADE, Mircea. *Histoire des croyances et des idées relieuses* tome *II*. De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme. Paris : Editions Payot, 1994

ERIBON, Didier. *Foucault et ses contemporains*. Paris : Les éditions Fayard, 1994

ERNER, Guillaume. *La société des victimes*. Paris : Editions La Découverte, 2006. Pag. 13

EWALD, François et HARCOURT, Bernard. *Situation du cours*. FOUCAULT, Michel. Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1971. Paris : Seuil/ Gallimard, 2015, p. 280

FASSIN, Didier et LEZE, Samuel. *La question morale. Une anthologie critique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013. p. 411

FASSIN, Didier. *Noli me tangere. The moral untouchability of humanitarianism*. in E. Bornstein, P. Redfiels (dir), Forces of compassion. Humanitarianism between Ethics and Politics, Santa Fe, School for Avanced Research, p. 35-52 [consulté le 14 avril 2016]. Disponible à l'adresse : https://pdfs.semanticscholar.org/155d/0a3f2079ae410c030ac2139c64487c7e8070.pdf?_ga=2.240280842.868524009.1562516917-888313356.1562516917

GAMBIBI, Isabelle. *Victime mineure, victime majeure : quelle place dans le processus judiciaire?* Journée d'étude La victime : enjeux au carrefour du juridique et du psychologique. samedi 5 novembre 2011. Association des psychologues de Haut-Marne

GARCIA, Pedro. *La Philosophie de la Libération De Enrique Dussel: Un Humanisme d'un Autre homme*. En: El porteño, [en ligne] [consulté le 26 juin 2019]. Disponible à l'adresse: http://elporteno.cl/tag/pedro-garcia-ruiz/

GARAPON, Anotoine. *La raison du moindre Etat. Le néolibéralisme et la justice*. Paris: Odile Jacob, 2010

GIRALDO, Javier. *Se acabó el silencio: una ley para las víctimas*. En: Arcadia [en ligne] [consulté le 26 avril 2017]. Disponible à l'adresse : https://www.revistaarcadia.com/agenda/articulo/ley-de-victimas-en-colombia/63303

GAVIRIA, Alejandro. *Increasing Returns and Evolution of Violent Crime: The Case of Colombia.* Journal of Development Economics. 2000. Vol. 61, No. 1, pp 1-25

GIRARD, René. *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*. Recherches avec Jean-Michel Ouhourlian et Guy Lefort. Paris : Grasset, 1978

GIRARD, René. *La violence et le sacré*. Paris : Editions Bernard Grasse, 1972

GROS, Frédéric. *Que sais-je ? Michel Foucault*. Paris : Press Universitaires de France, 1996

HANSEL, Joëlle. *Autrement que Heidegger : Levinas et l'ontologie à la française*. En : Levinas de l'être à l'Autre, sous la coordination de Joëlle Hansel. Paris : Presses Universitaires de France, 2006

HARTOG, François. *El tiempo de las víctimas*. 2012/2 Revista de Estudio Sociales, No. 44, pp. 12-19 [consulté le 20 novembre 2016]. Disponible à l'adresse : http://dx.doi.org/10.7440/res44.2012.02.

HORKHEIMER, Max. *El anhelo de justicia, teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta, 2000, p. 169

HUBERT, Henri et MAUSS, Marcel. «*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*.» (1899). Une édition électronique réalisée à partir du livre d'Henri Hubert et Marcel Mauss, Mélanges d'histoire des religions. De quelques résultats de la sociologie religieuse; Le sacrifice; L'origine des pouvoirs magiques; La représentation du temps. « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. » (1899), (pages 1 à 130) Collection : Travaux de l'Année sociologique. Paris : Librairie Félix Alcan, 1929, 2e édition, 236 pages. Un article originalement publié dans la revue Année sociologique, tome II, 1899, pages 29 à 138. [consulté le 10 février 2019]. Disponible sur le réseau UQAC à l'adresse : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/melanges_hist_religions/t2_sacrifice/sacrifice.html

HUMBERT , Sylvie. *Introduction générale : vengeance privée, vengeance publique : « juste vengeance »* ? En : Juste victime dans le procès pénal. Sous la direction Sylvie Humbert et Franck Ludwiczak. Paris : L'Harmattan, 2012

KANT, *Critique de la raison pratique*. Nouvelle traduction française par F. Picavet : Paris : Felix Alcan, 1988

KAKOGIANNI, Maria. *De la victimisation*. Lectures expérimentales. Paris : L'Harmattan, 2012

KOSELLECK, Reinhart. *Y-a-t-il une accélération de l'histoire ?* Édition original: in : Koselleck, R. : Zeitschichten, Studien zur Historik, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp, 2000, p.150-176. Titre original Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte? Traduction deMarie Claire Hoock-Demarle . En Trivium, 2011, No. 9 | 2011

LA BIBLE; MATTH., V, 3-12, ÉZECHIEL 44:23, MATTH., V, 9-13, GN. 1,27-30 Esaïe: 53,6-7, ISAÏE 42:1-9, ISAÏE 49:1-7, ISAÏE 50:4-11, ISAÏE 52:13 A 53:12, JEAN 3:16

LAVAL, Christian. *L'homme économique*. Essai sur les Racines du néolibéralisme. Paris: éditions Gallimard, 2007

LAVAL, Christian. *El neoliberalismo nos mutila como personas*. Entrevista a Cristian Laval realizada por David Losa. En : Revista Números Rojos [en ligne] [consulté le 1 septembre 2018]. Disponible à l'adresse : http://blogs.publico.es/numeros-rojos/201323/11/13/christian-laval-el-neoliberalismo-nos-mutila-como-personas

LAZZARATO, Maurizio. *Neoliberalism in action : Inequality, insecurity and the reconstitution of the social.* En: Theory, culture & society, 2009, Vol. 26, No.6, pp. 109-133

LECOMBE, Delphine. *« Nous sommes tous en faveur des victimes » La diffusion de la justice transitionnelle en Colombie*. Paris : Institut Universitaire Varenne Collection des Thèses, 2013

LEON, Julia et URABAYEN, Jorge. *La gubernamentalidad biopolitica: de la sociedad de control estatal al liberalismo.* En : Revue Co-herencia vol , 2018, Vol. 15, No. 29, pp. 67-92

LEVINAS, Emmanuel. « *La substitution* ». Revue philosophique de Louvain, 1968,Vol. 66, No. 91, pp. 487-508

LEVINAS, Emanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Paris : Fata Morgana, 1972

LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*. Paris : Albin Michel, 1976

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris : Biblio essais, 1978

LEVINAS, Emmanuel. *Ethique et infini*. Paris : Biblio essais, 1982

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité. Paris : Biblio essais, 1990

LEVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958

LLOYD-JONE, Hugh. *La justice de Zeus*. London : University of Californy press, 1971

LORENZINI, Daniel, REVEL, Judith et SFORZINI, Arianna (dir.). *Michel Foucault : éthique et vérité : 1980-1984*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2013

LUENGO, Julián et SAURA, Geo. *Biopolítica y educación. Medición, estandarización, regularización poblacional*. Teoría de educación. Revista interuniversitaria, 2015, Vol. 27 No. 2, pp. 115- 135

MACCOBY, Hyam, *Le bouc émissaire* : le double rite. Pardès 2002, 1 No 32-33, p. 135-145

MARTÍN ALCOFF, Linda. *Power/Knowledges in the Colonial Unconscious: A Dialogue between Dussel and Foucault, en Thinking from the underside of history: Enrique Dussel's Philosophy of liberation*. Boston, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Chapter 12. p. 249-269. Martín Alcoff, Linda and Mendieta, Eduardo (Eds.). 2000

[1] Voir : Entretien avec Enrique Dussel. Théologie politique au service de la libération. Propos recueillies par Luis Martinez Andrade. En : La revue des Livres No. 10, mars-avril 2013, p. 54-59

MAY SCHOTT, Robin. *Questions of violence*. Hypatia, 2012, vol. 27, No. 4, pp. 929-935

MCKENNA, Andrew. *The ends of Violence. Girard and Derrida*. Lebenswelt, 2011, No. 1 pp. 112-126

McLEER, Anne. *Saving the victim: Recuperating the language of the victim and reassessing global feminism.* Hypatia, 1998, vol 13, No. 1, pp 41-55

MILL, J. S. *On the definition of Political Economy and the method of Investigation Proper to, 1836.* Colleed Works of John Stuart Mill, vol. 4, Toronto, University of Toronto Press, 1967

MILL, J. S. *L'utilitarisme*. Madrid : Alliance éditoriale, 2007

MISRAHI, Robert. *La problématique du sujet aujourd'hui.* Fougères : Encre Marine, 1994

MONTAIGNE, Michel, *Des Cannibales.* en Oeuvres Complétes, Gallimard-Pléiade, París, 1967

NICOLI, Massimiliano et PALTRINIERI, Luca. *Il management di sé e degli altri*. En : Aut aut, 2014, No. 362, pp. 49-74

NIETZSCHE, Friedrich. *Généalogie de la morale*. GF Flammarion, Paris, 1996

NIETZSCHE, Friedrich. *Seconde considération. De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie (1984*). Traduction de Henri Albert. Edtion électronique (ePub, PDF) v 1,0: Les Echos du Maquis, 2011

NISSIM-SABAT, Marilyn. *Neither Victim nor Survivor: Thinking toward a New Humanity*. Lanham ,Md: Lexington Books, 2009

NOGUERA, Carlos et MARÍN, Dora. *Biopolítica y Educación: hacia una nueva crítica de la educación*. Entrevista a Silvia Grinberg. En: Pedagogía y Saberes, 2013, No. 3, pp. 115-124

OMRI, Elisha. *Compassion et responsabilisation*. En: Didier FASSIN et Samuel LEZE. La question moral. Une anthologie critique. Presses Universitaires de France. Paris, 2013, pp 450-464

PARSONAGE, William, *Perspectives on victimology*. London: Beberly Hills: sage, 1979

PEDRAZA, Sandra. *La disposición del gobierno de la vida: acercamiento a la práctica biopolítica en Colombia.* Revista de Estudios Sociales, 2012 No. 43, pp. 94-107

PICARD, André. *Introduction de la journée. Journée d'étude La victime : enjeux au carrefour du juridique et du psychologique.* Journée d'étude samedi 5 novembre 2011. Association des psychologues de Haut-Marne, p. 9.
PLATON. Protagoras.320.321c. Traduction d'Emile Chambry [en ligne] [consulté le 5 mai 2017]. Disponible à l'adresse : https://www.philolog.fr/le-mythe-de-promethee/

PONCHON, Pierre. *D'un miracle à l'autre : la tragédie grecque et le tragique selon Vernant.* En: Cahiers philosophiques, 2007, No. 112, 4, pp. 26 - 41

POIRIE, François. *Emmanuel Levinas. Essai et Entretiens*. Babel, 1987

RANCERE, Jacques. *La Mésentente*. Paris: editions Galilée, 1995

RENTERÍA, Carolina. *Los avances y retos de la política social en Colombia del año 2012.* En : dnp.gov.co [en ligne] [consulté le 12 mai 2019]. Disponible à l'adresse : https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Prensa/Publicaciones/15-Avances%20de%20la%20Pol%C3%ADtica%20Social%20en%20Colombia.pdf

REVEL, Judith. *La fabrique de l´individu productif*. En: Société carcérales. Relecture(s) de Surveiller et punir. Editeurs: Isabelle Fouchard et Daniele Lorenzini. Paris : Editions mare & martin, 2017

REYES MATE, Manuel. *Justicia de las víctimas y reconciliación en el País Vasco*. Fundación Alternativas, 2006. Pag. 11 [consulté le 29 janvier 2016]. Disponible sur le réseau FUNDACION ALTERNATIVAS à l'adresse: https://www.fundacionalternativas.org/laboratorio/documentos/seminarios-y-jornadas/justicia-de-las-victimas-y-reconciliacion-en-el-pais-vasco

REYES MATE, Manuel. *En torno a una justicia anamnética*. En: José M. Mardones y Reyes Mate (editores). La ética ante las víctimas. Barcelona: Anthropos editorial. 2003

REYES MATE, Manuel. *Tratado de la injusticia*. Barcelona, Editorial Anthropos, 2011

REYES MATE, Manuel. *La piedra desechada*. Madrid: Editorial Trotta, 2013

RIAHI, Naima. *Michel Foucault, Subjectivité, Pouvoir, Ethique*. L'Harmattan. Paris, 2011

ROZZI, Michele. La interpretación filosófica y política de la violencia y lo sagrado de René Girard, y su influencia en la antropología latinoamericana. Universitas philosophica, 2010, No. 55, 27, pp. 67-74

ROSOLATO, Guy. *Le sacrifice : repères psychanalytiques*. Paris : Gallimard, 1987

SABOT, Philippe. *Michel Foucault a l'épreuve du pouvoir : vie, sujet, résistance*. Villeneuve d'Ascq cedex : Presse Universitaires du septentrion, 2013

SAFFON, Maria. UPRIMMY, Rodrigo. *Justicia transicional y justicia restaurativa: tensiones y complementariedades*. En: De justicia [en ligne] [consulté le 12 decembre 2018]. Disponible à l'adresse : https://www.dejusticia.org/justicia-transicional-y-justicia-restaurativa-tensiones-y-complementariedades

SÁNCHEZ, Fabio; DÍAZ, Ana. *Los efectos del conflicto armado en el desarrollo social colombiano. 1990-2002* [en ligne] Bogotâ: Universidad de los Andes, 2015 [consulté le 12 septembre 2016]. Disponible sur le réseau researchgate à l'adresse : https://www.researchgate.net/publication/5006175_Los_Efectos_Del_Conflicto_Armado_En_El_Desarrollo_Social_Colombiano_1990-2002/citation/download

SATRIANO, Cecilia. *Pobreza, Políticas Públicas y Políticas Sociales*. En Revista MAD, Departamento de Antropología. Universidad de Chile 2006, No.15

SCHNELL, Alexander. *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*. Librairie philosophique J. Vrin. Paris, 2010

SCHULTZ. T.W. *Investment in Human Capital.* The American Economic Review, Vol. 51, 1961, pp. 1-7

SICHERE, Bernard. *Eloge du Sujet. Du retard de la pensée sur les corps*. Paris : Editions Grasset E Fasquelle, 1990

THEIDON, Kimberl, *De las armas a Dios: Movilización del cristianismo evangélico en Urabá, Colombia.* [en ligne] Working papers: Fundación ideas para la paz (FIP). Junio, 2015, p. 9 [consulté le 29 octobre 2014]. Disponible sur le site ww.cdn.ideasparalapaz.org à l'adresse : http://cdn.ideaspaz.org/media/website/document/559af7820e75a.pdf

THOMSON, Kevin. *Experience.* In : The Cambridge Foucault lexicon. Edition: Leonard Lawlor et John Nale. New York: Cambridge University Press, 2014

TZITZIS, Stamatios. *La personne criminel et victime*. Québec : Les presses de l'Université Laval, 2004

UPRIMMY, Rodrigo. *La dialéctica de los derechos humanos en Colombia*. Bogotá: Fundación Universitaria Autónoma de Colombia, 1992

VALENCIA, David. *El gobierno biopolítico de la sociedad. Identidades victimizadas y movilizaciones punitivas*. Revista Co-herencia, 2017, Vo.26, No. 14, pp. 87-118

VEDRINE, Hélène. *Le sujet éclaté*. Paris: Librairie générale française, 2000

VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et société dans la Grèce antique*. New York: Zone Books, 1988

VERNANT, Jean Pierre. *Entre mythe et politique*. Paris : Seuil, 1996

VEYNE, Paul. *Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris : Editions Albin Michel, 2008

WIEVIORKA, Michel. *Du concept de sujet à celui de subjectivation/dé-subjectivation*. En : FMSH-WP,2012, No. 16, 1-15

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarques mêlées*. Paris : Garnier-Flammarion, 2002

ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más.* Mexico: Siglo XXI editores, 1989

ZEHR, Howard et GOHAR, Ali. *The little book of restorative justice*. Uni-Graphics Peshawar, 2003, p. 12 [consulté le 15 décembre 2017]. Disponible sur le réseau UNICEDF à l'adresse http://www.unicef.org/tdad/littlebookrjpakaf.pdf

ZEHR, Howard. *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice Christian Peace Shelf Christian peace shelf selection.* Harrisonburg: Herald Press, 1990

Documents électroniques

Centro Nacional de Memoria Histórica, El derecho a la justicia como garantía de no repetición. Volumen 1. Graves violaciones de derechos humanos, luchas sociales y cambios normativos e institucionales 1985-2012; Bogotá: CNMH, 2015. En: Centrodememoriahistorica.gov.co[en ligne] [consulté le 20 mai 2018]. Disponible à l'adresse:http://centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2016/derecho-justicia/el-derecho-de-justicia-como-garantia-de-no-repeticion-tomo-1.pdf

Centro Nacional de Memoria Histórica, El derecho a la justicia como garantía de no repetición. Volumen 2. Las víctimas y las antesalas de la justicia. Conclusiones y Recomendaciones. Bogotá: CNMH, 2016. En: Centrodememoriahistorica.gov.co[en ligne] [consulté le 20 mai 2018]. Disponible à l'adresse: file:///C:/Users/luw/Downloads/el-derecho-de-justicia-como-garantia-de-no-repeticion-tomo-2.pdf

Centro Nacional de Memoria Histórica. Una nación desplazada: informe nacional del desplazamiento forzado en Colombia. Bogotá: CNMH - UARIV, 2015. En: Centrodememoriahistorica.gov.co[en ligne] [consulté le 20 mai 2018]. Disponible à l'adresse:http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2015/nacion-desplazada/una-nacion-desplazada.pdf

LEY 975 DE 2005 por la cual se dictan disposiciones para la reincorporación de miembros de grupos armados organizados al margen de la ley, que contribuyan de manera efectiva a la consecución de la paz nacional y se dictan otras disposiciones para acuerdos humanitarios. Journel officiel No. 45.980 [en ligne]. 25 de juillet 2005 [consulté le 24 juillet 2019]. Disponible sur Cejil à l'adresse : https://www.cejil.org/sites/default/files/ley_975_de_2005_0.pdf

LEY 1448 Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones. Journel officiel No. 48.096 [en ligne]. 10 de juin 2011 [consulté le 18 décembre 2014]. Disponible sur vîctimas.gov.col'adresse :https://www.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/documentosbiblioteca/ley-1448-de-2011.pdf

Déclaration des principes fondamentaux de justice relatifs aux victimes de la criminalité et aux victimes d'abus de pouvoir. Adoptée par l'Assemblée générale dans sa résolution 40/34 [en ligne]. 10 de juin 2011 [consulté le 24 mai 2018]. Disponible sur OHCHR à l'adresse: http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/VictimsOfCrimeAndAbuseOfPower.aspx

Sentencia T-045. Corte constitucional Republica de Colombia. Bogotá, 2 de febrero de 2010. In : corteconstitucional.gov.co [en ligne] [consulté le 13 mai 2018]. Disponible à l'adresse : http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2010/t-045-10.htm

Dictionaire Larousse [en ligne]. [consulté le 30 octobre 2017, 16:59]. Disponible à l'adresse : https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/victime/81855?q=victime

No sólo son víctimas, son empresarias participando en Colombiamoda. En : unidaddevictimas.gov!;co [en ligne] [consulté le 28 novembre 2017]. Disponible à l'adresse : https://www.unidadvictimas.gov.co/es/reparacion/no-solo-son-victimas-son-empresarias-participando-en-colombiamoda/37580

¿Quiénes somos? En: MOVICE; Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado. [En ligne] [Consulté le 30 avril 2017]. Disponible à l'adresse : http://www.movimientodevictimas.org/?q=content/en-memoria-y-solidaridad-con-las-v%C3%ADctimas-de-colombia

Grupo interno de trabajo para la Reparación integral de las vîctimas del conflicto armado. Informe de gestión vigencia 2017, p. 3. En: In : mintrabajo.gov.co [en ligne] [consulté le 21 octobre 2018]. Disponible à l'adresse :

http://www.mintrabajo.gov.co/documents/20147/819856/Informe+GITRIV_2017_V6_final_ok.pf

Livret: Avances y Retos de la política social en Colombia. Departamento Nacional de Planeación (DNP). Bogotá, Julio 2015. En : collaboration.dnp.gov.co [en ligne] [consulté le 12 mai 2019]. Disponible à l'adresse: https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Desarrollo%20Social/CARTILLA2014_JULIO2015.pdf

Plan Nacional de Desarrollo-1998-2002. Cambio Para Construir La Paz tome 1. República de Colombia, Departamento de Planeación Nacional. En: colaboration.dpn.gov.co [en ligne] [consulté le 30 juin 2018]. Disponible à l'adresse : https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/PND/Pastrana2_Contexto_Cambio.pdf

Plan Nacional de Dessarrollo 2006-2010. Estado comunitario para todos. República de Colombia; Departamento Nacional de Planeación Nacional. En: colaboration.dpn.gov.co [en ligne] [consulté le 30 juin 2018]. Disponible à l'adresse: https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Prensa/PLANNACIONALDESARROLLO2006-2010.pdf

Plan Nacional de Dessarrollo 2010-2014. Más empleo, menos pobreza y más seguridad. República de Colombia; Departamento Nacional de Planeación Nacional. En: colaboration.dpn.gov.co [en ligne] [consulté le 30 juin 2018]. Disponible à l'adresse: https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/PND/PND2010-2014%20Tomo%20I%20CD.pdf

Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera. Acuerdo Final, 24 noviembre 2015. En: altocomisionadoparalapaz.gov.co [en ligne] [consulté le 11 novembre 2017]. Disponible à l'adresse: http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Documentos%20compartidos/24-11-2016NuevoAcuerdoFinal.pdf

GMH. ¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad. Bogotá: Imprenta Nacional, 2013. [en ligne] [consulté le 28 octobre 2015]. Disponible à l'adresse : http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2013/bastaYa/basta-ya-colombia-memorias-de-guerra-y-dignidad-2016.pdf

Déclaration des principes fondamentaux de justice relatifs aux victimes de la criminalité et aux victimes d'abus de pouvoir. Adoptée par l'Assemblée générale dans sa résolution 40/34 [en ligne]. 10 de juin 2011 [consulté le 24 mai 2018]. Disponible sur OHCHR à l'adresse: http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/VictimsOfCrimeAndAbuseOfPower.aspx