



HAL
open science

L'intimité et le politique : pour une redéfinition de la radicalité dans les luttes politiques post-franquistes

Brice Chamouleau

► **To cite this version:**

Brice Chamouleau. L'intimité et le politique : pour une redéfinition de la radicalité dans les luttes politiques post-franquistes. Syndicalisme, conflictualité et acBon directe dans les Amériques et en Europe, de la fin du XIXème au années 1980, pp.498-514, 2023, 978-956-6095-75-0. hal-04108996

HAL Id: hal-04108996

<https://hal.science/hal-04108996>

Submitted on 29 May 2023

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

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

L'intimité et le politique : pour une redéfinition de la radicalité dans les luttes politiques post-franquistes

Brice Chamouleau

Brice Chamouleau, « L'intimité et le politique : pour une redéfinition de la radicalité dans les luttes politiques post-franquistes », dans Gaudichaud, Franck, Harter, Hélène, Ramos Ramírez, Antonio, Santalena, Elisa (coord.), *Syndicalisme, conflictualité et action directe dans les Amériques et en Europe, de la fin du XIX^{ème} au années 1980*, Ariadna Ediciones, Santiago de Chile, 2023, pp. 498-514.

<https://ariadnaediciones.cl/images/pdf/SindicalismoConflictividadYAccionDirecta.pdf>

Cette contribution s'intéresse à une procédure métaphysique d'institution de la citoyenneté post-franquiste pour redéfinir ce qui est entendu, dans l'historiographie et les sciences sociales, par « radicalité » politique dans ce contexte. Elle part des luttes politico-sexuelles, en tant qu'elles constituent un symptôme déplacé de cette procédure en Espagne. Ces luttes politisent l'« intimité » affective et sexuelle contre les héritages moraux du national-catholicisme et permettent de construire les récits d'émancipation selon lesquels « le personnel est politique » : la politisation des sexualités et du genre porte à la discussion collective ce que le franquisme tenait dans l'impolitique familiale. Les développements historiographiques sont nombreux à investir ce récit. Dans cette contribution, je souhaite le mettre en regard d'une autre conception de l'« intimité » qui travaille la pensée juridique sous la dictature, dans le contexte européen personnaliste, qui est au cœur de la définition conceptuelle des droits fondamentaux garantis par le constitutionnalisme de 1978. Cette intimité-là ne relève pas du genre ni des sexualités : elle est métaphysique et sécularisée par les sciences sociales de l'antifranquisme et son identification permet de poser à nouveaux frais les définitions sur la radicalité politique dans l'antifranquisme parce qu'elle vient caractériser la qualité de l'ordre civil démocratique. Les définitions de la radicalité sont le plus souvent établies depuis des logiques d'identification idéologiques au présent : la radicalité est identifiée à « l'extrême-gauche » et aux subjectivités sociales incarnant ses langages dans la mise en ordre de la démocratie post-franquiste. La présente proposition suspend les identifications et s'intéresse pour sa part à une procédure précontractuelle qui découpe le lieu du pluralisme idéologique, la « société civile », découpage par rapport auquel une radicalité émerge qui n'est pas réductible à l'extrême-gauche mais travaille le mode de composition de l'ordre civil et du *locus* démocratique¹.

1 Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Saint-Denis, France, Histoire et civilisations de l'Espagne contemporaine.

Sur les savoirs et procédures précontractuels, je renvoie à Jean Leca, « Individualisme et citoyenneté » dans Pierre Birnbaum et Jean Leca (eds.), *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, Paris, Presses de Sciences Po, 1991, 159-210.

Politiser les intimités dans la Transition espagnole

Le récit dont on dispose pour rendre compte des disputes autour des intimités en Espagne est essentiellement celui, aujourd'hui, des sciences sociales sur l'émancipation des subjectivités non hétéronormées : elles se composent politiquement contre la dictature et font usage des langages de la contre-culture occidentale, qu'elles hybrident avec des héritages locaux libertaires, pour construire des formes de lutte contre la morale héritée de la dictature, de ses représentations de genre, pour porter à l'espace public ce que la dictature maintenait dans la domesticité et l'intériorité névrotique des sujets. Les disputes, quand elles existent dans le champ universitaire dans ce domaine, portent essentiellement sur les sujets à partir desquels cette histoire est racontée : les sciences sociales font soit le pari des voix « réformatrices », soit celui des voix « révolutionnaires » ou « radicales », mais ce qui fonctionne toujours, quelle que soit la position assumée dans ces débats, c'est le récit premier, hérité du second féminisme, selon lequel « le personnel est politique ». Il s'agit de décrire comment se produit cette politisation dans l'espace public de ce qui relevait par force de l'impolitique familiale, de la sphère domestique, et le dissensus se manifeste sur le degré de cette politisation. Pour les réformateurs, les révolutionnaires vont trop loin dans la critique, même s'ils assument au départ des positions semblables, anticapitalistes, antifamilialistes. Dans le cas espagnol, le *Manifest del FAGC* [Front d'Alliberament Gai de Catalunya] de 1976 en est un bon exemple : il réunit lors de sa publication le front gay catalan dans sa diversité, et c'est autour de son interprétation que se défait cette union communautaire quand s'élève l'édifice constitutionnel de 1978, qui répartit les âmes entre réformateurs et « violents ». L'identification aux « réformateurs » de l'historiographie *queer* et LGBT+ espagnole permet à celle-ci de poser l'avènement de la démocratie sexuelle dans le récit d'une nécessité, qui exige, pour fonctionner, l'exclusion des voix dites radicales².

Ce récit n'opère pas seulement en matière de sexualités non hétéronormées : il agit également dans les récits sur les féminismes des années 1970, il agit au-delà même du genre. Les colloques qui se sont tenus entre 2017 et 2019 à Madrid et à Barcelone sur les gauches radicales dans la Transition ont établi la transversalité de cette procédure excluante dans l'avènement de la citoyenneté post-franquiste : la Transition a désactivé les formes non consensuelles de la contestation politique, et recomposer les contours de l'extrême-gauche était l'objectif de ces deux manifestations scientifiques³. Néanmoins, ces approches, qui composent finalement une contre-cartographie de la démocratisation post-franquiste s'étendant au-delà des logiques du consensus et de la « concentration démocratique », restent dépendantes du méta-récit d'une démocratisation de l'Espagne depuis la société civile, dont l'État n'a pas reversé pleinement les langages dans les institutions démocratiques⁴. Si pour Santos Juliá, dans les derniers lustres de la dictature,

2 Cet argument est déployé dans Brice Chamouveau, *Tiran al maricón. Los fantasmas queer de la democracia (1970-1988)*, Tres Cantos, Akal, 2017 et dans Brice Chamouveau, « Subjectivités *queer*, privacité et immunisation démocratique dans l'Espagne post-franquiste », *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle Série* 50:1, Madrid, 2020, 115-139.

3 Fundación Salvador Seguí-Madrid (coord.), *Las otras protagonistas de la Transición, Izquierda radical y movilizaciones sociales*, Madrid, FSS Ediciones, 2018.

4 Cette croyance dans le devoir qu'a l'État de traduire de manière transparente les langages de la « société civile » dans les langages de ses institutions est décrite par notamment dans Étienne Balibar, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, 2012. Cette croyance néglige le « pouvoir infrastructurel » de l'État et sa capacité à définir son autre dans l'établissement du lieu de la démocratie, la « société

l'Espagne était composée de « citoyens sans démocratie », Pablo Sánchez León soutient en retour, pour établir son contre-récit depuis les voix radicales de la Transition, que sous l'effet des politiques modernisatrices du développementisme dictatorial, en 1978, il y a bien une démocratie, mais « sans citoyens »⁵ : l'exclusion des voix radicales, qui mettaient en tension les politiques étatiques du franquisme tardif, parle bien d'une société civile où les logiques délibératives ont été désactivées, en reconduisant dans la démocratisation les formes de naturalisation de l'ennemi politique héritées de la dictature⁶. Ce méta-récit s'en tient *in fine* à dire que l'État n'a pas suffisamment traduit dans les langages institutionnels la diversité des langages politiques qui avaient cours dans la société civile, celle des associations de quartier, des organisations politiques minorisées, des subjectivités invisibles.

Faire porter le débat sur le degré de traduction ou le choix de traduction effectué par les institutions étatiques vis-à-vis des langages de la société civile contraint ces perspectives à rester dépendantes du récit libéral selon lequel l'État traduit les aspirations d'une société civile immédiate à elle-même ; et en amont, à stabiliser ce que désigne ce sujet collectif, « la société civile », dans l'Espagne post-franquiste, en particulier une fois que la « démocratie organique » du régime franquiste a travaillé en profondeur l'ordre social. En ce sens, raconter la radicalité en Espagne comme contre-récit de celui élaboré à partir d'une identification à la génération de 1956 – Santos Juliá, Jordi Gracia⁷ – n'explique pas ce qui fait la radicalité : elle est donnée pour acquise, réduite aux positionnements idéologiques, projetés souvent dans des formes de vie dissidentes, et elle demeure le lieu où se déploie une anthropologie rationnelle, celle de sujets intéressés mesurant les coûts et des bénéficiaires engagés dans la Révolution à venir, sous ses diverses acceptions, qui légitiment leurs actions intentionnelles. D'un point de vue des savoirs que construit une telle approche, l'objet de l'intéressement des sujets n'est pas pour moi le problème, il est ailleurs : il tient en ce que cette historiographie reconduit dans ses descriptions des actions sociales les travers de la philosophie moderne de l'histoire, où l'action intentionnelle du sujet est indexée à la réalisation d'un projet qui, pour advenir, a besoin de faire usage des temporalités et en particulier ici, du futur⁸. Que les sujets historiques aient fait usage des temporalités pour légitimer leurs actions est une chose ; les stabiliser à la lumière de leurs discours autoréférentiels sur les temps est une démarche plus discutable, si on souhaite proposer une *analyse explicative* des disciplines sociales dont ce qui est identifié comme « radical » devient le symptôme. Celui-ci semble en effet fournir lui-même la grille de lecture permettant de l'analyser et de le définir comme radical. Les luttes sexuelles mettent sur la voie, par déplacement, d'une redéfinition de la radicalité dans l'Espagne du temps présent.

civile » : Michael Mann, « The Autonomous Power of the State: its Origins, Mechanisms, and Results », *Archives Européennes de Sociologie*, 25, Paris, 1984, 185-213.

5 Pablo Sánchez León, « Radicalism without Representation: On the Character of Social Movements in the Spanish Transition to Democracy », in Diego Muro, Gregorio Alonso (eds.), *The Politics and Memory of Democratic Transition*, Londres, Routledge, 2010, 95-112.

6 Voir sur ces logiques les travaux d'Arnaud Dolidier, sur la reconduction de l'« anarchiste » comme figure de l'ennemi naturalisé : Arnaud Dolidier, « "L'affaire Scala et les anarchistes" : représentations sociales du désordre pendant la transition démocratique espagnole », in Brice Chamouveau et Anne-Laure Rebreyend (eds.), dossier *Narration et Lien Social, Essais : revue interdisciplinaire d'Humanités*, 3, Pessac, 2013, 139-160.

7 Jordi Gracia, *Estado y Cultura. El despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo, 1940-1962*, Barcelone, Anagrama, 2006.

8 Je renvoie à Elías Palti, « Introducción » à Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelone, Paidós, 2001, 25-26.

Une histoire juridique espagnole de l'intimité

Par « intimité », l'historiographie sur le genre entend, d'une manière ou d'une autre, cette sphère de l'individualité qui se distingue de la sphère privée soustraite au regard de l'État par une question de degré. L'emphase des langages sexuels dans la démocratisation post-franquiste, et dans son historiographie, s'explique alors ainsi : le *destape* puis la Movida madrilène, les politisations des sexualités depuis les subjectivités subalternes (homosexuelles, transgenre, féministes notamment) rendent compte de manière spectaculaire de cette rupture que signifie la Transition démocratique entre la dictature, l'expérience totalitaire ou autoritaire, et l'avènement d'une citoyenneté civile forte, fondée sur les droits fondamentaux de la personne humaine, autour desquels la Constitution de 1978 ordonne juridiquement la société espagnole post-franquiste. Le récit des sexualités s'exposant spectaculairement parle de cette individualité reconquise sur l'État grâce à la démocratisation. Les disputes historiographiques et mémorielles portent ensuite sur le degré de cette reconquête, s'il y a eu révolution sexuelle ou pas, selon des approches le plus souvent normatives et autoréférentielles de ce que, dans le cycle des années 1968, on entend par « révolution sexuelle »⁹.

Or, cette exposition du sexe pour dire l'émancipation individuelle et collective fonctionne comme déplacement d'un problème majeur autour de l'institution de la citoyenneté post-franquiste, opération rendue indisponible aux analyses en raison d'une collusion dans le signifiant qui nomme les deux choses, les sexualités et cette procédure métapolitique : la « *intimidación* ». Le premier sens est celui que j'ai indiqué à l'instant, cette sphère disons « plus que privée » inaccessible à l'État, qui effectivement se compose dans l'Espagne de la fin des années 1970, alors que l'État bureaucrate s'empare d'informations qu'il ignorait sur sa population, à l'ère télématique. « *Privacidad* » est en 1979, selon *El Viejo Topo*, un néologisme, le terme désigne quelque chose qui n'est pas connu et qui renvoie à la « sphère privée »¹⁰. Le deuxième sens, juridique, est imbriqué dans cette notion de « *privacidad* » : pour traduire le droit (humain) à la vie privée, la Constitution de 1978 ignore la traduction castillane littérale qui apparaît dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme – celle-ci parle bien du « *derecho a la vida privada* » –, et lui préfère une autre traduction, le « *derecho a la intimidación* ». Bien sûr, celui-ci se prête à toutes les tentatives imaginables pour le considérer comme un homonyme de la « vie privée », il vise à dire cette sphère soustraite au regard de l'État. Pourtant, sa généalogie est plus complexe, elle n'est pas une invention des constituants de 1977-1978, mais s'inscrit dans les débats qui animent la philosophie du droit sous la dictature dès les années 1940, en pleines discussions sur les théories institutionnalistes du droit et sur sa moralisation, après le formalisme de Kelsen auprès duquel se sont formés dans les années 1930, à Vienne, plusieurs grands juristes espagnols de l'université espagnole franquiste.

Parmi ceux-là, Legaz y Lacambra, l'un des plus grands philosophes du droit sous le franquisme, fidèle collègue de Carl Schmitt à Saint Jacques de Compostelle, écrit

9 Un exemple de cette approche normative, dépendante d'une définition de la « démocratie sexuelle » fondée sur les présupposés habermassiens proposée par Éric Fassin et avant, Jeffrey Weeks, dans Ludivine Bantigny, « Féminin-masculin : sexe et genre de l'événement », in *1968. De grands soirs en petits matins*, Paris, Seuil, 2018, 259-278.

10 Xavier Berenguer, A. Corominas et J. Garriga, « El individuo frente al Estado: el ataque a la intimidación », *El Viejo Topo*, 28, janvier 1979, 29-32.

un texte clé pour ce que je souhaite identifier. Dans « La noción jurídica de la persona humana y los derechos del hombre »¹¹, il s'insère dans les débats européens sur les fondements moraux du droit, portés par la figure de Gustav Radbruch, après le formalisme de Kelsen auquel on impute l'assaut contre la République de Weimar par les nazis : il est donc question de re-moraliser le droit après Auschwitz. Le problème de Legaz est celui de tous les personalistes et néothomistes européens qui construisent l'Europe d'après-guerre : il refuse la voie totalitaire et l'individualisme libéral. La « troisième voie » qu'il défend est comme ailleurs personaliste, certes. Il ne s'agit pourtant pas d'un personalisme saisi dans ses seuls enjeux fédéralistes en Europe, enjeux auxquels il est habituellement réduit dans la bibliographie sur l'Europe de Schuman, De Gasperi et Adenauer, mais d'un personalisme qui s'empare directement de la question des formes d'individuation juridique au sein d'une théorie institutionniste de l'État. Le problème, pour le philosophe, est que les droits humains des démocraties libérales d'après-guerre réduisent l'« homme » des « droits de l'homme » à sa vie publique, comme si la formalisation juridique ne se découpait sur rien, victoire selon lui de l'existentialisme dans la pensée du droit international après 1945. Pour Legaz, en revanche, la formalisation juridique est un processus dynamique : le droit positif est « construit » et l'objectif que poursuit sa construction est de réunir les conditions d'un plein déploiement de la personne humaine. Ce plein déploiement est théologique : le droit positif doit contribuer activement à ce que la personne humaine, pneumatiquement comprise, fasse retour vers Dieu – Legaz parle alors d'une *religatio* de la personne avec Dieu dans l'« intimité ». Le droit et l'État prononcent leur limitation métaphysique : l'ordre juridique suscite dans l'expérience sociale la remise des personnes en Dieu dans l'intimité, postulant donc l'existence d'une sphère impolitique, antérieure au droit positif, que ce dernier redouble pour la parfaire. C'est dans cette cosmologie catholique que Legaz définit le « *derecho a la intimidad* » comme « le premier des droits humains » en 1951¹².

Il n'invente pas cette théorie de l'intimité : il la reverse dans la philosophie du droit à partir des travaux du philosophe basque Xavier Zubiri¹³. Ce dernier s'imprègne de la phénoménologie, en particulier celle de Heidegger, et intègre les apports de la théologie en langue grecque qui font retour en Europe de l'Ouest à partir de 1917, celle de Saint Paul en particulier dont Giorgio Agamben a identifié les traces jusque dans les *Thèses sur l'histoire* de Walter Benjamin¹⁴. Pour Zubiri, la « intimité » désigne le lieu d'arrivée de la personne humaine dans son parcours de remise à Dieu, sa *religatio* vers son origine divine, une conception immédiatement tributaire des textes de Paul de Tarse : Dieu y est un principe inchoatif, il est source principielle qui incarne ses propriétés dans le Fils révélées à l'humanité pneumatiquement entendue. La personne, dans cette pensée, acquiert son ipséité dans l'intimité. Reversée dans le droit, cette intimité est inaccessible à l'État : celui-ci ordonne les discours publics pour susciter cette *religatio* de la personne vers Dieu, dans son intimité. Et cette généalogie paulinienne pose une question temporelle dans l'avènement de l'ordre civil : il est question ici de *messianisme*, non pas entendu

1. 11 Luis Legaz y Lacambra, « La noción jurídica de la persona humana y los derechos del hombre », *Revista de Estudios Políticos*, 55, 1951, 15-46.

12 Ce paragraphe est à quelques modifications près repris de Brice Chamouleau, « Droit à la vie privée ou à l'intimité ? Le choix de traduction du juge espagnol Morenilla Rodríguez », dans *Grief. Revue sur les mondes du droit*, Paris, EHESS, 2021, 19-36.

13 Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1942.

14 Giorgio Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux romains*, Paris, Rivages et Payot, 2000, 231-244 pour l'exégèse des traces pauliniennes chez Walter Benjamin.

comme eschatologie, à quoi il est réduit quand il s'agit de rendre compte du volontarisme du sujet pour décrire le changement social dans le court XXe siècle. Le messianisme tel qu'il est compris par Zubiri et par Paul de Tarse est une disposition à la vocation, orienté vers le second retour du Christ et l'avènement du Royaume de Dieu : le messianisme désigne non pas tant le retour lui-même que la manière qu'il a de transformer le présent par l'attente de ce futur annoncé qui le contracte, le présent devient « le temps qui reste ».

Ce droit à l'intimité, projeté dans le constitutionnalisme de 1978, donne lieu à des interprétations traditionalistes des « valeurs supérieures » constitutionnalisées¹⁵. L'héritage d'un thomisme scolastique est très marqué, ce qui ne doit pas surprendre : l'insertion atlantiste de l'Espagne franquiste dans la guerre froide a été permise par la réactivation de sa doctrine coloniale historique, celle de l'École de Salamanque, et Francisco de Vitoria s'appuyait strictement sur Saint Paul pour établir sa théorie de la société civile¹⁶. Cet ancrage théologique permet de soutenir que la « société civile » que définit la constitution de 1978 comme cette communauté des individus pourvus de droits civils fondés sur cette conception de l'intimité est strictement limitée, voire régulée spirituellement. Pourtant, le reflux du catholicisme est évident dans la Transition post-franquiste et il s'enracine certes dans un certain anticléricalisme associable à l'extrême gauche libertaire, mais également dans les « cultures libérales » qui font retour sous la dictature autour des phalangistes dits « aperturistas », de l'ouverture, constitués autour de Dionisio Ridruejo. Cette généalogie théologique n'est donc pas suffisante, même si elle met sur la voie de l'interprétation que soutient cette contribution. Pour comprendre en quoi cette conception affecte la définition de la radicalité dans l'Espagne du temps présent, il est indispensable de souligner que le droit à l'intimité constitutionnalisé comme déformation locale du « droit à la vie privée » a subi une intense sécularisation dans les années 1960, dans le sillage de la génération de 1956.

La sécularisation du concept d'intimité

La génération de 1956, à laquelle est imputable la reconduction en démocratie des héritages franquistes en matière de mémoire des violences politiques à partir de 1936, est fortement imprégnée des langages qui cristallisent dans le Concile Vatican II. Elle ne se défait pas de cet héritage de la doctrine sociale de l'Église, et elle en fera un creuset décisif de l'antifranquisme qu'elle aspire à incarner. Elle est cependant capable de séculariser les langages catholiques qui la traversent, en particulier sous l'influence de savoirs dits anglosaxons que des intellectuels comme Enrique Tierno Galván et d'autres font pénétrer dans l'université espagnole contre ce qu'ils désignent comme l'« hypocrisie » du régime franquiste. En matière d'intimité, c'est à nouveau à Zubiri qu'elle a recourt, une fois que celui-ci, sans renoncer à la métaphysique, a donné à son concept d'intimité des développements hors de la théologie.

C'est dans son ouvrage *Sur l'Essence* (1962) qu'il s'y livre et fournit des éléments qu'il développe en 1968 dans sa *Structure dynamique de la Réalité*.

15 Le constitutionnaliste Pablo Lucas Verdú, dans l'entourage immédiat de Enrique Tierno Galván, répète, depuis des positions marxistes que, « como cristiano », il considère que les droits humains « arrancan de bases teológicas suprapositivas » [comme chrétien, il estime que les droits humains s'enracinent dans des bases théologiques suprapositives], cité par Gregorio Peces-Barba, *Escritos sobre Derechos Fundamentales*, Madrid, EUEMA, 1988, 66.

16 Brice Chamouleau, « Colonialité intérieure : le temps messianique de la *traslatio imperi* franquiste », *Cahiers de Civilisation Espagnole Contemporaine*, décembre 2021.

L'« essence » est ici l'équivalent de l'intimité, le nom désigne le moment où les choses acquièrent leur ipséité parfaite, celui où, dans la version de son personnelisme chrétien, les personnes accédaient à Dieu dans l'intimité, en arrière de la vie sociale. Dans ces deux ouvrages, le philosophe se positionne contre Aristote et sa définition de la substance préexistante des choses : à l'inverse, pour Zubiri, les substances n'existent pas, ou seulement dans un deuxième temps, sous l'effet d'une procédure de « substantivation » au sein d'une structure dynamique par laquelle les choses accèdent à leur mêmeté, à leur essence : elles y sont remises par l'entremise de la « *inteligencia sentiente* » (*sic*) humaine qui constitue une médiation entre les subjectivités et le monde – celui-ci ne se laisse jamais appréhender que comme « construit ». En passant des substances à la substantivité, la pensée de Zubiri permet ainsi à la génération de 1956 et à l'antifranquisme du socialisme démocratique de saper les fondements naturalistes de la dictature franquiste, de son ordre national-catholique. Il lui permet également de penser le changement social : la structure de la réalité est dynamique, changeante. Néanmoins, l'essence des choses, leur mêmeté reste dépendante d'une procédure unificatrice : c'est par la perception de leur « unité primordiale », « essentielle », que les choses ou les êtres accèdent à leur mêmeté. C'est ici que Zubiri reconduit la procédure métaphysique, beaucoup plus évidente dans l'explication théologique de la « *intimidación* » qui inspirait Legaz y Lacambra : la métaphysique n'est pas ici localisée dans le recours à Dieu comme instance identifiable, mais dans la désignation d'une unité posée comme toujours nécessaire et antérieure à l'actualisation des diverses propriétés qui, dans le processus d'unification, fondent l'essence des choses métaphysiquement. Parmi ces « essences », celles qui relèvent des humains et des sociétés humaines sont dites « ouvertes » : le principe unitaire essentiel est bien actif, mais il n'est jamais possible de le thématiser sans craindre de ne pas inclure en lui la diversité infinie des propriétés de l'humanité, dans lesquelles s'incarnent les desseins divins, toujours indisponibles ou, à défaut, incertainement disponibles. Autrement dit, Zubiri permet à cette cohorte d'intellectuels qui construit les imaginaires libéraux et socialistes post-franquistes de penser un ordre civil fondé sur l'irréductibilité du pluralisme éthique, qu'elle reconnaît et dont le droit doit se faire le garant, comme ailleurs en Europe – c'est l'idée du « droit flexible » de Jean Carbonnier, du pluralisme éthique de Isaiah Berlin –, mais cette pensée de la diversité se fonde ici sur une injonction première : celle de l'inclusion du pluralisme irréductible dans un principe unitaire posé comme indiscutable, soustrait à la délibération collective. Il y a diversité à partir d'une inéliminable unité : Saint Thomas agit ici directement, dans un maillage moral déjà délimité par l'entreprise que se propose de réaliser cette génération, œuvrer à l'avènement d'une société de consommation post-antagonique fondée sur une large classe moyenne consommatrice et réconcilier les Espagnols, deux projets peu dissemblables vis-à-vis de ceux qu'entreprend le régime dans sa reconversion dans les langages atlantistes et occidentaux.

C'est cette pensée que la cohorte autour de Elías Díaz, Gregorio Peces Barba, et avant Joaquín Ruiz-Giménez, Enrique Tierno Galván, José Luis López Aranguren et d'autres, injecte dans sa compréhension de l'ordre civil à venir et dans laquelle elle pense la régulation du changement social, sous les auspices du « consensus ». L'acteur en charge d'incarner la diversité et le pluralisme politique en même temps que son unité radicale, tenue pour antérieure à la diversité, est la « société civile ». Soumise à ce principe unitaire préalable, cette société civile se découpe sur une décision très schmittienne sur ce qu'elle doit désigner, le lieu où s'exerce la participation *obligatoire* au « bien commun » par la délibération politique, sur le modèle du dialogisme habermassien et où doivent se

manifester les intérêts des sujets politiques, dans l'espace public¹⁷. Mais au lieu de naturaliser ce lieu et ces acteurs, le détour par Zubiri permet d'établir le caractère strictement déictique de cette « société civile » pensée sous la dictature pour l'après franquisme : elle est une catégorie dont fait usage cette cohorte de penseurs de la génération de 1956 pour désigner une communauté plurielle et diverse, lieu du contrat social et moralement vertueuse car elle est chargée de réaliser dans l'avenir l'avènement de la « démocratie », mais reposant sur un principe précontractuel : elle dit en même temps que le nécessaire pluralisme l'unité indiscutable de la communauté nationale telle qu'elle est envisagée dans cette politique des savoirs sur l'ordre post-franquiste dès la fin des années 1950. La présence de Zubiri est observée par les exégètes de cette politique des savoirs, mais n'est jamais analysée¹⁸. On comprend pourquoi : elle suspend tout arrimage d'une rhétorique démocrate à cette cohorte, puisqu'on y identifie clairement une procédure métaphysique anti-démocratique qui annule toute prétention à décrire la « société civile » comme le lieu de la démocratisation post-franquiste.

Violences politiques et politiques de la vie

À la lumière de cette trajectoire conceptuelle, l'étude des violences politiques de la Transition ne saurait s'en tenir au comptage des morts ou à la description d'états d'exception face à ce que les interprètes au présent tiennent pour la normalité démocratique, étalon à l'aune duquel ce qui excède au modèle ou en diffère est tenu pour dysfonctionnel. Cette archéologie de l'intimité, comme socle de l'ordre constitutionnel de 1978, permet d'expliquer les usages de la violence politique dans l'Espagne post-franquiste, transitionnelle en particulier, au-delà du constat des scènes de violence, des attentats et autres comme modalité d'action politique. Elle s'explique par un déficit institutionnalisé des logiques dialogiques dans l'Espagne post-franquiste, héritage direct d'une politique de savoirs sur l'ordre démocratique construite sous la dictature. La présence de la métaphysique agit ici en soustrayant aux communautés politiques l'instance souveraine qui organise l'ordonnancement politique post-dictatorial : si l'unité est le principe à partir duquel les formes du pluralisme et de la diversité sont envisageables dans l'ordre civil régi par l'« intimité », il faut bien reconnaître que l'unité a besoin d'une instance pour la qualifier et la faire advenir contextuellement, pour la désigner et l'incarner. Cette opération philosophique de privation de l'accès à l'instance souveraine qui construit le locus démocratique, qui ontologise la différence politique à partir des logiques de l'inimitié politique de 1936 puis des politiques de modernisation du franquisme s'insérant dans le capitalisme de consommation occidental dès les années 1950, distribue pneumatiquement les voix entre celles qui participent de la « société civile » et celles qui en sont exclues¹⁹. Identifier l'intimité comme socle conceptuel verrouillé de l'ordre civil et des possibilités d'énonciation politique – l'appartenance au « nous » spirituel (sécularisable) est présumée pour être considéré comme sujet de

17 Ces thèses dans Joaquín Ruiz-Giménez, « La política, deber y derecho del hombre », *Revista de Estudios Políticos*, 94, 1957, 3-50.

18 Elías Díaz indique Zubiri comme une figure incontournable des savoirs des sciences sociales dans les années 1950-1970 dans ses *Notas para una historia del pensamiento español (1939-1973)*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974. Jordi Gracia procède pareillement dans Gracia, *op. cit.*, 206 notamment, sans en tirer aucune conclusion sur l'incidence des apports conceptuels de Zubiri aux sciences sociales espagnoles, notamment au droit et à la sociologie.

19 Sur cette procédure métaphysique, voir Elías Palti, *Arqueología de lo político: regímenes de poder desde el siglo XVII*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2018.

droits dans cet ordre – vient proposer une *analyse explicative* du recours à la violence politique : l'intimité fonctionne comme un présupposé, modalité linguistique qui neutralise toute contestation possible de la part du récepteur dans une scène d'énonciation ainsi constituée, sauf à en récuser les conditions établies au préalable, plaçant la voix qui conteste dans une attitude que la linguistique énonciative qualifie de nécessairement agressive, tant la présupposition agit cognitivement comme une contrainte énonciative indiscutable²⁰.

Le propos semble s'éloigner des préoccupations initiales sur le genre et les sexualités, deux champs dont j'ai dit qu'ils n'étaient qu'un symptôme de cette procédure plus profonde qui structure l'avènement de la communauté post-dictatoriale. Des conclusions sont à tirer sur ce champ d'abord : la répartition entre réformateurs et révolutionnaires est habituellement une projection entre positions eurocommunistes du PCE/PSUC et positions libertaires sur la Transition, redistribuées ensuite par l'historiographie autour d'un patriotisme constitutionnel notoire. La généalogie de l'intimité proposée ici va au-delà de ces logiques d'identification-présentification : elle permet de penser pourquoi discursivement les sujets historiques s'investissent autour de ce qui s'énonce comme « radicalité ». Certaines formes de dissidence posent problème à la mise en ordre démocratique parce que, pour exister, pour s'énoncer, elles exigent de porter à la délibération collective cette procédure impolitique métaphysique. La collusion de ce qu'elles politisent (l'intimité affective) avec le signifiant qui désigne l'unité essentielle et ouverte de la communauté politique (la *intimidación* zubirienne reprise par les juristes) donne à leurs luttes et à leurs pratiques une dimension proprement radicale ou révolutionnaire : elles sont un reste inassimilable dans le messianisme étatique (post-)franquiste, elles politisent cet ordonnancement impolitique, tributaire d'une catholicité structurant l'ordre social, *antérieur à la pluralité des opinions*. Les voix ne prenant pas part à l'unité communautaire dite « démocratique » sont identifiées comme l'incarnation d'une dissidence *radicale* – qui porte atteinte au principe unitaire essentiel et indisponible à la délibération collective, reconduisant, pour la démocratie, le principe schmittien de la décision, comme le reconnaît le premier juge espagnol à la CEDH, Eduardo García de Enterría²¹.

L'importance de cette redéfinition de la radicalité est ce qui se joue sur la qualité de l'ordre civil en 1978 a tout à voir avec les éléments par lesquels la qualité de la démocratie est évaluée et discutée en Espagne aujourd'hui : la radicalité face à l'« intimité » est identifiée comme telle par l'État une fois que la vie est devenue le nouveau lieu de la politique occidentale, après les téléologies des sujets volontaristes du XXe siècle, et à partir du tour humanitaire que prennent les discours politiques dans l'ère médiatique des sociétés du spectacle. Dans cette Espagne-là, la « vie » n'est pas réductible à la raison humanitaire ni au « vivant » : elle est immédiatement dépendante de ce principe unitaire métaphysique que sanctuarise la Constitution de 1978. C'est ainsi qu'est interprété l'article 10 de la CE 1978, sur la dignité de la personne humaine, sur la vie humaine : il est interprété dans le sillage d'une tradition exilée du droit espagnol pendant le franquisme, celle de Luis Recaséns Siches, sur le pluralisme des valeurs qui prend son fondement dans la valeur de la vie humaine telle qu'elle est énoncée par José

20 Oswald Ducrot, « La description sémantique des énoncés français et la notion de présupposition », *Homme*, 8-1, 1968, 37-53.

21 Eduardo García de Enterría, « La constitución como norma », *Anuario de Derecho Civil*, 2-3, 1979, 291-342, 329-330.

Ortega y Gasset en 1923 dans *El tema de nuestro tiempo*²². L'exclusion de cette procédure métaphysique prend un tour biopolitique qui décide des formes de vies selon qu'elles participent de l'unité messianique ou qu'elles relèvent de la chair, de ce reste inassimilable dans le récit communautaire qui fait usage du répertoire démocratique pour se qualifier et se légitimer. L'exclusion du principe unitaire qui fonde la titularité collective et individuelle des droits civils prévus par la Constitution Espagnole de 1978, une fois projetée dans une décision sur la différente valeur des formes de vie en présence, oblige alors à situer l'étude des radicalités en Espagne à partir des années 1970 non pas à l'intérieur du champ découpé par la « société civile », mais *dans le rapport à celui-ci* : si ce *rapport* est travaillé par les logiques de la reconnaissance ou celles de « l'inclusion », c'est l'indice que la radicalité en question répond au principe unitaire qui ordonne le système qu'elle critique, les logiques de reconnaissance relevant en dernière instance d'une exigence d'amour²³. La radicalité n'est donc pas saisissable si on l'observe à partir des positionnements idéologiques différenciés au sein d'un champ politique couvert par la « société civile », car cette approche subordonne une telle « radicalité » à une procédure première, qui régit les représentations disponibles sur les formes du pluralisme idéologique et éthique, et qu'elle est incapable d'identifier et de qualifier.

Bibliographie générale

Giorgio Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux romains*, Paris, Rivages et Payot, 2000.

Étienne Balibar, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, 2012.

Ludivine Bantigny, 1968. *De grands soirs en petits matins*, Paris, Seuil, 2018, 259-278.

Brice Chamouveau, « Colonialité intérieure : le temps messianique de la *traslatio imperi* franquiste », *Cahiers de Civilisation Espagnole Contemporaine*, décembre 2021.

Brice Chamouveau, « Droit à la vie privée ou à l'intimité ? Le choix de traduction du juge espagnol Morenilla Rodríguez », dans *Grief. Revue sur les mondes du droit*, Paris, EHESS, 2021, 19-36.

Brice Chamouveau, « Subjectivités *queer*, privacité et immunisation démocratique dans l'Espagne post-franquiste », in Brice Chamouveau (coord.), *Dossier Genre, Sexualités et démocratie : l'avènement du public et du privé en contexte post-dictatorial, Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle Série 50:1*, Madrid, 2020, 115-139.

Brice Chamouveau, *Tiran al maricón. Los fantasmas queer de la democracia (1970-1988)*, Tres Cantos, Akal, 2017.

Eliás Díaz, *Notas para una historia del pensamiento español (1939-1973)*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974.

Arnaud Dolidier, « “L'affaire Scala et les anarchistes” : représentations sociales du désordre pendant la transition démocratique espagnole », in Brice Chamouveau et Anne-Laure Rebreyend (eds.), *dossier Narration et Lien Social, Essais : revue interdisciplinaire d'Humanités*, 3, Pessac, 2013, 139-160.

Oswald Ducrot, « La description sémantique des énoncés français et la notion de présupposition », *Homme*, 8-1, 1968, 37-53.

22 Luciano Alfonso Parejo, *Constitución y valores del ordenamiento*, Madrid, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 1990, 75, à partir de *El tema de nuestro tiempo* de Ortega y Gasset (1923).

23 Jacques Lacan, *Le désir et son interprétation*, Paris, Editions de La Martinière/Le Champ Freudien Éditeur, 2013.

- Fundación Salvador Seguí-Madrid (coord.), *Las otras protagonistas de la Transición, Izquierda radical y movilizaciones sociales*, Madrid, FSS Ediciones, 2018.
- Eduardo García de Enterría, « La constitución como norma », *Anuario de Derecho Civil*, 2-3, 1979, 291-342.
- Jordi Gracia, *Estado y Cultura. El despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo, 1940-1962*, Barcelone, Anagrama, 2006.
- Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelone, Paidós, 2001.
- Jacques Lacan, *Le désir et son interprétation*, Paris, Éditions de La Martinière/Le Champ Freudien Éditeur, 2013.
- Jean Leca, « Individualisme et citoyenneté » dans Pierre Birnbaum et Jean Leca (eds.), *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, Paris, Presses de Sciences Po, 1991, 159-210.
- Luis Legaz y Lacambra, « La noción jurídica de la persona humana y los derechos del hombre », *Revista de Estudios Políticos*, 55, 1951, 15-46.
- Michael Mann, « The Autonomous Power of the State: its Origins, Mechanisms, and Results », *Archives Européennes de Sociologie*, 25, Paris, 1984, 185-213.
- Leopoldo Moscoso, « 'Si tomo la ballesta, ¡Vive el cielo...!' Los movimientos sociales en tiempos de la cólera », dans José Álvarez Junco, Rafael Cruz et Françoise Peyrou (eds.), *El historiador consciente. Homenaje a Manuel Pérez Ledesma*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid/Marcial Pons, 335-362.
- Elías Palti, *Arqueología de lo político: regímenes de poder desde el siglo XVII*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Luciano Alfonso Parejo, *Constitución y valores del ordenamiento*, Madrid, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 1990.
- Gregorio Peces-Barba, *Escritos sobre Derechos Fundamentales*, Madrid, EUDEMA, 1988.
- Joaquín Ruiz-Giménez, « La política, deber y derecho del hombre », *Revista de Estudios Políticos*, 94, 1957, 3-50.
- Pablo Sánchez León, « Radicalism without Representation: On the Character of Social Movements in the Spanish Transition to Democracy », in Diego Muro, Gregorio Alonso (eds.), *The Politics and Memory of Democratic Transition*, Londres, Routledge, 2010, 95-112.
- Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1942.