

L'instant d'après

Bernard Aspe

L'instant d'après

Projectiles

pour une politique

à l'état naissant

**La fabrique
éditions**

Sommaire

Le sable du désert — 7

Jeux (I) — 24

Élément éthique — 67

Véridictions — 118

Jeux (II) — 158

Empreintes — 192

Notes — 243

© **La Fabrique éditions, 2006**

Conception graphique :
Jérôme Saint-Loubert Bié
Révision du manuscrit :
Stéphane Passadéos
Impression : Floch, Mayenne
ISBN : 2-913372-58-9

La Fabrique éditions
64, rue Rébeval
75019 Paris
lafabrique@lafabrique.fr
Diffusion : Harmonia Mundi

Le sable du désert

Dans un texte conçu comme la conclusion possible d'un ouvrage sur la politique qui n'a jamais vu le jour, Hannah Arendt évoque ce qui selon elle constitue pour nous le principal danger : « que nous devenions de véritables habitants du désert et que nous nous sentions bien chez lui¹ ». Que nous ayons trouvé les oasis depuis lesquelles l'avancée du désert se laisse percevoir comme un phénomène après tout supportable. Une possible accoutumance à un état des choses désastreux aurait sa source dans cela même qui nous permet de respirer, dans ce qui, au sein de cet état des choses, nous préserve et que, réciproquement, nous cherchons à préserver. De ces oasis habitables, Arendt voit les exemples dans l'isolement de l'artiste, dans la solitude du philosophe, dans l'amitié et dans l'amour. Autant de passions « antipolitiques », comme elle le dit ailleurs, concernant plus particulièrement l'amour : « la plus puissante, peut-être, de toutes les forces antipolitiques² ».

Les oasis sont ce par quoi la situation faite au monde est oubliée, au profit de ce que peut être, comme puissance de création, une existence attachée à sa singularité (ou à celle de l'être choisi, aimé). Elles ne sont pas des mirages, des fictions entretenues par l'ennemi, elles n'ont rien à voir avec la logique du « spectacle » : c'est précisément parce qu'elles sont réelles, c'est précisément parce qu'en elles la vie peut

véritablement trouver ce qui était contenu dans les promesses de la vie, qu'elles peuvent égarer. Mais cet égarement ne prend pas la forme d'une fausse réconciliation : elles sont « des fontaines qui dispensent la vie, qui nous permettent de vivre dans le désert sans nous réconcilier avec lui ». Leur existence nous persuade qu'il est effectivement possible de composer avec ce que nous voudrions combattre, sans que cette composition soit un reniement. On pourra même y voir les plus profondes objections faites au désert et à son avancée. Ainsi en est-il pour l'art, à qui a été conférée la charge de « résister », par sa seule existence, pour peu que celle-ci se tienne à distance de toute concession avec ce qui est posé comme son antithèse, et comme le condensé des maux du système, nouvelle figure du Mal : le commerce.

Mais c'est alors, plus que jamais, que les oasis peuvent être dites égarantes, justement parce qu'elles sont réelles, et parce que leur réalité peut effectivement demeurer irréconciliée. C'est parce que cette irréconciliation existe que les oasis sont des lieux de fuite, une fuite d'autant plus difficile à stopper qu'elle ne ment pas. Ou plutôt, elle ne ment pas pour ce qui concerne la réalité de ces lieux, mais elle ment forcément pour ce qui concerne *le rapport qu'ils entretiennent avec ce qui demeure leur milieu*. Car si ce rapport est bien d'irréconciliation, c'est une irréconciliation qui s'arrête, qui doit s'arrêter – précisément parce que la fuite, elle, ne peut s'arrêter. C'est une irréconciliation qui a la forme d'une fuite à l'intérieur du désert, et c'est pour cette raison qu'on la nomme « résistance » : elle a besoin de son milieu, c'est par lui qu'elle se définit.

Vivre dans les oasis, c'est avoir choisi la fuite. Et « lorsque nous fuyons, nous faisons entrer le sable dans les oasis ». Le désert est ce qui fait des sources vives autant d'abris qui, par leur nature même

d'abris, sont condamnés à subir l'intrusion de ce contre quoi ils nous protègent. Conséquence inéluctable, « parce que les oasis qui peuvent dispenser la vie sont anéanties lorsque nous y cherchons refuge³ ». À ces oasis, il aurait fallu demander autre chose que cette protection, mais l'état du monde, l'avancée du désert, semble ne pas l'avoir permis. Elles ne peuvent dès lors que se laisser envahir par ce vis-à-vis de quoi elles ne sauraient demeurer un dehors.

Il y a peu à ajouter à ces analyses rédigées dans les années 1950. Peut-être seulement ceci : aujourd'hui, la même chose peut se dire des tentatives politiques elles-mêmes, et plus seulement des puissances antipolitiques.

C'est vrai pour les organisations militantes, en tant qu'elles remplissent efficacement, c'est-à-dire de façon tout à fait minimale, une demande d'appartenance – et qu'elles ont désormais de plus en plus de mal à cacher que c'est leur seule fonction. Mais c'est ce que vérifient aussi les collectivités « autonomes », qui constituent de façon plus évidente encore des milieux d'intériorité insérés dans un vaste milieu hostile. Ce sont elles surtout qui semblent indiquer combien la situation a changé, dès lors que les oasis peuvent être peintes aux couleurs de la guerre politique. Elles n'en demeurent pas moins ce qu'elles sont, à savoir des lieux de fuite. Et on ne nous fera plus croire, comme il était dit dans les années 1970, que la fuite est révolutionnaire.

Reste qu'il y a deux façons de confondre la résistance et ce dont elle n'est que le tenant-lieu : l'acte politique. La première énonce que la résistance – celle qui est par exemple associée à l'édification d'une œuvre – définit à elle seule une conception nouvelle de la politique. La seconde, que la résistance, en tant que nécessairement collective, et nécessairement en rupture avec les modes de vie disponibles à la gestion capitaliste, est une *expérimentation* du communisme.

Créer

Si la caractéristique centrale des luttes ces dernières années, du moins dans la décennie 1995-2005, est indéniablement celle d'un arrêt *avant* l'affrontement réel, c'est-à-dire marquant quelque irréversibilité, la raison n'en est pas dans les illusions dont se berceraient les catégories socioprofessionnelles attachées à leurs identités. Enseignants, intermittents, chômeurs sont éventuellement prêts à tenir le discours le plus radical, le plus dénué de toute perspective de compromis, y compris avec ce qui tient encore lieu, dans le paysage français, de vestige de la gauche. Ce ne sont pas même leurs intérêts dits « matériels » qui donnent la clef du problème. Ils sont bien sûr tous, comme n'importe qui vivant dans un espace délimité par un État-providence, des rentiers du mouvement ouvrier, en ce que celui-ci aura eu de plus ambivalent. La conséquence la plus massive de ses conquêtes, ou des effets de ses conquêtes, aura été une mise à distance de la politique, qui pose le problème de la continuité révolutionnaire ou post-révolutionnaire, par-delà les rives glacées des années 1980.

Mais il y a autre chose qui nécessite cette interruption des luttes, cette angoisse devant l'affrontement, quelque chose qui concerne la possibilité d'attacher aux métiers et aux statuts eux-mêmes l'image arendtienne de l'oasis. Pour les enseignants, il arrive que se pose le problème de la transmission, entendue comme une « vocation ». Pour l'intermittent « du spectacle », il peut y avoir l'évidence d'une vie tournée vers la création. Pour le chômeur, celle d'un temps libéré de la « peine salariée », celle d'un communisme éventuellement solitaire où dans une journée peuvent effectivement coexister la musique, les mathématiques et la pêche.

Ce qui est dit de l'intermittent-artiste peut l'être – les analyses négristes ont le mérite de le montrer – du concepteur de logiciel, du publicitaire, voire du cadre d'entreprise. Là où ces analyses égarent, c'est de souder ces traits subjectifs à la réalité supposée déjà donnée d'une alternative, ou plutôt d'une « transition » interne au capitalisme. Pour Negri, la nouvelle forme du capitalisme est issue d'une recomposition originée dans la nécessité de répondre à la radicalité des mouvements des années 1960-70. Il voit dans l'émergence de nouvelles figures productives le *revers* de cette recomposition, c'est-à-dire une sorte de communisme déjà là, mais délesté de sa part de refus, expérimenté dans les seules capacités « créatives » et de « coopération ». La créativité de la (ou des) multitude(s) est à la fois chez Negri ce qui permet au capital d'asseoir de nouvelles formes de valorisation et ce qui, du seul fait de son existence, le menace d'implosion. Elle en est le pur revers déductible, à la fois comme source d'exploitation et comme puissance d'antagonisme⁴. Mais cet « à la fois » masque en réalité une double erreur : de méthode d'abord, car on ne saurait *déduire* de l'analyse des transformations du travail, même envisagé comme « travail vivant », l'existence d'une politique adéquate à ce temps. De l'analyse des mutations du capitalisme ne saurait découler aucune clarté essentielle sur cette existence – mais seulement sur ses possibles stratégies. C'est d'abord en ce sens qu'il n'y a pas de « politique des multitudes », ou plutôt que cette expression ne peut avoir qu'une valeur interprétative – et une valeur pour le moins douteuse parce qu'elle est suffisamment lâche pour s'adapter à peu près à tous les événements possibles. Mais l'erreur est plus profonde, et concerne l'approche même de ce qui fait la réalité subjective. À ce niveau, l'inventivité attribuée aux multitudes doit justement être saisie depuis *l'impos-*

sible articulation entre ce qu'elle est comme source de valorisation, et ce qu'elle est comme puissance de conflit.

L'ultra-gauche croit devoir opposer aux analyses de Negri que les supposées capacités créatives de la multitude ne sont que le signe d'une aliénation qui ne cesse de s'approfondir. En réalité, les traits qui caractérisent les figures contemporaines renvoient plutôt à une impossibilité que ne cerne aucune astuce dialectique : celle de démêler ce qu'exige l'attachement à une vie qui vaut d'être vécue et ce qu'exigerait, politiquement, le rapport même entre cette vie et la situation présente, qu'on la prenne comme situation faite à la planète ou comme ce qu'une offensive démocratico-libérale configure localement d'injustices.

Et/ou

Dans *Le Philosophe et ses pauvres*, Jacques Rancière insiste sur le paradoxe contenu dans le rapport entre le communisme et la révolution. La voie prolétarienne indiquait dans ce rapport l'évidence d'une continuité, et permettait de voir dans la révolution l'événement instaurateur du communisme, et dans celui-ci la vérité à la fois anticipée et effectuée par les actes révolutionnaires. Cette voie a échoué, mais on a peu relevé que, parmi les raisons de ses échecs, se trouve le fait d'avoir buté sur un obstacle paradoxal : celui d'une rencontre en quelque sorte anachronique avec le communisme lui-même, un communisme d'avant la révolution.

Dans les *Manuscrits de 1844*, Marx écrivait : « Lorsque les ouvriers communistes se réunissent, c'est d'abord la doctrine, la propagande qui est leur but. Mais en même temps, ils s'approprient par là un besoin nouveau, le besoin de la société, et ce qui semble être le moyen est devenu le but [...] L'assemblée, l'associa-

tion, la conversation qui, à son tour, a la société pour but leur suffisent, la fraternité humaine n'est pas chez eux une phrase vide, mais une vérité, et la noblesse de l'humanité brille sur ces figures endurcies par le travail. » Rancière commente : « Mais là est le problème propre à transformer l'enthousiasme du communiste en désespoir du révolutionnaire : cette noblesse de l'humanité qui brille *déjà* sur des fronts qui devraient, pour produire la noblesse de l'humanité future, en avoir perdu jusqu'à l'apparence. » Car le prolétariat est précisément ce qui n'est nécessairement révolutionnaire que de n'avoir rien à perdre, ayant tout perdu, y compris, comme Marx l'écrit ailleurs, « l'apparence d'humanité ». La rigueur de la Logique hégélienne, qui promet le renversement du règne de la nécessité en règne de la liberté, impose jusqu'à la qualité même d'humain cette perte qualitative, fruit d'un processus négatif et socle d'une positivité nouvelle. Les artisans « arriérés », apparemment incapables de comprendre la théorie révolutionnaire, sont dès lors bien souvent ceux qui l'ont trop comprise. Ils sont sans doute ceux qui n'ont pas voulu renoncer à leurs attachements ; seulement, ces attachements n'étaient pas d'abord ceux qui les liaient aux métiers anciens, mais ceux qui les liaient aux exigences de la nouvelle théorie révolutionnaire. Ils l'ont trop comprise, pour l'avoir entendue comme une bonne nouvelle, par laquelle ils ont été littéralement emportés.

Rancière évoque un émissaire des communistes de Londres parti en Suède pour rencontrer les ouvriers allemands, à qui il est arrivé de ne pouvoir interrompre son périple, même après avoir épuisé les tracts qu'il avait amenés, et quitte à se retrouver en un lieu où lui-même risquait peu de trouver du travail, en territoire lapon. Enthousiasmés par la théorie révolutionnaire, prêts à aller convaincre les prolé-

taires jusqu'où il ne s'en trouve plus, les artisans ou *Straubinger* ralliés sont au plus près de ce que réclame la révolution, à un détail près : ils « ont le tort d'être déjà des communistes ». « L'obstacle à la transformation des *Straubinger* communistes en prolétaires révolutionnaires, ce n'est pas leur qualité d'artisans, c'est leur qualité de communistes. » Et l'émissaire de Londres en est l'emblème, lui qui, ayant tout quitté pour la cause révolutionnaire, en vient à promener « son pur être de communiste dans les solitudes du Nord⁵ ».

Les révolutionnaires soucieux d'annoncer la bonne nouvelle en même temps que d'organiser la possibilité de son entente, se sont trouvés en présence de ce qui, dans leur discours, n'avait une place que dans le futur. Anachronie qui aurait pu conduire à voir dans cette tension subjective une alternative, un choix à faire entre ce communisme paradoxalement expérimenté et les rigoureuses exigences d'une révolution. Mais l'émissaire errant, ou le *Straubinger* accaparé par les discussions, eux, n'ont pas choisi, et c'est cette absence de choix, curieusement, qui leur donne pleinement raison. C'est d'avoir tenu sur l'impossible nouage des temps qu'ils sont exemplaires, d'avoir indiqué que c'est autour de cette impossibilité que se tisse l'expérience révolutionnaire.

Guerres

À considérer le temps présent, quelque chose d'analogique peut s'observer dans les collectivités qui conçoivent « l'autonomie matérielle » à la fois comme geste radical de soustraction à la vie marchandisée sous le règne du capital, et comme préparation à l'effondrement, déclaré inéluctable, de ce dernier. Que le communisme soit expérimentable ici et maintenant est objet d'une affirmation explicite, de même que

se trouve thématisée l'inversion qui fait précéder la révolution (comme acte) du communisme (comme expérience).

Reste à concevoir clairement la modalité de cette inversion. Elle peut être comprise de la façon la plus plate : si le communisme est ce qui se vit ici et maintenant, la révolution est ce qui viendra en son temps. Les deux sont alors disjoints, ou plutôt reliés du seul biais d'une attente de l'effondrement du monde capitaliste. La logique se veut antithétique de celle qui préside aux grands rassemblements militants ; subjectivement, elle n'est pas différente, en ceci au moins qu'elle se structure en un rapport qui ne peut être qu'un rapport d'attente – ou plus exactement, une relégation au « plus tard ».

L'être-en-rupture ou en décrochage suffit alors comme tel à absorber toute la charge de conflictualité politique. Là où ça ne suffit pas, des incursions sporadiques parmi les « mouvements », où se vérifie chaque fois que « les gens » sont incapables de se détacher de leurs intérêts, de leurs identités sociales (chômeurs, étudiants, cheminots) suffisent à conforter dans l'idée que là (c'est-à-dire ailleurs, dehors, dans ce reste de ce qui s'est appelé espace public) rien ne se passe. Mais ce n'est là qu'une impasse désormais assez évidente pour ceux-là mêmes qui transitent dans ces milieux. Pour ceux qui cherchent une continuité avec le dernier grand mouvement révolutionnaire européen, « autonomie » signifie autre chose qu'une attente et une préparation de l'effondrement : quelque chose comme un héritage.

Pour qui a pu découvrir le réel des luttes politiques dans les années 1980-90, une évidence s'imposait : qu'il ne pouvait être question de se rallier aux structures à *logo*, à leurs accablantes stratégies de « mobilisation », à leurs intellectuels caution de pensée (LCR, etc.). Que seule la voie d'une « autonomie des

luttés», pouvait être suffisamment claire pour ne pas autoriser les «arrangements» avec les pouvoirs, et suffisamment ouverte pour se distinguer des dogmatismes postmaoïstes. Certes, l'autonomie avait elle aussi ses orthodoxies, en particulier lorsqu'elle acceptait de se confondre avec la langue de bois «ultra-gauche».

Les contre-sommets de Göteborg (où l'autonomie allemande a fait retour après les années d'errance autour de «l'antifascisme») et surtout de Gênes ont marqué une sorte d'apothéose de l'autonomie organisée, qui s'est en même temps révélée être une défaite irréversible. Le caractère ponctuel de l'intervention autonome dans l'espace de la politique-monde installée par les conciliations d'État capitalistes, est devenu la raison de sa dilution. Car son recouvrement médiatique par des actes de guerre d'une tout autre ampleur (le fatidique, ou voulu tel, «11 septembre») n'explique pas tout. L'intensité irruptive qui a caractérisé en particulier les trois jours de Gênes ne pouvait guère s'ouvrir à sa propre continuité. Elle a certes marqué des vies; elle n'a pas pu pour autant trouver un accès aux voies de sa propre consistance. Mais, par là, ne faisait que se répéter une inconséquence qui était celle du mouvement autonome lui-même. Les spéculations sur l'autonomie «délivrée du futur», désencombrée de l'utopie, des propositions concrètes de changement, de modèle alternatif, etc. n'avaient rien d'arbitraire; elles voulaient notamment marquer l'écart avec le modèle léniniste de la prise du pouvoir. Mais elles ont aussi légitimé une sorte de négligence à l'endroit de ce qui pouvait exactement se substituer aux formes jugées archaïques de la continuité révolutionnaire, en termes à la fois d'organisation et de perspective.

Ce sont pourtant ces spéculations qui ont ouvert une entente nouvelle de ce que pouvait viser un mou-

vement de lutte radicale, et surtout, de ce qu'il pouvait porter. Pour les autonomes italiens des années 1970, ou pour les membres de groupes révolutionnaires tels Lotta Continua, ce n'était pas seulement le communisme, mais la révolution qui se trouvait être déjà là. Mieux: c'était le communisme, mais le communisme *comme révolution*. Contre l'imposture du délai, de l'atermoïement, il s'est agi de dire que le contenu entier de la bonne nouvelle portée alors par le mouvement ouvrier était à vivre, en tant qu'acte *et* en tant qu'expérience. C'est en ce sens qu'Erri de Luca a pu écrire: «nous étions le communisme», et c'est là, peut-être, la seule voie pour que le communisme comme expérience ne devienne pas lui-même une oasis. Que l'expérimentation ne soit pas séparée des actes, qu'ils aient même une préséance, sans quoi se recomposent ce que la visée communiste ne peut considérer qu'avec une extrême méfiance: des milieux clos, des exceptions voulues telles, «communistes» d'être seulement collectives et installées dans le refus des «valeurs bourgeoises».

Le mouvement autonome, en ses multiples composantes et ramifications dans toute l'Europe et aux États-Unis, a certes été défait. Mario Tronti, qui fut l'une des figures centrales de l'opéraïsme, a proposé de considérer cette défaite comme clôture ultime du mouvement ouvrier révolutionnaire dans son ensemble, point final d'une histoire (ou plutôt d'une contre-histoire: une politique) qui a existé pendant plus d'un siècle et demi. Ce que le motif de la révolution a introduit, comme en témoigne la figure du *Straubinger*, dans ce qui peut s'appeler l'histoire des attitudes de vie et de pensée en tant qu'elles sont inséparables – *l'histoire de l'éthique* – c'est une sorte d'accident du temps. Dans notre aujourd'hui, le temps est désaccordé, il ne l'a jamais été davantage. Ce qui aurait dû avoir lieu, ce qu'annonçaient Marx et les révolu-

tionnaires, n'a pas eu lieu et en ce sens demeure encore devant nous – mais demeure comme déchirure, accroc dans le tissu du temps ; et à l'inverse, tout ce qui ne pourra être expérimenté que plus tard, ou jamais, est déjà là, comme un passé jamais vécu depuis lequel seulement les vocables anachroniques du « communisme » et de la « révolution » recommencent d'avoir sens.

Le futur n'est réel qu'à renvoyer au non-événement, ou au non-avoir-eu-lieu de l'événement, qui comme tel concerne chaque *instant* – chaque césure possible du temps ; le présent n'est réel qu'à faire exister ce qui n'a pas de lieu en ce temps.

Comme tel

Comment comprendre les attitudes observables aussi bien dans les collectivités parfois dites « autonomes », aujourd'hui mieux nommées « alternatives », que dans les luttes ? « Aussi bien », parce que, en dépit des différences relevant du mode de vie, il y a un point commun tout à fait central, une erreur commune : le « créateur » négriste, le chômeur heureux faisant en acte une critique du travail, le squatter polytechnicien qui agence des possibilités de vie collective et, bien sûr, l'artiste qui ne souffre aucun compromis, tous sont des figures réalisant cet idéal selon quoi l'accomplissement de soi est *comme tel* l'acte le plus radicalement politique.

C'est une telle erreur qui réduit le communisme à n'être qu'une expérimentation par le seul biais de la vie collective et de la communisation, si justes que soient les raisons de cette expérimentation. La logique est la même que celle qui fait dire à l'artiste, le plus sincèrement du monde, que son « engagement » passe dans les œuvres qu'il écrit ou met en scène. Là encore, ce n'est pas faux, tout au moins ce n'est pas simple-

ment faux. C'est vrai au regard des attachements réels que sont susceptibles de faire exister une expérimentation collective et une expérimentation sensible. C'est faux dans la double mesure où d'une part un tel engagement ne saurait être à la mesure de ce contre quoi il croit mener un combat ; et où d'autre part le problème de la politique aujourd'hui ne saurait plus se dire en termes d'engagement. L'usage même du vocable fait symptôme d'une mise à distance, par quoi la politique est soit dissoute dans une forme de l'agir « créateur », soit projetée dans l'extériorité de l'action citoyenne, militante et festive. On peut dès lors comprendre que les débats qui ont marqué le mouvement des intermittents aient été tournés vers cette alternative entièrement mystifiée : soit je m'engage dans mon art et pour mon art, soit je m'engage au dehors, dans les manifestations et les actions. Tout le problème est au contraire de faire que ce qui est porteur de vie soit comme tel apporté dans les « actions » – qui dès lors ne peuvent plus guère, il est vrai, être citoyennes, militantes et festives.

Il n'y a pas de problème de l'engagement, il y a seulement le problème du lien, du nouage entre ce qui fait la vie, ce qui la fait tenir, et ce qui fait la politique. Il y a à comprendre comment les luttes politiques et les sources de vie peuvent ne pas demeurer disjointes, ou hâtivement raccordées.

Les enfants gâtés de l'Occident ne sont pas ceux qui ont les moyens d'une vie luxueuse, mais ceux qui ont la possibilité de choisir la vie qui va être une vie d'accomplissement. Et c'est seulement par ce biais qu'il n'y a pas une si grande différence entre eux, enfants gâtés, et ceux pour qui le problème se dirait en termes de survie ; au moins en ceci que, dans les deux cas, est à trouver un passage de la vie à la politique, contre les évidences qui ont appris à tenir disjoints ces deux termes, ou à les lier dans l'étroit carcan du militantisme.

Si un tel passage n'existe pas, la politique, y compris celle que font les luttes et les mouvements, demeurera sans prise sur les situations où elle émerge, et les oasis de vie seront, ainsi que le dit Arendt, condamnées à être *comme telles* l'espace d'une vie mutilée, d'une vie aveugle.

Arendt est pourtant suffisamment claire : les oasis qui dispensent la vie sont anéanties *lorsque nous y cherchons refuge*. Et c'est aussi à ce moment qu'elles deviennent des obstacles, les plus indépassables précisément parce qu'ils ne peuvent être l'objet d'une démystification. Le besoin d'abri est un besoin éprouvé non seulement face au désert, mais face au type de réponse qu'exige l'avancée du désert. En ce sens, l'oasis, surtout lorsqu'elle se veut intrinsèquement politique, est un abri contre la politique elle-même.

Mais que se passe-t-il alors si l'on n'y cherche pas refuge ? Si elles ne sont pas d'ultimes abris, condamnés par la précarité de leur site ? Alors, c'est la logique d'ensemble qui peut commencer de s'inverser, et par là, de s'éclairer.

Inverser cette logique, c'est dire trois choses :

1. Si les oasis existent, on ne peut plus s'y rapporter comme à des abris, des refuges.

2. S'il y a une manière d'agir qui soit à la mesure de l'état des choses, c'est une manière réellement, effectivement *polémique* : un parti pris dans la guerre en cours.

3. Si, dès lors, il existe un espace habitable, *ce ne peut être que celui configuré par une politique à hauteur de cette guerre*, unique espace où les sources vives peuvent être éprouvées *comme telles*.

Dit autrement : ce ne sont pas les créations qui sont comme telles politiques, c'est la politique qui est le seul lieu où les créations sont redonnées comme telles. S'en déduit une possible définition du communisme,

comme seule politique qui donne abri aux puissances antipolitiques, *précisément en les exposant*.

Planète

Les oasis dont parle Arendt ne sont pas condamnées seulement en tant qu'elles composent, par leur irréconciliation même, avec le désert ; elles le sont aussi d'un point de vue qui concerne ce que l'on a appris à penser comme « état de la planète », état désastreux que semble pouvoir désigner tout autant la métaphore d'une avancée du désert. Le problème est que, dès que l'on cherche à mettre en rapport cet état, ou ce désastre, avec une perspective politique soucieuse de reparcourir les éléments de la tension dont parle Rancière, le lien nous est dérobé, ou plutôt il est par avance canalisé dans les protestations et revendications des mouvements écologistes. Lesquels, gestionnaires ou radicaux, doivent envisager la visée de leur intervention comme préservation (des espèces en voie de disparition, des sites, des conditions de vie) ou comme restauration (d'un rapport de l'homme et de la nature, notamment dans la version primitiviste).

Pour les autres, la liste des événements ou des prévisions qui donnent à entendre que la catastrophe n'est pas à venir, mais déjà là, ne peut être parcourue qu'avec ce mélange de panique et d'accoutumance qui caractérise tout rapport à ce qui est posé comme incommensurable, d'une incommensurabilité d'échelle.

Dans tous les cas manque un lien, par quoi l'état de la planète ne serait pas ce qui donne occasion au listage des irréversibilités, sur lesquelles il n'y a prise qu'au niveau de l'empire ; lui-même, l'empire, étant par définition hors de portée – et aussi pris dans une irréversibilité qui l'apparente à une mégamachine thanatotélique.

Ce qui découle tout d'abord de cette mégamachine, c'est une mutation climatique, par quoi les formes vivantes et les formes de vie d'ores et déjà condamnées sont celles établies en milieu polaire. Il y a encore des déserts de glace et des glaciers, mais ce sont eux qui vont inévitablement *céder* dans les années qui viennent, quelles que soient les « victoires » écologistes obtenues dans les diverses instances de gouvernement mondial, et l'extension des ralliements autour des accords de Kyoto.

C'est pourtant de là, peut-être, qu'il faut partir, c'est-à-dire : de ce qui est radicalement *insauvable*⁶. Le lien qui peut demeurer tangible, non dérobé par des effets d'échelle, c'est le lien à l'insauvable en tant que tel : ce qui n'est objet ni de préservation, ni de restauration, trop tard dans les deux cas, trop tôt pour savoir ce qu'il y aurait à en faire.

Matière solaire

Il y a quelque chose d'inadéquat dans le texte d'Arendt, non pas dans les remarques, ni dans la perspective qu'elle dégage, pas même dans son pessimisme. Mais dans la métaphore qu'elle utilise : le désert est le ravage, ou le désastre, saisi dans son avancée. L'oasis y est isolée, repérable de loin en loin, considérée aussi bien à l'échelle du temps d'une vie qu'à celle qu'offre une coupe d'ensemble de la vie des contemporains. L'image est juste dans la mesure où elle met en évidence la nécessité de ce que l'on nommera plutôt des insulations – et les effets de piège attachés à cette nécessité. Le problème est que le désert ne se prête pas à une telle métaphore, s'il est abordé comme milieu de vie. Le sable n'est pas ce qui réverbère, éblouit et assèche sans être aussi ce qui donne protection à l'eau de pluie, en permettant l'infiltration et en empêchant ainsi une trop rapide évapora-

tion. Car c'est une nécessité pour toute vie dans le désert : accumuler des réserves d'eau, se faire un corps tel qu'il puisse emmagasiner ces réserves, et les rendre accessibles. Plantes, animaux et humains ont à faire face à cette nécessité, et des techniques singulières pour y répondre (y compris par captage des techniques des autres).

Aride, le désert est le contraire de ce qui est sans vie ; il est l'exemple du milieu où se composent – se sont composées – les formes vivantes et les formes de vie les plus rebelles à leur capture par le monde moderne et sa dévastation ouatée, condensée dans la forme du tourisme. Il est possible que cette rébellion soit sur le point de finir. Mais c'est cela qu'il faut retenir du désert : un milieu qui *comme tel* a longtemps tenu à distance les évidences libérales.

Quelque chose fait du désert – mieux encore peut-être s'il est désert de glace – l'image de ce qui est insauvable. Mais pas sans qu'il soit aussi, simultanément, l'image qui indique la possibilité, seule accessible, d'un retournement. Et c'est exactement la nécessité de lier l'insauvable et la puissance du retournement qui définit la teneur des actes à hauteur de ce temps.

Jeux (I)

« Un jeu. Mais pourquoi pas ?
Aujourd'hui tout n'est que jeu. »
Docteur Mabuse

Système

L'horizon politique ouvert dans les années 1960 s'est, au cours de la décennie qui a suivi, progressivement divisé en deux : d'un côté il y eut ceux qui radicalisaient la visée révolutionnaire jusqu'à se retrouver isolés dans une guerre qu'il aurait fallu être infiniment plus nombreux à mener pour qu'ait pu s'y entrevoir une chance de victoire ; de l'autre il y eut l'émergence d'une multiplicité de luttes éparses. Lutte des femmes, des homosexuels, luttes dans les prisons, dans les asiles, luttes écologistes. En France, une approche nouvelle de la politique est venue au jour en s'appuyant sur ces féroces adversaires de la pensée dialectique que furent notamment Deleuze et Foucault – qui, eux, disaient ne faire que constater l'épuisement des modèles révolutionnaires classiques. Les luttes qui seraient dites plus tard « minoritaires » ou « spécifiques », irréductibles pourtant à de simples luttes d'intérêt, permettaient de rompre avec les rigidités du marxisme. Elles devaient seulement être délivrées d'une visée de totalisation, et laissées à leur disparate. Il fallait, disait-on alors à distance de l'essoufflement programmé du maoïsme, partir des luttes effectives sans vouloir ni les englober dans une même organisation, ni les reconduire à ce qui aurait été leur vérité cachée (la contradiction de classe au cœur du

système capitaliste). Les nouveaux révolutionnaires avaient alors semble-t-il à se délivrer de l'abstraction contenue dans la visée d'une révolution totale.

Cette approche a indéniablement contenu une part de vérité. Un exemple révélateur peut être pris dans le mouvement autonome italien, lorsqu'une fraction féminine a choisi de parler des rapports intimes entre les hommes et les femmes comme d'un enjeu proprement politique. Les féministes autonomes avaient alors pour objectif de redéfinir *de l'intérieur* ce que pouvait être une visée révolutionnaire. Ce ne fut pas le cas de tous les mouvements féministes, ce fut de moins en moins le cas des luttes spécifiques. Celles-ci ont trouvé en ce sens un aboutissement exemplaire dans Act Up – organisation « foucauldienne » par excellence. En elle se sont concentrés les apports et les régressions de ce qui voulait constituer un modèle alternatif au marxisme. Parmi les apports singuliers de Act Up : il y était question de la vie, sans médiation, en tant qu'elle est l'objet d'une gestion spécifique ; il y était question du savoir, en tant qu'il s'agissait de s'en approprier ce qui concernait directement cette vie exposée à la maladie ; et surtout, il y était question d'un type de lutte dont la radicalité tenait notamment à ce que beaucoup de ceux qui faisaient cette lutte n'avaient littéralement plus rien à perdre. Mais les membres d'Act Up sont devenus, au fil de leurs victoires et des résultats de l'industrie pharmaceutique dans la mise au point de traitements efficaces pour réduire la mortalité due au sida, les promoteurs d'une politique de plus en plus complaisamment confondue avec l'activité du lobbying. La référence ambivalente au savoir d'expertise aura été un des principaux facteurs de cette évolution. Et la mise à distance de la politique révolutionnaire aura conduit Act Up à cet aveuglement révélateur qui aura fait qu'avec un nombre invraisemblable de militants,

d'intellectuels, d'artistes, ses membres auront été pris dans l'abjection d'appeler à un vote pour sauver la République, incarnée par le très dérisoire Chirac, menacée par l'épouvantail fascitoïde incarné par le tout aussi dérisoire Le Pen.

Parmi ceux qui étaient les plus lucides et les plus sincèrement révolutionnaires, certains ont vu très tôt ce que l'exaltation des luttes minoritaires ou spécifiques comportait d'impasse⁷. La désagrégation du mouvement révolutionnaire, achevée au début des années 1980, a un temps masqué aux yeux de quelques-uns combien l'éclatement des luttes, leur disparate irréductible, pouvait n'être que le revers de cette désagrégation, loin d'en être la relève. En réalité les luttes spécifiques ne gardaient leur puissance que lorsqu'elles côtoyaient le mouvement révolutionnaire – ou lorsqu'elles en étaient plus directement des composantes. Et inversement, le mouvement révolutionnaire ne pouvait s'amplifier qu'à être nourri par ces luttes, qu'à être même bouleversé, redéfini par elles.

C'est de ce qui reste de cette désagrégation, ou de ce qui en émerge sous une autre forme que celle des lobbies, si homogènes au nouvel espace libéral, qu'il y aurait à partir. Mais beaucoup font l'erreur de partir d'ailleurs : non de ce qui constitue leurs forces et leurs faiblesses, mais de celles supposées de « l'ennemi ». L'identification de l'ennemi est alors le geste inaugural, duquel découle l'identification seulement rétrospective d'une politique qui veut la subversion de ce qu'elle a identifié, et des dispositions subjectives à même de la faire exister.

Concernant les développements du capitalisme, et à supposer que l'ennemi se laisse approcher par l'analyse de ces développements, il n'y a pas de grands mystères : un certain nombre de vérités sont à disposition. Mais, comme dans *Par-delà bien et mal*, la vraie question est celle de la valeur de ces vérités.

L'identification des recompositions néocapitalistes sous un angle exclusivement social (les « réformes » touchant l'espace public et ses services) ou strictement économique (la sacro-sainte, ou démoniaque, « financiarisation de l'économie ») est le terrain privilégié des politiques du déni de la politique : les politiques citoyennes. La perspective qui situe la principale menace d'implosion du néocapitalisme dans l'impossible régulation des flux que forment les migrations internationales est différente. La construction de l'Europe n'est pas compréhensible sans la prise en compte de cette hantise : l'implosion à quoi l'exposent ces flux, et contre quoi il faut fabriquer des frontières à la fois sélectivement poreuses et hyper-rigides, des filtres. D'où la justesse, et la force, des mouvements de lutte des sans-papiers – ceux du moins qui ne sont pas tombés dans l'ornière des « par-rainages » républicains médiatisés. Mais là comme ailleurs, les brèches faites par les mouvements de 1981 puis de 1996 ont abouti à l'instauration de terrains de lutte, analogues aux espaces que découpent les procédures de *sectorisation*, avec leurs permanents et leurs experts.

Un autre angle d'approche insiste sur la manière dont les biotechnologies sont la ressource ultime d'un système condamné à trouver de nouveaux territoires, en fonction d'une « accumulation primitive », dont Rosa Luxemburg avait montré qu'elle était en réalité structurelle. Ces nouveaux territoires, non géographiques, procèdent de la mise en visibilité et par là, de la mise en disponibilité des processus qui font les vivants. C'est le point où l'exploitation des nouveaux territoires en vue de nouvelles sphères de valorisation est strictement indissociable des nouveaux moyens de contrôle – et d'abord à l'endroit des flux migratoires, au regard desquels s'expérimente l'essentiel des dispositifs de *biométrie*. Mais la justesse

de cette approche n'efface pas qu'elle demeure généralement prise dans une insuffisance qui signe l'appartenance au monde militant, et qui tient à ce qu'elle pose comme inaugural. Elle reconduit le présupposé selon quoi la capacité politique de refus pourrait être *déduite*, pourrait découler de l'analyse objective de ce qui configure l'espace ennemi. Elle partage avec les points de vue citoyens une manière de considérer cette capacité *subjective* de refus comme fondamentalement a-problématique : il suffirait de convaincre ; il s'agirait d'attendre ce que l'on hésite pourtant à désigner du vocable trop usité de « prise de conscience ».

Or le réel de cette capacité subjective, constitutivement *problématique*, est tel qu'il ouvre un double constat.

1. Éthique, tout d'abord ; ou plus exactement, il oblige à considérer la dimension de l'éthique. On entendra par là, selon une première approximation, la manière dont une existence est affectée par une pensée – car c'est toujours une pensée singulière qui vient l'affecter. C'est parce qu'une pensée vient nécessairement du dehors qu'elle peut être une telle affection. Mais c'est aussi en raison de cette extériorité qu'il est possible pour chacun de reconfigurer ce qui fait pour lui ou elle l'ensemble des liens à la vie.

Ce qui fait l'irréductible de l'éthique, ce n'est pas la question de la conscience, mais celle du *changement*. Ce qui, sous le nom de psychanalyse, aura été une expérimentation à grande échelle sur les ressorts de la trame subjective a au moins vérifié ceci : eu égard aux raisons et aux modes de la maladie, la prise de conscience peut n'entraîner, n'entraîne la plupart du temps aucun effet de guérison – et peut même renforcer quelques verrouillages. La politique centrée sur les efforts de « conscientisation » l'a aussi indéfiniment vérifié, et s'identifie tout entière désormais avec la variation répétitive des protocoles de cette vérification.

La claire perception de ce que cette attitude comportait d'abstraction paralysante a pu conduire à l'inverse à rejeter toute prise en compte des capacités subjectives de changement. C'était rejeter tout ce que le motif de la révolution pouvait comporter de proprement théologique – tout ce qui en lui véhiculait la nécessité de la conversion. C'était par là s'interdire de saisir cet aspect du réel sans quoi la visée politique est condamnée à glisser dans une autre espèce d'abstractions : non plus celles de la « conscience », mais celle d'une supposée inéluctable contamination. Pour ceux pour qui la « question de la subjectivité » ne se pose pas, ou ne se pose qu'en étant déjà résolue, les énoncés ou les actes portés par les militants révolutionnaires *devraient* se diffuser, se répandre et être repris. Si l'analyse est vraie, alors, rien ne devrait empêcher que des comportements exemplaires contaminent, à l'instar d'une sorte de virus, ceux qui leur demeurent encore extérieurs. C'est supposer bien à tort que la subjectivité est essentiellement poreuse, et que dès lors rien ne doit faire obstacle à la démonstration concrète de sa malléabilité. Dans les versions les plus idéalistes, c'est-à-dire les plus faussement matérialistes, le seul nom de prolétariat (ou ses moutures successives) reçoit la charge de déclencher à lui seul ce processus. Mais en dépit de la justesse de certaines analyses et interventions opérées dans les années 1970, cet idéalisme est aussi observable dans l'autonomie ouvrière italienne et ses suites les plus connues : la figure de l'ouvrier social est venue y relayer celle de l'ouvrier-masse avant d'être absorbée par le « travail immatériel », pour finalement se dissiper dans les invocations éthérées de la (ou des) « multitude(s) ».

2. Méthodologique, ensuite. Le capitalisme *n'est pas* un système : il n'est tel que dans les théories qui en font la critique, et qui lui prêtent une unité qui leur

appartient en réalité à elles seules, en tant que théories globalisantes. En lui prêtant ce qu'il n'a pas, c'est-à-dire une unité a-problématique, elles contribuent à le renforcer. Il n'est pas non plus la *cause* objective des événements qui ont lieu, en phase avec lui ou contre lui. Il peut être décrit comme une *logique* systémique dont *l'effet d'unité* procède de la mise en résonance d'éléments disparates (monétaires, militaires, « culturels », etc.). Mais il n'est pas un système parce qu'il ne serait rien sans les décisions de ceux qui en font exister la logique. Le type d'unité qui en fait la cohérence n'a rien à voir avec un donné descriptible. C'est une unité politique, comme telle foncièrement problématique : elle n'a jamais la stabilité d'un donné ; elle dépend des instances décisionnelles, éminentes et secondaires, ramifiées, qui la font exister.

Plus encore : c'est une politique *déniée* – et les remarques de Marx relatives au besoin qu'ont les défenseurs du capitalisme de le « naturaliser » demeurent audibles, quoique les procédés de naturalisation aient changé. Le capitalisme cherche à évaporer la consistance de la politique qu'il *est*. Lui restituer cette consistance ne peut dès lors être que le fait de ce qui s'en déclare ennemi. Et c'est aussi une des premières leçons de Marx : la clef de la consistance du capitalisme réside dans ce dont il absorbe la vie, c'est-à-dire dans ce qui veut sa mort. Ce sont sans doute les « opéraïstes » italiens qui ont le plus clairement insisté sur ce point : le travail vivant est ce dont se nourrit le capital-vampire, mais il est aussi comme tel la « subjectivité » qui lui est antagonique⁸.

Wallerstein dit souvent que les mouvements « anti-systémiques » sont une composante du système⁹, mais il faut comprendre comment, c'est-à-dire comprendre l'ambivalence de cet énoncé. Lorsqu'ils n'ont pour rêve qu'un idéal de co-gestion, ou à l'inverse lors-

qu'ils adoptent les points de vue de la théorie critique et son absolutisme spéculatif, ces mouvements ne sont que des contributions à ce qui fait l'efficace de la logique politique prétendument combattue : soit ils perfectionnent directement de redoutables mécanismes d'intégration, soit ils perfectionnent incidemment la fiction de l'unité du « système ». C'est autrement qu'il faut entendre ceci : le capitalisme n'est une politique que pour une politique qui lui est ennemie. Il s'expose comme une antipolitique : comme une « économie » – mais ce n'est que le nom de sa politique, en tant qu'il est essentiel pour celle-ci de se nier comme telle. Il n'a de consistance politique que depuis l'angle de vue donné par une position politique qui lui est hostile, et qui comme telle est seule à même de rendre compte de son unité. Car sans cette position, ce qui fait l'unité de la politique capitaliste se trouve incessamment dérobé – ou plutôt : n'existe tout simplement pas. C'est cette position adverse qui en est la clef, sans quoi n'existent que des effets systémiques chaotiquement ordonnés. Et cette position politique n'est ni un mouvement social, ni un appareil de gestion spontanée, ni une Théorie garantie dans son perpétuel avoir-raison. Elle dépend de ce que l'on peut appeler les *matérialités subjectives* : une certaine manière de rendre indissociables la consistance (intellectuelle, affective) des liens et la subsistance (alimentaire, pécuniaire) de ceux qui s'y trouvent liés.

Capital

Une fois clarifié ce qui peut être attendu d'une description des mécanismes du capital, celle-ci peut être reprise. La réalité présente du capitalisme donne à voir un double mouvement.

1. Le capitalisme s'identifie à partir d'une *violence* spécifique qui a la forme d'un triplet opératoire : sec-

tionner/enclorre/traduire. Par la force et/ou par la loi, sectionner les fils d'une quelconque matérialité communautaire – dans le paradigme pris par Marx, les terrains communaux de l'Angleterre des XVI^e et XVIII^e siècles ; enclorre ces communaux, de sorte que l'accès en soit désormais réservé (propriété privée) ; traduire l'espace ainsi enclos en valeur marchande (rentabilité des sols). Pour le temps présent, les *nouvelles enclosures*, qui peuvent s'observer à travers la « brevetisation du vivant », se conçoivent selon la même logique : sectionner les liens (les *usages*, parfois ancestraux) qui attachaient des communautés locales à des organismes vivants (par exemple des semences, ou des plantes médicinales) et à leurs territoires ; isoler dans ces organismes ce qui sera désigné comme une « matière biologique », support d'informations génétiques, et l'enclorre à l'aide du dispositif juridique de la propriété intellectuelle, indispensable pour en verrouiller la captation ; traduire en valeur marchande, essentiellement par le biais de l'industrie pharmaceutique¹⁰.

Le dispositif juridico-techno-marchand peut ainsi fonctionner à plein rendement, et constituer, d'après Vandana Shiva, une nouvelle *terra nullius*, dont le capital avait besoin pour se régénérer. Le champ de l'infiniment petit lui est ouvert par le biais des nanotechnologies, qui permettront aussi bien l'accroissement de la surveillance qu'un contrôle manipulateur du vivant d'autant mieux assuré qu'il procédera à partir de ce qui, en lui, n'est pas vivant (les « molécules »).

La logique systémique du capital a démultiplié les niveaux de réalité pour y inscrire ses triplets opératoires. Il ne faudrait pas la confondre avec la recherche du profit, ni même avec l'installation des dispositifs qui le permettent. La médiation marchande partout insérée, telle qu'elle préside exemplairement

à la configuration de l'espace des villes, n'a pas nécessairement besoin des dernières avancées technologiques. Mais la logique du capital en a besoin, pour que de nouveaux terrains d'accumulation soient mis au jour. C'est *dans l'invisible*, désormais, que ces terrains doivent se dégager – Beck y voit l'une des principales caractéristiques attachées à la notion de « risque¹¹ ». Le nucléaire a longtemps constitué le modèle d'une mise en risque de la vie dans son ensemble. Aujourd'hui, les manipulations opérées sur le vivant envisagé comme réserve génétique tendent à constituer un nouveau modèle.

Pour autant, nulle référence à une grande catastrophe, un grand retournement analogue à une révolution désubjectivée, ne doit être invoquée. L'espace-monde du capital compose avec des désastres *ciblés*, même s'ils ne sont plus locaux. Il s'agit de les traduire soit en événements (un tsunami, un cyclone), soit en risques (grippe aviaire ou terrorisme biologique) et de disposer les outils de gestion qui pourront les gérer ou les contenir. L'apparition des OGM doit dans ce contexte être traitée comme une sorte d'événement techno-industriel qui vaut bien la peine que quelques risques, d'ailleurs parfaitement maîtrisables, parfaitement gérables, soient pris. Il faut seulement que les opposants, sans doute foncièrement archaïques, à ces nouveaux êtres fassent preuve d'un peu de bonne volonté, et soient du moins conduits par le désir de trouver une entente – au lieu de se comporter comme des barbares. Il faut aussi habituer l'ensemble de ceux qui constituent les foules atomisées de spectateurs et d'électeurs à tenir pour secondaire quelque chose comme la disparition d'innombrables espèces vivantes, et de formes de vie.

Il y a dans le capitalisme une pente indéniablement suicidaire, qui fait appel à une sorte de fascination cotonneuse pour le suicide. Il y a aussi l'impossibi-

lité de ne pas *voir* ce suicide, et la stupidité diffuse – ou la stupeur, la sidération – qui l'accompagne.

2. Une autre thèse de Marx demeure essentielle : le communisme se trouve contenu dans le capitalisme comme ce que ce dernier ne peut pas ne pas susciter et qu'il lui revient dès lors incessamment de conjurer. On peut l'entendre non plus sur la base d'une analyse des moyens de production et de l'objectivité à laquelle elle s'attache, mais sous un angle avant tout éthique – c'est-à-dire sous un angle qui localise dans les vies ce qui s'y révèle capable d'en orienter le cours.

Le capitalisme a pour effet ce qu'on pourrait appeler une démocratisation des possibilités d'intensification existentielle, qui est en même temps celle des possibilités d'insulation : le besoin de s'isoler, seul ou en couple, de reconquérir un « rapport à soi », de retrouver l'essentiel ou l'authentique, est un marché prometteur qui tient depuis longtemps déjà ses promesses ; la recherche de *performances*, qu'elles soient artistiques ou sportives, en est le versant externe. Le besoin insulaire, que la psychanalyse associait à tort ou à raison aux divers modes de régression fœtale, et l'aventure réglée qui prend les formes, souvent compatibles avec le marché, du « dépassement de soi », se supportent mutuellement. « Il ne faut pas sous-estimer le désir d'aventure des classes moyennes », disait un officier américain en Irak dans un reportage dessiné de Joe Sacco. Les *marines* ont le goût de l'aventure – et en même temps, de la nourriture à volonté (les gâteries, dans le vocabulaire de Sloterdijk) et une connexion internet illimitée avec leurs familles (la cloche psycho-acoustique mondialisée). Mais chez les enfants perdus de l'autonomie organisée des années 1970-80 aussi ce sont les termes de ce paradoxe éthique que l'on peut exemplairement retrouver.

La condition à la démocratisation de la quête des intensités est qu'elle soit sans cesse canalisée dans les voies les plus étroites. La vie sous le capital n'a de cesse de s'étroiter – après avoir été comme sollicitée en sens inverse. C'est ici que se révèle pleinement la fonction de la marchandisation. La « recherche du profit » n'explique rien par elle-même, du point de la logique systémique. Il ne faut pas pour autant considérer avec un regard méprisant la critique « de gauche » de la marchandise. Une fois celle-ci dégagée de la gangue morale sur quoi prospère ce parangon de la fausse intelligence qu'est Attac, il apparaît que la critique la plus répandue du capital touche juste. Sans la marchandise et ses effets de contrainte, le capital ne disposerait pas de l'outil qui permet de lisser les aspérités éthiques, de contourner ou de réduire les formes de vie les plus indociles, et d'installer ainsi le sol sur lequel seulement il peut prospérer. Les dispositifs de marchandisation sont des correcteurs qui ont une fonction de rabattement : ce qui pourrait s'aventurer, allant « au-delà de soi », à vouloir ne plus revenir, et à se rendre ainsi tout à fait indisponible aux injonctions productives, ne saurait aller trop loin. Tout est fait pour que la rupture avec ces injonctions ne soit pas effective, ou lorsqu'elle l'est, tout est fait pour *qu'elle ne devienne pas politique* : qu'elle reste « marginale », qu'elle soit le fait d'un individu ou d'un groupe d'originaux, qu'il faut tenir à l'œil moins parce qu'il risquerait de devenir dangereux que parce qu'il pourrait donner des idées pour ouvrir un nouveau marché. *Le rapport marchand est avant tout l'habitation à la morale de la contrepartie* : ceux qui veulent trouver le sens de leur vie y sont autorisés, ils y sont même constamment invités – mais ils doivent accepter de jouer le jeu. Ils doivent accepter d'une manière ou d'une autre de faire eux aussi fonctionner la machine. Et pour ceux qui auraient le privilège

d'être dispensés des obligations de travail et de consommation, cela signifierait en tout cas promettre au moins tacitement que, quelles que soient les distances prises avec le monde marchand, quelles que soient les ruptures auxquelles peut conduire l'exploration hasardeuse de ce qui peut faire expérience, elles demeureront une affaire plus ou moins privée, elles ne chercheront pas à s'imposer – que ce serait là un geste bien trop violent. Et la violence, a-t-on appris, c'est le mal. La marchandise, c'est le rempart contre la violence. Mais alors, inversement : la violence, c'est d'abord ce qui ne respecte pas la morale attachée à l'existence de la marchandise.

Le monde capitaliste ne peut se saisir sous l'angle de ses « contradictions » envisagées comme une promesse d'inéluctables résolutions. Il a en son cœur la vocation contrariée à l'extase de l'être parlant. Cette vocation est à la fois une mine à exploiter et un risque à gérer – d'où l'importance, à cet endroit, de l'opération de traduction contenue dans la publicité, la mode, la jeune-fille, « l'art », la théorie, le militantisme, « l'Orient », les nouvelles religiosités, les « expériences communautaires ». En ses mutations récentes, le capitalisme est, dans sa pointe avancée, la démocratisation des extases insulaires en même temps que leur rabattement sur l'évidence démocratique-marchande. La marchandise est pour lui le moyen de conjurer incessamment ce qu'il suscite incessamment.

Le capitalisme est d'une part ce qui provoque l'exacerbation du sentiment de l'urgence – à quoi les militants sont disponibles jusqu'à la nausée –, et d'autre part ce qui induit l'extension de la plus moelleuse réalité et de son envers, la vocation décidée, l'ascèse corporelle ou incorporelle. L'extension des insularités expérimentées pour elles-mêmes est le revers des désastres qui menacent toujours d'y faire la plus mas-

sive intrusion (ainsi une génération, peut-être naïve, a-t-elle grandi dans la crainte de « la bombe »). La vie sous conditions capitalistes se caractérise par le ballonnement entre la perception de l'état d'urgence et le besoin du luxueux.

Aire

Pour résumer : nous disposons, sur le capitalisme, d'un certain nombre de vérités. Mais celles-ci ne délivrent pas la vérité sur ce que nous sommes, leur valeur est au contraire fonction de la vérité que nous portons. Ce renversement oblige à considérer l'élément éthique, où se jouent les capacités de changement de chacun. Mais la nécessité de considérer cet élément, c'est aussi l'analyse, un certain angle d'analyse du capitalisme qui y conduit : la logique du capital est ce qui, avant même peut-être d'assurer les nouvelles voies de l'accumulation, doit composer avec ceci que la dimension éthique est au cœur de son propre espace.

Son exploration donne lieu à des configurations insulaires, qui peuvent aussi bien être vécues comme le lieu d'un pur et simple repli (l'habitation, le couple) que comme un lieu d'entraînement, de préparation, d'intensification par le biais de techniques particulières. Ce que l'on désigne dans les expressions « besoin de confort », « frénésie de la consommation » ne se comprend pas à partir de quelque énigmatique « aliénation », quel que puisse être le désastreux des effets de ce qui se trouve ainsi désigné. Mais tout le problème est là : aucune approche du capitalisme ne peut suffire si elle élude la question de ce qui arrive à la vie et à ses formes. Dire cela ne fait pas signe vers l'horizon d'une vie réunifiée, ressaisie, restaurée dans son unité et sa plénitude. Mais l'absence de cet horizon n'enlève rien à la nécessité de voir ce qui

arrive aux formes de vie sous le capital pour dégager le tranchant de ce qui est appelé par ce temps.

Les débats sur le confort et la consommation sont la manière sociologisante-critique de rendre compte d'un besoin : celui de constituer des « enveloppes psychiques¹² » dans lesquelles les objets, et les configurations qu'ils dessinent, permettent le renvoi à des attachements essentiels, et assurent la protection de ceux-ci. Si l'on y observe une sorte de frénésie, c'est que le geste névrotique du ravaudage perpétuel de ces enveloppes a trouvé la forme douloureuse, et parfois profondément inscrite, de ses répétitions.

Névrotisé ou non, le *souci* pour de telles enveloppes est indéniablement associé à cet événement majeur dans la guerre totale qui aura dessiné le xx^e siècle : la constitution de la classe moyenne – et des multiples déclinaisons, ramifications, que ce concept opératoire a pu permettre.

L'invention de la classe moyenne a été un facteur de pluralisation, et par là même de dilution. Ce fut l'invention d'un objectif à atteindre, d'un statut auquel il devenait possible d'aspirer, sans que cette aspiration ait pu être associée à la nécessité d'un renversement de l'état des choses, bien au contraire : elle a été la garantie de sa consolidation. Ainsi le monde paysan a-t-il pu connaître ses dernières heures en tant que monde, pour le meilleur et pour le pire, dès lors qu'il s'est agi pour ceux qui l'habitaient d'avoir un « niveau de vie » semblable à celui des « autres ».

Cette opération politique à grande échelle, initiée par la *réponse* à la révolution soviétique que fut le keynésianisme, est venue à bout de la politique classiste. Les rapports de classe demeurent un point de matérialité irrésorbable sur quoi butent toute analyse et toute activité ; mais ils sont désactivés *en tant qu'opérateurs de subjectivation*. C'est à cause de cette désactivation que leur évocation fait aussitôt surgir

le spectre de la langue de bois. La lutte des classes ne peut plus être utilisée comme une sorte de *deus ex machina* théorique, ou comme un référent ultime dont l'invocation suffirait à indiquer un sol stable – car il est tel du seul fait qu'on a arbitrairement cessé de creuser. Autrement dit, c'est un sol poreux. Comme le dit Tronti, la lutte des classes subalternes ne fait pas une politique, elle fait seulement une histoire – et sa perpétuation¹³.

La politique marxiste suppose que tout tend vers la dualité des classes ; c'est par là avant tout qu'elle est incessamment défaite. Ce qui peut en être repris n'est pas cette supposition, ni la méthode dialectique, encore moins la binarisation morale qu'elle autorise : c'est la nécessité de tracer une ligne de partage. Si « l'empire » désigne quelque chose, c'est l'ensemble des dispositifs qui permettent l'effacement de cette ligne.

Dans nos territoires, ces dispositifs ont un air de famille, que la « critique de la vie quotidienne » a souvent effleuré, mais dont elle ne semble pas avoir dégagé l'importance, tout occupée qu'elle était le plus souvent à activer ses tourniquets dialectiques. Les voies pour rendre la vie plus féconde, plus intense, n'ont jamais été aussi étendues, aussi accessibles – mais cela même oblige quiconque s'y engage à garder une essentielle réserve à l'égard de tout ce qui est soupçonné de pouvoir les mettre en risque. Et même : tout ce qui n'entre pas dans la formation des enveloppes psychiques et de ce qu'elles abritent tend à devenir constitutivement hostile. Plus on est attaché à ce qui entre dans un milieu vital, plus ce qui n'y est pas doit être perçu comme une menace. Cette perception n'est aucunement un constat : elle fonctionne comme une injonction avec laquelle il n'est pas question de transiger.

Mais encore une fois : s'il en est ainsi, ce n'est pas une question de fausse conscience, c'est que qui-

conque habite un milieu vital densifié et ouvert à véritablement quelque chose à perdre. Qu'il s'agisse des insulations par le « confort », la consolidation des enveloppes, ou de la recherche d'intensités expérimentales, ce qui s'y trouve à l'œuvre est l'activité du jeu au sens où le définit Winnicott : une activité qui déploie une aire ni intérieure, ni extérieure, un espace potentiel qui oblige à considérer ce qu'il accueille en abandonnant le faux partage entre un « dedans » et un « dehors », un sujet et un objet. Espace, en ce sens, proprement *transindividuel* : il n'est pas assignable à l'un des individus en présence, et surtout pas aux « représentations » que chacun se ferait de la situation, et il ne se réduit pas davantage à ce que serait, abstraction faite, leur relation. Dans cet espace, s'ouvrent pour les êtres en présence de réelles puissances de transformation. La possibilité thérapeutique procède de cette ouverture. Et pour Winnicott, c'est finalement la psychanalyse elle-même qui doit se comprendre comme un jeu, le jeu le plus sophistiqué du *xx^e* siècle, du fait de l'espace de transindividualité qu'elle fait exister entre l'analyste et le patient. L'acte qui s'y inscrit n'est à proprement parler thérapeutique que dans la mesure où il subordonne le besoin d'interprétation au *playing*, à l'activité qui habite cet espace de jeu⁴.

La massification des possibilités d'insulation va dès lors de pair avec une tendance à l'illimitation, ou à l'illocalisation, du jeu. Mais ce qui pourrait apparaître comme le triomphe des créativités singulières a un singulier contrecoup.

À côté

Il faut bien rendre compte de ce qui s'est notamment pensé dans les spéculations dialectiques autour de la *société du spectacle* ; mais en rendre compte dans

une voie qui n'est pas celle tracée par l'ouvrage qui porte ce titre. Le livre de Debord lui-même doit être pris comme se plaçant à l'intérieur d'une longue tradition de pensée qui, en dépit des solutions qu'elle a cru porter, est parvenue à situer un accident éthique qui n'a cessé de prendre davantage de relief.

De la première *Théorie du Bloom (Phénoménologie de l'esprit)*, Hegel, 1807) à la dernière (*Tiqqun*, 2000), il s'est agi de rendre compte de l'être-à-côté de soi de l'être pensant et parlant envisagé dans son historicité, c'est-à-dire dans sa transformation possible, ou inéluctable. Si l'on devait sur cette base choisir le trait éthique susceptible d'indiquer une communauté de fait dans les mondes occidentés planétarisés, on dirait : ce sentiment si diffus d'être là sans y être, par quoi rien de ce qui tient lieu de métier, d'attachement affectif ou d'engagement n'est jamais à ce point ancré qu'il soit protégé d'apparaître un jour comme contingent.

La politique émietée, la culture rentable et « l'amour liquide⁵ » sont les phénomènes les plus aigus, d'un état de fait qui ne se comprend pas sans la mise au jour d'une disposition éthique circulante. C'est pour saisir cette disposition que *Tiqqun* a construit la figure du « bloom », l'archétype de l'être-à-côté de soi qui pourtant continue de faire fonctionner ce dans quoi il s'insère, et le « soi » lui-même bien que vidé de toute substance. « Nous collaborons au maintien d'une "société" *comme si* nous n'en étions pas, nous concevons le monde *comme si* nous n'y occupions pas nous-mêmes une situation déterminée, et continuons de vieillir *comme si* nous devions toujours rester jeunes⁶. » Il suffit d'avoir assisté à un conseil de classe, à une réunion syndicale, au bouclage d'une revue, pour avoir observé combien, pour tous ceux qui étaient présents, tout se passait comme si l'essentiel était ailleurs. Le fond du problème étant que cet essentiel est comme tel introuvable, même s'il peut

occasionnellement se laisser désigner par quelque « passion », voire quelque vocation.

Les premières approches de ce phénomène remontent aux temps de l'idéalisme allemand, dont la caractéristique est d'avoir épuisé tous les mirages de la réconciliation. L'injonction à rassembler, à *réconcilier*, cela même qui avait été séparé a été dans le kantisme un problème « transcendantal ». Elle est devenue par la suite l'angle sous lequel aborder la question de « la pensée et la vie », la théorie et la pratique, etc. Dans les premières décennies du xx^e siècle, ceux qui venaient après la dissipation de ces mirages pouvaient faire le constat d'un accident survenu à la possibilité même de faire expérience, tel qu'aucune astuce spéculative ne pouvait en rendre compte, *a fortiori* y remédier.

Un passage de *L'Homme sans qualités* en donne une explication possible, en indiquant la raison pour laquelle un tel homme se compose de qualités sans homme : « N'a-t-on pas remarqué que les expériences vécues se sont détachées de l'homme ? Elles sont passées sur la scène, dans les livres, dans les rapports des laboratoires et des expéditions scientifiques, dans les communautés, religieuses ou autres, qui développent certaines formes d'expérience aux dépens des autres comme dans une expérimentation sociale. Dans la mesure où les expériences vécues ne se trouvent pas, précisément, dans le travail, elles sont, tout simplement, dans l'air. Qui oserait encore prétendre, aujourd'hui, que sa colère soit vraiment la sienne, quand tant de gens se mêlent de lui en parler et de s'y retrouver mieux que lui-même ? Il s'est constitué un monde de qualités sans homme, d'expériences vécues sans personne pour les vivre¹⁷. » Quelque chose est devenu flottant dans l'expérience. Dans un film récent, les habitants d'une zone de miniaturisation du monde réduit à ses « monuments », dociles aux

injonctions de la communication impériale mais indisponibles à l'épreuve de ce qui leur arrive, sont appelés « les flottants » (*The World*, Jia Zhan Ke, 2005).

Si le cinéma ne s'était pas aussi complaisamment livré à la fausse alternative art/divertissement, il aurait pu servir d'outil de vérification de quelques hypothèses essentielles. C'est un peu le cas avec le film de Jia Zhan Ke, ça l'est davantage encore avec *À l'ouest des rails* (Wang Bing, 2004), où les gestes des travailleurs d'un vaste complexe industriel chinois sont comme restitués à leur vocation de jeu : sans passé, sans suite. Par là, leurs gestes ne diffèrent aucunement de ceux des habitants des bidonvilles, occupés à rester là, activant vaguement ce qui passe pour les désirs des garçons et des filles, dans un présent sans promesse et sans pesanteur, malgré le bruit de la machine impériale venue les écraser. C'est comme si la distance entre chacun d'eux, mais aussi celle qui fait flotter les expériences au-dessus de ceux qui pourtant en subissent les effets ou les causes, avait pris une amplitude telle que c'est désormais le vide enveloppant, comme un halo autour de chaque posture des corps, qui est devenu visible.

La question est de savoir que faire au juste de ces diagnostics. On pourrait y voir une fois encore une sorte d'approfondissement de l'aliénation, mais ce serait recouvrir sous une épaisse couche de théorie inévitablement dialectique ce qui a eu lieu. Il n'y a pas de grand Sujet de l'histoire : ni le prolétariat, ni le capital n'ont le type d'unité que leur a prêté, pour un temps seulement, la pensée spéculative héritée de Hegel. Mais il y a des *opérations* qui entrent en résonance et donnent ainsi un pli, une tournure, aux dispositions éthiques. De sorte qu'il n'y a nul mystère à ce que celles-ci soient apparentées au sein d'un espace, ou dans un temps donnés. Nul faux étonnement non plus à ce que ce pli, cette tournure, se dif-

fusent proportionnellement à leur compatibilité avec les injonctions de la politique-monde qui se désigne comme « économie ».

Dans ce roman spéculatif qu'est la série des *Sphères*, Sloterdijk prend pour objet la série des avatars survenus dans l'ordre de l'éthique à travers l'analyse des modes d'insulation qui ont modelé les humains et qui le font plus que jamais dans les agencements biopolitiques de la postmodernité. Il évoque « l'unification du travail et du jeu ». Mais cette unification a pris une nouvelle forme, qui ne correspond plus à ce que pouvaient indiquer les analyses de Benjamin, centrées sur le modèle du travail industriel, sur le geste ouvrier apparenté au choc, au temps de l'émergence de la foule¹⁸. L'un des intérêts du film de Wang Bing est de *revenir* à l'usine, à une époque où celle-ci n'est plus pour nous le paradigme du travail productif. Quelque chose peut d'autant mieux s'y observer, d'un décolllement de l'expérience qui ne doit plus rien à l'épreuve du choc. Dans l'usine crépusculaire, même les conflits, même les accidents sont ouatés, enveloppés – et le réel d'autant plus coupant, d'autant plus inintégré ; d'où le burlesque triste de tant de situations que le film expose. Le travail ne ressemble plus à ce qui portait l'enthousiasme vertovien, il est comme une forme vide qui exige d'être habitée, même spectralement, par quelque corps. Ou, comme dit Sloterdijk : « Très fréquemment ce que l'on appelle le travail n'est qu'une manière stérile de passer le temps pour une majorité de "sorciers à rebours" qui maîtrisent l'art de "faire de beaucoup fort peu". Nietzsche était-il conscient d'avoir ainsi défini le service public ? » À l'inverse, être malade – entretenir ses pathologies, explorer leurs sources, leurs modalités et leurs déplacements – peut désormais constituer une activité rémunérée à plein temps¹⁹.

L'unification du travail et du jeu ne signifie pourtant aucunement que nous soyons sortis des temps de la mobilisation, totale ou infinie, bien au contraire. Partout s'observent ce que des théoriciens proches de Negri ont appelé des processus de surimplication, qui vont de la fierté d'appartenir à un corps de métier – même s'il n'a pour lui que les signes d'une tradition introuvable – à l'enthousiasme évanescant du bénévolat. Le temps de travail s'étend, a-t-on dit pour contrer les mirages de la « fin du travail », il s'étend au point de tendre à s'identifier avec le temps de la vie²⁰. Que l'on soit camionneur ou ingénieur, le processus est sensible et a renouvelé, *via* le « progrès des technologies de la communication », les modes de l'auto-exploitation.

Mais cette surimplication a son symétrique, où se retrouve la figure de l'être-à-côté, c'est-à-dire de l'impossibilité d'être véritablement à l'endroit où s'exerce une activité. C'est cela qui s'est longtemps pensé sous la catégorie écrasante de l'aliénation, appliquée au travail avant d'être généralisée à l'ensemble des faits et gestes de la vie quotidienne. Mais c'est cette mal nommée « distance à soi » qui peut davantage être saisie à travers la figure du Bloom, le décolllement de l'expérience, le flottement des « qualités ».

L'indiscernabilité du travail et du jeu se laisse concevoir par la mise en évidence de ce que *la disponibilité à la mobilisation et l'être-à-côté fonctionnent ensemble*²¹. C'est de ce constat éthique irréductible à l'analyse des transformations survenues dans les modalités de l'exploitation, que peuvent s'originer les thématiques susceptibles d'accompagner les luttes autour du travail. Les analyses postopéraïstes, qui ont largement développé l'hypothèse d'une tendancielle identité entre temps de travail et temps de vie, ont par là ruiné les bases des revendications travaillistes. Mais si cette ruine est demeurée seulement théorique, et

même fondamentalement inaudible, c'est que ces analyses ont veillé à mettre entre parenthèses cela même qu'il s'agissait de mettre en lumière, qui se laisse désigner ici comme l'élément éthique. Si le revenu garanti, pris comme mot d'ordre isolé, est la fausse bonne nouvelle militante par excellence, c'est qu'elle demande pour être défendue de mettre entre parenthèses ce par quoi seulement elle peut être soutenue : justement la force subjective d'irréconciliation qui, lorsqu'elle s'éprouve comme telle, ne peut que demeurer à l'étroit dans ce qui n'est au mieux qu'une revendication littéralement inapplicable, du fait que son sens est intrinsèquement polémique ; et qui, lorsqu'elle s'absente, fait de cette revendication une visée inaudible pour ceux qui cherchent dès lors avant tout à « s'en sortir », fût-ce collectivement.

L'unification du travail et du jeu est à la fois le recouvrement et la captation de l'aire de jeu au sens de Winnicott. La « créativité » est ce que demande le capital jusque dans les segments les plus convenus de ses machines sociales, où elle se fait « virtuosité²² » ; inversement, l'espace du jeu, même dans ses exemplifications intimes, tend toujours plus à se faire performance, à se jauger à l'aune de quelque modèle diffus de réussite. Sous cette double pression, l'aire de jeu a éclaté, ou plutôt a pris une forme qui la livre à une incessante oscillation. C'est ce qui doit demeurer en vue : le tiraillement de l'espace subjectif où cohabitent une disponibilité à la mobilisation et un être-à-côté de soi ; une faculté à s'immerger sans reste dans une activité et une impossibilité d'être à l'endroit de l'activité, dans la posture qu'elle fait prendre, dans la fonction qu'elle fait jouer.

Obsession

«...un grand mannequin d'osier
dont il est l'âme... »
Diderot

Si le jeu désigne la distance qui sépare un être de sa fonction, ou de son action, son abord est toujours menacé d'être recouvert par le jargon de l'authenticité ou la métaphysique de l'essence et du « moi ». La dialectique hégélienne en donne la matrice la plus spéculative, où ce qui est retrouvé en fin de parcours correspond à ce qui d'une certaine manière avait toujours été là : le processus historique n'est que la progressive révélation à soi-même de l'Esprit. Dans ses versions plus triviales, l'effort pour retrouver la plénitude de l'esprit ou du moi peut prendre ses sources aussi bien du côté intellectualiste, hérité du cartésianisme, que de celui de l'anti-intellectualisme de l'intuition, que l'on pouvait trouver chez Bergson. Dans un cas, il s'agissait de s'en tenir à ce que pouvait révéler la « conscience réflexive » ; dans l'autre, de révéler par-delà la généralité du langage ce que chacun pouvait avoir d'irréductiblement singulier. La redécouverte du moi profond étant tombée en désuétude, on exaltera ce qui peut en tenir lieu : les années 1960-1970 évoquaient la vie authentique, l'existence désaliénée, etc. ; aujourd'hui, on parlera plutôt d'une vie restituée à ses « intensités ».

Choisissant la perspective exactement symétrique, la psychanalyse a entrepris une sorte de naturalisation ontologique de l'être-à-côté de soi, qui n'est pas l'opération politique la plus anodine du siècle passé. Mais elle a ceci d'imparable de couper court à sa manière aux mirages de l'authenticité et, dans ses meilleurs moments, aux fictions tourbeuses du renforcement du moi.

Dans l'enseignement de Lacan, l'être-à-côté de soi est exposé dans une figure précise : celle de l'obsessionnel, en tant qu'il n'est « jamais à la place, sur l'instant, où il semble se désigner ». Comme tout névrosé, il est pris dans le registre de la demande, d'une demande à ce point envahissante qu'elle ne permet pas au désir d'avoir suffisamment d'épaisseur²³. Les deux grandes figures névrotiques, l'obsessionnel et l'hystérique, sont d'abord dans l'incapacité de soutenir quoi que ce soit qui puisse résister à la « demande de l'Autre » – expression qu'il faut prendre dans toute sa polysémie. Pour ce qui concerne l'obsessionnel, il est pris dans la demande de telle sorte qu'il va s'agir pour lui de donner. Et ce qu'il va donner, ce sera notamment son image. Cette image qu'il donne, il est persuadé que, s'il la retirait, l'autre vers qui, en tant qu'image, elle est tournée, ne saurait plus à quoi se raccrocher. C'est du fait de la place qu'il donne ainsi à sa propre image, ou à lui-même comme image, que l'obsessionnel se caractérise d'être toujours à l'égard de lui-même dans une sorte de distance. De sorte qu'il est conduit à percevoir tout ce qu'il fait comme un jeu. Mais un jeu tel que lui-même ne peut en profiter : c'est son image seule qui en profite. Lui-même ne connaît ni la gloire que doivent lui procurer ses faux exploits, ni le repos²⁴. C'est l'obsessionnel qui dit « ce n'est qu'un jeu », ou plutôt, qui n'est pas autorisé, ultimement, à conclure autre chose de ce qui lui arrive.

S'il ne se trouve jamais à la place qu'il semble désigner, s'il est ainsi prisonnier d'un jeu qu'il semble ne pouvoir arrêter, c'est qu'il a quelque chose à cacher. S'il idéalise le bonheur, en particulier sous les traits de l'amour, c'est pour le percevoir comme à ce point menacé qu'il s'agit de le protéger jusqu'à le recouvrir. Ce qu'il cache, c'est précisément la seule chose susceptible de résister à la toute-puissance de la

demande, à savoir son désir. Ce que Freud avait fortement marqué concernant l'aboulie obsessionnelle²⁵ trouve sa raison en ceci que le désir est ici ce qui doit demeurer caché, parce que, pour l'obsessionnel, il renvoie à l'impossible. De l'embarras à l'égard de ce qui constitue pour lui le rapport à « son » désir, découle une défaillance à l'endroit où la parole se fait parole pleine, c'est-à-dire engagement. L'indécision obsessionnelle est, dit Lacan, comme une phrase incomplète que le sujet n'est pas à même d'achever, qui du fait de son incomplétude se reclôt sur elle-même en relançant la boucle répétitive (« tu es celui qui me... tu es celui qui me tu-es »). D'où aussi cette essentielle ambivalence à l'égard de l'Autre – qui est à la fois ce dont le désir doit être détruit et l'instance qui doit être perpétuellement vérifiée, renforcée²⁶. L'ambivalence est telle que chaque lien peut se retrouver fardeau, après avoir été désiré ou parce que l'ayant été.

Dans la description de ce qui constitue la topologie subjective de l'obsessionnel, Lacan insiste sur l'existence d'un point neutre, un « point zéro ». L'ambivalence n'est pas expliquée par l'agressivité à l'égard de l'autre, c'est au contraire cette dernière, toujours structurée autour de la rivalité imaginaire, qui est éclairée par l'oscillation obsessionnelle, le battement par lequel le sujet passe de l'importance de ce qu'il considère comme le bien qu'il fait valoir – et qu'il *retient* – et qui n'est aussi, comme tel « de lui, que le déjet, la déjection ». Et « de cette oscillation entre ces deux points extrêmes dépend le passage, momentanément, possible, du sujet par ce point zéro, où il se trouve en fin de compte entièrement à la merci de l'autre²⁷ ». C'est parce qu'il passe par ce point, et qu'il y est « à la merci de l'autre », du petit autre imaginaire, c'est-à-dire du rival, qu'il y a agressivité.

De là s'éclaire l'impossibilité pour l'obsessionnel de tenir ce qu'il a décidé. Passant par ce point, qui est

proprement le lieu de l'angoisse, il demande à être soutenu – il a essentiellement besoin d'être *autorisé*. S'il n'est pas autorisé à penser autre chose, en dernière analyse, que « ce n'est qu'un jeu », c'est dans la mesure où ce passage par le point zéro lui révèle l'inconsistance du comblement imaginaire qu'il *est*. Il n'est donc pas autorisé à soutenir ses « propres » décisions, dans la mesure où elles sont exposées à ce point d'effondrement où le sujet ne trouve aucun appui.

Ces points d'effondrement hantent les dispositions subjectives, surtout lorsqu'elles s'essaient à retrouver la puissance du conflictuel. Sans doute la figure hystérique, soucieuse de maintenir intact le « désir d'autre chose », peut elle aussi rendre compte de ce qu'il y a de fondamentalement *indécidé* dans ce qui a pu tenir lieu de luttes au cours des dernières années. Mais, comme dit aussi Lacan, les vraies natures hystériques sont beaucoup plus rares que les caractères obsessionnels.

On demandera sans doute s'il faut prendre à la lettre non seulement l'analyse lacanienne, mais déjà la volonté de fixer une nosographie ; de fait, des psychanalystes, éventuellement élèves de Lacan (Allouch, Mannoni), sont réticents devant l'usage de la nosographie. Le souci de garder une disposition à l'accueil de ce que chacun apporte d'irréremédiablement singulier, jusque dans la manière d'être support de traits de comportement névrotique, peut justifier cette réticence. Mais « obsessionnel », tout comme « hystérique », ne nomment pas un ensemble de traits pathologiques pour un repérage classificatoire. Ils désignent *un type de présence* : une puissance, ou la manière dont va être conduite à exister une puissance – par exemple chez l'hystérique, celle de l'insatisfaction. Hystérique est celui qui demande trop, et par là prépare la reconduction et la vérification de son insatisfaction ; celui qui, dans son attachement, et dans

l'enthousiasme qui l'enveloppe souvent, discerne déjà ce qui lui permettra de rejeter, détester, honnir.

Savoir si les caractérisations lacaniennes sont indépassables est ici secondaire. On peut faire usage de la psychanalyse lacanienne par exemple en y prélevant des linéaments d'analyse éthique. Lacan lui-même affirme la teneur éthique de l'inconscient dans le *Séminaire XI*²⁸, et le *Séminaire VII* montrait le déplacement du sens même de l'éthique d'un questionnement centré sur le rapport au plaisir, d'où découlent des règles de vie dans la relation au semblable, à un questionnement centré sur cela même que le plaisir permet d'esquiver – ce que Lacan appelle jouissance²⁹. On notera que c'est aussi l'angle éthique qui a permis de poser le problème des voies de la guérison, de l'invocation de la « parole pleine », à laquelle l'analysant était censé pouvoir accéder, à celle de l'ascèse attachée au geste de cerner l'objet α ³⁰.

C'est l'enseignement lacanien dans son ensemble qui peut être vu comme recelant l'aveu que la psychanalyse est hantée par l'éthique comme par ce qui tout à la fois l'anime (dans son envoi et dans sa visée) et ce qui en indique la limite. Cette limite est ce qu'énonce laconiquement le « il faut reconnaître que c'est un peu court », qui commente l'ultime et désabusée définition de la guérison, « savoir y faire avec son symptôme³¹ », loin de l'enthousiasme qu'il aura sans cesse fallu réduire au fil des ans. Les critiques politiques dont la psychanalyse a été l'objet à des époques autrement vivantes visaient à faire entendre qu'aucune « guérison » autre que gravement « normopathique », selon le mot de Jean Oury, n'aurait lieu dans le monde du capitalisme. Quelles qu'aient été leurs « naïvetés » si complaisamment dénoncées, elles sont à cet endroit demeurées imparables. Reste la possibilité de faire usage de ce que l'enseignement dispensé dans les séminaires a rendu disponible.

Pour ce qui est des figures qui s'y trouvent exhibées, elles sont prises ici comme des figures éthiques, des types de présence. Un type de présence n'est pas une individualité ; c'est plutôt ce qui vient visiter quelqu'un, comme une nuée qui envelopperait au matin le moment de l'éveil. Celui qu'elle visite peut choisir de la faire exister – mais le plus souvent, il l'abandonne à son inéluctable disparition. C'est ce qu'observait Étienne Souriau dans le phénomène qu'il appelait « âme » : celle-ci n'est aucunement un donné objectif, et pour qu'elle vienne à véritablement exister, il faut qu'elle soit « instaurée », âme d'amoureux ou de guerrière – c'est-à-dire qu'elle ne soit pas laissée à l'état d'ébauche, qu'elle soit délivrée de l'inconsistance qui caractérise tout d'abord son apparition³². À l'inverse, il peut arriver qu'une âme se cristallise à l'excès, se fige en traits durcis. C'est seulement lorsqu'elle a pris à tel point qu'elle règle à elle seule la logique affective de celui qui s'y est laissé prendre tout entier qu'elle vient à composer une figure. On dira que ces figures, à s'en tenir même aux exemples de l'hystérique et de l'obsessionnel, constituent le plus souvent, dans leur tissage, les modes relationnels des collectivités. Combien de collectivités reposent sur l'entrelacs des présences obsessionnelles et hystériques ? Et jusqu'à quel point ce qui s'observe en particulier dans les collectivités alternatives, dans la pâte colloïdale qui y tient lieu de lien, ne tire-t-il pas ses principales forces de cet entrelacs ? Mais quand bien même il en serait ainsi, débusquer de telles figures ne suppose pas un geste de mépris, ne serait-ce qu'à se souvenir de ce que l'on trouve dans Lacan lui-même concernant le névrosé : il est tel parce que, contrairement à ses contemporains plus insouciantes, fondamentalement moins sérieux, il a une question qui le hante, et c'est ce qui le sauve de la normopathie.

Mais il est vrai qu'il demeure prudent dans la relation à cette hantise. C'est bien à tort que l'on dit notre temps « mélancolique », si le mélancolique, contrairement au névrosé, est celui qui opère la traversée du fantasme fondamental – au risque de s'y perdre entièrement. L'entrelacs des figures hystériques et obsessionnelles n'entreprend, on le sait, que de « réaliser » ce fantasme – c'est le plus sûr moyen d'en conjurer la traversée.

La figure de l'obsessionnel vient en tout cas éclairer la tension contenue dans la mobilisation infinie de l'être-à-côté. L'obsessionnel est celui qui ne connaît pas l'état de vacance, et en même temps, il n'est pas là où il fait mine de se trouver. Il se vit comme radicalement indispensable pour l'autre, et en même temps, il est pour lui-même un foyer d'auto-dépréciation. Il est tout entier occupé de décisions qu'il a à prendre, et en même temps, il reste coincé dans l'indécidable. Il exalte le lien à l'autre, et en même temps s'occupe à le détruire pour pouvoir continuer à hésiter.

Le point zéro par quoi il passe le dispose à une perpétuelle *oscillation*, dont le paradigme est le passage du sentiment d'extrême urgence, ou du besoin d'intensité nouvelles, risquées, au besoin de gâteries, de consolidation des membranes psychiques. Ou encore : du besoin de s'immerger, d'accomplir, d'être tout entier dans ce qu'il laisse parfois désigner comme un « projet » – car il n'évite pas toujours de reprendre les vocables d'une abjecte novlangue – au besoin de *cultiver* le sentiment de n'être pas tout à fait à ce qu'il fait, de se garder partout un peu d'ailleurs.

Le repérage des figures (obsessionnel, hystérique, etc.) permet de mettre au jour ce qui vient nous visiter et d'en dégager l'ambivalence, ainsi que le montrent les analyses de *Tiqqun* concernant le Bloom et la Jeune-Fille. Une figure est ce qui donne une configu-

ration systématique à nos actions, un effet de cohérence qui donne une certaine logique aux enchaînements des affects. Il peut arriver que nous soyons irrémédiablement pris dans l'une d'entre elles. Cette prise, cette visitation qui aurait pris, c'est ce que nous abordons sous l'angle de la pathologie, c'est aussi bien ce qui se laisse nommer, aujourd'hui que se redécouvre çà et là la force de la pensée magique, envoûtement. Pour se libérer de cet envoûtement, il faut d'abord mesurer la profondeur de son imprégnation. Et de ce point de vue, le docteur Mabuse a raison : nous n'avons pas encore assez de familiarité avec le mal.

Gloire

« Comme il nous arrive quelquefois dans le rêve, sa tête touche aux nues, ses mains vont chercher les deux confins de l'horizon ; elle est l'âme d'un grand mannequin qui l'enveloppe ; ses essais l'ont fixé sur elle. »

Diderot

Ce qu'éclaire en fin de compte la figure de l'obsessionnel, c'est un aspect de ce qui fait la texture éthique de ce temps. Mais celle-ci ne peut être correctement éclairée sous un angle aussi unilatéral. Si cette texture se laisse approcher par la description d'une sorte de prédominance du jeu, il faut entendre en celui-ci tout ce qu'il comporte d'essentielle ambivalence. Les indications de Winnicott montrent que le jeu n'est pas seulement l'expression d'un être-à-côté ; il ne se réduit pas non plus à la « créativité » postmoderne, ajustée aux injonctions du marché. C'est en un autre sens qu'il est avant tout exploration, invention.

Dans *Le Mythe de la machine*, Lewis Mumford cherche un déplacement du point de vue anthropo-

logique : si quelque chose permet d'aborder l'humain en tant que tel, ce n'est pas le travail en son sens le plus classique, autour de quoi se fixe la fiction de l'*homo faber*, c'est le jeu. L'humain, selon l'expression de Huizinga, c'est l'*homo ludens*. C'est le jeu qui est « l'élément fondateur au sein de la culture humaine ». Et l'inventivité humaine, telle qu'elle se déploie dans la dispersion des techniques, procède non d'une confrontation avec une nature hostile, non d'une défaillance inscrite dans une nature constitutivement lacunaire, mais d'un besoin de jouer à partir de ce qui est donné. Et ce qui est donné, c'est tout d'abord l'organisme ; le premier champ d'exploration, c'est l'ensemble de ses potentialités. « Je suggère qu'à tous les stades, les inventions et transformations de l'homme avaient moins pour objet l'accroissement de l'approvisionnement alimentaire ou la maîtrise de la nature que l'utilisation de ses propres ressources organiques immenses et l'expression de ses possibilités latentes, afin de satisfaire plus adéquatement ses besoins et ses aspirations supra-organiques³³. » Entre Mumford et Winnicott, il y a au moins ce point commun qui, chez eux comme chez les héritiers de Nietzsche, est peut-être un souvenir d'Héraclite : le jeu est le modèle de l'activité « spirituelle », qu'ils entendent pour leur part non comme une activité intérieure, coupée du monde, mais comme capacité d'exploration et de création.

La sphérologie de Sloterdijk affirme aussi à sa manière le primat du jeu sur l'épreuve du besoin : « *Homo sapiens* n'est pas une créature de manque qui compense sa pauvreté par la culture, mais une créature de luxe à laquelle ses compétences proto-culturelles ont apporté une sécurité suffisante pour survivre à tous les périls et prospérer lorsque c'était possible. » L'humain est l'être luxueux qui explore sa propre plasticité au sein des espaces d'insulation qu'il

sait fabriquer à l'aide de « cloches psycho-acoustiques » dans lesquelles circulent les « gâteries » – concepts qui permettent de cerner ce que l'humanité des hordes primaires et celle des métropoles d'Occident ont en commun. L'élément du jeu – dont l'indiscernabilité avec le travail s'observe « dans le sport comme dans l'activité d'entrepreneur, mais aussi, récemment et de nouveau, dans les activismes sociaux » – est au cœur même des existences. Il est indissociable d'une relation nouvelle à la réalité. La réalité est ce qui se trouve maintenu à distance, et c'est au fond cette distance elle-même qui est la première réalité³⁴.

Giorgio Colli – autre continuateur de Nietzsche – montre combien le jeu dans toute sa gloire, ce sont les anciens Grecs qui nous aident à le penser. L'opposition de l'apollinien et du dionysiaque a tendu à masquer la puissance réelle du jeu, en la rabattant sur les puissances de l'illusion. Le jeu n'a rien à voir avec les tourbillons de l'apparence ; il « n'est pas plus une apparence que ne l'est la violence de la douleur, c'est un aspect positif de la vie qui émerge des îles grecques ». Cette positivité, c'est celle de l'antiréalisme ; c'est la disposition à contrer la pression du réel en tant qu'élément de la vie, et non pas comme recherche d'une enveloppe de songe, voile jeté sur la crudité du réel. « La vie en tant que conservation de l'individu, propagation de l'espèce, est un cadre réducteur : ici la nécessité, la puissance, le besoin, le labeur, le finalisme tracent les modèles de l'homme politique, de l'homme économique. Mais la vie est aussi jeu ou, si l'on préfère, elle est aussi quelque chose d'autre, de différent par rapport à tout ce qui a déjà été dit. Lorsqu'un morceau de vie soustrait à la peine contrebalance tout le reste, alors le pessimisme est vaincu. » Il y a du jeu là où il y a de la distance ; mais la distance n'est pas nécessairement ce qui

empêche d'être pleinement là. Elle est ce qui peut conduire à « tout risquer pour quelque chose qui n'en vaut pas la peine³⁵ ». Elle ouvre le champ d'une exploration par laquelle seulement il y aura expérience. C'est pourquoi l'*homo ludens* a peu à voir avec la stérile abstraction qu'est l'*homo calculans* de la théorie des jeux. Jouer n'est pas calculer les pertes et profits, c'est explorer les écarts – et avant tout les formes multiples de l'écart à soi. Bien sûr, cette stérile abstraction existe, mais ce n'est pas une objection. Elle est, parmi d'autres, une *figure* que le capitalisme historique a secrétée et à l'aide de laquelle il a pu fonctionner.

Mais l'essentiel n'est pas là : l'exploration ludique est ce qui se trouve activé dans le « nouvel esprit du capitalisme » identifié par Boltanski et Chiapello sur la base des analyses opéraïstes³⁶. La « créativité » y nomme assez justement l'unification du travail et du jeu. L'oscillation névrotique qui en découle peut alors se comprendre comme le perpétuel évitement, la constante esquive de ce que cette exploration comporte d'ouvertures incompatibles avec les injonctions sociomarchandes.

Perte

Mesrin : D'où venez-vous ?

Azor : Du monde.

Mesrin : Est-ce du mien ?

Azor : Ah ! je n'en sais rien, car il y en a tant !

Marivaux

Il y a du jeu là où se manifeste un écart, une inadéquation à quelque « soi ». Le problème n'est donc pas celui de l'existence pour quiconque d'un tel écart à soi ; mais celui du type de relation qui peut exister avec lui. De cet écart à soi, on pourra voir le modèle, ou même la matrice, dans le désajointement

des paroles et des états de chose ou états vécus. À même ce qui pouvait être vu comme une triste fatalité, inhérente à la condition humaine aussi capable de mentir et de tromper qu'incapable de tenir des promesses, le structuralisme a trouvé une source de la création et de l'invention. De l'impossibilité de concevoir un simple rapport de référence entre le langage et la réalité, entre l'ordre du discours et l'existence des choses, il a fait un enjeu central pour toute pensée. Il y a un irrémédiable excès des signifiants sur les signifiés. De cet excès, Lacan a fait le point de départ pour marquer une séparation avec les héritages phénoménologique et herméneutique dans la conception du sujet : il y a du subjectif là où il y a un excès sur le *sens*, là où les signifiants excèdent les signifiés, où il y a donc du « pur signifiant ». C'est dans ce sillage, mais dans une autre résonance, que Deleuze a pu, dans *Logique du sens*, concevoir le dégagement d'un « extra-être », condition de toute création : *l'événement* ne peut être dégagé des états de choses que parce que la puissance du langage n'est pas livrée aux états de choses. La non-coïncidence entre les descriptions littéraires et les états vécus, telle que l'illustre exemplairement *Les Sept Piliers de la sagesse*, sera non pas le fait d'un délire narcissique mais le fruit d'une puissance glorieuse de l'écriture en tant qu'elle dégage l'événement, les « entités spirituelles » et les images qui leur correspondent. Images de soi et des autres projetées « jusque dans le ciel » comme autant de visions grandioses, « machine à fabriquer des géants ». « Les images que Lawrence projette dans le réel ne sont pas des images gonflées qui pêcheraient par une fausse extension, mais valent par l'intensité pure, dramatique ou comique, que l'écriture sait donner à l'événement. Et l'image qu'il tire de soi-même n'est pas une image menteuse, parce qu'elle n'a pas ou

non à répondre à une entité préexistante. Il s'agit de fabriquer du réel et non d'y répondre³⁷. »

L'héritage structuraliste aura éclairé le jeu de cet écart qui tient disjoints la parole et ce dont il est *dit* qu'elle s'y *réfère* – et le paradoxe est qu'il n'en va ainsi que *dans* le discours³⁸. De cet écart naissent aussi bien les incessants tourniquets de la parole parlée que la possibilité pour quiconque d'être entraîné par ce que, bien souvent, la parole est tout d'abord seule à soutenir. Mais ces deux aspects ne sont justement pas séparables. Le désir de parler entraîne le délayage nauséeux des réunions et discussions, où notamment peut se garantir l'atermoiement d'une décision dont on fait miroiter par ailleurs qu'elle est ce qui s'y trouve visé. La parole vide est aussi bien la parole sérieuse des locaux militants que la parole vaine des bistrots. Mais cette vacuité de la parole est aussi ce qui fait la gaieté de l'être parlant. Le discours permet la redoutable fiction de la maîtrise, par sollicitation du possible et puissance de tenir sous le regard, mais cette fiction recouvre quelque chose de plus positif, qui tient à l'être de l'*homo ludens* : dans la parole vide, il y a le bonheur du jeu. Les enthousiasmes et les vocations ne seraient rien sans ce jeu.

Mais l'exaltation structuraliste de l'écart n'est pas sans ambiguïté. Elle aura beaucoup contribué, en démantelant les mauvaises astuces métaphysiques, à renforcer la lame de fond qui a voulu associer l'exercice de la pensée à une mise à distance de l'acte inséré dans le monde. Habitude a été prise de se tenir dans l'écart ainsi compris : ne pas avoir la vulgarité de relayer la pensée par des actes. Un néo-académisme est apparu, pour une part adossé aux découvertes structuralistes, pour une autre à l'évidence de ce qu'il ne saurait plus être question de quelque tentative de pensée autre que mégalomane. Il y aurait dès lors seulement à faire la recollection du déjà pensé,

en un geste que Giorgio Agamben qualifiait justement d'exorcisme³⁹. Les dispositions obsessionnelles n'ont eu qu'à s'épanouir dans ce milieu dit « intellectuel », si propice, si adéquat pour les cultiver.

L'héritage structuraliste proposait pourtant tout autre chose lorsqu'il montrait l'inconséquence qu'il y a à croire à un passage de « penser » à « exister » qui puisse se faire sur le mode de la référence (le vécu) ou de l'application (théorie et pratique). De l'inconséquence, aussi, qu'il y avait à concevoir la décision, exemplairement en jeu dans ce qui se thématise alors comme « l'engagement » politique, sur le socle de la vieille pensée réflexive.

Faire le tri dans cet héritage, c'est avant tout dire que les diverses formes de l'écart à soi, loin de se laisser objectiver en structures, sont ce qui permet d'engager un travail. S'il peut être question d'un *travail éthique*, c'est dans l'exacte mesure où les dispositions éthiques se découpent sur un fond d'inévidence. Discours, idées, préceptes, sont avec la vie qui les soutient dans un rapport grevé d'une inévitable contingence. Lorsque ce n'est pas le cas, lorsqu'ils se trouvent comme intégrés aux gestes quotidiens, c'est qu'il existe quelque chose comme l'évidence d'un monde. Pour qu'il y ait un travail éthique, il faut que cette évidence soit perdue. D'une certaine manière, à l'instar des paradis proustiens, il n'y a de monde que perdu.

Si l'usage du terme « éthique » suppose le repérage d'un certain travail, c'est qu'il ne coïncide pas avec l'indication de ce qui dans la voie heideggerienne est pensé comme « séjour, lieu d'habitation⁴⁰ ». Il correspond au contraire à la brisure de ce séjour, à l'arrachement à l'évidence du lieu. L'invocation du « nihilisme » ne fait que désigner improprement la nécessité du travail éthique – elle opère aussi le refoulement de cette nécessité. Car cette façon d'aborder les avatars de

l'éthique est un piège, celui dans lequel s'abîme une pensée qui n'a plus qu'une fiction indéfiniment éritable à substituer à l'ancienne Fin de l'histoire, dont elle est la nostalgie. Les heideggeriens pourront toujours se targuer de ne pas retomber dans l'idée effectivement indéfendable que l'histoire aurait un sens, qu'elle serait téléologiquement orientée, ils ne donneront pas autre chose à considérer que le vide qui prend la place de ce sens absenté.

Que l'inévidence de ce qui fait monde soit ancienne, c'est ce dont témoignent les émergences gréco-romaines de ce qui en est venu à s'appeler « philosophie ». Héraclite et Platon ne se seraient pas avisés de faire de la « vie juste » une *question* si une inévidence n'était venue affecter l'ancienne disposition du monde. Mais il n'y a pas à confondre cette inévidence avec ce que mettaient au jour au début du xx^e siècle ces observateurs aigus que furent Benjamin ou Musil. Il y a plusieurs manières d'entendre qu'un monde est perdu. Dans les cités grecques de l'Antiquité, quelque chose s'était perdu de l'évidence de ce qui fait monde. Dans le processus qui est en cours, ce sont les mondes eux-mêmes, dans leur matérialité, qui viennent à se dissoudre. Mais cette dissolution est alors donnée à percevoir – avec ce qui s'ensuit d'amplification des inévidences éthiques – à quiconque subit ce processus, c'est-à-dire véritablement à n'importe qui.

Mais pour reprendre à l'endroit de ce qui est apparu comme la matrice de l'écart à soi : il y a un travail éthique là où un décollement essentiel affecte le lien entre les discours et les vies, et là où ce décollement apparaît, il est accompagné de la tendance inverse à vouloir les faire coïncider, à recoller les actes et les paroles. C'est ce qu'incarne exemplairement, selon Rancière, l'enfant de *Allemagne année zéro* : « Son acte même est une protestation silencieuse contre le désordre de ces voix et de ces gestes qui jamais ne

coïncident. » Mais en l'occurrence, cette volonté peut conduire aux plus grandes catastrophes – tout au moins est-ce sous ce prétexte qu'elle suscite la méfiance. Même lorsqu'il s'agit des vérités morales les plus indiscutables – à l'opposé de celles dont le jeune Edmund fait l'épreuve dans le film de Rossellini – elles ne doivent pas être prises à la lettre ainsi que l'exprime un personnage de Musil : « L'homme raisonnable [...] éprouve pour les vérités éternelles une méfiance profonde ; sans doute ne contestera-t-il jamais qu'elles soient indispensables, mais il est convaincu que les êtres qui les prennent à la lettre sont des fous⁴¹. » Le danger est dans la littéralité, non dans le contenu des vérités. *Le danger est dans la littéralité assumée par un être voué aux écarts.* Edmund en est l'expérimentateur, lui qui fait « la découverte vertigineuse du pur pouvoir de faire ou de ne pas faire ce que disent les mots des autres⁴² ».

Des tragédies déjà anciennes se sont construites sur le rejet de la trop grande exemplarité dans la coïncidence des actes et des paroles : Coriolan est le nom de l'être trop exemplaire, qui exhibe une trop parfaite conformité des actes aux valeurs qu'ils défendent. Et si l'on en croit Stanley Cavell, la convocation de Shakespeare n'a rien de hasardeux, en ce que son temps coïncide avec l'avènement d'un nouveau scepticisme⁴³, ce qui veut dire pour nous : une forme nouvelle de décollement, de non-coïncidence, ou plutôt : une forme nouvelle de relation à cette non-coïncidence. Peut-être un jour verra-t-on avec évidence la ligne qui relie les jeux de masque et de méconnaissance shakespeariens et les gestes improbables des subjectivités post-tragiques coincées dans les zones d'attente de la machine empire, telles qu'elles se donnent à voir dans *À l'ouest des rails*.

Peut-être saura-t-on aussi de quelle manière ce décollement accompagne un processus dont Waller-

stein a situé l'origine aux alentours du XVI^e siècle. Alors commence à se constituer ce qu'il appelle un système-monde, en l'occurrence une économie-monde, ce que le XIX^e siècle a nommé « capitalisme⁴⁴ ». Faut-il concevoir à partir de là un processus unique comportant des effets de seuil ? Une pluralité de processus dessinant incidemment une sorte d'espace de résonance ? Quelque chose, en tout cas, s'est enclenché de ce qui allait faire connaître le capitalisme comme puissance de dévastation des mondes. Mais c'est par là, aussi, qu'il a fait de l'ouverture des possibilités éthiques l'ombre qui allait toujours plus accompagner cette puissance.

Recoller

Dans son *Traité du désespoir*, Kierkegaard distinguait deux modalités symétriques du désespoir : « le désespoir du possible ou le manque de nécessité » et « le désespoir dans la nécessité, ou le manque du possible⁴⁵ ». Sans doute existent-elles aujourd'hui sous d'autres formes.

Le manque de nécessité est presque trop évident. La contingence, chiffre de la liberté pour un existentialisme hors sol, est devenue la plus mauvaise nouvelle. Si l'Occident doit finir, dans la guerre qu'il ne parvient pas à mener, ce sera d'avoir étouffé sous le poids du possible, sous le poids d'un « tout est possible » devenu fardeau. Comme disent les sociologues allemands, le décidable a envahi l'expérience – source d'une saturation par le vide. Plus encore, c'est chaque chose, événement, sentiment ou pensée qui n'est réel qu'en tant qu'autorisé par, justifié par, la possibilité qu'il est. La folie elle-même, prise depuis la constitution de « modèles d'inconduite » (Devereux), doit être essentiellement autorisée par ce qui existe en fait de figures disponibles et constructibles à plu-

sieurs⁴⁶. Si Bergson corrigeait la métaphysique classique en disant que le possible n'est pas ce qui précède la réalité mais ce qui la suit, c'est alors la métaphysique classique qui prend sa revanche – et déjà sous les yeux mêmes de Bergson qui cependant ne pouvait le voir, occupé qu'il était à la corriger spéculativement. Il négligeait alors que le réel de l'être est, non pas historique ni même historial, mais mobile dans l'effet de sa coupure. Le réel cisaille le temps d'une façon telle que la pensée spéculative ne peut en offrir l'abord adéquat – encore moins la saisie préalable.

Le «manque de possible», dans notre temps, prend en revanche une forme complexe. Il ne correspond pas tant à l'étouffement évoqué par Kierkegaard qu'au besoin d'échapper au tournoiement des possibles et, plus encore, à l'*injonction* d'y échapper. Nulle part ailleurs que dans les sillages de la politique révolutionnaire n'est mieux observable l'injonction à recoller les actes et les discours. Elle y est souvent un vecteur d'écrasement. Les collectivités qui expérimentent des formes de rupture se trouvent assez rapidement prises dans des tenailles dont une partie a la figure de l'appareil policier, et l'autre celle du quotidien dans ce qu'il peut avoir de plus fastidieux, dont la lourdeur est non plus combattue, mais décuplée par le fait d'avoir à vivre à plusieurs – avec ce qui en découle de tâches diverses, de relations un peu pâteuses, etc. Le manque de possible, désormais, se mesure à la propension à aller s'écraser sur le réel.

C'est à cet endroit, sans nul doute, que les analyses de Sloterdijk trouvent leur force la plus évidente – en même temps que se révèle le plus clairement ce qu'il y a de facilité dans le diagnostic de «refoulement du léger». Pour Sloterdijk, la dramaturgie de l'acte et de la Décision, en tant qu'elle procède précisément

d'un tel refoulement, n'est pas ce qui peut répondre à ce temps. Il y a chez les contemporains un besoin de *se charger*; de retrouver les nécessités, les injonctions, le radicalisme décisionniste, alors que l'existence est d'abord et irrémédiablement déchargée, délestée de ce qui pouvait la *mobiliser* avec évidence. On ne peut comprendre autrement «la volonté maniaque de se discipliner» qui accompagne notamment le retour des pensées qui abordent l'éthique sous l'angle de la prescription. À l'heure de la contingence, de l'ennui qui accompagne «l'incapacité d'être vraiment saisi et convaincu par quoi que ce soit» déjà diagnostiquée par Heidegger, de la vie qui n'est pas suffisamment *saisie*, quelque chose est appelé qui vienne recouvrir l'angoisse. Quelque chose qui vienne conférer un poids de réalité à ce qui, littéralement, est devenu insoutenablement léger. Mais encore une fois : la légèreté conjurée en tant que disposition éthique, refoulée comme condition quasi historique, est par là d'autant mieux vérifiée. «Le sport et l'engagement sont les émanations d'une frivolité approfondie dans laquelle on place l'effort au service du superflu. La légèreté prend la lourdeur sur ses épaules. Le fait que les enjeux élevés se parent souvent d'une aura de sérieux sacré montre simplement le revers du choix libéré de la réalité.» La sentence énoncée dans *Sans soleil* de Chris Marker, «ils pourront choisir de se battre contre les privilèges, ils ne pourront rien contre le privilège d'avoir choisi», est le condensé d'une fatalité toujours à la fois combattue et vérifiée. «Seule une option arbitraire peut nous obliger à intervenir en un point critique du réel. Ce n'est pas l'urgence qui nous commande : nous choisissons une difficulté.» Ces phrases résonnent dououreusement aux oreilles des générations arrivées après le découpage de l'action militante en terrains de lutte, et qui ne sont jamais revenues de l'étonnement

L'instant d'après

d'avoir à choisir (entre les sans-papiers, les précaires, l'environnement, etc.). La politique, y compris et surtout la politique radicale, quelle que soit la forme de sa radicalité (postmilitante, pseudo-guerrière, « terroriste »), est en particulier ce qui ne cesse de cacher, et par là d'exposer, sa dimension proprement luxueuse. Rien ne la nécessite, quelle que soit l'agitation avec laquelle se mènent çà et là des « actions », quelle que soit l'abnégation de ceux qui guettent l'émergence d'un « mouvement » dans l'espoir un peu terne de le radicaliser. Ce faisant, la subjectivité révolutionnaire occulte le fait que la relation à une politique radicale ne peut plus être qu'une relation de deuil : « Lorsque l'amusement se transforme en un motif existentiel qui affecte toutes les catégories, le phénomène biopolitique et psychopolitique que l'on appelait jadis le prolétariat se décompose⁴⁷. »

On peut défendre l'idée que la dimension du jeu ainsi entendue a été occultée. Et que par là l'injonction volontariste se révèle inapte à combattre le « manque de nécessité ». Mais contre le « manque de possible », entendu comme propension douteuse à s'écraser sur le réel, il y a autre chose à trouver que la gloire de l'indécision et l'apologie du léger.

Élément éthique⁴⁸

Vocabulaire

« L'existence n'est pas sans pensée,
mais dans l'existence, la pensée se trouve
dans un milieu étranger. »
Kierkegaard

« L'éthique » est plutôt, de nos jours, en mauvaise compagnie. Elle fréquente de douteux comités ; elle donne lieu à de tonitruants « retours » sous l'égide d'un kantisme très institutionnel qui est même allé jusqu'à produire un stupéfiant ministre ; elle est au cœur de la nouvelle vie des entreprises. On en conclurait facilement qu'il faut se tourner vers d'autres notions. Mais là comme ailleurs, il y a moins à abandonner les vieux mots qu'à les soustraire aux discursivités qui ont tenté d'en éteindre la charge vive.

Une des voies empruntées pour tenter une reprise de la notion d'éthique a été de l'opposer à la morale. Celle-ci s'appuierait sur des valeurs posées comme transcendantes, au-delà de toute situation particulière ; l'éthique renverrait au contraire à des évaluations immanentes, toujours insérées dans des situations déterminées, et procédant de points de vue singuliers internes à ces situations. Cette distinction a pu se revendiquer du spinozisme et du par-delà bien et mal nietzschéen. Elle a fait comme si l'élé-

ment éthique pouvait être saisi depuis le jeu réglé de l'opposition immanence/transcendance, ou dans la dialectique de l'Un et du multiple. Mais ce qui était alors véritablement en question se trouvait présupposé, à savoir que le type de rapport que la pensée entretient avec l'éthique se laisse *essentiellement* régler dans l'élément de la pensée.

S'il y a un autre de la pensée, ce n'est pas le réel ou la réalité, mais l'acte. L'acte n'est pas sans pensée, mais il est ce qui insère la pensée dans un « milieu » qui n'est pas le sien. À proprement parler, il n'y a pas d'acte sans pensée, mais tout acte est aussi l'exposition du hiatus entre les prises dont la pensée est capable, et celles que requièrent les situations réelles. Cette évidence « existentialiste » étant devenue de l'histoire de la philosophie, reste à en réexposer ce qui ne s'y est pas éteint, avec les ajustements requis – en l'occurrence : de quelle manière elle éclaire un présent, en étant réciproquement éclairée par lui.

La prise en compte des devenirs qui affectent l'expérience, abordée comme une réalité essentiellement dé-subjectivée, ne peut à cet égard que demeurer incomplète. Mais cette incomplétude ne vient pas de ce qu'il faudrait y ajouter la mise au jour d'une structure anhistorique, par où s'éclairerait ce qui fait l'identité de l'humain depuis les temps les plus reculés. L'opposition entre une expérience intégralement historicisée et une structure soustraite aux aléas de l'histoire est indéfendable, et ne paraît d'ailleurs plus tellement défendue. Beaucoup s'en tiennent à ce constat et se disent qu'il doit bien y avoir un peu de tout cela pour faire un monde, et qu'une approche éclectique est ce qui convient le mieux à un temps qui en a fini avec tous les dogmatismes. Mais le problème par là ouvert ne se laisse pas aussitôt refermer dans ce type de solution académique.

Il y a sans doute du trans-historique, mais celui-ci ne se laisse pas isoler comme tel, et se dit toujours depuis un *temps* déterminé. Ce temps, il ne suffit pas de s'y retrouver par hasard, du seul fait d'être né à telle époque : il faut le construire. Et le construire suppose une certaine perception, inévitablement sélective, de ce qui peut constituer un passé.

La méthode développée par Foucault paraît tout entière élaborée pour relever cette exigence. La « généalogie » héritée de Nietzsche est définie par Foucault dans ses derniers textes comme le complément de l'archéologie telle qu'il l'entend : « La dimension archéologique de l'analyse permet d'analyser les formes mêmes de la problématisation [de la folie, de la vie, du crime, de la sexualité, etc.] ; sa dimension généalogique, leur formation à partir des pratiques et de leur modification⁴⁹. » Cette deuxième dimension est celle qui permet de dégager les pratiques « de soi » et les techniques par lesquelles les individus modifient et règlent leur conduite.

Mais en réalité l'approche de l'élément éthique oblige à déborder ce cadre. On dira tout d'abord que cette approche ne peut reposer sur un point de vue qui appréhende les ruptures historiques depuis une impossible extériorité. C'est le *leitmotiv* des objections qui lui ont été adressées dès l'époque des *Mots et les choses* : depuis quel sol de discursivité peut se faire l'analyse des « formations discursives », c'est-à-dire des ruptures qui font passer d'un régime de discours à un autre ? L'embarras avec lequel Foucault a répondu à ces objections⁵⁰ n'a peut-être jamais été complètement levé. Il est vrai que dans sa dernière période il a cherché une ultime solution par le renvoi à la « déprise de soi », entendue à la fois comme une clef méthodologique et comme un geste politique. Le généalogiste observe les inventions singulières qui ont permis aux individus d'avoir accès à eux-mêmes

en étant capables de se transformer ; et ce faisant, il opère lui-même une telle transformation, ou du moins donne les matériaux qui la rendent possible pour lui-même et pour son lecteur. La déprise de soi dit à la fois ce que font les analyses généalogiques centrées sur l'histoire de l'éthique et ce dont elles parlent : l'objet et l'acte se confondent en ce qu'il s'agit toujours de trouver les voies qui permettent une transformation de soi – étant entendu que c'est d'abord la définition de ce « soi » qui varie suivant les temps.

Mais cette solution méthodologico-politique exige trop peu. Il n'y a pas de hasard à ce que Foucault ait pu accepter la posture qui associe le penseur solitaire et l'intellectuel engagé, doublet qui résout de la façon la plus contestable la prise en compte de l'éthique. Nul hasard non plus à ce que, après la prise de risque qui lui a fait soutenir la révolution iranienne de 1979, Foucault ait pu revenir aux parages des « droits de l'homme⁵¹ », et prendre une certaine distance avec la politique. Quelque chose est demeuré trop instable dans la position à laquelle il s'est tenu. De sorte que la méthode qu'il a inventée n'a pas entièrement répondu aux exigences qu'elle voulait affronter, et la solution qu'il a ultimement proposée pour combattre les objections récurrentes dont son travail était l'objet n'est pas venue combler le vide qui la hantait.

À la question : d'où parle le généalogiste ?, la réponse qui fait coïncider le travail sur soi et le travail de l'archive n'offre pas de déterminations assez précises. Elle suspend l'acte éthique à la considération des opérations de pouvoir et à leurs déplacements. En une période où le pouvoir semble procéder par « individualisation », par attachement des individus à leur identité, il faudrait *pour cette raison* conclure à la nécessité d'un geste éthique qui combat les identités. Il est vrai que Foucault pose la résistance au pou-

voir, la « liberté » comme paradoxalement première⁵². Mais elle reste intrinsèquement définie par son couplage aux procédures de pouvoir.

À cela s'ajoute que l'angle des pratiques de soi est étroit, là où il s'agit de concevoir les modes par lesquels les individus se transforment. Ce que Foucault signale incidemment est en réalité au cœur du problème : il n'y a de transformation que parce que « l'individu » n'est jamais tel – parce qu'il est lié, au-delà de ce qu'il en sait lui-même, à des êtres sans lesquels il n'y aurait pour lui aucune possibilité de rapport « à soi », ni aucune possibilité de changement. Foucault le sait bien, mais ce savoir ne lui fait pas poser comme constitutive de l'approche de l'éthique la question de la communauté.

Enfin, et c'est comme une limite incessamment déplacée mais toujours reconduite, dans les méthodes qu'il a successivement exposées, Foucault a toujours trop concédé à l'histoire. Qu'elle soit prise depuis ses discontinuités, et qu'elle soit couplée à une « ontologie du présent » qui l'ancre dans une situation déterminée, ne suffit pas. La généalogie pose constitutivement le présent comme un résultat. Là encore, Foucault sait mieux que quiconque que ce résultat est celui de la pensée, et que pour être un tel résultat, le présent doit d'abord être un point de départ – selon une indication donnée par Marx dans l'introduction aux *Grundrisse*. Mais il faut alors savoir comment ce point de départ est ressaisi. Il est possible qu'il ne doive pas l'être comme résultat d'un processus historique, mais comme procédant d'une partialité, c'est-à-dire d'une prise de parti. Le présent est, comme le disait aussi Benjamin, la seule origine, mais il n'est pas donné ; et c'est seulement lorsqu'il procède d'une prise de parti, explicitée comme telle et effectivement partagée, qu'il permet à la fois la considération du passé et l'habitation décidée d'un

maintenant. C'est parce qu'il y a un parti pris qu'il peut y avoir une vérité sur le temps.

Quoi qu'il en soit, Foucault aura ouvert des voies de recherche qui demeurent fécondes et nourricières dans ce qui en elles renouvelle l'abord de l'éthique. On dira, en fidélité décalée avec Foucault, que l'éthique renvoie à une séparation *et* à une inséparation : la pensée, du moins telle qu'elle est agencée dans les procédures langagières et discursives, est tout autant liée à ce qui fait l'existence jusque dans sa plus irréductible matérialité, qu'elle en est séparée. Elle affecte l'existence comme du dehors, elle commence toujours par y faire intrusion ; mais elle est aussi ce qui ne se laisse pas détacher de ses expressions, donc des êtres qui la portent, des gestes dont ils l'accompagnent et des « contextes », c'est-à-dire des milieux réels où elle prend effet. L'éthique ne renvoie pas à un objet isolable ou même à un « champ », analogue au supposé (et par ailleurs tout aussi inexistant) « champ social ». C'est pourquoi on privilégiera un usage adjectival de « éthique » – et son éventuel usage substantivé n'en sera qu'une expression concentrée. Reste à dire plus précisément en quoi l'élément éthique est mis en jeu dans la politique, et plus encore : en quoi il est ce qui permet de comprendre ce qu'il y a désormais à entendre par « politique ».

Ascèse

Dans ses derniers travaux, qui se présentent donc comme des jalons pour une « histoire de l'éthique », Michel Foucault n'a cessé d'insister sur la dimension de l'ascèse. Dans l'ascèse, il s'agit d'incorporer – littéralement de faire passer dans le corps – des techniques aboutissant à certaines dispositions ou disponibilités : techniques de combat, ou techniques permettant de tenir à distance tout ce qui est pensé

comme relevant de la tentation par exemple. Le terme d'« ascèse » est associé à l'idée d'une épreuve qu'un individu s'inflige à lui-même, souvent sous l'injonction de préceptes religieux. Cette épreuve a littéralement fonction d'*exercice*, à travers quoi une transformation est recherchée, transformation de « soi » telle que les manières d'agir, de sentir et de penser s'en trouvent profondément remaniées. Elle a donc à première vue un sens individuel, mais en réalité, dans la mesure où il n'y a d'ascèse que parce qu'il y a des *techniques ascétiques*, et que celles-ci ont, comme telles, à être transmises, il n'y a d'ascèse que dans un *milieu relationnel*, plus ou moins insulaire, qui permet une telle transmission – même si ce milieu n'est pas une collectivité constituée. L'ascèse procède à une sorte de polarisation vitale par laquelle est repéré ce à quoi il vaut d'attacher sa vie, ce à quoi il est requis d'appliquer ses efforts, lesquels, qu'ils soient tournés vers l'abstinence monacale ou vers les arts martiaux, peuvent être dits « spirituels » – au sens d'une disposition à aménager une prise sur soi pour permettre une transformation de soi, et sans que soit invoquée une quelconque entité ou substance qu'une longue tradition a associée à l'usage du terme « esprit ». La polarisation qui sépare l'essentiel de l'inessentiel permet ainsi la clarté d'une direction de vie, où tout ce qui n'est pas directement attaché à ce qui constitue l'objet de l'ascèse est écarté, ou bien accueilli comme supplément dispensable, ou encore accepté comme contrainte vitale à laquelle on ne peut échapper.

Que le corps soit impliqué ne signifie pas que l'ascèse soit exclusivement, ni même principalement, tournée vers lui ; non parce qu'elle concernerait « aussi » quelque chose comme l'esprit, mais parce qu'elle se situe au point où ces distinctions ne sont pas valides, en tout cas comme données *a priori*. Il y a incorpora-

tion lorsqu'il y a émergence de dispositions par répétition de procédures qui ne peuvent cependant pas être intégralement formalisées. Toute incorporation n'est pas de l'ordre de l'ascèse : ce qui se donne comme un savoir-faire, aussi trivial soit-il, ne peut être qu'incorporé. Qu'il s'agisse des « techniques de spiritualité » dont parle Foucault, ou des gestes qui permettent l'exercice d'un métier, il s'agit également de techniques. Une technique est un système de modalités opératoires, ou plutôt de modulations opératoires, imparfaitement formalisable. On n'incorpore une technique que dans la mesure où le « contenu » de la transmission ne peut être complètement délimité.

Mais la question se pose ici, à travers la dimension de l'ascèse, au sujet d'un savoir de type particulier, le savoir qui concerne la vie en tant que telle – dont le fantôme est un temps devenu, dans la langue des entrepreneurs, le terrifiant « savoir-être ». Elle se rapporte à ce qui est arrivé à ce savoir qui, pour concerner la vie, n'en est pas moins venu à être perçu comme détaché d'elle. Ce que notre tradition en est venue à appréhender comme des procédures intellectuelles indifférentes à l'existant qui les apprend et qui les utilise a tout d'abord été une technique ascétique : ainsi la philosophie n'a pas d'emblée été une méthode visant à dégager les structures rationnelles en vue d'une saisie de la réalité ; elle n'a pas été d'abord une « théorie de la connaissance », et pas même une « science de l'être », même là où l'être en tant qu'être se trouvait thématiqué. Elle s'est d'abord voulue, et a d'abord été une manière nouvelle d'avoir prise sur la vie et ses conduites ; elle a été, comme en témoignent les premiers dialogues platoniciens, une tentative pour répondre à la question : quelle est la vie qui mérite d'être vécue ?

D'après Pierre Hadot, la philosophie grecque, y compris là où elle est apparemment tournée vers une

sorte d'idéal de savoir pur (Aristote), ne peut se comprendre à partir de la projection au fond toute rétrospective d'un tel idéal : « Les philosophes antiques ne cherchaient pas avant tout à présenter une théorie systématique de la réalité, mais à apprendre à leurs disciples une méthode pour s'orienter aussi bien dans la pensée que dans la vie. » D'où les apparentes « incohérences » de ces philosophes. Ils se préoccupaient avant tout de transmettre à leurs disciples, donc à un ensemble défini de personnes existantes, en mobilisant éventuellement les ressources de la plus haute abstraction, des préceptes qui concernaient la conduite de vie. Pour Hadot, l'effort de systématisation allait lui-même dans ce sens, en ayant une valeur essentiellement « mnémotechnique⁵³ ».

La philosophie ne peut se concevoir, dans le monde antique, que comme exercice spirituel. Non qu'elle ait du sens seulement dans ses « conséquences pratiques » : elle est alors elle-même une pratique, elle est comme telle le lieu d'une *askesis*, d'une ascèse. Comme tout ce qui importe, elle est une technique – d'ailleurs éclatée en une pluralité de méthodes d'approche rivales. Encore une fois, on n'incorpore que des techniques, ou plutôt des gestes techniques, qu'ils soient tournés vers la redécouverte de dispositions « naturelles » ou vers ce qui mobilise l'abstraction intellectuelle.

Dans son cours de 1981, Foucault distingue le savoir de connaissance et le savoir de spiritualité. Le savoir de spiritualité est celui qui est à même de transformer le mode d'être de celui qui pense, et ce sans que ce dernier soit lui-même pris nécessairement comme objet de ce savoir : la *physiologia* épicurienne a pour objet la nature, mais d'une manière telle que, dans sa mise en œuvre, c'est l'existence même du « physiologue » qui est en jeu, et qui se trouve susceptible de modifications du seul fait de cette mise en œuvre.

Le savoir de connaissance, dont l'origine serait « cartésienne », c'est-à-dire constitutive de ce que l'on nomme modernité, ne cherche pas à opérer une telle transformation, mais à trouver les règles pour penser susceptibles de s'appliquer quel que soit l'état de celui qui cherche à connaître⁵⁴.

Mais la rivalité qui importe ici tout d'abord n'est pas celle qui existe entre ces deux approches du savoir : elle est celle contenue à l'intérieur de la diversité des « savoirs de spiritualité ».

Actes

La Grèce n'est pas une origine, mais un milieu où la teneur conflictuelle de techniques rivales apparaît au grand jour. À prendre au sérieux ce que mettent en lumière les dialogues de Platon, l'espace éthique de la Grèce se distribue entre d'inconciliables prétentions à diriger de façon correcte, ou du moins à éclairer la conduite de vie des humains : la diététique, la gymnastique, la médecine, mais aussi la géométrie, la tragédie, l'histoire peuvent être vues comme autant de techniques rivales, du fait même qu'elles ont une prétention commune. Comment la vie doit-elle être dirigée, et depuis quoi : le régime alimentaire, l'exercice du corps, l'intelligence abstractive, le rapport au passé ? Et selon quelle composition, quelle hiérarchie, entre ces différents modes du « souci de soi » ? Ce qui de cette rivalité subsiste encore aujourd'hui est marqué d'un caractère dérisoire : la diététique, le « sport », l'université et ses diverses disciplines peuvent être vus comme dépliant la parodie des rivalités grecques. Parodie, en ce que la rivalité contemporaine se trouve essentiellement désamorcée. Quelque chose fait signe vers la radicalité du questionnement éthique dans la simple question : comment menez-vous votre vie ?, même si c'est un médecin qui le demande. Mais

ce signe est voué à demeurer dérisoire, et la réponse à cette question est censée s'étaler dans les pages des magazines qui recouvrent la table de la salle d'attente.

Pour qu'il y ait rivalité entre des pratiques ou savoirs de spiritualité, il faut que l'agonisme en soit un élément central, qui marque des alternatives irréductibles. Dans notre temps, tout se joue sur un fond d'évidences excessivement accueillant à l'égard de ce qui est posé comme relevant du libre choix de chacun. Les rivalités véritables – par exemple celle qui, dans la prétention à dire la vérité du subjectif, sépare l'acte analytique de la politique – doivent être tués. Tout doit au fond, avec un peu de bonne volonté, pouvoir coexister. Quant à la redécouverte des pratiques de santé et de spiritualité « orientales », versée au compte du *new age*, elle témoigne de deux choses distinctes. D'une part, et c'est le plus évident, lorsque la culture de la rivalité réelle qui s'observe dans les commencements grecs disparaît, ce qui s'écarte d'un supposé modèle, même aussi agonisant que celui de l'éducation républicaine ou de la médecine objectiviste, est généreusement accueilli comme « alternatif » et cantonné au rang de supplément d'âme, dont l'entreprise peut se nourrir. Mais d'autre part, cette redécouverte, aussi ambivalente soit-elle, témoigne de la nécessité de se rapporter à des techniques qui proposent, ou qui prétendent à une saisie de l'existence à même de transformer celle-ci. Nul étonnement à ce que les pratiques de spiritualité ainsi redécouvertes soient associées à une essentielle déception : elles font signe vers la radicalité de l'éthique, et simultanément, elles en orchestrent la dénégation, soit en la noyant dans le « chacun fait ce qui lui convient », soit en en faisant une voie vers plus de performance.

Ce qui par là demeure comme scotomisé, c'est la dimension des actes, entendus comme ce qui inscrit une irréversibilité dont les effets, partiellement immat-

trisables, se diffusent bien au-delà de l'individualité, solitaire ou de groupe, qui les a originés. Un désir diffus des fonctionnaires de l'empire est que les actes disparaissent. Et l'un des moyens pour ce faire est la prolifération des « actions » que les milieux politisés promeuvent à titre de politique – du moins lorsqu'elles se cantonnent à ce que le consensus juridico-médiatique autorise d'écarts.

En Grèce, la dimension de l'acte, et le caractère d'excès qui lui est attaché est ce qui s'est trouvé au cœur de l'invention qui a porté le nom de « tragédie ». C'est ce que montre exemplairement la figure schizée d'Étéocle dans les *Sept contre Thèbes*, modèle d'une parfaite maîtrise de soi, mais emporté par une rage démente au seul nom de son frère et rival Polynice⁵⁵. L'acte n'est véritablement un acte que s'il se rapporte à une démesure, et il est lui-même tout aussi démesuré que la puissance qui l'appelle. Qu'est-ce qu'un héros tragique ? Un être dont les limites individuées sont comme deux fois mises en question, et par là, une figure du débordement, de l'excès, qui brouille par avance, ou plutôt *désarticule* la distinction que fera Aristote entre l'acte et la puissance. Le héros tragique est pris entre une puissance qui le déborde infiniment et un acte trop grand pour lui – comme tel inassumable, incommensurable avec ce qu'il peut individuellement assumer. C'est ce lien entre une puissance « démonique », surhumaine, et un acte tout aussi surhumain, même s'il est porté par des créatures humaines, qui met en question les fragiles accords qui font le tissu des institutions humaines.

Entre la puissance, qui a souvent la figure d'un destin tissé par les dieux, et l'acte s'insère une parole. Cette parole peut être, comme le suggèrent Vernant et Vidal-Naquet, une parole politique tournée vers la construction de la nouvelle société démocratique. Elle est en ce sens ce qui permet, ou ce qui devrait pouvoir

permettre, de combattre la démesure et l'excès. Mais elle n'a pas toujours une telle fonction. Pour Étéocle, elle correspond bien à sa réalité d'homme de la cité maître de soi ; mais ce n'est pas le cas pour Électre, pour qui la parole se fait dès l'ouverture le témoin de sa « folie ». Pour Œdipe, le besoin irréprouvable d'interroger, de connaître, « la quête bouffonne, démente, d'une conscience » (Hölderlin) sera la manifestation d'un savoir aveugle promettant sa littéralisation dans le geste de se crever les yeux. La parole n'est plus, alors, ce qui comble l'écart ouvert par une démesure, mais plutôt ce qui l'exacerbe, montrant par là *qu'un essentiel non-raccord entre des dimensions qui cependant coexistent fait la réalité même de l'ethos*. Ce non-raccord n'est pas nécessairement ce que la parole vient corriger ; fondamentalement, il en serait même bien plutôt issu.

D'autant que la parole peut aussi être source d'un autre type de complication, qui complète ce non-raccord. Dans *Hélène*, le décollement entre le nom et l'être permet l'introduction d'un simulacre : « Hélène » nomme la véritable Hélène qui a passé toute la guerre en terre d'Égypte, mais nomme aussi son image, son simulacre, qui seul a été amené à Troie. Selon Nietzsche, nous sommes, avec Euripide, sur la pente déclinante de la tragédie. Mais c'est peut-être qu'avec Euripide, un soupçon apparaît dans de ce qui fait la teneur de l'acte même. Si les raisons de l'acte sont attachées à un pur simulacre, alors l'acte est vain, et il n'y aurait rien de hasardeux à ce que dans la tragédie d'Euripide, cet acte soit l'origine du mythe fondateur de l'Occident – la guerre de Troie. La tragédie grecque peut ainsi constituer l'une des sources qui autorisent notre temps à énoncer la vanité de tout acte. Vanité déclarée nécessaire, dès lors que – ainsi qu'Euripide permet d'en faire le diagnostic, et après lui quantité de réflexions sur les leurres et les

illusions dans les tragédies modernes – l'acte ne procède que d'un égarement attaché à l'incapacité de localiser le simulacre. Notre aujourd'hui est tel que tout acte *politique* qui ne suit pas le tracé des procédures autorisées est *a priori* criminel, où il ne peut apparaître que par effraction massive, et par là être renvoyé au terrorisme – avec la guerre impériale comme seule force capable de contenir cette effraction, par assainissement de l'espace mondial.

Toujours est-il qu'apparaissent, mis en jeu dans la tragédie antique, les quatre termes depuis lesquels se tisse une réalité éthique : la puissance dite démonique, l'acte incommensurable, la parole insérée, l'errance du simulacre.

Sagesse grecque

« Au fond, le sage est un guerrier
qui sait se défendre. »
Colli

Encore une fois : la Grèce n'est pas le berceau de la raison et de la liberté, mais un champ de bataille entre des matrices éthiques exclusives. Tout au moins l'apparition de la philosophie fait-elle rétrospectivement voir ainsi ce qui s'est inventé sous le nom de politique, de tragédie, d'histoire, de médecine. De même que ce qui l'a précédée, et qui nous est parvenu comme traces de rites, de pratiques d'initiation et de transes collectives, dont un témoignage est donné dans les *Bacchantes* d'Euripide.

Giorgio Colli a redéfini à partir de là ce qu'il fallait entendre par « sagesse », dont la *philo-sophia* n'aurait été, explicitement, que la forme dégradée. La sagesse grecque est constitutivement démesure, délire, *mania*, et seulement dans un second temps, et d'une façon retorse, recherche de l'équilibre et de la mesure. « La

folie est la matrice de la sagesse », ainsi que l'atteste le *Phèdre*⁵⁶. Le sommet de la sagesse grecque est atteint selon Colli avec Éleusis, où les pratiques d'initiation culminent dans l'*epoptéïa*, l'extase mystérique⁵⁷. À proprement parler, elle ne constitue pas un savoir, fût-il « de spiritualité », mais bien plutôt la condition de tout savoir, lequel transite par la parole, qui vient après-coup.

Les « techniques archaïques de l'extase », pour parler comme Eliade, ne sont pas l'apanage de la Grèce. Mais dans cet espace, elles sont liées à ce qui va constituer l'apparente spécificité du monde grec antique, à savoir la passion pour le discours et le raisonnement. « Apparente », car c'est seulement depuis l'invention de la philosophie que cette spécificité s'est ainsi rétrospectivement constituée. En réalité, ce qui singularise le monde grec, ce n'est pas l'invention du discours rationnel, de sa possible formalisation et de ses effets dans l'ordre de la cité. Ce qui le singularise, c'est que tout cela y soit demeuré en relation avec les techniques de l'extase. Le rôle de la philosophie s'éclaire par là : elle sera ce qui va orchestrer la transformation de la rivalité entre des matrices éthiques incompatibles en une rivalité dramatisée, binaire, entre ce qui deviendra la raison et son autre, « l'irrationnel ». C'est par ce biais seulement que la philosophie va pouvoir poser la victoire du *logos*.

Colli sait parfaitement qu'Éleusis constitue la figure du non-savoir où l'individu s'abolit dans le contact immédiat avec une réalité posée comme absolue, et par là indicible : figure vouée aux gémonies par Hegel après avoir été pour lui objet de fascination. Il sait aussi qu'il écrit au moment où se traque, dans le sillage de la « déconstruction », tout résidu d'une invocation de la présence. Il note combien le terme « mystique » est déprécié, et combien Nietzsche lui-même a participé de cette dépréciation. La philosophie, en

particulier depuis l'idéalisme allemand, est ce qui selon lui a jugé tout ce que pouvait contenir l'expérience éleusienne, et ce qui en survivait jusque chez Spinoza, comme un leurre dont il s'agirait de se défaire, ou comme une naïveté dont tout élève est requis de montrer qu'il ne s'y laisse pas prendre. Si «Éleusis» nomme une expérience telle qu'elle ne se laisse pas exprimer dans l'ordre du discours, telle qu'elle est même la déchirure de cet ordre, alors la philosophie, en particulier moderne, est l'entreprise de sa dénégation systématique.

Pour autant, Colli ne reconduit pas la polémique vaine avec le «discursif», avec ce que les philosophes ont appelé la dialectique, dont il importe plutôt de situer l'origine. La dialectique n'est pas une invention platonicienne : Colli montre que sa source est plus ancienne et remonte à la place qui était conférée à l'énigme (*problema*) dans la culture grecque archaïque. L'énigme est d'abord, par la voix du devin, un défi lancé aux hommes par les dieux. Elle viendra peu à peu se placer au niveau des relations humaines sans lien avec la divinité, sur un mode que le jeune Aristote dans ses *Topiques* ne fait que recueillir⁵⁸. La sagesse a en son fond la folie, mais aussi l'agonisme, le conflit, qui s'exprime dans la dialectique.

Dans son origine, l'énigme est associée au risque, à la mise en péril de la vie ; elle est ce qui peut frapper par une voie détournée, et par là associée à Apollon, «le dieu qui frappe de loin». C'est une erreur de Nietzsche d'avoir rigidifié et simplifié l'opposition entre Apollon et Dionysos. Ces divinités doivent être envisagées ensemble : si à Dionysos est associée l'*epoptéïa* qui précède la connaissance, c'est la parole, une parole divine, qui se rattache à Apollon. Le *Phèdre* atteste aussi le rapprochement entre ces figures, dans le passage où l'inspiration divinatoire est rapportée à

Apollon, l'inspiration initiatique à Dionysos⁵⁹. Le lien entre Dionysos et Apollon est l'expression d'une articulation entre les dimensions de l'extase et de la raison dialectique. Les développements de celle-ci aboutiront à son autonomisation. Et dans ce qui constituera dès lors «notre» tradition, les techniques de l'extase, fragilisées par leur divulgation, commenceront une existence spectrale.

La complexité du rôle historique de Platon est éclairante. Les derniers dialogues platoniciens n'ont rien de contradictoire avec la *Lettre VII*, où est contenue non pas une condamnation de l'écrit, mais la relégation de la connaissance discursive à un rôle secondaire, associée à une mise en garde de ce que l'écriture a comme conséquence sur «l'art de la mémoire». À travers ce qu'il allait développer comme technique dialectique, Platon reste en contact avec ce qui constituait la sagesse, mais en s'opposant à ceux qui voyaient comme condition de la sagesse un usage de la raison comme puissance auto-destructrice, en particulier Zénon, et à travers lui sans doute les sages comme Parménide et Héraclite. C'est aussi ce qui se retrouve dans les sagesse venues d'Orient : le *Tao Te King* s'ouvre sur les propositions : «La voie qui se laisse exprimer n'est pas la voie de toujours. Le nom qui se laisse nommer n'est pas le nom de toujours.» C'est une autre manière d'exprimer une disposition contenue dans l'attitude du sage, qui ne peut ultimement user de la raison discursive que pour en montrer la vanité – disposition qui sera celle de Wittgenstein dans le *Tractatus*. Ce que les sceptiques, exemplairement dans les traités de Sextus Empiricus, développeront sur un mode ludique, contient un geste qui les apparente à la sagesse où la raison est essentiellement négative – comme on le dira d'une certaine théologie.

C'est à l'inverse parce qu'il a cherché à articuler le primat du contact avec l'indicible et le développe-

ment d'une certaine *dicibilité* que Platon a continué à se soucier de politique. Et plus encore : à s'en soucier comme de la rivale au fond la plus décisive pour la philosophie. Platon était destiné à une carrière politique, et s'il en fut détourné pour une vie d'écrivain philosophe, ce fut pour revenir jusque dans ses derniers écrits, les *Lois*, à ce qui n'avait cessé de l'occuper. Toute la polémique avec la sophistique est une polémique latérale, détournée, avec la politique. Du moins si l'on entend celle-ci comme irréductible à ce que la philosophie allait inscrire sous le nom de « politique », à savoir un réglage intangible des activités et des places, pour parler comme Jacques Rancière. Cette politique enrôlée sous la bannière de la philosophie, n'a été que l'effacement de la politique, qui s'inventait autrement dans la constitution du *démós* athénien.

C'est à cet endroit que l'élitisme radical de Colli est un peu court, la politique renvoyant pour lui à la plus grande force d'extinction de ce que préservait « Éléusis ». Il refuse de prendre en compte le fait que Dionysos, comme le remarque Dodds, est justement une divinité du peuple, ainsi que l'atteste Euripide : « Au riche et au pauvre il fait part égale/en dispensant la joie du vin, remède à toute peine⁶⁰. » Il insiste cependant souvent sur ceci que l'initiation aux Mystères a une teneur essentiellement collective. Ce qui est vrai aussi des écoles antiques, « organisées pour vivre en commun la philosophie » ainsi que l'écrit Hadot⁶¹. Ce qui peut dans le cas de l'expérience éleusienne-dionysiaque apparaître comme un effacement des frontières individuelles correspond dans le cas des écoles de philosophie à un partage de la parole dans lequel le souci pour le vrai est inséparable de son *adresse*. On entendra par là ce qui rend indissociable un mode d'énonciation discursive et le type de « public », c'est-à-dire de communauté, qu'il peut viser. Dans l'exemple

pris par Hadot, il s'agit d'une adresse déterminée par la présence réelle de ceux qui font partie de l'école, de même que les rites éleusiens n'ont de sens que pour ceux qui en font effectivement l'expérience. Toute différente est l'adresse contenue dans la référence au *démós*.

La politique est le lieu où s'invente une adresse qui est à la fois parfaitement déterminée par la visée d'un commun repérable (en l'occurrence le *démós* athénien), et indéterminée, par quoi la communauté n'est plus seulement l'ensemble de ceux qui sont effectivement présents. L'invention de la politique est celle d'un décollement entre la communauté effective, de ceux qui sont là, et la communauté réelle, de ceux à qui s'adressent une parole, et des actes. C'est la positivité de cette invention que Colli ne mesure pas.

Mais inversement, son invocation des rites éleusiens permet de mesurer ce que la politique, dans le sillage de l'invention athénienne, allait effectivement renvoyer à un espace « religieux » de plus en plus clairement distinct, pour pouvoir se constituer et s'affermir comme telle. Dès lors que, ainsi qu'il arrive dans notre aujourd'hui, la référence à la « cité » est irrémédiablement épuisée, ce dont témoigne l'usage si faussement subversif du terme « citoyen », plusieurs conséquences s'ensuivent, parmi lesquelles l'effacement de la frontière entre le politique et le « spirituel », lequel n'a pas vocation à avoir forme religieuse. Ce qui est présenté comme une victoire récente, où « politique » est confondu avec État, et « spirituel » avec Église, est en réalité le fruit d'une séparation issue de l'invention athénienne. Dans la démocratie antique, la coupure n'est pas faite, mais elle est amorcée. Sophistes et philosophes se chargeront de la développer, quelles qu'aient été leurs intentions.

C'est un double mouvement qui est désormais en jeu : dégager la spiritualité de son carcan religieux,

et faire qu'elle occupe à nouveau, tout autrement que sur le mode d'un ensemble de « croyances », l'espace de la politique. Une dimension de spiritualité est au cœur de la politique. « Spirituel » désigne ici la nécessité d'une élaboration éthique, qui d'une manière ou d'une autre, passe par une dimension d'ascèse. Mais par là, le terme désigne aussi, ainsi que l'indique le rapprochement de Dionysos et d'Apollon, une certaine articulation entre la parole et ce sur quoi elle n'a pas prise. Les puissances de transformation à l'œuvre dans les techniques de spiritualité se déploient dans un milieu nécessairement transindividuel. C'est seulement en tant qu'elle s'insère dans des techniques de spiritualité que la parole peut être dite pleine, selon un mot de Lacan. Ce qui peut se dire : la parole n'est une puissance de transformation opérant à même un milieu de transindividualité que là où le dire vrai s'accompagne du souci de ce qui est hors-parole.

Politique

Hadot et Foucault insistent tous deux sur la dimension d'ascèse constitutive du mode d'être du militant révolutionnaire marxiste⁶². La teneur spirituelle du « mode de subjectivation » révolutionnaire est même, selon Foucault, ce qui s'est trouvé arbitrairement délaissé dans la théorie révolutionnaire, du fait du tribut qu'elle pensait devoir payer à l'objectivisme. L'évocation de la Grèce ancienne permet là encore de voir plus clairement ce qui par la suite s'est obscurci. Selon Hadot, « c'est surtout dans le domaine politique que les hommes de la Grèce antique ont fait l'expérience de la conversion » (ES, 225).

Un fossé sépare l'entente que nous pouvons avoir du terme « politique » de celle qui pouvait résonner dans l'espace athénien. La notion de politique se

trouve pour nous diluée par son identification à l'art de gérer les conflits et d'obtenir le consensus. Dans la théorie standard, elle oscille entre l'activité de l'homme d'État, celle du bon citoyen soucieux du « bien commun », et celle du *manager*. Elle est envisagée du seul biais de ce qui peut trouver un règlement juridique, ou du moins une entente obtenue sur ce modèle. Lorsque la politique est rabattue sur l'ordre du droit, même corrigé par quelques actions de « désobéissance civile », elle perd son élément irréductible. Dans un champ très extérieur au marxisme, c'est Carl Schmitt qui a restitué à la politique ce qui la distingue radicalement de l'ordre juridique, et par là de la bonne gestion libérale des intérêts, des droits et des devoirs. Schmitt propose une définition « intensive » de la politique, selon quoi il ne peut être question de politique que là où un seuil est franchi : là où des groupes, des « forces d'opposition », qui peuvent être religieuses, culturelles ou économiques, sont à même d'imposer « une guerre conforme à leur choix⁶³ ». Autrement dit, de faire que la distinction entre ami et ennemi, critère ultime de la politique selon lui, prenne effet. Mais une contradiction habite le point de vue schmittien, qui ne sera jamais surmontée : un point de vue strictement immanent, appuyé sur la seule considération des degrés de puissance, s'y trouve accolé à la mobilisation d'une transcendance nécessaire pour asseoir la figure de l'autorité souveraine. L'approche « intensive » de Schmitt laisse place à l'invocation de la figure du souverain, qui a pour lui la figure du *katechon*, celui qui suspend ou qui retient la catastrophe⁶⁴.

L'œuvre de Schmitt contient cependant une indication précieuse, car elle prévient l'erreur de considérer la politique comme un « domaine » d'activité séparé. Il n'y a pas de domaine de la politique, parce que ce qui la définit, ce sont des actes, et le type d'ef-

fets que peuvent avoir ces actes. Il n'y a de politique que là où des décisions sont à même de s'imposer à ceux-là mêmes qui ne les ont pas prises, ou qui les ont même explicitement rejetées. Les actes sont indissociables de décisions – non pas seulement qu'ils suivent celles-ci, puisque ce sont eux, aussi bien, qui ouvrent un espace de décision.

Dans ce qu'il a appelé « l'invention de la politique », Moses Finley voit aussi, avant tout, l'invention d'un art de la décision : « Ce sont les Grecs, somme toute, qui ont découvert non seulement la démocratie, mais aussi la politique, l'art de parvenir à des décisions grâce à la discussion publique, puis d'obéir à ces décisions, comme condition nécessaire pour une existence sociale civilisée⁶⁵. » Finley associe la politique à l'existence de quelque chose comme un État, mais celle-ci ne suffit en aucune manière à garantir qu'il y ait de la politique. Ce qui peut se lire comme une manière de détacher l'existence de la politique de la figure de la souveraineté. Dans l'empire romain, écrit-il, il n'y a pas de politique. Ce qui fait critère pour la politique, ce n'est pas l'autorité souveraine, mais ceci que les décisions sont le fruit de *délibérations*⁶⁶.

Là encore, l'indication est essentielle, à condition d'être soustraite à une entente trop contemporaine. Le terme « délibération » renvoie essentiellement, pour nos oreilles démocratiques-libérales, aux débats parlementaires. Mais la démocratie antique, contrairement à la moderne, n'est pas représentative. Ce qui signifie que la politique qui s'y est inventée n'est aucunement associée à la constitution d'un corps de métier : l'apparition des « hommes politiques » est un phénomène récent. La délibération y renvoie à un exercice, à une mise en œuvre directe de ce qui fait l'existence de la politique. Elle est ce qui opère la constitution d'un espace sur fond duquel une décision pourra être prise, et imposée. Toute l'argumen-

tation développée dans *Démocratie antique et démocratie moderne* est une polémique contre « l'apathie » politique à quoi aboutissent les formes de représentation modernes. L'exercice direct de la politique est la seule voie par laquelle celle-ci peut réellement exister, c'est-à-dire exister comme une activité à laquelle il s'agit de *prendre part*. Pour un citoyen athénien, démocrate convaincu, les procédures parlementaires auraient été une évidente arnaque, ou mieux, une évidente confiscation de la politique. Face à cette confiscation, la réponse ne peut plus être celle qui consiste à suivre les procédures légitimées, puisque ce sont elles qu'il faut démanteler. Autrement dit, face à une telle confiscation et pour y répondre, chacun peut légitimement décider de prendre part à ce que Finley appelle un *mouvement* extrémiste. Ce qui définit un mouvement extrémiste, c'est « l'affirmation que les mécanismes politiques traditionnels sont inefficaces pour les objectifs qu'il poursuit, et que par conséquent il faut employer des méthodes capables de briser le cadre démocratique ». Et tout groupe d'intérêt est dès lors fondé à abandonner les voies démocratiques s'il lui est impossible, par ce biais, d'atteindre ses objectifs⁶⁷. Mais l'existence de tels mouvements est ce qui complique la définition de la politique que Finley dégage de son analyse de la démocratie grecque antique. Car tout mouvement de ce type peut constituer une « force d'opposition » au sens schmittien, c'est-à-dire capable de franchir le seuil au-delà duquel il y a politique.

Ce que Marx a montré, ce n'est pas seulement, ni même d'abord, que le Capital exploite les travailleurs, que la marchandise est une mystification et que le travail est le lieu de l'aliénation. Ce qu'il a avant tout démontré, c'est que *dans le capitalisme, il ne peut y avoir de politique qu'extrémiste*. Politique, et non pas seulement « mouvement » : c'est dire que l'extrémisme

est, dans le monde subsumé sous le capital, le seul lieu de la décision. Si cette politique fait défaut, il ne reste que l'adhésion à ce qui l'éclipse, qui se nomme par exemple aujourd'hui « gestion », ou « citoyen-neté », ou « démocratie ».

L'idée de révolution est attachée à l'état d'exception en tant que celui-ci a, non pas à être *décrété* par une autorité souveraine, mais seulement à être *décidé* par quiconque l'assumera. Ce qui veut dire, pour reprendre un mot de Benjamin, qu'il revient aux forces révolutionnaires de rendre l'état d'exception effectif. Mais la distinction entre le décret souverain et la décision révolutionnaire ne suffit pas, car ce qui constitue, selon les *Thèses sur l'histoire*, l'autorité souveraine, c'est justement la capacité à se dispenser de décréter l'état d'exception. Et c'est précisément parce qu'elle peut se dispenser d'un décret formel qu'elle peut installer un état d'exception qui devient une sorte de règle, de sorte qu'il contamine l'état « normal ». La situation faite aux sans-papiers dans les zones de non-droit que constituent les centres de rétention disséminés dans l'espace policier européen en est un exemple. La LSI (« Loi sur la sécurité intérieure ») votée en 2001 qui transforme tout contestataire ou même tout fraudeur en terroriste potentiel, justiciable comme tel, en est un autre. Nul besoin de scandaliser la bonne conscience de gauche en décrétant l'état d'urgence, comme un Premier ministre a récemment choisi de le faire pour montrer aux médias et au peuple la détermination dont son gouvernement était capable. La gauche, docile à ses propres réflexes conditionnés, est bien sûr tombée dans le panneau. Ce qui lui a permis une fois de plus de ne pas voir le problème qui était posé, et la possibilité qui était ouverte de prendre part activement à une situation d'exception, de sorte que soit visible la manière dont celle-ci concerne littéralement tout le

monde. Rendre l'état d'exception effectif, c'est faire qu'un état d'exception généralisé mais qui ne se dit pas tel devienne visible aux yeux de tous. Les révolutionnaires se définissent par le fait même d'assumer ce geste comme le seul point de départ d'un possible retournement.

Giorgio Agamben a commenté cette perspective, précisément en l'opposant à celle de Schmitt. La visée de Benjamin est de dégager la possibilité d'une violence « pure » ; pure, c'est-à-dire sans rapport aucun avec le droit. C'était l'enjeu de l'écrit de jeunesse, titré « Pour une critique de la violence » : la violence dont il faut faire la critique est celle qui reste en relation avec le droit, soit sur le mode de la conservation (légitimation d'un état de choses, par exemple l'expropriation capitaliste) soit sur celui de la fondation (la violence qui renverse un état de choses et fonde un nouveau droit). Avec Schmitt, les choses se compliquent, dans la mesure où l'état d'exception nomme le moment où le lien est maintenu entre violence et droit *sur le mode de la suspension* : la norme est détachée de son application, libérant ainsi les figures symétriques d'une loi qui demeure en vigueur mais ne s'applique pas, et d'actions sans validité formelle mais qui ont force de loi⁶⁸. L'état d'exception, en ce sens, est le revers de la violence véritablement révolutionnaire : il est la capture de la violence dans l'ordre du droit, un dispositif permettant à celui-ci d'avoir prise sur ce qui lui est extérieur. Qu'il se généralise indique avant tout la radicalisation de cette capture qui, pour s'assurer, doit désormais perpétuellement se reconduire et se renouveler : c'est ce qui peut se laisser nommer « contre-révolution préventive⁶⁹ ». Si « révolution » a un sens, c'est d'indiquer la libération de la violence hors de tout rapport avec le droit, y compris et surtout sur le mode de la fondation. La violence est purifiante, elle est la seule purification (*Reini-*

gung) si l'on entend par là qu'elle est seule à même de consommer un état des choses dans lequel l'exception et la règle sont devenus indistincts.

On dira qu'il y a alors une incompatibilité entre ce que Finley voit au principe de la politique, à savoir la décision sur fond de délibérations, et l'exigence révolutionnaire de rendre l'état d'exception effectif. Mais c'est peut-être en réalité, comme le donne à comprendre Nicole Loraux, le passage même de la délibération à la *stasis* – la « guerre civile », peut-être mieux traduite par « sédition » ou « prise de parti », voire par « position » – qui constitue le véritable foyer de l'invention politique. Passage à la fois paradoxal et inéluctable : « De la division des avis à l'affrontement sanglant, il y a loin, certes. Et cependant, à faire ce pas, on se contente – telle est du moins l'hypothèse – d'imiter les Grecs qui ne cessent de le faire²⁰. » Les Grecs, écrivant leur propre histoire, n'ont cessé de couper l'un de l'autre les termes de ce passage : ils ont voulu conserver l'exemplarité des institutions délibératives en la dissociant radicalement de ses prolongements « séditieux ». La Grèce démocratique n'est pas le lieu où s'invente la politique sans être aussi l'espace où s'orchestre sa dénégation. C'est de façon parfaitement simultanée que la politique est inventée et déniée. Les gouvernants des instances nationales et supra-nationales de notre économie-monde planétarisée ne font en ce sens que répéter au quotidien, sous les formes d'un grotesque inédit, un geste inaugural.

Démocratie

Si le mouvement révolutionnaire prolétarien a échoué, il nous a cependant laissés dans un espace au sein duquel la seule politique possible est révolutionnaire. Mais « révolutionnaire » ne peut, du moins pour le

moment, qu'être synonyme de ce qu'indique ici le vocable « extrémiste » : l'impossibilité de se rallier aux voies de l'institution, qui sont celles de la démocratie parlementaire, mais pas uniquement. Car si la référence à la démocratie s'est vidée de sa teneur politique, ce n'est pas vrai seulement pour sa forme parlementaire. Toute démocratie, aussi « directe » soit-elle, partage désormais avec la démocratie représentative d'être une instance d'effacement de la politique en tant que décision qui n'est pas ordonnée à la loi de la majorité. Plus encore : la démocratie est cette loi en tant qu'elle *doit* faire consensus, et que le seul problème est alors d'inventer les procédures plus ou moins formelles qui permettent d'aboutir à ce consensus. Vouloir ce consensus à la fois comme cadre et comme horizon de l'action politique est devenu une sorte de devoir moral délégitimant par avance toute politique qui déborderait ce cadre ou qui voudrait rendre visible un autre horizon.

Les remarques de Tocqueville, selon qui là où les dispositions démocratiques devaient s'étendre, les dispositions révolutionnaires devaient nécessairement décliner en proportion inverse²¹, ne se comprennent que dans la mesure où « démocratie » ne nomme plus une politique, contrairement à ce qui avait lieu au moins dans l'exemple athénien, mais une culture. Une culture n'est pas l'ensemble des particularités plus ou moins exotiques qui caractérisent tel ou tel groupe, tel ou tel peuple. C'est un espace de diffusion ou de dissémination de dispositions existentielles *apparentées*. Depuis cet espace se conçoivent plus aisément les formes du « manque de nécessité » : des évidences font le cadre de nos actions et de nos paroles et, sur ce fond hors de prise, se dégage le champ sans bornes de la liberté entendue comme libre choix de chacun pour ce qui concerne tous les aspects de son existence, lesquels sont suffisamment

par avance répertoriés, et subtilement prédécoupés, pour que toute pulsion combinatoire y trouve son compte. Chacun mesure au quotidien – et des sociologues se sont fait une nouvelle spécialité de le confirmer – combien la liberté ainsi envisagée peut être creuse et dépressive. La posture libertaire, qui partage avec ses dits ennemis la même présupposition sur ce que peut signifier être libre, continue cependant d'occuper occasionnellement sa fonction de miroir aux alouettes.

Il est vrai qu'il existe une autre manière d'entendre la référence à la démocratie, et c'est l'objet du travail de Rancière qui vise à restituer à ce concept sa teneur conflictuelle. Il convoque pour cela un schème explicitement lacanien, qui à une *absence* fait correspondre un *excès*, à un *vide* (qui est ultimement absence d'Un, d'identité à soi) une *supplémentation* (qu'une objectivation ne peut fixer) attachée à un « nom surnuméraire ». Par là se laisserait concevoir l'essentiel du subjectif. Rancière l'aborde à partir du double trait qui caractérise les avatars de l'être parlant et du paradoxe qui l'articule : leurs paroles sont toujours d'abord disjointes de ce qu'elles visent, empêchant toute coïncidence à soi, individuelle ou collective ; mais c'est du fait même de cette disjonction qu'elles peuvent profondément s'inscrire dans une vie, qu'elles peuvent entraîner une vie, la conduire où rien ne l'attendait. C'est, disons, le paradoxe d'Edmund, ou celui de *La Nuit des prolétaires*.

Pour Rancière, qui rejette les analyses tocquevilliennes – et surtout la fonction qu'elles peuvent avoir dans les discours contemporains – la démocratie est « en général, le mode de subjectivation de la politique²² ». La politique, dit *La Méésentente*, n'est en rien ce que les philosophes ont voulu en faire, à savoir le bon gouvernement, la bonne répartition des places et des fonctions, le bon fonctionnement du corps

social. Il n'y a de politique que là où ces places et fonctions se brouillent, par l'instauration de scènes de litige qui font exister une « part des sans-part », et donnent voix à ceux qui en étaient privés, aux lieux où ils en étaient privés. Les scènes de litige ne seraient rien sans les noms qu'elles invoquent, et avant tout celui de « démocratie ». Ce que chaque émergence politique ainsi entendue fait exister, c'est le principe même de la démocratie, à savoir le forçage par lequel les in comptés obtiennent d'être pris en compte – et soutiennent l'ambiguïté de ce résultat. La démocratie est fondamentalement absence de titre – entendons : absence de titre à gouverner²³.

Mais le problème que pose cette entente de la politique comme démocratie radicale, c'est un autre texte qui le fait apparaître, dans lequel la démocratie apparaît seulement comme un versant de la politique, l'autre versant étant celui de la lutte des classes : tout au moins est-ce ainsi que peut se concevoir la politique marxiste. En elle la puissance de division attachée à la lutte de classes et l'affirmation démocratique égalitaire ont pu se conjuguer. Depuis que cette politique s'est brisée, c'est le versant de la lutte des classes qui s'est éteint, ou plutôt désactivé. Étrange est alors le geste de demander à la démocratie d'assumer à elle seule le double versant de l'affirmation égalitaire et de la puissance de division. Le concept de *démos* renvoie il est vraie à une essentielle division, par laquelle le peuple envisagé comme un tout ne coïncide jamais avec le peuple envisagé comme une partie de ce tout, la partie de ceux qui sont pauvres. Mais cette division ne suffit pas, comme le montre le simple fait que la référence au « peuple » peut conduire aux politiques identitaires – lorsque cette référence est détachée de la puissance de division inhérente à la lutte de classes²⁴. La seule ressource pour y parer est de tenir à distance ce que Rancière

appelle « incarnation » ou « incorporation », qui fait du peuple une sorte de corps plein, substantiel et identitaire. L'inflexion est nettement lacanienne : il n'y a de sujet, c'est-à-dire ici de peuple, que divisé. Le peuple n'existe comme tel que de ne jamais pouvoir coïncider avec ce qui constituerait son identité. Il ne peut apparaître que dans une présentation irruptive, qu'il ne faut aucunement céder à la tentation de voir comme une incarnation de l'idée (le peuplement, le peuple-race, ou même le peuple-classe advenu à lui-même).

Il faut donc, et c'est au fond l'enjeu du dernier livre de Rancière tout entier consacré au concept même de démocratie, que celle-ci soit comme telle investie d'une charge de conflictualité suffisante pour échapper aux substantialisations du référent-peuple. Mais c'est peut-être demander beaucoup à un seul mot. C'est peut-être, surtout, une facilité autorisant la reconduction du dispositif de pensée où la politique se définit d'être en exception sur « l'ordre courant des choses ». Dans *La Méésentente*, cet ordre courant se laissait nommer « police » : la police comme l'autre de la politique, non en tant qu'ennemi, mais comme la règle, ou plutôt l'espace réglé, s'oppose à l'exception, qui cependant y a effet. Dans le dernier ouvrage, en vis-à-vis de la démocratie, se tient l'oligarchie, plus précisément une double oligarchie : oligarchie d'État et oligarchie du capital, pouvoir étatique et pouvoir de la richesse²⁵. Si l'analyse ainsi conduite implique bien une prise de position, elle n'implique pas en revanche une prise de parti trop déterminée par rapport à ce que seraient les actes nécessaires pour répondre à ce pouvoir, et l'organisation d'un espace de résonance à même d'abriter leur continuité. Il implique seulement une attention à ce qui advient d'émergence irruptive (les « mouvements » de lycéens, d'intermittents...).

Il suffit alors de la bonne volonté d'un interviewer dans un quotidien de gauche pour se retrouver dans la posture du spécialiste, qui dit que tel mouvement (en l'occurrence, celui de novembre 2005) n'était pas *vraiment* de la politique, faute d'avoir instauré de véritables scènes d'interlocution. *La Méésentente* et les livres ultérieurs risquent alors d'être lus comme une construction théorique figée, disposant quelques critères à l'aune desquels jauger la teneur des événements qui font çà et là irruption. Le « théoricien » Marx, pourtant si soucieux d'accomplir son « œuvre²⁶ », face aux événements de la Commune, avait pour sa part renoncé à concevoir ainsi sa propre construction.

Mais le problème est plus large, et c'est aussi celui de la politique postmaoïste. Si une chose a caractérisé le maoïsme, c'est d'être demeuré dans un rapport formaliste au concept, de n'avoir pas été trop regardant sur la manière dont les concepts s'articulaient au réel de leur temps. Ainsi les maoïstes sont-ils demeurés dans un rapport fondamentalement moral à ce qui faisait semblait-il la substance du prolétariat, à savoir le travail. C'est ce qui explique sans doute qu'au moment où, en Italie, il s'agissait de quitter les usines, en France, il était question de s'y *établir*. Dans le postmaoïsme, tel qu'il s'énonce à travers les tracts composés par l'Organisation politique, le maintien du référent ouvrier s'accompagne de l'éviction du terme « communisme ». Ce qui permet de demeurer dans un moralisme abstrait à l'endroit des deux points d'analyse qui sont attachés à ce terme : celui de la réalité de la guerre et celui des rapports de propriété.

Pour ce qui concerne Rancière, le souci de combattre l'invocation d'une présence à soi pleine et entière du corps collectif autorise une sorte de dématérialisation de la politique. Il sait mieux que d'autres

que la guerre est exactement ce que le consensus a fonction de recouvrir²², et que l'espace européen s'est doté d'un arsenal juridico-technique à même d'activer l'état de guerre, et de l'activer par degrés ; mais il ne considère que de très loin les questions ouvertes par la nécessité d'y intervenir. Il marque ce que les oligarchies du capital imposent d'inflexions à la marche du temps, mais il n'aborde pas autrement que sur un mode critique la question des rapports de propriété. Ce qui est esquivé, c'est la prise en compte de ce qui arrive lorsqu'une collectivité en vient à *incarner* la « supplémentation » politique. De la communauté en jeu dans la politique, il faut garder de son origine grecque qu'elle est à la fois réelle et indéterminée. La communauté est ce qui procède d'une mise en commun, d'un partage dont elle n'est pas le résultat, mais la forme de son insistance en chacun. Une communauté n'est pas matérielle sans être noétique. Elle est l'espace dans lequel la temporalité torsadée du *Straubinger* fait retour, plus que jamais en notre temps : le « plus tard » devient une condition du présent. La communisation réelle n'est pas un horizon, ou ce qui devrait suivre une révolution réussie, mais ce qui, d'avoir lieu au présent, ouvre la possibilité d'une reprise de ce qui dans le passé est demeuré inaccompli. De telles communautés ne peuvent que se tenir à distance de ce qui se dispense de « savoirs » et de « pratiques » au gré des institutions. Mais inversement, elles ne subsistent que de tenir à distance les modèles « alternatifs » : là où une collectivité se pense comme alternative, elle fonctionne selon la topologie la plus fade qui oppose l'intérieur et l'extérieur où est enfermé le Mal (le capital, la civilisation). Mais le rejet de l'alternatif et de sa topologie sommaire ne légitime aucunement la relégation de cette question : quels espaces, quels lieux, *donnent vie* à une politique dont tous les dispositifs d'État

concourent à vouloir l'extinction préventive ? Les réponses sont toujours locales, et elles sont politiques dans la mesure où elles amènent les configurations insulaires qu'elles parviennent à faire exister à s'attacher aux conflits qui se jouent sur le terrain de bataille du revenu, dont la forme salariale n'est qu'une variante, et où se retraduisent toujours ultimement les opérations du capital. Les communautés matérielles obligent à reconsidérer les aspects du communisme qui font exactement les *embarras* des tentatives politiques de ce temps.

Toute redéfinition actuelle de la politique, même lorsqu'elle cherche à restituer l'irréductible teneur conflictuelle contenue dans le concept même de « politique », achoppe inévitablement sur la question des modalités diverses de l'incorporation, ou de l'incarnation. On évitera de tenir ces termes pour synonymes. L'incorporation est toujours attachée à un corps singulier ; l'incarnation restituée à la « chair » son caractère impersonnel. Ce sont des collectivités qui ont à incarner les exigences d'une politique. Pour concevoir une politique de ce temps, la seule ressource du nom surnuméraire et des paradoxes de l'excès ne suffisent pas. La politique, dont Rancière marque fortement qu'elle n'existe qu'en tant qu'elle est subjectivée, doit être incarnée. Et la pensée de la politique doit se soucier, par souci de cohérence aussi bien que d'honnêteté, des modalités de cette incarnation.

La prise en compte ce qu'on appellera l'élément éthique est chez Rancière insérée dans un cadre trop formel. « Élément » renvoie à la fois à ce qui constitue une partie minimale nécessaire à la constitution d'une réalité donnée, et ce dans quoi quelque chose, un être, un corps, est plongé, ce dans quoi il baigne, et hors de quoi il ne saurait vivre. On dira que l'élément éthique a cette double fonction, ou cette double teneur, pour l'existence de la politique.

C'est sous cet angle que l'on comprend en quoi le paradigme platonicien de l'art du tissage demeure éclairant : en ce qu'il s'agit toujours de lier et de délier. Délier du fond d'évidence et lier à des perceptions appelant des puissances de retournement. Délier de la fausse idée du monde commun, dont la démocratie serait le chiffre, le seul principe de fonctionnement, et le seul horizon politique, et lier à la partialité requise par une situation dans laquelle aucune réconciliation ne peut avoir lieu. Délier des matérialités par quoi transitent les impératifs du marché, en particulier celui du travail, et lier aux matérialités communautaires qui ne veulent rien figurer d'alternatif, mais redonner à la question de la subsistance sa pleine charge politique.

Gouvernement

S'il y a bien une invention de la politique, c'est dans la mesure où la politique est elle aussi une technique. D'après Vernant, la raison grecque privilégie les techniques qui « donnent prise sur autrui⁷⁸ ». C'était aussi le cas des techniques de l'extase, tout autant de la philosophie, et c'est par ce biais que l'on peut comprendre comment la politique est devenue une technique privilégiée. En tant que technique, elle est ce qui opère sur la conduite de vie : elle est en ce sens, ainsi qu'y insistait Foucault, une technique de gouvernement. Gouverner, c'est agir sur la conduite des autres, mais aussi sur la sienne. Le questionnement grec sur le bon gouvernement est indissociable de la problématisation de ce qui est requis en termes de disposition éthique pour prétendre diriger la vie des autres, à savoir la capacité de se « gouverner soi-même ».

S'il y a quelque chose comme une modernité, c'est qu'une évidente rupture aura été marquée dans la

manière d'aborder la question du gouvernement. Dans le *Léviathan*, Hobbes explique que l'on ne peut quitter l'état de guerre permanente qu'à une condition : donner au souverain seul le pouvoir de gouverner, et par là, *renoncer au gouvernement de soi*, de telle sorte que ce renoncement soit mutuel. « C'est comme si chaque individu devait dire à tout individu : j'autorise cet homme ou cette assemblée d'hommes, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et autorises toutes ses actions de la même manière⁷⁹. » Ceux qui allaient devenir les principales références pour concevoir l'État moderne s'accordaient sur ce point, et notamment pour ce qui constituait la figure la plus menaçante à l'égard de cet État, à savoir les sectes. Robert Boyle avait à prouver, à Hobbes justement, que les « expérimentalistes », premières figures de scientifiques de laboratoire, ne pouvaient aucunement reconstituer une secte menaçant comme telle l'intégrité de l'État⁸⁰. Et John Locke, même dans son grand écrit de métaphysique, éprouvait le besoin d'insister sur une condamnation de l'*enthousiasme* et de ses possibles effets sectaires⁸¹. Locke, artificiellement opposé à Hobbes car il n'aura apporté aux présumés mis en œuvre dans le *Léviathan* et repris dans le *Second traité du gouvernement*, que le correctif libéral d'une conception de la souveraineté dans laquelle celle-ci n'est pas par elle-même la garantie de sa propre perpétuation⁸². C'est par le seul biais de ce mince correctif qu'ont pu jouer les images du penseur « totalitaire » opposé au penseur de la liberté. Mais l'exposé d'une continuité entre les deux théories⁸³ permet une mise en évidence du lien profond entre les démocraties auxquelles nous sommes censés devoir nous attacher et les totalismes dont nous sommes tenus de marteler que nous ne voulons le retour à aucun prix.

La modernité, en ce sens, ne doit pas être vue comme ce qui a légitimé le pouvoir de l'État comme pouvoir absolu, puisque c'était là, au contraire, un enjeu de débat. Ce qu'elle a opéré, beaucoup plus profondément, c'est ce dont elle n'a justement pas parlé. Elle a installé l'évidence que la question du gouvernement ne peut se traiter que sous l'angle d'une approche objective, qui révèle les mécanismes « naturels » à l'œuvre dans une constitution sociale ; et l'évidence corollaire, selon laquelle la question de la politique se résout intégralement dans cette approche. Si « modernité » a un sens, c'est de désigner l'ensemble des présupposés théoriques qui mutilent l'élaboration éthique rendue possible par la capacité à se gouverner soi-même – ou plutôt qui permettent de couper cette élaboration de ce qui devient dès lors le « domaine » de la politique.

Les choses se sont tout de même un peu compliquées. Si, dans le cours de 1979, Foucault associe l'émergence d'une « bio-politique », d'une politique centrée sur la vie des individus et des populations, et celle du libéralisme, c'est dans la mesure où quelque chose de nouveau semble être arrivé à la liberté, quelques temps après les écrits fondateurs de la modernité. Le libéralisme est entendu non comme doctrine économique, mais comme art de gouverner. Ainsi entendu, il est ce qui opère sur l'élément éthique tout en en organisant le déni. Comme s'il avait fallu réintroduire ce qui avait été conjuré, à savoir la possibilité de se gouverner soi-même. Le bio-pouvoir libéral, issu selon Foucault des mutations de l'art de gouverner du milieu du XVIII^e siècle, a besoin de la liberté des individus, et plus seulement au sens où il est requis de la présupposer. Il a désormais besoin de la *susciter*, de la produire⁸⁴. C'est le paradigme, nouveau, d'un gouvernement par la liberté. Et il s'agit bien de liberté réelle, effective,

et non de ses mirages, ou de sa capture dans la falsification « spectaculaire ».

Le gouvernement par la liberté est la *raison* (non la cause) de l'extension sans mesure du décidable. Les individus – et même les groupes, en dépit de la persistance du spectre « sectaire » – peuvent « se gouverner eux-mêmes », à condition de ne pas reconnecter par là l'élément éthique et la communauté qui est en jeu dans les décisions politiques. La généalogie foucauldienne permet d'insister sur l'autre versant du processus qui aboutit à l'effacement, qui est aussi bien l'usage dénié, de l'élément éthique. La liberté envisagée comme ouverture indéterminée du champ des possibles est le complément de l'*ethos* démocratique. Si l'on voulait user de formules dialectiques quelque peu inexacts mais peut-être éclairantes, on dirait par exemple : la démocratie opère sur l'éthique immanente à la politique ce que la liberté opère sur l'entente de la politique inhérente à l'éthique. La démocratie est un cadrage éthique à l'endroit de la politique, la liberté est la garantie que ce cadrage ne sera pas mis en question. Elle est le verrouillage des dispositions éthiques, comme garantie suprême de l'évidement des forces politiques. Elle est la contrepartie de l'acceptation du fait que ne doivent en aucun cas être reconnectées l'investigation éthique et la conflictualité politique.

Kaléidoscope

« Ce qui doit être accepté,
le donné – ainsi pourrait-on dire –,
ce sont des *formes de vie*. »

Wittgenstein

Ce qu'attestent les analyses de Foucault, et qu'exposait aussi sous un autre angle Hannah Arendt dans

Condition de l'homme moderne, c'est que la vie est prise dans la politique d'une nouvelle manière. Qu'est-ce que le « bio-pouvoir », si ce n'est une certaine manière d'affirmer que le « simple vivre », que la vie comme telle, est le seul horizon politique ? D'où la valorisation du travail ; d'où l'obsession de la croissance, le souci pour la santé des populations, le besoin de créer des dispositifs visant à accroître leurs forces. La question de l'origine exacte de cette prise du pouvoir sur la vie est secondaire, et la périodisation qui pourrait s'ensuivre l'est tout autant. Il n'y a de généalogie qu'essentiellement rétrospective. C'est d'abord et toujours depuis le temps présent en son inévidence – c'est-à-dire une fois encore : en ceci qu'il n'est aucunement évident qu'il existe un présent – qu'il s'agit de parler. C'est ce qu'il dicte depuis les réponses que nous y apportons, ou cherchons à y apporter, qui constitue le seul point de départ. À même ce présent, la vie est prise dans les rets du pouvoir de telle manière qu'il s'agit pour nous de dénouer et renouer autrement le lien entre vie et politique.

« Autrement », d'abord en ce que ce lien comporte de paradoxal. Il oblige à une disposition éthique qui ne peut être celle du révolutionnaire professionnel, lequel voyait son action garantie, si ce n'est par un sens de l'histoire, du moins par l'imminence d'une transformation suffisamment ample et claire pour être anticipée, et pour que cette anticipation justifie en retour l'action par lui menée, quelles qu'en soient les modalités. Nous ne disposons pas d'une telle clarté. Non seulement aucun futur ne nous est garanti, mais la transformation recherchée s'est elle-même obscurcie. D'où le danger de ce qui, extérieurement peut-être, se dit « nihilisme » : possible revers de tout ce qui peut être tenté, spectre du spectre qui hante l'empire.

Mais l'obscurité n'est pas un argument, d'autant qu'elle se laisse au moins partiellement élucider dans

une situation donnée, dans une lutte par exemple – ou dans ce qui relie plusieurs luttes. Quant à la temporalité subjective, et aux torsions anachroniques qui la composent, elles ont en leur cœur, disions-nous, un paradoxe, qui est exactement ce à quoi et ce par quoi on peut tenir. Paradoxe, car la seule promesse qui nous fasse accéder au-delà du souci pour le vivre est la promesse de la vie elle-même. Il n'y a pas de sens à préciser que cette vie n'est pas la vie « simplement biologique », ou que celle-ci est précisément celle qui est mise en jeu, tout hégéliennement, au nom d'une vie supérieure, de la conscience ou de l'esprit dans le miroir d'une autre conscience. Il n'y a pas « la vie biologique » et une autre vie distincte, il y a seulement la vie qui n'est pas l'objet que des savoirs découpent en tranches⁸⁵.

Pas davantage « la vie » ne doit-elle se dire individuelle *ou* collective ; elle ne se pense qu'à partir du lien transindividuel. C'est-à-dire : à partir de la manière dont chacun est, la plupart du temps à son insu, habité par quelque fragment d'autre – en tant que cette habitation est une source possible de transformation. En ce sens, le lien transindividuel indique à la fois ce qui ne peut manquer d'avoir lieu dans les phénomènes les plus quotidiens et ce qui se manifeste dans les expériences les plus rares, telles les tranches collectives des rites dionysiaques, où avait lieu l'épreuve d'une désindividuation partagée. Le point commun des témoignages relatifs aux techniques de l'extase, et de ce qui a transité de celle-ci dans l'énonciation littéraire de Montaigne à Michaux ou Sarraute, est qu'à chaque fois, les limites qui font l'individualité se trouvent estompées, effacées ou abolies. Or, désindividué, l'individu le plus autonome, libéral et inséré doit tout de même l'être de quelque biais. Quelque chose, fondamentalement, inconsiste jusque dans l'individualité la mieux assurée.

La psychanalyse a pu le montrer dans le repérage des clivages et des schizes qui font les articulations d'un « psychisme » ; et plus généralement, dans la mise au jour de la manière dont une vie est un *patch-work* composé depuis le permanent vol de gestes, de paroles ou de modes d'élocution, de postures, prélevés au gré des rencontres et des attachements, en fonction de l'intensité de ceux-ci aussi bien que des dispositions subjectives qui faisaient le champ de résonance de ces rencontres et attachements. Ce sont bien aussi des *images* qui sont venues frapper un écran sans regard, en arrière de nous-même, et avant même que nous y ayons eu part.

Mais il faut entendre que l'inhérence de l'autre, avant d'être imaginaire, avant même d'être symbolique, est réelle : c'est bien ce qui se trouvait fondamentalement objecté à la psychanalyse dans *L'Anti-Œdipe*. Mais de ce point de vue cet ouvrage avait sa source dans la manière dont Simondon, longtemps cantonné bien à tort au rôle de « penseur-de-la-technique », envisageait la transindividualité. Pour lui, le lien transindividuel se pense à partir de ce qu'il appelle la « couche affectivo-émotive » qui, au cœur de l'individu, périphérise ce dernier par rapport à lui-même⁸⁶. Au centre de l'individualité constituée, il n'y a pas ce qui garantit l'assurance de l'individué, il y a au contraire ce qui déborde celle-ci, ce qui peut la mettre en question. C'est ainsi que peut s'envisager la réalité du collectif : comme le lieu où les limites individuées sont mises en question, appelant par là une transformation subjective. Tout « collectif » constitué ne garantit pas pour autant qu'une telle mise en question puisse avoir lieu, en particulier s'il a pour espace ce qui se laisse désigner comme « le monde du travail⁸⁷ » ; et c'est tout aussi vrai désormais pour le monde militant, associatif ou universitaire.

L'erreur des philosophies ou sagesse classiques d'après Simondon est d'avoir envisagé l'individu comme ne pouvant être en rapport qu'avec lui-même ou l'infini, de n'avoir conçu le dépassement des limites individuelles que comme une ouverture à l'infini. Autre chose existe pourtant : ce que Simondon appelle « milieu », ou ce que Sloterdijk décrit aujourd'hui comme des « bulles », ou comme des espaces insulaires. Ces milieux ou bulles, ces insularités, n'existent que comme espaces de transindividualité. Ils sont ce par quoi un lien avec une puissance qui déborde l'individu peut être maintenu – Simondon aurait ajouté que ce lien ne peut désormais se concevoir sans que soit en jeu le rapport aux techniques mécanisées.

Mais la voie suivie par Sloterdijk, plus encore que Simondon, suppose une approche néo-monadologique, où demeure le présupposé d'un monde commun. Or, justement, il n'y a plus de monde commun. Et ce qui en témoigne plus que tout, c'est que les bulles sont toujours déjà fêlées, trouées, toujours déjà marquées par la guerre. L'importance des analyses de Sloterdijk tient dans son insistance sur la préséance ontologique du transindividuel conçu comme toujours déterminé, composant une insularité, ou plutôt une insulation définie par l'ensemble des êtres qui la peuplent, vivants ou morts, humains ou non. Mais sa perspective doit être renversée : au lieu de demander aux insulations d'attester d'un monde commun sous le signe de la co-fragilité (« écumes »), il faut y observer les traces de la guerre, jamais aussi terribles dans nos régions que lorsqu'elles prennent la figure du déni. Les bulles peuvent devenir des bulles d'étouffement (asthme), de haine rentrée, de délire inévitablement répétitif : on y demeure dans des espaces de transindividualité, mais retournés sur eux-mêmes ou contre eux-mêmes. C'est depuis cet abord que pourrait venir à se penser autrement ce qui

depuis si longtemps a été rangé sous le vocable de «névrose».

Colloïdes

Tout milieu de transindividualité, toute insulation, s'enroule autour d'un point d'inconstructible. Qu'est-ce qui peut être dit inconstructible ? Non pas ce qui, en chacun ou entre les êtres, serait statique, irrémédiablement figé, mais ce sur quoi il ne peut y avoir d'opération guidée par un savoir suffisamment clair. Inconstructible est ce qui ne change que par inadvertance, à l'instar du *désir* qui en est un nom, et qui fait obstacle par exemple aux programmes de libération «sexuelle». Que le couple ou la famille n'aient rien d'intemporel ne garantit pas qu'ils puissent être abandonnés par simple décret. «Inconstructible» désigne alors ce sur quoi il n'y a d'effet que de façon incidente, et sans ressaisie possible, c'est-à-dire sans que puisse jamais s'en induire une méthode d'approche disponible pour de nouvelles «applications». L'élaboration éthique est solidaire de la transmission de techniques, mais il y a quelque chose qui fait obstacle à cette transmission, ou qui y ménage des points d'opacité – qui ne sont pas seulement de l'ordre de ce qui résiste à la formalisation, et qui relèverait du «savoir-faire». Si rien n'harmonise *a priori* les éléments épars dont sont faits les vivants qui ont à faire avec leurs paroles, quelque chose demeure irrémédiablement soustrait aux prises mêmes que ce travail aménage en chacun.

L'inconstructible n'existe pas en soi, il se dit seulement *depuis une construction*, en l'occurrence depuis une élaboration éthique. Celle-ci ne se conçoit pas sans qu'il y ait un passage de la pensée vraie dans la vie et ses manières, mais ce passage lui-même convoque l'essentielle séparation, la distance incom-

blable entre ce qu'est exister et ce qu'est penser. *Mais l'inconstructible n'est pas la séparation; il est ce point où, dans la séparation même, il y a jonction, où dans le hiatus, il y a collure.* Il est un point d'inertie *au regard* de ce qui est élaboration; non pas inerte en soi, car vivant, non figé, susceptible de modification. Et symétriquement: il est ce qui fait qu'il y aura mouvement ou immobilité, le point qui doit être touché pour qu'un être puisse véritablement changer.

Que l'inconstructible renvoie à l'inconscient n'est pas douteux, mais les deux concepts ne se recouvrent pas pour autant. Lorsque Ernst Bloch liait ce qu'il appelait pour sa part la «question inconstructible» à ce qu'il y a d'irrémédiablement obscur en nous, c'était pour détacher cette question d'un abord psychanalytique, et pour la renvoyer à un inconscient «d'une tout autre espèce»: non plus celui qui est le champ des mécanismes de répétition, mais celui qui accompagne les promesses de l'enfance, qui maintient vive l'espérance, en ces «jours d'attente où l'imminent envahit le présent⁸⁸». Mais son abord «moral-mystique» le conduisait à opposer ces deux inconscients, comme sont censés s'opposer les tourments de la chair et les lumières de l'esprit. Pour éviter cette opposition, il aurait fallu avant tout disposer d'une approche de «l'inconscient» irréductible à ce qui pouvait en circuler dans l'Allemagne des années 1920.

Dans un registre lacanien, on dira que l'inconstructible procède de ce que le corps de l'individu a reçu la marque de l'Autre. «Désir» est le nom que la psychanalyse donne à l'inconstructible, pour en permettre un abord qu'elle veut non réducteur et pourtant opératoire. Là où il y a désir, il y a nécessairement un corps, et plus exactement, extrait de ce corps, de la «chair», ou plutôt des bouts de chair, «le morceau charnel à nous-mêmes arraché» – les yeux, la bouche⁸⁹. Que la chair soit, conformément à

l'étymologie – (*s*) *ker* : partager, couper – ce qui ne se présente qu'en morceaux, c'est ce que Shakespeare ou Bruno⁹⁰ ont montré bien avant l'invention lacanienne de l'objet *a*. On comprend par là que le terme ne puisse renvoyer au « corps biologique », qui d'ailleurs n'existe pas en dehors des sciences du même nom, et pas davantage au vocabulaire religieux. Il renvoie à une dimension qui n'est pas celle de l'individu – il faut être plusieurs pour que de la chair apparaisse. Et lorsque ce « plusieurs » compose une collectivité, il fait de cette apparition l'une de ses questions. Parler d'une *incarnation* des exigences politiques par une *collectivité*, c'est obliger celle-ci à envisager les effets du désir comme l'une des questions qu'elle ne peut éviter de poser, et sur laquelle elle est au risque de venir achopper.

Qu'il y ait obstacle au regard d'une élaboration ne signifie pas qu'il y ait problème puisque l'inconstructible est justement ce qui résiste à la mise en problème. D'où le dérisoire des réunions, discussions et interminables débats pour tenter de cerner « ce qui ne va pas », qu'il s'agisse de couples ou de collectivités. Ou pire encore : pour essayer d'énoncer ce qui est véritablement essentiel, précieux par-dessus tout. Il en est de l'inconstructible comme de l'amour pour Kierkegaard : ce qui ne peut être créé ou même suscité en l'autre, mais seulement *supposé*. Une question ne reçoit pas nécessairement un « traitement » qui vise à la régler – son mode d'être peut être celui d'une insistance qui ne sera pas étouffée, d'une ouverture qui ne sera pas refermée.

À l'opposé se tient le fantasme d'une constructibilité intégrale, par quoi s'esquivent les aspérités d'un réel qui ne sera jamais une combinatoire de flux et d'agencements éphémères. L'exaltation de la « productivité » et des « nouvelles formes » (de travail, de subjectivité) fait des formes de vie, ou des disposi-

tions affectives, une sorte d'activité pure, une perpétuelle « créativité ». Faute d'un abord plus ajusté et plus consistant de ce que sont les formes de vie, la question de l'organisation politique de cette créativité, de cette spontanéité inventive, ne peut que demeurer prise dans une *oscillation* : entre une invocation qui laisse la créativité à ses libres jeux, comme tels parfaitement inoffensifs pour les pouvoirs, et un forçage qui la rabat sur son contraire, en lui redonnant les caractéristiques de la passivité qu'elle était censée avoir renversées. Dans ce deuxième cas, on retrouve alors la manière dont le pouvoir libéral, même et surtout dans ses versions fascistoïdes, envisage ce qu'il a longtemps appelé le peuple et qu'il cherche aujourd'hui à nommer autrement : comme une sorte de matière qu'il faut politiquement informer. La politique est alors la mise en forme de ce qui par soi n'a pas de forme, du moins pas de forme politique. Les dispositions affectives et les formes de vie sont au contraire ce qui ne peut demeurer en position de « matière », et c'est là une différence de perception essentielle avec la bio-politique qui, quoi qu'en clament les *multitudes*, est toujours du côté du pouvoir.

Triste figure

Ce qui ici a reçu le nom d'élément éthique expose une configuration qui lie la dimension de la parole, celle de la puissance entendue comme débordement, dé-limitation, et celle de l'acte. Entre ces dimensions, subsiste un essentiel non-raccord. C'est parce qu'existe un tel non-raccord que se déploie inévitablement une autre puissance ; non pas celle, qui se dit comme réelle, du démonique, du dionysiaque, mais une puissance de fausse collure, excessivement ambivalente : celle de l'imaginaire. La correction apportée à la conception du lien transindividuel, selon

laquelle celui-ci est du réel avant d'être symbolique, ne nous délivre pas de la nécessité d'envisager les puissances de l'imaginaire. Du fait du non-raccord, de l'incoordination entre les aspects des configurations éthiques, un comblement imaginaire est appelé.

Lacan marque le caractère foncièrement spéculaire, parce qu'essentiellement narcissique, de cette puissance de comblement. D'une manière ou d'une autre, avec l'imaginaire, il s'agit toujours de ravau-dage. Comme il s'agit d'une puissance narcissique, elle a sa fonction dans ce qui recoud incessamment le tissu déchiré du moi, le patchwork dont l'individualité qui a appris à se penser comme « psychique » est composée, le corrélat des effets de capture spéculaire qui rapportent le moi aux petits autres en alimentant la répétition névrotique. Ou bien c'est le tissu du monde qui est à ravauder autour du moi, par exemple par le délire. Les structures manquantes, dans l'ordre dit « symbolique », viennent à être « suppléées » dans leurs défaillances par les motifs délirants.

On objectera que c'est là prendre un angle étroit sur la question de l'imaginaire, en ce que n'y apparaît pas sa puissance de transfiguration réelle, nulle part aussi visible que chez Cervantès. La grandeur de Don Quichotte est qu'il ne laisse pas le monde à sa platitude. Il porte une puissance de déni de ce que le monde présente, par quoi vient à exister une figure de héros, fût-elle dérisoire aux yeux de tous. Et si l'œuvre semble s'achever sur la condamnation des mirages, ce n'est pas sans qu'ait été portée à son comble, en particulier à la fin du premier tome, la puissance du conte ; où tout revient, de ce qui avait été parcouru. Où la force d'hallucination de Quichotte se trouve être la voie unique par quoi adviennent les plus improbables résolutions, et où l'auberge hallucinée en château devient leur commun réceptacle, le seul lieu où elles puissent trouver asile.

Mais rien ne garantit que les puissances de l'imaginaire puissent opérer de tels miracles. Elles sont par excellence le lieu de l'égarement. Et lorsqu'elles réussissent à transfigurer le monde, c'est d'une manière bien différente de celle que l'espace imaginaire appelait – d'où, chez Cervantès, la cruauté du réalisme qui fait contrepoint aux visions de Quichotte. Puissances d'une infinie ambivalence, mais toujours actives. La vie où qu'elle s'engage est par elles livrée à l'indécidable, par le biais de ce non-raccord, de cet espace vide toujours déjà improprement comblé. Les jeux interminables de la rivalité, si présents dans les milieux politiques, si dévorants dans leurs effets, y ont leur source et leur teneur.

*Insolitudes*⁹¹

La communauté n'est pas le résultat d'une construction. C'en est l'incidence aléatoire. C'est dire qu'elle ne se construit pas, et qu'elle n'est pour autant aucunement l'originnaire, qui aurait été perdu. Elle est souvent le fruit imprévu de quelque contrainte. Elle n'est pas ce qui équivaut à un peuple, à un groupe : il peut être question d'une communauté entre deux êtres ; ou d'une communauté aux frontières constitutivement indéterminées, susceptible de concerner quiconque. Il y a *de la* communauté là où existe une somme indénombrable d'évidences partagées, en tant qu'elles nourrissent les gestes les plus quotidiens.

Ceux qui, d'une manière ou d'une autre, portent avec eux une communauté, commencent toujours par se méfier de la politique. Les évidences partagées peuvent être, sont le plus souvent, laissées à l'implicite. La politique n'aime pas l'implicite, sauf à se faire roublardise militante. Elle veut l'explicitation, parce qu'elle a en charge de faire exister une position. La détermination positionnelle oblige à l'explicitation,

sans quoi l'*effet* de l'existence d'une politique ne peut être tenu. Cet effet, que Schmitt confond avec la politique elle-même, est le tracé d'une ligne de partage qui sépare les amis et les ennemis.

Mais inversement, une politique qui n'est pas attachée à de la communauté n'est qu'une forme vide, une position formelle. Et là se concentre la difficulté proprement éthique : la politique est ce qui, plus que toute autre chose, menace la communauté, et elle est en même temps ce qui ne peut se passer de la communauté. La référence à l'invention athénienne de la politique complexifie le problème en ce qu'elle est un autre abord de la communauté. Celle-ci, comme l'écrit *Tiqqun*, n'est jamais « la communauté de ceux qui sont là⁹² », elle ne se confond pas avec une collection d'individus présents. Reste que cette communauté politique doit être portée par quelques-uns, et que se reconstitue par là ce qui induit inévitablement une propension à se méfier de la politique en ses exigences réelles, situationnelles, et ce qu'elles supposent d'exposition. Il se pourrait alors que la politique ne puisse faire ni avec, ni sans la communauté ; que celle-ci en soit à la fois la condition et la contradiction.

On demandera quelle forme prend la méfiance à l'égard de l'explicitation, et quelle en est la raison profonde. C'est que l'explicité est restitué au contingent. Le propre de l'effet de discours, en ce qu'il mobilise la combinatoire infinie des signes symboliques, est de soumettre la réalité à la possibilité. De là le paradoxe auquel semble livré celui qui est pourtant soucieux aujourd'hui de faire exister sa position. Le souci de faire entendre cette position est en même temps ce qui la livre au jeu interminable des argumentations, de la vérification comparative de la consistance positionnelle. Ce qu'une position a de vivant ne provient pas des délices polémiques auxquels ce jeu-là donne lieu, et c'est au contraire cette

vie – ce qu'il y a en elle de radicalement a-dialectique – qui est par lui menacée d'extinction.

Un peu plus, et il se retrouve Auteur. Un auteur d'aujourd'hui, bien sûr : celui qui jadis organisait une cohérence de pensée en étant plongé dans l'évidence que cette cohérence sans rivale était comme telle la vérification de sa justesse, sait désormais qu'elle ne se dit pas au regard de Dieu, mais au regard de l'endroit où se sont arrêtés ses contemporains. Mais suffisamment auteur tout de même pour être inutilisable. Auteur est celui qui ne peut être que *lu*, même s'il enjoint faussement son lecteur à faire usage de sa « boîte à outils ». On reconnaît un auteur au nombre de non-disciples qu'il a structurés par ce *double bind* – exemplairement, aujourd'hui, les « deleuziens ».

Mais c'est adopter un abord bien unilatéral de l'explicitation que de la confondre avec le risque qu'elle comporte. Si elle est ce qui passe par le geste de rendre contingent ce qui ne l'était pas, elle a aussi l'effet inverse, et c'est même en ce point que ceux qui se vivent comme malades du choix n'ont pas le choix : pour ceux qui souffrent du manque de nécessité, l'explicitation est un point de passage nécessaire – tout au moins pour ce qui relève de l'élaboration politique. Il n'y a pas de politique implicite ; il n'y a pas de subjectivation politique sur une base qui laisse place à des malentendus – même si les difficultés de la construction politique suscitent en permanence la tentation de laisser le malentendu s'installer, de ne pas y être trop regardant.

La question revient alors de savoir comment la nécessité d'explicitation ne se fait pas la reconduction parodique d'une pure injonction. Mais justement, cette reconduction n'est évitée que là où s'engage une ascèse, l'incorporation d'une série de techniques « de soi ». Sans ces techniques, les exigences attachées à une idée ne peuvent être soutenues. Mais

cela ne suffit pas encore : il faut aussi aller au-delà de l'idée d'un « travail sur soi ». Le concept de « travail » ne suffit pas pour cerner l'élément éthique – lequel n'est pensable qu'une fois situé un point d'inconstructible. L'inconstructible est ce qui tient inséparable. Dans l'ascèse sont mis en jeu les arrangements qui font que peuvent tenir ensemble les éléments d'une réalité composite – dans les termes lacaniens : celle de « l'être parlant », pris dans les mirages de l'imaginaire et exposé aux coupures de réel. Ou plutôt, est en jeu dans l'ascèse cela même qui fait tenir ce composite. En ce sens, davantage encore que le concept de « désir », ce qui dans la psychanalyse pourrait permettre de mieux cerner l'inconstructible serait ce que Lacan en est venu à appeler le « sinthome », sans lequel la triade du symbolique, de l'imaginaire et du réel ne pourrait trouver aucune possibilité d'articulation⁹³. Et il ne tient pas inséparable le tissu hétéroclite dont un être est fait sans tenir l'inséparation de cet être avec quelque autre. Sans doute n'est-ce pas un hasard s'il n'apparaît jamais mieux que du sein de la communauté amoureuse.

Au-delà du travail, il pourrait y avoir quelque chose comme : prendre soin. D'une communauté, quelle qu'elle soit, il y a d'abord à s'assurer que ne lui font pas défaut les soins qui, seuls, lui permettent de continuer à exister. Le modèle du prendre soin est dans la relation à un petit enfant ou à un animal, auquel il faut apporter juste assez pour vivre, et juste assez pour un peu plus que vivre – pour que la vie même puisse être goûtée.

Peut-être y a-t-il eu au cours du xx^e siècle deux grandes traditions d'analyse éthique, incompatibles. La première est inscrite à l'intérieur de l'orbe hégelheideggerienne. Elle est centrée sur le diagnostic d'une séparation constitutive de l'expérience qui est

censée caractériser une époque. Le dépassement de cette séparation ne peut avoir lieu que par la (re) découverte ou la restauration d'une unité en amont de tout compte – de toute scission. La seconde prend appui sur le repérage des disjonctions non dialectisables, et montre que ce n'est ni en amont ni en aval de la séparation que se trouve l'inséparable, mais strictement *avec* elle.

Cette seconde approche suppose la prise en compte de ce qu'il y a d'inévitable trauma dans le fait du langage. Cela n'entraîne pas nécessairement la dispensable dramaturgie de la « rupture anthropologique » : l'humain n'est pas l'être irrémédiablement séparé de ses vécus, ontologiquement coupé de l'animal qui serait censé y garder un accès « immédiat ». Les lacaniens ont excessivement concédé à cette dramaturgie. En revanche, il y a bien un trauma, il y a bien, comme disent aussi les lacaniens, un remaniement de ce qui est vécu par le fait qu'existe pour les êtres parlants une appréhension « symbolique » de la réalité. Il y a bien intrusion de la langue dans un vivant, lorsque celui-ci apprend à parler – et plus encore : intrusion d'une extériorité qui demeurera telle. Cette autre approche de l'élément éthique n'a pourtant rien à voir avec un « tournant langagier » : elle s'intéresse au fait de la langue avant tout dans son *effet* (sur un vivant) et à sa *limite* (dans la pensée). C'est en ce sens que peut s'entendre la difficile injonction wittgensteinienne à « aller buter contre les bornes du langage ».

Véridictions

Dicible

« C'est ce que les humains *disent* qui est vrai
 et faux ; et c'est dans le langage que
 les humains s'accordent. Cet accord n'est pas un
 consensus d'opinion, mais une forme de vie. »

Wittgenstein

Il y a une rivalité entre les divers modes de ce qui peut se laisser désigner, au moins par contraste, comme « savoir de spiritualité ». Mais cette rivalité est bien différente de la guerre qui l'a opposé au savoir de connaissance. Le savoir de spiritualité au sens de Foucault renvoie à la possibilité d'une transformation subjective. Le savoir de connaissance proscrie cette possibilité, de n'exister que sur la base d'une élimination du « spirituel », permettant le dégagement de ce qui dès lors apparaît comme pur savoir, c'est-à-dire comme un savoir dans lequel il n'y va pas du salut, de « l'intérêt infini » que chacun prend à sa propre existence. On peut lire à travers cette différence les raisons d'une guerre proprement épistémologique.

Mais de cette guerre, il faut commencer à parler au passé. Car si notre temps est bien celui d'une ô combien paradoxale pacification, celle-ci a d'abord lieu à l'endroit de la relation à la vérité. Aux anciennes dispositions à la guerre se substitue partout – hor-

mis dans la relation aux enceintes supposées faire refuge pour ce qui se laisse identifier comme terrorisme – le goût pour une coexistence pacifiée. Les savoirs eux-mêmes doivent apprendre à composer. Il y a un danger spécifique attaché à l'idée même de vérité.

Une vérité n'existe qu'articulée, portée par une parole, structurée par une langue. La manière dont elle est adressée n'a donc rien de secondaire pour son existence même. Il n'y a de vérité que transmissible et, en ce sens, puissance de communauté. De là qu'elle concerne la politique avant de concerner la science. Si la politique, comme le suggère Foucault, est à ranger dans le champ du savoir de spiritualité, reste à entendre de quelle manière il y a eu guerre avec la véridiction scientifique, et quelle paix s'est désormais installée.

Toujours déjà

Il y eut un temps la croyance selon laquelle dire le vrai supposait l'adoption d'un point de vue objectif. Ainsi s'est installé l'objectivisme sous ses multiples moutures, et jusqu'à ses caricatures actuelles, moins dans le champ des sciences dures que dans celui des dites « humaines ». C'est sur ce fond que l'académisme universitaire a pu prospérer. S'il a pu être l'objet de critiques diverses, du fait notamment de sa faiblesse épistémologique, on a peu mesuré les effets éthiques de son enracinement.

L'université est le lieu où la pensée est maintenue en vie juste assez pour que s'y conserve son pouvoir de fascination ; par exemple, dans l'inusable attraction que continue d'exercer le désir de comprendre ce-qui-fait-agir-les-gens-à-leur-insu. Juste assez, c'est-à-dire : sans qu'il soit possible, autrement que par malentendu, d'aller au-delà de ce qu'autorise le

réglage des polémiques dans le cadre des convenances de l'hostilité courtoise. Mais que serait « aller au-delà » ?

Un exemple, doublement éclairant. Que peut être la liberté, une fois abandonnée la fiction du libre-arbitre ? La réponse, on le sait, est dans l'*Éthique* de Spinoza. Est libre celui qui parvient à enchaîner les idées dites « adéquates ». Mais l'essentiel n'est pas dans cette puissance d'intellection en tant que telle ; il est dans la manière dont elle affecte celui qui la met en œuvre. Il n'y a de liberté, dit Spinoza, que là où les idées agissent comme des affects ; là où est conférée à l'idée en tant qu'elle est vraie et consistante la puissance de l'affect, c'est-à-dire de ce qui est en capacité de mouvoir l'individu.

On en déduirait aisément une définition en creux du discours universitaire, dont il ne suffit pas de dire qu'il maintient disjoints l'idée et l'affect. Il est avant tout l'espace au sein duquel les idées ne peuvent se voir conférer, dans l'être qui en déroule la chaîne, la puissance de l'affect. Autrement dit : le discours universitaire est là pour imposer l'évidence qu'il n'est pas lieu d'attendre des idées qu'elles transforment une existence – ou que cette transformation ne peut précisément que demeurer en attente. L'université est l'espace au sein duquel se cultive l'admiration pour ceux qui ont fait de leur vie ce qui devait porter une idée, en tant que cette admiration est la meilleure façon de proscrire la *reprise* de ce qui la suscite. On ne comprendrait pas autrement que l'admiration pour les « grands auteurs » ressemble à ce point à celle suscitée par les athlètes *performers*.

Si les choses sont ainsi, ce n'est pas dû à la seule bêtise ou perversité de ce qui circule en fait de discours universitaire. C'est qu'il est arrivé quelque chose à l'intelligence, comme le dit Musil, et c'est là la principale source du « flottement » de l'expérience :

quelque chose a triomphé avec le triomphe du savoir objectif, qui n'était pas attendu, qui lui semble même contradictoire. Les moutures variées de l'objectivisme, ses différents degrés de fluidification, sont le complément, à l'endroit du rapport à la vérité, des effets de l'extension sans mesure de la liberté libérale. En même temps que la réalité objectivement dévoilée, et par là même supposée *connue*, semble de moins en moins laissée à l'interprétable, le sentiment que le savoir dégage du possible, et ne dégage rien d'autre que du possible, ne cesse de se diffuser davantage. C'est aussi en ce sens que peut se comprendre la remarque selon laquelle entre l'être doué de pensée et la réalité, s'insère la masse des possibles qu'il est désormais impossible de ne pas percevoir ; et c'est là le fruit d'un mouvement d'objectivation, ou de ce que Sloterdijk nomme, de façon très hégélienne, « explicitation⁹⁴ ». Les gestes et les paroles sont frappés d'une impression chronique de déjà-vu, déjà entendu. Cette impression, en tant que suscitée par les œuvres de la culture, n'est pas nouvelle ; elle est même depuis longtemps au centre de ces œuvres comme l'un de ses sujets privilégiés. C'est de là que peut s'entendre l'idée d'une littérature « moderne » : de Cervantès à Flaubert, le roman déroule le récit d'un personnage qui se prend pour un personnage de roman ; qui voit s'insérer entre lui et la réalité le personnage qu'il aurait pu être, qu'il se voue désormais à être, au risque de la folie ou de la mort. Les Quichotte et Bovary ne pourront faire que ne subsiste entre eux et leur personnage un essentiel décalage, et c'est ce décalage qui constitue le sujet du roman, c'est-à-dire : le sujet du roman est alors ce que le roman a introduit dans le réel, le roman en tant que puissance de fiction. C'est différent avec les personnages de Musil, aux prises avec le toujours déjà explicité : ce n'est pas l'imaginaire qui évide leurs gestes, en les vouant

à d'impossibles répétitions. C'est le savoir diffus – dont les ouvrages littéraires peuvent aussi se faire les supports – qui livre leur « propre » expérience au flottement.

Ce que le savoir a introduit a bien à voir avec le possible, mais en tant que cette introduction n'ouvre pas à une contingence nouvelle sans en même temps avoir l'effet inverse, qui est de fermeture. La mise en explicitation, quelle que soit sa forme, est ce qui dégage du possible de ce qui est, libérant du jeu, mais en même temps et dans le même mouvement, elle est ce qui affecte toute contingence ainsi déagée du poids d'avoir *virtuellement* déjà eu lieu, parce qu'ayant déjà été pensée. Manière inversée d'entendre la distinction bergsonienne entre le possible et le virtuel : si le possible est peut-être espacement ou respiration, le virtuel est le pré-tracé qui s'impose à nous comme une hantise. La distinction entre réalisation (du possible) et actualisation (du virtuel), que Deleuze a beaucoup sollicitée, va dans une direction opposée. Mais le virtuel n'est pas ce que la bonne nouvelle spéculative veut nous y faire entendre, à savoir ce qui peut être dégage des « états de choses » par un acte de création. Ou plutôt, il n'est tel qu'à enfermer chacun dans sa puissance « singulière » de création.

On ne peut pas ne pas percevoir la contingence de ce qui est choisi : ce constat que la « sphérologie » de Sloterdijk partage avec la sociologie peut se ressaisir sous l'angle d'une extension diffuse de la disposition au jeu. Il s'éclaire peut-être davantage encore à prendre en vue les événements survenus dans l'histoire du savoir – ou dans ce que Foucault appelait « histoire de la vérité ». Le développement du savoir objectif, et plus généralement de l'objectivation-explicitation, est allé de pair avec le recul de l'idée adéquate de Spinoza. Ce trait de contemporanéité donne peut-être accès à l'essentiel de ce qui est à com-

prendre, qui se resserre ici sur ses effets à l'endroit du dire vrai.

Vouloir le vrai

Dans la série des cours prononcés au Collège de France en 1980, Foucault reprend une notion dont il avait déjà fait usage, celle de « régime de vérité », qu'il définit alors comme « l'ensemble des procédés et institutions par lesquels les individus sont engagés et contraints à poser dans certaines conditions et avec certains effets des actes bien définis de vérité⁹⁵ ». La spécificité du régime de vérité scientifique se laisse éclairer à partir de là : il est celui qui n'existe qu'à ne pas se révéler comme tel. Il n'y a de régime de vérité que là où un sujet est contraint à la vérité par quelque chose qui ne relève pas de la vérité. Autrement dit, il y a dans tout *acte* de vérité comme tel quelque chose de plus que l'expression de la vérité, sans quoi cependant aucune vérité ne pourrait être dite. Ce « quelque chose de plus » tient à ce qu'il y a de contrainte subjective, ou plutôt subjectivante, dans le dire vrai. Le régime de véridiction scientifique se définit de dénier cette contrainte subjectivante. Il se donne comme le lieu où la vérité *seule* contraint. Or, dit Foucault, même dans le cas archétypiquement résumable au : « c'est vrai, donc je m'incline », le « donc » renvoie à un « tu dois » (t'incliner) qui renvoie lui-même à une épaisseur subjective irréductible à la pure contrainte logique. Les longues chaînes déductives qui font la charpente des énonciations scientifiques, libératrices du fait même de procéder à l'absentement du subjectif, sont pourtant ordonnées au moment de conclure – à l'obligation de se laisser contraindre par ce moment, où s'immisce à nouveau ce qui n'avait été éconduit que pour un temps.

On entend ici un autre écho de la voix de Nietzsche lorsqu'il demande dans le premier paragraphe de *Par-delà bien et mal*: pourquoi, au fond, devons-nous préférer la vérité à la fausseté, à l'erreur, au mensonge, voire à l'ignorance? Qu'est-ce qui nous a habitués à choisir le vrai – à accepter qu'il «s'impose», et qu'il s'impose «de lui-même»? Cette préférence n'a en elle-même rien de scientifique. Ce n'est pas qu'il faut un sujet pour simplement y adhérer: c'est qu'un sujet a à être fabriqué par et dans des procédures d'énonciation pour qu'une vérité puisse être soutenue. Et cette fabrication s'opère selon le type de contrainte, selon le lien d'obligation, qui est mis en œuvre avec ces procédures.

S'ensuit que «vérité» et «subjectivité» sont indissociables, que là où l'une est en jeu, l'autre est également présente, mais sur un mode qui n'est pas celui voulu par les cartésiens: le subjectif est interne à l'énonciation des vérités, il n'en est pas le fondement réflexif. Aucune procédure de véridiction, même scientifique, ne se singularise à cet égard, aucune ne repose sur l'élimination de cette indissociabilité, et celle-ci ne se laisse pas même concevoir comme un «résidu inévacuable». Toute vérité objective fait fond sur l'éliision du subjectif, qui cependant la soutient.

On dira: il n'y a de savoir qu'attaché à du subjectif. L'objectivisme n'est que le savoir décanté de ses incidences subjectives, et en ce sens, il est bien sûr une fiction opérante. Il n'est pas la véridiction scientifique, mais l'effet de son hégémonie dans ce qui s'est par là laissé unifier comme «champ» du savoir.

Pluriel

«L'expression "jeu de langage" doit ici faire ressortir que parler un langage fait partie d'une activité, ou d'une forme de vie.

Représente-toi la diversité des jeux de langage
à partir des exemples suivants,
et d'autres encore:
Donner des ordres, et agir d'après des ordres –
Décrire un objet en fonction de ce qu'on voit,
ou à partir des mesures que l'on prend –
Produire un objet d'après une description
(un dessin) –
Rapporter un événement –
Faire des conjectures au sujet d'un événement –
Établir une hypothèse et l'examiner –
Représenter par des tableaux et
des diagrammes les résultats d'une expérience –
Inventer une histoire; et la lire –
Faire du théâtre –
Chanter des comptines –
Résoudre des énigmes –
Faire une plaisanterie; la raconter –
Résoudre un problème
d'arithmétique appliquée –
Traduire d'une langue dans une autre –
Solliciter, remercier, jurer, saluer, prier.»
Wittgenstein

Il existe une diversité de régimes de la vérité, à considérer simplement la distance qu'il y a entre une interprétation oraculaire, un témoignage, une confession, une formule alchimiste ou un énoncé de chimie. Lorsqu'il prend cette série d'exemples dans le cours de 1980, Foucault avait peut-être à l'esprit le paragraphe 23 des *Recherches philosophiques*. Une des préoccupations de Wittgenstein était de montrer qu'il ne saurait y avoir de théorie univoque «du» langage: impossible d'isoler ce qui en serait la structure ultime. Il n'existe pas de langue formalisée à même d'épurer le sens de ce qui se dit dans une phrase, et de servir ainsi de modèle pour une appréhension adé-

quate de la réalité. De là pourra se déduire, même si ce n'était pas le sens premier de l'autocritique de l'auteur du *Tractatus*, que s'il n'y a que des jeux de langage irrémédiablement divers et qui ne sauraient être appréhendés depuis l'étalon d'une langue parfaite, celui qui est joué par les scientifiques n'a comme tel aucune éminence. Il n'est pas la mise en œuvre de la langue du dire vrai, il est ni plus ni moins que les autres l'élément d'une forme de vie. On peut dire en ce sens que l'analyse du langage est inévitablement une analyse des modes du dire vrai ; tous les exemples du paragraphe 23 ne concernent pas le problème de l'énonciation de la vérité, mais ce que leur diversité implique se ressent d'abord au niveau de cette pré-tention singulière d'une langue, d'énoncer le vrai.

Il y a une manière parfaitement claire d'entendre politiquement ce qu'implique l'existence de cette diversité. Dans l'entretien de juin 1976 avec Pasquino, Foucault substitue au couple science/idéologie, alors dominant en vertu des analyses marxistes althussériennes, celui qui associe politique et vérité. Le problème, dit Foucault, n'est pas celui de la conscience et des mystifications dont elle serait l'objet, mais celui de la vérité elle-même, celui du régime de production de la vérité et des concentrations hégémoniques qui s'y opèrent⁹⁶. Dans le cours au Collège de France tenu la même année, Foucault évoquait l'hégémonie du modèle scientifique, réalisée au détriment de l'ensemble des « savoirs assujettis ». La généalogie, que Foucault définit alors comme la manière dont une connaissance érudite peut entrer en résonance avec les savoirs de ceux sur qui s'exerce le pouvoir disciplinaire ou de ceux qui y font au moins partiellement défection, y est présentée comme une « antiscience ». C'est alors que peut exister une « insurrection des savoirs » contre « les effets de pouvoir centralisateurs qui sont liés à l'institution et au fonctionnement d'un

discours scientifique organisé à l'intérieur d'une société comme la nôtre⁹⁷ ».

« La » Science, c'est un régime de savoir, corollaire d'un certain régime de pouvoir. C'est le nom de l'opérateur à même d'organiser l'ordre du discours à partir d'épreuves de sélection et de normalisation, qui permettent des effets de hiérarchisation et de centralisation. La Science n'est pas seulement ce qui permet de disqualifier les savoirs « minoritaires », auxquels est dès lors dénié le statut de savoirs, mais ce qui fait de cette disqualification le principe d'organisation du discours, en tant qu'elle permet d'y séparer ce qui peut se voir attribuer le titre de discours vrai *et donc* valable de ce qui est sans vérité, donc faux, irrationnel, ou bien secondaire, luxueux, « poétique ».

L'objectivisme est « la » Science, c'est-à-dire l'opération structurelle de mise en ordre du discours. Encore une fois : il ne se confond pas avec les méthodologies scientifiques. Il est la systématisation de leur invocation, et des effets d'hégémonie qui y sont attachés. À l'inverse, les savoirs qui ne sont pas ordonnés aux modèles objectivistes ne supposent pas une absence d'objet, mais seulement une approche réglée par d'autres modèles, et qui pourtant a bien à voir avec la vérité (par exemple celle des *faits* historiques, ou celle des *opérations* magiques).

On comprend dès lors qu'un savoir réellement en lutte doit commencer par ne pas reconduire la soumission à ce modèle hégémonique. La position critique issue du marxisme est grevée dès le départ par sa manière d'admettre l'espace de distribution des savoirs, le partage entre discours vrais, c'est-à-dire scientifiques, objectifs, et les discours faux, vains, futiles, littéraires, brefs : n'ayant pas de rapport avec la vérité et méritant à ce titre d'être disqualifiés, et de l'être au nom de la vérité. « Quand je vous vois

vous efforcer d'établir que le marxisme est une science, je ne vous vois pas, à dire vrai, en train de démontrer une fois pour toutes que le marxisme a une structure rationnelle et que ses propositions relèvent, par conséquent, de procédures de vérification. Je vous vois, d'abord et avant tout, en train de faire autre chose. Je vous vois en train de lier au discours marxiste, et je vous vois affecter à ceux qui tiennent ce discours, des effets de pouvoir que l'Occident, depuis maintenant le Moyen Âge, a affectés à la science et a réservés à ceux qui tiennent un discours scientifique⁹⁸. » Autrement dit, le marxisme a été essentiellement incapable de discerner la manière dont une *politique de la vérité* est constitutive « de la formation et du développement du capitalisme⁹⁹ ». La toujours demeurée vague théorie de l'idéologie, l'invocation d'une superstructure opposée à l'infra et ses multiples sophistications, auront autorisé la perpétuation de cet aveuglement, bien plus qu'ils n'auront contribué à l'entamer.

Paix

Trente ans après, la polémique soutenue par Foucault n'a rien perdu de son utilité. Elle ne s'est aucunement dissoute dans les spéculations sur le postmoderne, dans le discours sur la « fin des grands récits » ou dans la pseudo-alternative entre réalisme et « pragmatisme ». Simple, il y a ce paradoxe qu'elle résonne désormais dans un espace où, d'une part, son adversaire est mort – d'une mort étrange il est vrai car depuis lors, c'est quotidiennement qu'il est enterré ; et où, d'autre part, d'être devenue plus audible, elle n'en est pas pour autant devenue victorieuse. Il s'agissait pour Foucault de déterminer ce qu'est le savoir, non pas seulement comme un outil pour les luttes, mais comme étant lui-même vérita-

blement en lutte, dans ses modalités d'énonciation mêmes. La bonhomie avec laquelle de plus en plus de scientifiques prennent le fait qu'ils ne sont pas dépositaires du vrai n'indique en aucune manière que cette visée a été atteinte, tout au contraire.

Le travail récent de Bruno Latour est le lieu où se dit le plus clairement le triomphe du pluralisme sur l'ancienne hégémonie. La religion, l'économie, la morale, la politique, l'esthétique, la science bien sûr, y sont envisagées comme autant de régimes de vérité, de modes de véridiction. Il s'agit de leur restituer les gestes qui leur sont propres, au prix d'inverser les images que nous pouvions avoir d'eux : ainsi la religion n'est-elle pas, contrairement à l'image fautive qui en est donnée, ce qui oblige à tourner les yeux vers le lointain, mais tout au contraire ce qui convertit le regard vers ce qu'il y a de plus proche. Au rebours de la science qui, elle, présentée faussement comme ce qui ne détache pas les yeux de ce qui se donne à voir à l'observation directe, est au contraire ce qui construit les chaînes de médiation les plus longues et les plus fragiles pour avoir un accès à ce qui est au comble du lointain¹⁰⁰.

Parti d'une analyse des sciences, et en polémique avec le défunt *courant* de l'épistémologie (dont les figures sont Bachelard, Cavallès, Canguilhem), Latour en est venu à tenter de rendre compte plus largement de ce qui existe en fait de véridictions, et de déplier ainsi l'espace de leur coexistence. Ce qui ne va pas toujours sans embarras, lorsqu'il est par exemple question du droit : à quelques pages d'intervalle, celui-ci apparaît successivement comme l'un des modes de véridiction, puis comme ce qui se distingue de la science pour n'avoir pas en son cœur le souci de la vérité, mais celui de rendre des jugements (« Il devient urgent de ne pas demander aux sciences de trancher, de ne pas exiger du droit qu'il dise vrai » ; et aupa-

ravant, au sujet des formes d'énonciation scientifique et juridique : « chacune dit vrai mais avec une tout autre définition de la véridiction¹⁰¹ »).

Peut-être cet embarras n'est-il pas séparable de la manière dont la diversité de Wittgenstein, ou même celle de Foucault, est ramenée à un ensemble de domaines convenus, et si parfaitement conciliables avec tous les académismes (la morale, la science, la religion, l'économie, etc.). Peut-être y a-t-il, là comme ailleurs, une hâte un peu trop visible à couvrir l'espace de ce qui est censé importer pour la pensée. Toujours est-il que, par rapport à l'abord polémique de Foucault, quelque chose a été perdu.

Plus question, désormais, d'un savoir en lutte, même s'il arrive à Latour de reprendre le terme « anti-science », dont il est précisé qu'il n'indique aucune-ment une hostilité de principe à la Recherche¹⁰². S'il s'agit bien d'attaquer une certaine hégémonie, la visée est tout entière d'apaisement : il faut apprendre aux diverses modalités du dire vrai à composer. La critique, ou plutôt l'effondrement de l'hégémonie disqualifiante, autorise un gommage du lien qui pouvait exister entre un savoir et une lutte. À moins que celle-ci reçoive la forme de la contestation citoyenne que le modèle de gouvernementalité développé dans les *Politiques de la nature* est censé rendre parfaitement gérable – et même, à l'instar des syndicats et partis dans le keynésianisme, productive et dynamisante.

Ce faisant, quelque chose est oublié dans la considération du *dire* vrai, sur quoi Foucault insiste dans son tout dernier cours au Collège de France consacré à la figure du parrhésiaste (celui qui dit la vérité), et même dès l'approche des « régimes de vérité ». Car la question de la diversité des modes de véridiction se pose parce qu'il n'y a de vérité que là où se trouvent des opérateurs de subjectivation – lesquels ne peuvent trouver place dans le modèle parlementaire

de Latour, ni plus généralement dans la pluralité néo-leibnizienne des mondes par quoi se résout pour lui la question de l'ontologie.

Mais s'il en est ainsi, c'est que quelque chose a déjà été oublié dans l'entente de la politique, là même où Latour se fait fort de mettre au jour l'existence d'une « politique scientifique ». La thèse est pourtant éclairante, en ce qu'elle expose la manière dont le type de nouage existant entre science et politique aboutit à une politique qui ne s'avoue pas, et qui est présentée comme une politique de terreur par la disqualification, héritée de l'antidémocratie de la tradition philosophique. La Science y est une opération pour faire taire le *démos*, mais simultanément le fait qu'il s'agit là d'une opération politique est dénié¹⁰³. Pour l'anthropologue des sciences latourien, le geste à accomplir est dès lors double : dénouer la science – qui n'est pas la Science, fiction idéologique des épistémologues, mais l'activité scientifique réelle – de son lien à une politique implicite ; séparer la politique de la science, pour qu'en soit dégagée une entente non falsifiée par l'antidémocratie de la tradition. Mais même si Latour présente son geste comme une double déliaison, celle-ci n'est que la préparation pour un autre lien, une autre articulation qui se conçoit tout entière dans la voie d'une radicalisation de la démocratie, vivifiée par son extension aux « non-humains ».

La politique, telle que l'entend Latour, se résume nécessairement à la démocratie, en tant que celle-ci, comme le dit aussi son collègue Michel Callon, doit être démocratisée. Autrement dit, la politique, c'est la démocratisation de la démocratie, qui repose sur la prise en compte de ce que l'activité scientifique, rendue à elle-même, met au jour : de nouveaux êtres, c'est-à-dire de nouveaux liens. Et qu'elle n'est pas la seule à mettre au jour, puisque c'est chaque mode de

véridiction qui fait exister des êtres singuliers (des djinns, des faits, des œuvres). La définition même de la politique est intrinsèquement polémique : en tant qu'elle est cette démocratisation, elle se pose contre la politique implicite, antidémocratique, attachée à la tradition. La manière de définir la politique est toujours un enjeu dans la lutte entre des politiques rivales. Mais ici, cette rivalité semble s'évaporer, et la polémique semble ne donner lieu à aucun conflit, du fait que le seul nom de « politique » abrite deux acceptions contradictoires : elle est un mode singulier de véridiction, qui en ce sens se distingue de la véridiction scientifique aussi bien que de toute autre forme de véridiction (religieuse, juridique, etc.) ; et en même temps elle est ce qui a en charge la coexistence de tous les modes de véridiction et par là travaille à la composition d'un monde commun – composition démocratique selon une acception renouvelée de ce qui constitue le *démos* (où sont comptés à la fois les humains et les non-humains). La position ambivalente de la politique dans ce pluralisme affirmé tient à ceci qu'elle est à la fois un secteur de cette pluralité *et* ce au sein de quoi se recueillent les effets de cette affirmation, leur seul réceptacle.

L'étrange, alors, est qu'elle soit à ce point dé-subjectivée. Selon un geste désormais classique, Latour déploie une pensée totalisante (puisqu'elle parcourt les modes de véridiction existants, au nombre desquels elle se loge elle-même) qui soustrait les effets de la totalisation qu'elle opère (puisque les activités scientifiques, politiques et autres sont censées ne pas devoir être modifiées par cette approche). Latour répondrait qu'il n'y a pas de totalisation là où il s'agit d'affirmer une irréductible pluralité, mais il n'en reste pas moins que cette affirmation prend la forme d'un parcours qui, si modeste qu'il soit, se pose comme le dépli du à-penser pour ce temps. L'injonction à *suivre*

les émergences singulières, les inventions forcément enthousiasmantes qui sont le fait des « acteurs », masque peu l'éminence que revendique la nouvelle « métaphysique » qui en découle¹⁰⁴. Elle masque aussi difficilement le type de protection qu'elle permet : ce qui compte est ce qui *aura été* reconnu comme important, vrai ou pertinent. Pas de risque à prendre concernant ce que pourrait ou devrait être un possible futur. La philosophie retrouve une posture coutumière : elle est essentiellement un regard rétrospectif, et comme tel dégagé de ce qui doit se décider au présent. La cohérence est cependant plus claire là où est assumée la figure du parti pris, de la prise de parti, là où elle n'est pas lestée du présupposé d'un « monde commun », fût-il perpétuellement à venir, en composition.

C'est ce présupposé qui soutient l'évacuation du lien entre vérité et subjectivité, lequel n'ouvre à aucune « théorie du sujet ». Là où il y a du subjectif, il y a du paradoxe, selon Kierkegaard ; il y a des procédures d'incorporation, d'ascèse, selon Foucault et Hadot ; il peut y avoir, il y a, de l'irréconciliable. Quelque chose qui n'est en aucune manière prêt à *composer*.

Au-delà de l'œuvre de Latour, ce que l'anthropologie des sciences révèle, c'est que la hiérarchisation-centralisation du savoir, en dépit du dogmatisme encore majoritaire dans le milieu scientifique, sera de moins en moins une condition de l'appariement entre accumulation du savoir et accumulation du capital. Notre aujourd'hui voit le triomphe postlibéral de la composition-multiple, pour laquelle Hobbes et Locke ne sont pas nécessaires : nul besoin de hiérarchies trop rigides, nul besoin de demander des sacrifices coûteux, en particulier celui de la capacité à « se gouverner soi-même ». Il faut seulement apprendre à chacun, en tant qu'il est créateur de quelque chose, à vouloir cette composition, et surtout, à identifier

l'entente du terme « politique » avec ce qui est désigné par elle.

Erreur

La remarque d'Austin¹⁰⁵ selon laquelle tout énoncé constatif peut être traduit en énoncé performatif a légitimé une astuce conceptuelle dont les conséquences n'ont pas fini de nous occuper. La sollicitation du performatif autorise à faire coïncider l'acte politique et l'énonciation de ce qui peut tenir lieu de « bonne nouvelle », sous la forme d'une reprise du messianisme : là où Derrida parlera d'un « messianique sans messianisme¹⁰⁶ », Agamben détaillera, de façon beaucoup plus convaincue et en continuité avec Benjamin, les paradoxes d'un temps messianique¹⁰⁷. C'est aussi, dans une dramaturgie moins tragique et crépusculaire, plus bondissante et anxieuse, ce qui se retrouve avec Latour et ses proches. Car si Latour, plus prudent, tient à distance le renvoi au performatif, c'est bien une force analogue à celle du messianique qui s'attache au dire religieux : la diversité des « jeux de langage » et des « actes de parole » permet de situer la parole religieuse comme celle qui opère une transformation, et plus encore, une conversion¹⁰⁸. Mais au-delà de la spécificité du dire religieux, quelque chose attache le constructivisme latourien à l'invocation messianique.

Le seul *mouvement* philosophique digne de ce nom aujourd'hui, le seul de quelque ampleur à ne pas avoir encore gelé dans quelque académisme, est le mouvement constructiviste. Ses représentants actuels (Latour, Stengers, Sloterdijk, Borch-Jacobsen), à l'instar de leurs rivaux déconstructivistes, ont au fond pour particularité d'accorder à l'écrit une puissance qu'il n'a pas. Le constat de départ est simple, il n'est pas nouveau : la réalité n'est pas objectale, et pas davantage « en soi » ; elle est ce qui se fait, au futur

antérieur de son toujours déjà là.

Sous cet angle, décrire l'état des mondes dans le registre de la jovialité inventive ou dans celui exigé par « l'antigravitation » va dans le sens de ce qui ajoute à la joie et à la légèreté, et contribue donc à les rendre *plus* réelles. Car la réalité, dès lors, est affaire de degrés : il s'agit par exemple de faire davantage exister ce qui n'est qu'esquissé mais déjà bien réel, ce qui est inchoatif, ou difficilement repérable sans une énonciation qui le fait apparaître, et qui dès lors peut facilement être étouffé. Ce qui revient à prendre le revers exact de la posture critique héritée de l'École de Francfort ou édifée aux parages du « situationnisme » : dans la mesure où elle méconnaît les puissances de l'énonciation, la critique ne fait que consolider le mur écrasant où elle est dès lors de plus en plus en peine de découvrir des lézardes. Elle ignore l'opérativité réelle contenue dans son acte d'énonciation, et ne fait ainsi qu'ajouter au négatif qu'elle entend décrire – jusqu'à en faire, là où elle est la plus conséquente, le seul élément dans quoi peut se mouvoir la pensée.

La critique de la position critique n'est pas fautive, encore qu'elle tende désormais à devenir une facilité. Mais il y a quelque chose d'indéniablement factice dans cette dramaturgie « nietzschéenne » de la positivité, d'où doit être expurgée toute tendance critique, négative. On pourrait dire des constructivistes que, à l'inverse exact des tenants de la posture critique, ils croient trop à la vertu de l'énonciation performative. Que, s'il faut compter avec elle, ce n'est pas comme voie résolutive, méthode assurée par avance, abri contre toute critique. Car il y a quelque chose du réel qui se soustrait absolument à la prise de l'énonciation performative. De sorte que l'impression superficielle que produisent les textes constructivistes est aussi ce qui indique leur limite véritable : il y a en eux quelque chose qui est de l'ordre du déni.

Mais ce quelque chose n'est pas tant l'existence de la misère, de la douleur et de la guerre : face à cette objection, justement, les constructivistes sont armés, ou croient l'être. L'obstacle est tout d'abord celui de la possibilité de l'erreur. C'est ce vers quoi tendent les remarques formulées par Lévy-Leblond au cours d'un dialogue avec Latour. À la question de la « nécessité d'une évaluation critique » des concepts scientifiques, et de leur prétention à, ou plutôt aux objectivités, Latour répond : « Il fallait d'abord se débarrasser de la tentation des fondements, si je peux dire, et surtout décrire, décrire et encore décrire. » Mais cette « description » a eu pour effet incident de diluer un problème qui aurait dû être affronté : « Toute position normative a été éliminée pour prendre une position, disons, naturaliste. Je suis d'accord – on a été trop loin. » Qu'il trouve par ailleurs à nouveau « passionnante » la question de la distinction entre bonne et mauvaise science n'enlève rien au fait qu'il ne dispose pas des outils conceptuels pour les discriminer : l'anthropologie des sciences s'est même singularisée, au regard de l'épistémologie, d'avoir refusé cette discrimination. Et l'idée qu'il émet d'une « normativité en situation », livrée à l'empirie des jugements formulés par les chercheurs, semble peu le convaincre lui-même¹⁰⁹.

Ce qui se rejoue au fond dans cet entretien est le problème qui est à la source du *Sophiste* de Platon : comment l'erreur est-elle possible ? Un concept de vérité intégralement constructiviste ne peut répondre à cette question.

Choix

L'autre obstacle que les constructivistes rencontrent et ne peuvent contourner concerne la manière dont un savoir doit s'articuler avec une conduite. Et plus exac-

tement, à celle-ci en tant qu'elle est ce qui procède d'un choix. Mais c'est là aussi que tout se complique et qu'entre en jeu une autre manière d'envisager la véridiction politique.

Dans un texte du début des années 1970, Foucault écrit : « Le savoir n'est pas fait pour comprendre, il est fait pour trancher¹¹⁰. » La résonance polémique à l'endroit de l'herméneutique masque le caractère inexact de la sentence. Le savoir n'est pas l'espace où se déploie l'interprétation, mais il n'est pas pour autant l'opérateur d'une coupure décisive. Quelque chose doit déjà être tranché pour que le savoir lui-même nous délivre de la condamnation à se mouvoir dans l'élément d'une compréhension aux limites perpétuellement reculées.

Kierkegaard fait remarquer que le savoir ne permet pas d'aboutir au choix dans l'exacte mesure où il est fondamentalement le dépli des « possibilités opposées » et où, par là, il installe dans « l'équivoque perpétuelle¹¹¹ ». C'est pour cette raison qu'il se prête si bien à devenir l'irremplaçable combustible de l'aboulie obsessionnelle, autant que de l'insatisfaction hystérique. Mais c'est aussi la raison pour laquelle le choix qui engage une vie n'est pas déductible d'un savoir, quel qu'il soit. C'est ce qu'explicitent les premières pages du *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, lorsqu'il est question du « christianisme objectif ». S'agissant de l'Écriture sainte, il est toujours possible d'enquêter sur l'authenticité des textes qui la composent, sur leur datation, etc. Mais cette enquête, cette recherche objective est comme telle destinée à demeurer sans rapport avec la croyance de celui qui a choisi la vérité chrétienne. Si d'une quelconque manière l'inauthenticité de la Bible dans son intégralité pouvait être démontrée, cela ne pourrait affecter en rien l'existence même du croyant. Si le savoir objectif, quels que puissent être par ailleurs

ses mérites, est sans rapport avec l'existence, c'est dans la mesure où il est par essence révisable ; si sophistiqué qu'il soit, il est dans sa nature de demeurer une approximation. Si le marxisme s'est voulu « scientifique », c'est qu'il a voulu exorciser sa nature approximative – mais on n'exorcise pas le savoir objectif par lui-même. De l'approximatif ne saurait s'originer ce qui est à même de conduire une vie, si elle a « un intérêt passionné infini pour sa béatitude éternelle », selon l'expression que Climacus-Kierkegaard se plaît à reprendre et à varier dans ces pages.

« La subjectivité modeste, immédiate, tout à fait irréflechie, se tient naïvement pour persuadée que, si seulement la vérité objective est solide, le sujet est tout prêt à entrer dedans. » En ce cas, une « somme de propositions doctrinales » suffirait à convaincre, et il ne s'agirait que d'être convaincu par des arguments. Or, la vérité « est intériorisation », c'est-à-dire qu'elle est « la transformation du sujet en lui-même ». C'est en ce sens qu'il faut entendre la maxime dont la résonance est cartésienne : « La subjectivité est la vérité, la subjectivité est la réalité¹¹². » Et Climacus ne cesse de revenir sur cette dimension que la pensée objective esquive, dimension de l'ascèse, de l'incorporation, qui indique à la fois comment la pensée habite une existence, et comment cette habitation recèle en même temps l'écart entre ce qui est pensable et ce qu'il revient de décider concernant l'existence. Cet écart, et la construction même de l'ouvrage en témoigne, se joue pour lui avant tout dans ce qui rapporte le « dialectique » au « pathétique ». La vérité n'est pas tout entière livrée à l'ordre du connaître, et son existence dans cet ordre a même nécessairement la forme du *paradoxe*. Elle est dicible dans l'exacte mesure où elle est choisie, et où ce choix ne s'explicite pas dans les formes du savoir objectif.

D'où le renversement : l'objectivisme, qui veut contraindre, est au contraire ce qui ouvre, du point de

l'existence, le « manque de nécessité ». Le choix, qui suppose une contingence, est seul à être existentiellement contraignant. La sentence énoncée dans le film *Sans soleil* de Chris Marker (« ils ne pourront rien contre le privilège d'avoir choisi ») est alors elle-même renversée : avoir choisi, c'est être parvenu à quitter la contingence donnée comme un privilège. Choisir, c'est à la fois se lier et renoncer à quelque chose qui jusque-là faisait l'élément de la vie. On distinguera peut-être le choix, qui fait lien, de la décision, qui sépare d'avec une vie désormais passée. La distinction est au risque de demeurer abstraite et peu repérable dans ce qui se présente presque toujours comme deux faces d'un même geste – mais sans doute n'est-ce pas tout à fait la même chose, décider et choisir.

Si, comme le dit ailleurs Kierkegaard, la liberté est ce qui élargit, l'objectivisme est au contraire ce qui étroitise, en ce qu'il légitime la disposition à contourner ce qui par ailleurs est désigné comme essentiel. Pour un homme de foi, le savoir est inessentiel, mais il peut arriver qu'il s'occupe de réfuter une objection, de débrouiller une contradiction, et qu'il se trouve ainsi passer son temps (le temps de sa vie) dans ce qu'il désigne lui-même pourtant comme secondaire. Ce problème ne concerne pas que les hommes de foi : de même que chez quelques-uns, une velléité révolutionnaire attend l'argument ultime, la preuve définitive, qui viendront garantir le bien-fondé de la décision ; de même, pour d'autres, ou les mêmes, assurés de leur décision, une vie pourra passer dans la griserie que suscite la participation aux polémiques secondaires. « N'est-il pas arrivé à plus d'une vie d'homme tout entière de se mouvoir ainsi dans des parenthèses depuis sa première jeunesse¹¹³ ? » C'est sans doute la meilleure description de la forme de vie des universitaires marxistes, anarchistes, révolutionnaires – et plus généralement : la parenthèse

n'est-elle pas exactement la forme de vie de tout universitaire ?

À relire ces passages du *Post-scriptum*, il apparaît que la propension postlacanienne à solliciter le formalisme logico-mathématique ne repose pas sur une nécessité intangible. Qu'il s'agisse de marquer l'irréductible du choix¹¹⁴ une analyse éthique suffit à le montrer. C'est depuis une forme de vie, ou plutôt depuis le passage d'une forme de vie à une autre, que peut se concevoir ce qu'est un choix. Kierkegaard s'adressait aux chrétiens, et il importait pour lui de n'être pas audible pour ceux qui n'étaient pas chrétiens. Les fulgurances de *L'Instant*, où se révèle que la forme de vie de ceux qui se disent chrétiens ne correspond en aucune manière aux exigences de vie censées accompagner leur choix, ne font que confirmer cette adresse exclusive – et peut-être le *désespoir* qui y est rencontré. Il importe pour quiconque s'adresse depuis un choix de ne pas être essentiellement entendu par ceux qui ne sont pas habités, au moins négativement, ou sur le mode d'une hantise refoulée, par ce choix.

Quant à ceux qui, aujourd'hui, sont soucieux d'exhiber les signes de leur « engagement », qu'ils tiennent ou non à distance la roublardise militante ; ceux qui « pensent » la politique au point de faire que la politique ne soit rien d'autre que leur pensée – le seul espace de « résistance » – ce sont les mêmes que les chrétiens repus dont l'image faisait horreur à Kierkegaard. Ils disent vouloir le « retour » de la politique, porter l'exigence de ce retour, mais leur vie tout entière en est le démenti.

Raisons

Le savoir peut nous transformer mais, contrairement à ce que dit Foucault, il n'est pas fait *pour* trancher –

c'est autre chose qui permet de trancher. Il est vrai qu'aux analyses de Kierkegaard, Foucault aurait pu rétorquer : elles ne sont valables que pour ce qui concerne le rapport au savoir objectif. Ce que révèle l'existence *des* régimes de vérité, c'est précisément et avant tout leur pluralité. Mais ce qui fait problème dans la phrase précitée de Foucault, c'est que le choix (le fait de « trancher ») semble pouvoir être le résultat d'une déduction.

Ce qui indique avant tout que tel n'est pas le cas, c'est que le choix n'a pas lieu une fois pour toutes : il n'est donc pas un *résultat*, une conclusion révélée qui, après le jour de sa révélation, ne connaîtrait de variation que d'écriture. Ce qui est choisi est ce qui a toujours à être choisi à nouveau. C'est un thème récurrent chez Kierkegaard, c'est aussi ce que montre le livre de Pavone, *Une guerre civile*, consacré à la résistance italienne. L'auteur se réfère à Sartre, mais c'est Kierkegaard que l'on peut entendre une fois encore : « D'un côté le choix est ressenti comme irrévocable, en ce sens qu' "il n'est plus possible de revenir en arrière", mais de l'autre il a besoin de constantes confirmations, implicites ou explicites, pour entretenir cette irrévocabilité¹¹⁵. » Et sans doute ces confirmations sont-elles en l'occurrence indissociables des seuils qu'il faut franchir et des risques qui les accompagnent, qui sont autant d'opportunités pour renoncer à ce qui a été choisi.

Mais si le choix n'est pas déduit d'un savoir, c'est aussi qu'il est au contraire ce qui ouvre l'espace d'un savoir. Et réciproquement, du moins pour ce qui concerne la politique, le savoir est cela seul qui peut rendre ce choix *habitable*. C'est en ce sens aussi que l'explicitation est nécessaire : le choix laissé à l'aridité de sa part d'arbitraire, ou le choix kierkegaardien « en vertu de l'absurde », est d'autant plus difficile à soutenir. Pour ceux qui ne sont pas soute-

nus par un Dieu, le soutien a nécessairement la forme d'un espace de transindividualité. Mais il ne faut pas céder pour autant à la tentation d'exiger de l'explicitation qu'elle soit entièrement clarifiante. Tout choix ouvre un savoir dans l'exacte mesure où lui est toujours attachée une essentielle opacité. Que celle-ci puisse par segments s'éclairer, et par là, les raisons du choix se déplacer, n'implique pas qu'elle puisse se résorber. Car cette opacité ne tient pas seulement à ceci qu'un savoir n'est jamais complet et que, comme y insiste Kierkegaard, il demeure constitutivement « approximatif ». Elle tient aussi et avant tout au caractère intrinsèquement indéductible du choix : c'est dans l'ordre du subjectif qu'est logé un point d'opacité, tel qu'aucun sujet n'est comme tel lui-même « complet », c'est-à-dire en capacité de ressaisir en toute clarté ce qui a fait que sa vie s'est engagée dans telle ou telle direction – si direction il y a. Inversement, ce caractère indéductible n'est aucunement ce qui livre le choix à l'arbitraire : un choix a toujours ses raisons. Ce n'est que dans l'acte de dire le vrai, dont Foucault fait l'essence du « parrhésiaste », que ces raisons trouvent à se faire entendre – même si, ce faisant, elles sont à même de se modifier.

Wittgenstein distinguait la chaîne des raisons de la chaîne des causes : la première est nécessairement finie, disait-il, alors que la seconde ne l'est pas. Contrairement à ce que soutient le courant de l'herméneutique, on trouve inévitablement un point d'arrêt dans la chaîne des raisons – c'est même par l'invocation de la nécessité d'un tel point d'arrêt que *commencent* les *Recherches philosophiques* : « Les explications ont bien quelque part un terme¹¹⁶. » On peut dégager de ce geste une implication que n'a sans doute pas envisagée Wittgenstein. Mais pour la concevoir, il faut déjà admettre deux choses : d'une part, il n'y a pas de structure universelle, dégagée par quelque

formalisation (ensembliste par exemple), de la vérité, c'est-à-dire de la manière dont une subjectivité se noue à la vérité qu'elle porte : il y a toujours à concevoir un mode singulier d'*affection* d'une subjectivité par un discours de vérité. D'autre part, toute vérité n'est pas non plus, à l'instar de ce qu'indique le concept *constructiviste* de vérité scientifique, telle de parvenir à faire exister des êtres (des électrons, des neutrinos) comme existant indépendamment de ceux qui les ont découverts. Une vérité politique, en l'occurrence une vérité communiste, est telle lorsque ceux qui la portent sont à même de transmettre le système de raisons auquel ils considèrent qu'il est nécessaire de s'en tenir. Par où se retrouve donc la nécessité de l'explicitation, et même d'une explicitation justement qualifiée de « rationnelle », puisqu'il s'agit d'y établir les critères qui permettent de déterminer la cohérence de ce système – et à la fois de situer la part d'arbitraire inévitable dans sa constitution. Que s'y attachent des actes n'est pas un fait contingent : c'est ce qui empêche que l'explicitation puisse tourner en interminables arguties, et reconduire la maladie qui s'en nourrit – celle de l'atermoiement. Les actes ne sont pas ce qui vient confirmer ou « appliquer » ce qui est dit dans l'énonciation politique : ils sont strictement intrinsèques à la constitution d'une vérité politique.

Quant à l'erreur, elle y a précisément la figure de l'acte fou, qui n'a pas nécessairement la forme du « passage à l'acte » que semble indiquer sa désignation. Car c'est aussi bien celui du chercheur que plus personne n'écoute, rangé définitivement dans la catégorie des hurluberlus, ou des tenants d'une position dépassée ; celui de l'inventeur qui ne convainc personne, et reste seul avec une invention qui aurait dû concerner le monde entier ; celui aussi du cercle de militants unanimement perçu comme enfermé dans

ses dogmes, sans prise sur quelque réel que ce soit. Ce n'est pas que ces jugements soient nécessairement erronés, comme le montre pour le dernier point l'exemple de Lutte ouvrière. Au contraire, et en politique plus qu'ailleurs, il faut admettre qu'il existe bien de tels actes, et qu'ils sont la réfutation la plus directe d'un discours de vérité. Une politique est au risque de conduire à l'acte fou. L'acte qui n'est pas en capacité d'exhiber sa propre inconsistance, et qui dès lors n'est ouvert à aucun relais, à aucune reprise. L'acte isolé, clos sur lui-même, qui pourtant se voulait une adresse¹¹⁷.

Protéger

Si, comme le pensait Musil, il y a une revanche du possible sur le réel, c'est dans la mesure où s'est installée l'évidence du savoir objectiviste. Sa fonction dans la constitution du tissu existentiel adéquat au capital globalisé aura été de *désactivation*. Plus l'objectivisme s'impose, plus s'ancre l'impossibilité du choix, surtout lorsque celui-ci met en jeu non seulement la vie de celui qui l'opère mais aussi, comme il arrive dans l'exemple cité de Pavone, celle « des autres » : celle des ennemis, celle des amis, et même celle des « indifférents ». La possibilité du choix est noyée sous la masse des choix possibles, des choix réduits à des possibilités qui, comme telles, apparaissent comme équivalentes, c'est-à-dire comme n'étant pas ultimement fondées.

Mais ce n'est là qu'une conséquence. Car la meilleure façon de définir l'objectivisme est peut-être de le voir comme un rapport singulier au point d'inconstructible qui se définit par la manière dont chacun est affecté, en tant que corps vivant, par les puissances de la pensée et de la parole. L'objectivisme est ce qui protège cet inconstructible, il ne s'y rapporte que

sous l'angle de l'occultation protectrice – protection entendue comme ce qui met à l'abri d'une exposition. En désactivant la puissance de mobilisation du savoir, l'objectivisme permet que l'inconstructible n'ait pas à apparaître.

Au rebours, le dispositif psychanalytique est, ou se veut, le lieu par excellence où se met en œuvre un savoir inobjectif. Mais en ce sens, il est le parfait complément de l'objectivisme, qui peut se payer le luxe de passer pour sa contestation : il se fait l'espace spécialisé où se met en jeu – où s'expose – ce qu'il y a d'inconstructible dans ce qui fait un sujet. L'analyse se veut une antitechnique, si par « technique » on entend la puissance de décomposition en éléments combinables et recombinaisons permettant différents types de « performances » ou d'intensification. Ayant la garde de l'inconstructible, l'analyse veille sur ce qui ne peut s'inscrire dans le champ de l'incorporation de gestes, que ceux-ci soient corporels, affectifs, intellectuels ou mentaux : tout ce qui peut être mis en opération(s). L'analyse revendique le monopole de l'abord du non technicisable – qui cependant origine inévitablement une nouvelle technique.

Pourtant cette parfaite entente entre l'analyse et l'objectivisme, si séduisante sous ses faux airs de polémique parfois rageuse, ne suffit pas. Et ce, pas seulement parce que la psychanalyse n'a nullement le monopole du savoir inobjectif, lequel n'est pas un régime exceptionnel de l'ordre du discours mais au contraire ce qu'il y a en lui de plus quotidien. Elle fait erreur, plus fondamentalement, sur la manière dont elle assume d'être le dispositif de dé-protection de l'inconstructible en chacun, qui devient chez elle un patient, un « analysant ». Ou plutôt : elle est dans le vrai dans l'exacte mesure où elle est opératoire – et par là livrée à ce que ses tenants les plus conséquents ont appris à rejeter comme une dilution dans

la pragmatique généralisée. Dans un entretien très révélateur entre Miller et Widlöcher, chacun s'empresse de marquer que l'époque des grandes querelles est passée. Miller insiste cependant sur ce qui fait l'irréductible de la psychanalyse lacanienne par rapport à toute autre pratique analytique, *a fortiori* de toute autre pratique thérapeutique relative aux maladies « mentales » : le rejet du contre-transfert. « Un récit de cas, le compte-rendu d'une cure, ou d'un de ses moments, vous en apprennent souvent plus sur l'analyste que sur le patient, et donnent lieu à des déclarations du style : je poursuis mon analyse en même temps que j'analyse mon patient. Pour les lacaniens, c'est une hérésie. C'est un obstacle épistémologique à l'élaboration clinique du cas. [...] Pour nous, l'attention, non pas flottante, mais minutieuse et également répartie, que l'analyste porte au discours du patient, lui interdit cette dévotion à sa pensée, la jouissance que j'irai jusqu'à dire auto-érotique de sa propre pensée. » Et plus loin : « La séance lacanienne, elle, vise plutôt à un effet de type zen. C'est dans ce sens que Lacan parlait d'acte analytique. Cela veut dire qu'en fonction, l'analyste comme tel ne pense pas¹¹⁸. » On peut y lire l'affirmation militante que la psychanalyse doit se comprendre comme ayant la garde de l'inconstructible, qui résiste à toute figure du « relationnel ». La question est alors celle de la *valeur* du mode d'exposition, à quoi elle donne lieu, de ce point d'inconstructible.

Nul étonnement à ce que, à l'instar de la métaphysique des singularités multiples principalement héritée de Deleuze, la psychanalyse ne puisse fondamentalement proposer qu'un seul devenir *réel* : de même que la pensée spéculative n'ouvre en fin de compte comme seul devenir pour celui qui s'y inscrit (fût-il peuplé de devenirs-animaux ou autres, et *pour* être ainsi peuplé) que le devenir-auteur ; de même,

l'analysant a pour seul devenir subjectivement consistant, c'est-à-dire à hauteur de ce que la guérison absente pouvait promettre, le devenir-analyste. La philosophie spéculative et la psychanalyse ont ceci de commun qu'elles donnent à voir combien elles concernent au même titre tous ceux qui les abordent avec sérieux et, dans le même temps, elles réservent comme seule figure *audible* de leur accomplissement celui qui a quelque titre à les transmettre : l'analyste, ou le professeur de philosophie. Il y a ce faisant comme un vice constitutif, un « comme si » dont chacun sait qu'il ne peut correspondre à ce à quoi il faut s'en tenir : ce sont ceux qui ont un titre pour le proclamer qui peuvent seuls proclamer la gloire de l'absence de titre. Or, cette gloire de l'absence de titre, cette assumption du quelconque, ce n'est que dans la politique – la politique extrémiste, antiparlementaire – qu'elle peut trouver son lieu. Il revient à Rancière d'avoir situé le lieu où se manifeste réellement l'absence de titre. Mais derechef, il l'a peu mis en rapport avec ce qui se désigne ici sous le vocable de « l'inconstructible ».

On dira pour résumer que le retournement de la désactivation objectiviste suppose d'affirmer que : 1) il y a des savoirs qui ne sont pas objectifs ; 2) aucun savoir ne peut cependant originer un choix ; 3) le choix n'est pas la dissolution ou l'effacement de l'inconstructible, mais son exposition ; 4) la politique est le lieu où cette exposition est restituée au quelconque, à son absence de titre.

Se taire

De la « découverte » – en réalité ancienne, les prémisses remontant au moins à Thomas d'Aquin et à Duns Scot – du performatif, de sa sollicitation en direction du messianisme (Derrida, Agamben) ou plus

généralement de la redécouverte de la puissance attachée à l'acte de parole (Latour), pourrait se dégager une entente nouvelle de la proposition conclusive de Wittgenstein au *Tractatus* (« ce dont on ne peut parler, il faut le taire »), ou de sa version nietzschéenne (« il ne faut parler que si l'on ne peut se taire¹¹⁹ »). Si quelque réalité est issue des actes de parole dès lors que ceux-ci se meuvent dans l'élément d'une véridiction, une éthique soucieuse de donner place au silence peut d'autant mieux apparaître dans sa pleine nécessité. Et si la politique est, selon la définition de Sloterdijk, un « art de ce qui est possible dans le bruit¹²⁰ », on mesure alors assez vite qu'elle a peu à voir en apparence avec une telle éthique. Encore faut-il remarquer deux choses.

La première est que la politique a son silence propre, qui est celui des actes – même si des énoncés les accompagnent, les éclairent ou les compliquent. C'est constitutivement que la politique ne sépare jamais ce qui est séparé, *voice* et *exit*. La deuxième s'éclaire à partir d'une considération de ce qui fait le présent : désormais, ce qu'une politique doit compter parmi ses soucis, c'est de garder le lien avec ce dont on ne parle pas, ce dont il ne faut pas parler.

La politique libérale a dû sa réussite au fait qu'elle opérait un double dégagement : dégagement de la sphère publique, investie par la liberté des citoyens, et dégagement, par rapport à cette première sphère, de celle de la vie privée – le reste de cette opération se laissant désigner comme le « social¹²¹ ». Ainsi était assurée une double liberté : celle en jeu dans les institutions, et celle qui permettait de retrouver, derrière les cloisons du privé, dans l'abri qu'elle ménageait, bulle ou oasis, l'élément irréductible, inconstructible. Mais qui se trouvait, dès lors qu'identifié au désir, à l'affectif, d'autant plus à même de susciter d'inter-

minables discussions, source intarissable de savoirs spécialisés, les plus objectivants comme les plus hostiles au modèle objectiviste. Rompre avec la politique libérale, ou ses séquelles, c'est commencer par ne pas reconduire les injonctions contenues dans la pseudo-existence de ce qui délimite ces « sphères ».

Si quelque chose peut contribuer à éclairer ce que serait une politique du présent, c'est la nécessité de ne pas s'en tenir à la proposition de Wittgenstein, à condition de ne pas la renverser pour de mauvaises raisons, et surtout d'une mauvaise manière. Il faudrait peut-être alors suivre le précepte : « Ce dont on ne peut parler – c'est ce dont il faut parler. » Mais d'une parole qui d'une part n'absorbe pas à elle tout l'être de l'acte, et qui d'autre part n'opère pas *par ignorance* un forçage de ce à quoi elle renvoie. Dans la mesure où une politique adéquate à ce temps ne peut qu'avoir une forme extrémiste au sens relevé par Finley, elle semble proscrire les considérations liées à « l'affectif » ; inversement, dans la mesure où elle ne peut reposer que sur des groupes ou des collectivités, et aucunement sur des structures, des appareils, des organismes institués, elle est vouée à se confronter aux questions que soulève inévitablement l'existence circulante des effets du désir. Mais dans les deux cas, ce sont d'abord des écueils qui se présentent : soit celui d'une politique tout entière absorbée par la dimension de la guerre, soit celui d'une politique entièrement diluée dans la réflexivité, l'analyse des comportements de groupe, ou des failles psychologiques qui s'y révèlent. Dans le premier cas, ce qui est subjectivement nourricier est menacé d'extinction (on ne nourrit, ni n'élargit ce qui fait l'amplitude de notre être, par la seule disposition à la guerre). Dans le second cas, elle est menacée d'inconsistance, ou d'un mode particulier de l'inconsistance : celle qui conduit à l'écoeurement de soi et au

dégoût devant l'existence des autres. Dans le premier cas, ce qui est oublié, c'est notamment une puissance de la parole qui cherche d'autres modalités du partage que la capacité collective de mener un combat. Dans le second cas, ce qui est oublié, c'est notamment l'impuissance de la parole, c'est-à-dire qu'elle n'est pas ce dont il faut attendre une *résolution*.

Double paradoxe, encore une fois : il faut parler de ce dont on ne peut parler – et plus encore, à l'endroit où cela ne saurait venir en question, où s'élabore ce qui est si improprement désigné comme « espace public », c'est-à-dire à l'endroit où s'opère, ou se tente, une construction politique dans sa forme extrémiste. Mais en parler de sorte que la parole puisse y être restituée à son essentielle absence de prise sur ce qu'il en est des points d'existence qui pourtant ne cessent de la susciter.

Mensonges

« “Toute vérité est simple” : n'est-ce pas un double mensonge ? »
Nietzsche

Dans un texte consacré au rapport entre « vérité et politique », Hannah Arendt propose de revenir à l'entente la plus simple du vrai. Il y a des vérités de fait, et ce sont ces vérités qui importent. Mais elles importent dans l'exacte mesure où, loin d'être intangibles, elles sont au contraire caractérisées par leur vulnérabilité. Car, bien qu'ayant en apparence la solidité du roc, elles sont « plus vulnérables que toutes les espèces de vérités rationnelles prises ensemble », malgré l'évidente « réfutabilité » de ces dernières. Cette vulnérabilité, c'est ce que le « diseur de vérité » apprend à ses dépens, et ce dont elle fit l'expérience après la publication de *Eichmann à Jérusalem*.

La manière dont Arendt lit cette vulnérabilité est sous-tendue par l'idée que le problème du présent – de son présent – est celui du totalitarisme, ce dont témoigne exemplairement la phrase : « Quand Trotski a appris qu'il n'avait jamais joué un rôle dans la révolution russe, il a dû savoir que son arrêt de mort avait été signé. » Incidemment, Arendt remarque cependant quelque chose qui semble en contradiction avec son point de vue : le diseur de vérité, dont pour sa part elle rattache la figure à celle du « philosophe », est aujourd'hui moins exposé au risque attaché à sa fonction qu'à l'inanité, plus encore, à *l'innocuité politique de son dire*. Aujourd'hui, le diseur de vérité n'a pas le luxe de pouvoir facilement risquer sa vie. Et c'est d'ailleurs ce que reconnaît le « domaine politique », à savoir « qu'il a intérêt à l'existence d'hommes et d'institutions sur lesquels il n'a pas de pouvoir ». Plutôt qu'un pouvoir totalitaire, ce qui existe au présent a la forme d'un « gouvernement par la vérité » qui opère par la désactivation du dire-vrai. Mais la vulnérabilité du fait indique autre chose. « La marque de la vérité de fait est que son contraire n'est ni l'erreur ni l'illusion, ni l'opinion, dont aucune ne rejaillit sur la bonne foi personnelle, mais la fausseté délibérée ou le mensonge¹²². »

La vérité est saisie sous l'angle de son essentielle fragilité. Mais cette fragilité n'est pas seulement exposée à une intention extérieure, aux manipulations des hommes de pouvoir. Et d'abord parce qu'elle rejaillit sur celui qui *joue* trop avec elle, comme le personnage de *La Pensée* de Léonide Andréïev, qui s'aperçoit trop tard de l'impossibilité de mentir seul lorsque le mensonge est celui de la simulation de la folie. Il y a une fragilité du vrai dans la mesure où celui-ci n'existe que soutenu, porté par une parole. La consistance véridictionnelle dépend entièrement de celle du subjectif.

On mesure dès lors ce que peut avoir d'ajusté le geste souverain de laisser s'exprimer quiconque, pour opérer une désactivation du vrai. Il n'y a plus à imposer des vérités, il y a à les *laisser dire*. C'est ce qui rend en notre temps la vérité si fragile, car elle a constitutivement besoin de ce dire, ou de se dire. Nul besoin d'un pouvoir qui efface l'existence des faits : s'il se sert du mensonge pour son compte, c'est de façon à la fois éhontée et mesurée. Son opération de plus grande portée à l'endroit du dire-vrai est ailleurs. Rendre la vérité inoffensive, c'est faire que son énonciation soit *équivalente* à celle du mensonge. Pour cela, il suffit d'agiter le spectre du dogmatisme, ou celui de l'endoctrinement sectaire, lorsque d'aucuns, surtout s'ils n'y ont aucun titre, s'avisent de vouloir imposer ce qu'ils jugent vrai. Ce qui contrevient au constat prétendument indépassable de la pluralité des vérités passe alors pour être au moins tendanciellement criminel.

À l'encontre, il ne suffit pas d'affirmer la vérité, de clamer qu'elle est disponible, pour plusieurs raisons. La vérité n'est pas le simple opposé du mensonge. Comme l'ont vu Welles ou Rohmer, le cinéma a donné des résonances nouvelles à ce motif. Il suffit d'un film de Fritz Lang pour qu'apparaisse combien la vérité peut être le meilleur moyen de cacher le vrai (*L'In-vraisemblable vérité*) ou, au contraire, pour montrer qu'un mensonge – qui plus est, un mensonge collectif – peut être un moyen pour faire triompher une vérité, en l'occurrence une vérité morale (*Les Bourreaux meurent aussi*). Mais ce que le cinéma révèle aussi, c'est que cet entrelacs de la vérité et du mensonge a son point de départ dans un écart entre le dire et le montrer. Plusieurs cinéastes et critiques mettaient en garde contre l'équation voir = savoir¹²³, non pas au nom d'une dénonciation des « apparences » mais en tant qu'une non-coïncidence, une

disjonction, s'insère entre ce qui est dit ou écrit et ce qui est vu ou montré. Les personnages des *Contes* et *Comédies* rohmériens ne sont pas les opérateurs de cette révélation seulement parce qu'on ne sait exactement dans quelle mesure ils mentent, se mentent à eux-mêmes ou croient dire le vrai : ils donnent à voir malgré eux combien leur discours, même et surtout lorsqu'il se fait subtile auto-analyse, est ultimement sans prise, voire sans rapport en tant que tel, avec ce qui est montré. Et pour autant, la parole n'est pas sans puissance, elle est au contraire la suprême puissance, ce qu'ont si bien vu les plus grands metteurs en scène de l'utopie libérale, comme Capra ou Hawks : qu'elle soit sans prise ne l'empêche pas d'être en capacité de déterminer des situations, des décisions, des trajectoires de vie. Le cinéma est, aura été, le lieu où se renouvelle la révélation de cette épreuve ontologique.

Une parole vraie est toujours quelque part déliée du faire auquel elle est par ailleurs reliée. Ce qui est vrai dans l'analyse d'une situation politique, toute intervention nous en dépossède même si elle ne nous dément pas ; ou plutôt, elle *commence* toujours par nous en déposséder. La puissance du vrai est ce qui commence par se dérober. Toute situation d'exposition politique est la présentation de ce dérobement, de cette dépossession.

Pour la politique, le problème du dire vrai se pose donc en amont de la considération du mensonge – en tant que celui-ci, sous ses figures médiatique, politique, historique, serait à combattre. Ce problème trouve une fois encore une formulation paradoxale. La parole est sans *prise* sur les situations d'existence en tant que telles, et elle est cependant en capacité de les *déterminer*. Il y a une essentielle disjonction par laquelle s'insère la possibilité du mensonge, mais qui ne se réduit pas à cette insertion. Cette disjonction

n'est pas la réfutation du dire vrai politique : elle situe la particularité de cette véridiction. Les énoncés sont essentiels quand ils se trament avec des actes, et c'est l'espace disjoint qu'ils composent qui forme celui de la véridiction politique.

Idée

Rien ne se décide davantage que le fait qu'il y a un présent, depuis quoi se tenir pour parler. Pour qu'il y ait un présent, il faut qu'il y ait une idée – par exemple l'idée de la politique communiste. Une idée désigne autre chose que ce qui peut contenir ou non dans une improbable tête. Elle est ce qui trace la ligne de cohérence dont une vie est marquée. Quelques traits peuvent être relevés de ce qui fait qu'une idée est une idée.

1. Toute idée est, à l'instar du «réel» lacanien, ce autour de quoi le savoir ne peut que tourner, ce qui ne peut qu'être cerné, et non pas dit. Et qui pourtant se retrouve dans tout ce qui est dit, et plus encore : n'a de demeure que dans l'énonciation qui l'expose en chacune de ses occurrences. Une énonciation n'est pas ce que l'on trouve seulement dans des textes, elle est aussi bien à même les actes, y compris lorsque ceux-ci sont muets. Et c'est dans tout acte, y compris un acte de parole, que quelque chose se dérobe au savoir.

2. L'idée politique est indissociable de l'acte. Arendt insistait avec raison sur ceci que les effets d'un acte sont par nature immaîtrisables, et qu'il n'est pas possible de vouloir *tout* ce qu'un acte entraîne de conséquences ramifiées. Il n'en reste pas moins qu'un acte est ce qui *oblige à vouloir au moins une* des irréversibilités qui en découlent. Si c'est un acte de guerre ou qui se veut tel (un attentat par exemple), il oblige à vouloir non seulement que cette guerre ne s'arrête

pas, mais qu'elle se déroule désormais au-delà du seuil qu'il aura permis de franchir.

Dans la mesure où il ne peut être entièrement l'objet d'un vouloir (même si l'on conçoit celui-ci comme découlant de l'acte, plutôt que le précédant), l'acte révèle que dans ce qui se construit de position subjective quelque chose demeure sans prise sur le réel. Cette absence de prise n'est donc pas à elle seule une objection : tout dépend de la manière dont elle est prise en compte. Si elle est occultée, ne reste que l'aveuglement sur ce qui fait la particularité d'un temps – ainsi en est-il pour les sempiternelles organisations « trotskistes » ou « libertaires » par exemple.

Mais s'il est vrai que tout acte commence par déposer de ce que la pensée a pensé, il ne suffit pas pour autant de marquer un hiatus, un gouffre, entre la pensée et l'existence. Il ne suffit pas de constater que, de l'une à l'autre, rien ne se passe jamais comme on aurait voulu, qu'il y a une « résistance » du réel à nos désirs, etc. C'est pour cette raison que Kierkegaard est essentiel : il est celui qui, marquant ce gouffre, a maintenu le primat de l'idée. La pensée n'est pas seulement ce qui pose paradoxalement le primat de l'acte (paradoxalement, puisque c'est à elle qu'il revient de l'énoncer). Elle est ce qui maintient le primat de l'idée dans ce qui lui est hétérogène – dans ce « milieu étranger » qu'est l'existence. C'est dans l'acte, depuis un primat de l'acte, qu'il faut concevoir un primat de l'idée. Primat de l'acte au regard du savoir, de l'idée au regard de l'existence.

3. Comment nous arrivent désormais les idées ? Tout autrement, sans doute, qu'elles n'arrivaient au temps de Platon à ceux qui s'aventuraient à les contempler. Elles arrivent à travers des bouts de savoir, à travers une série, pas forcément ordonnée, de raisons, et l'énoncé d'exigences qui peuvent en découler ; à travers des discours déjà existants, ou des morceaux de

discours – *en tant que leur est prêtée une étrange capacité à se littéraliser*. C'est dans la littéralité – dans le fait de prendre la lettre à la lettre – que vient à exister ce qui interrompt le jeu, du moins celui de l'oscillation obsessionnelle. C'est par elle que le sujetif peut faire l'épreuve d'une absence de soutien, quant au *sens* – mais aussi en même temps d'un autre type de soutien, dans ce qui oblige à agir. Il y a dans la littéralité une violation, une irréductible violence, et cette violence s'éprouve à l'endroit de l'inconstructible. Tout le problème est de composer cette violence avec la nécessité inverse d'un prendre soin. On dira que, de l'intérieur de ce qu'un choix politique configure d'exigences, le geste de prendre soin se dit *depuis* cette violation, l'attention aux êtres est subordonnée à ces exigences – c'est une manière de réaffirmer le primat platonicien de l'idée. Réciproquement, sans doute la violence attachée à ce primat ne se justifie-t-elle plus lorsqu'elle désagrège la possibilité du soin.

La littéralité est attachée à de sidérantes vérités de fait. Celles-ci ont besoin d'être perçues – et pour cela, il s'agit de dégager la vue, de désencombrer la sensibilité – avant d'être démontrées. Elles ont à voir avec l'évidence des ravages du capitalisme, et avec ce qui subsiste, ou émerge, de communauté. L'évidence ne suppose pas un sujet transcendantal, mais un minimum de désencombrement – un reste de vitalité.

4. L'idée est indissociable du choix. Celui-ci a comme conséquence de faire exister un temps. Mais ce temps, un présent déterminé, n'est tel que parce qu'en lui y insiste une part d'éternité : selon Kierkegaard, c'est seulement dans l'instant qu'il est possible de faire l'expérience de l'éternité.

Le temps n'est pas un cadre dans lequel les choses et les êtres prennent place, soumis à la durée qui s'y écoule. Pour qu'un temps existe, il faut une découpe.

Pour ce qui nous occupe ici, cette découpe est celle qui procède de choix politiques. On n'en conclura pas à une vision entièrement « subjectiviste » du temps, comme si celui-ci n'était qu'une représentation contenue dans quelque sujet. Quelle que soit la diversité des temps, il y a en eux au moins ce point commun qu'est l'existence de l'instant. Ce point commun ne découle pas d'un choix subjectif, puisqu'il est la stricte condition de ce choix. L'instant structure chaque temps en répartissant les positions d'existence, en distribuant le « de part et d'autre ». Et ce de telle façon que le passage d'un côté à un autre ne peut se faire que par *bascule* : c'est toujours brusquement que l'on se retrouve d'un côté ou de l'autre. Ceux qui ne choisissent pas n'existent pas au présent – ces derniers temps, si l'on peut dire, ils ont plutôt été la règle que l'exception, mais peut-être les choses sont-elles en train de changer.

Tout présent est constitué d'instant, c'est-à-dire qu'il est tissé des choix qui le divisent.

Et encore une fois, le choix n'a pas lieu une fois pour toutes : il se définit d'avoir à être constamment à nouveau choisi. C'est pourquoi, comme il est dit dans un autre film de Chris Marker (*La Jetée*), « l'instant repasse », il fait retour. L'instant est ce qui repasse, ce qui revient, et qui permet ainsi de *reprendre* ce qui avait été oublié.

Jeux (II)

Mot

Le mot « communisme » importe en tant qu'il renvoie à une réalité qui nous précède. Ce déjà existant n'est pas une tradition, c'est une idée. C'est en tant qu'une idée nous arrive toujours comme nous précédant que, même si elle est l'objet d'une décision, elle n'est pas intégralement vouée au décidable. L'usage de ce mot trouve là sa raison première. S'il importe d'en faire usage, c'est qu'il implique des effets de contrainte.

Les théories politiques, y compris celles qui sont perçues comme radicales, les mouvements politiques, y compris ceux qui clament leur attachement à la lutte, sont tels que l'on peut se contenter d'y *jouer* à la politique. Ce jeu tient au moins en partie à ce que le mot même de communisme, pour des raisons bien précises, y a été proscrit – et quand ce n'est pas le cas, comme au Parti ou à la Ligue, il n'est qu'une enveloppe vide. Les mouvements y gagnent de s'abriter contre toute accusation de dogmatisme, de manipulation, d'instrumentalisation, et autres vocables journalistiques. Ils y gagnent de ne pas avoir à être trop regardants sur les raisons mêmes de la « lutte ». Ils y gagnent l'autorisation de faire semblant d'accepter l'équation politique = démocratie, au prix de voir retomber sur eux les débris (les « défaites ») des châteaux de cartes (les « revendications ») qu'ils ont

édifiés sur une absence de sol : ce qu'ils appellent « démocratie », « justice », « équité ».

Les théoriciens – ou les artistes – y gagnent la posture du révolutionnaire à bon compte, du rebelle irrécupérable, du faiseur de scandale. La sociologie de Bourdieu peut passer pour un discours radical, les poses de tel ou tel auteur pour le retour de la pensée révolutionnaire. Dans le pire des cas, ne pas se soumettre avec toute la veulerie requise à ce que quelque institution exige passe pour du courage ; dans le meilleur, l'intransigeance réelle, dans un espace aussi raréfié, a un éclat à ce point aveuglant pour celui qui la porte qu'il se convainc assez tôt que le fait même de tenir sur l'absence de compromis suffira.

Ces poses et postures sont légitimées par un arrière-fond théorique qui ne se réduit pas à l'académisme et à la captation institutionnelle. L'héritage des méthodes structuraliste et déconstructiviste a installé l'évidence que toute invocation d'une présence à soi ne peut être que le résidu d'un geste « métaphysique ». Ce faisant, il a incidemment permis l'usage d'un dispositif d'autoprotection à l'endroit de ce que l'exigence communiste impose quant aux matérialités d'existence, en éliminant la naïve question de la cohérence entre la pensée et la vie.

Le mot « communisme » implique le souci d'une cohérence dans l'arrimage aux matérialités qui font le vivre. Les matérialités se jouent dans le rapport à ce qui constitue les deux seules formes du *réel de masse* : la police et l'argent (ce que l'on appelle pudiquement la « légalité » et les « conditions de vie »).

Du Front national à la Ligue communiste révolutionnaire, du Parti socialiste à l'Organisation politique, il y a consensus sur la légalité. Que ce consensus soit le fait d'un aveuglement, c'est ce qu'atteste la difficulté toujours plus grande à ne pas voir la guerre en cours ; et là où elle est vue, à justifier qu'il puisse

y être répondu autrement qu'avec les moyens de la guerre. Quant à la « désobéissance » mise en avant à certaines périodes et dans certains mouvements, si elle se soucie de demeurer « civile », c'est peu de dire qu'elle ne suffit pas.

« Communisme » indique le refus de la conciliation politique avec les instances du capitalisme dans l'espace de la démocratie. Ce refus a des raisons avant tout matérielles. Elles tiennent bien sûr à l'inégalité devant l'accès aux conditions de la subsistance, ou à la disparité avec laquelle les individus sont exposés aux procédures de la « justice ». Elles tiennent plus généralement à ce qu'il faut accepter de soumission, de preuves que l'on veut bien composer, de dispositions dont il s'agit d'être les relais : tout ce qui fait que le prix à payer pour avoir accès aux marchandises et avoir la bénédiction des juges ou celle de la police est bien trop élevé. Ces raisons ne sont pas l'autre de l'éthique, mais le point d'arrimage sans quoi l'élément éthique est promis aux pires évanescences.

Fantasme

La posture révolutionnaire est le plus souvent épinglée par ce bout : il y a une disjonction entre le dire et le faire. Entre le dire et le faire désaccordés, s'ouvre l'espace du fantasme. La douloureuse épreuve d'une irrémédiable distance entre le fantasme et le réel peut en découler. Mais ce n'est pas la conséquence la plus dévastatrice : les militants s'en accommodent très bien depuis trente ans. Cette conséquence recouvre en réalité une confusion plus profonde : pour montrer que ce n'est pas le fantasme qui *protège*, à peu près n'importe quoi peut servir – ce que l'on nomme généralement, dans les cercles activistes, les « actions ». Pour prouver qu'il n'est pas ce qui *guide*, et donc ce qui égare, quelques montages même hâtifs

ont toujours l'allure de nouveaux horizons dans le vide de pensée où se meut la politique. Dans l'espace de la politique « radicale », ces montages ne peuvent se réduire à des assemblages de références, mais la difficulté est que la dimension des actes ne garantit pas qu'ait lieu une inscription dans le réel, tout au moins pas une inscription ajustée. Elle ne garantit pas que l'acte fou sera évité.

Le caractère constitutivement problématique de cette inscription a des origines qui tiennent au triomphe de l'objectivisme. Le bain dans le possible issu du savoir objectiviste et de l'existence esthétique-expérimentale suscite le besoin inverse de déchirer les voiles du possible pour toucher, se heurter au tranchant des choses – par exemple à la dureté de ce qui tient lieu localement de pouvoir policé. Si la passion du réel, dont Badiou fait la gloire du xx^e siècle¹²⁴, n'est que le revers du triomphe du possible sur la réalité, un soupçon accompagne le bien-fondé de cette passion. Avoir à prouver que le fantasme n'est pas le moteur de ce qui est fait ou pensé est encore un moyen d'égarer. Si le réel peut être objet d'une passion, c'est qu'il est devenu essentiellement problématique. Mais sa problématicité est la raison pour laquelle sa recherche en quelque sorte « pour lui-même » peut prendre le pas sur une tout autre nécessité : celle qui accompagne la cohérence d'une continuité d'action guidée par une idée – en l'occurrence une idée politique.

Mais tout ceci demeure vague tant que l'articulation du fantasme et du réel n'a pas été compliquée. D'après Lacan, le fantasme est ce qui tient, pour le sujet, « la place du réel ». À ne pas comprendre comme : ce qui s'y substitue en mirage. C'est sa fonction dans l'économie subjective qui se trouve ici indiquée. Le fantasme n'est pas une bulle imaginaire qui aurait de temps à autre à être crevée pour que soit

visible dans sa crudité un peu amère le réel de notre condition. Car « il n'y a pas d'autre entrée pour le sujet dans le réel que le fantasme¹²⁵ ». Le besoin de faire l'épreuve du réel n'est pas ce qui s'oppose au fantasme, bien au contraire. Il ne peut se concevoir indépendamment du besoin de *faire exister* le fantasme. La « passion du réel » a pour corrélat la possibilité toujours plus forte pour le fantasme de se voir réalisé. Le besoin de déchirer les voiles pour faire l'épreuve du réel est simultanément le besoin d'avoir une relation au fantasmatique – sur le mode de ce qui peut être rendu effectif.

Il semble dès lors difficile de discerner la part du fantasme et celle de l'idée. En réalité, c'est peut-être ici précisément que la différence se laisse concevoir. L'idée est un mode de l'inséparable : elle tient ensemble un discours, ou plutôt une énonciation et un mode d'existence – dont l'articulation conserve pourtant un irréductible élément d'arbitraire. En ce sens, elle relève de l'inconstructible ; mais en même temps, elle est violence faite à l'inconstructible. On dira que l'idée est, à l'endroit de l'inconstructible, comme ce qui tient inséparable sur un mode irréductible à – mais indémêlable de – ce que la psychanalyse appelle désir. L'enveloppe fantasmatique est ce *avec* quoi seulement se travaille un lien au réel. Pour qu'elle ne soit pas ce qui meut les êtres, en particulier dans cette relation désirante par excellence qu'est la rivalité, il faut qu'une cohérence soit tenue, dont le tracé soit irréductible à la « logique du fantasme ». Chez les « radicaux », la première révolution serait de prendre au sérieux qu'on peut espérer autre chose qu'une défaite, autre chose que l'attachement à un minoritarisme si parfaitement protecteur ; autre chose donc que le jeu parfois grotesque des rivalités qui font l'atmosphère étouffante du milieu radical.

Sans doute, si la vérité est ce qui a à se dire, c'est d'abord en ce qu'elle a vocation à être transmise. Plus encore : en ce qu'elle n'a de consistance qu'en cette transmission. Les déconstructivistes objecteront que c'est là réintroduire un logocentrisme à bout duquel il s'agirait au contraire d'en venir. Mais c'est une erreur, et une erreur qui n'a rien d'innocent. Que la vérité ait à se dire est ce qui l'attache à la dimension de l'acte : c'est ce qui ne peut qu'être effrayant pour ceux qui s'engagent dans la voie de la déconstruction. Et cette frayeur ne tient pas seulement à ce que l'acte soit épreuve du réel. Car il n'est pas tel sans être exposition de l'élément fantasmatique, et précisément : c'est aussi cette exposition qui est redoutée, et les accusations qu'elle suscite. Ces accusations sont imparables dans la mesure où il n'est jamais garanti que quelque velléité d'acte ne soit pas tout entière livrée au jeu : celui qui la soutient n'est jamais sûr d'avoir correctement évalué la part de fantasme qui s'y attache. Et être livré au jeu sans le savoir, c'est tomber dans le ridicule. Mais derrière la peur du ridicule, il y a une autre peur encore : la peur d'une cohérence qui *oblige* celui qui s'y attache. Cohérence d'autant plus inquiétante qu'en ces temps d'hypercontrôle diffus, il ne lui est pas permis de s'exposer tout entière.

Il en est du rapport du fantasme au réel comme de celui du mensonge à la vérité : la complication qui fait leur lien n'efface pas leur distinction. Cette double complication donne libre cours à ce que le XVIII^e siècle littéraire a si brillamment exploité, à savoir les jeux de l'apparence. On pourrait même aborder par ce biais ce que l'on s'est habitué à appeler « art » ; et pas seulement dans ce qu'exposent les œuvres, dans leur supposé « contenu », mais tout autant dans leur fabrication même. Mais l'art est aussi le lieu où est mis en jeu ce qui a été évoqué comme l'une des quatre

composantes de l'élément éthique (associée au fantasme, à la parole capable de vérité, aux marques du réel) : la puissance « démonique », dés-individuante, que Colli attachait au nom d'Éleusis.

Instinct de jeu

« Il faudrait donner un cours en dehors
du complexe scolaire.
En plein air, sous les arbres,
près des bêtes, au bord des ruisseaux.
Ou bien sur des rochers dans la mer. »
Klee

C'est avant tout par ce qui avait été rangé sous le registre de l'« art » que plusieurs générations ont découvert la possibilité d'une mise en relation avec des puissances irréductibles à celles en jeu dans les relations humaines. Et si le fantasme y est aussi fonctionnel, ce n'est pas que l'art soit le lieu où se projeteraient les fantasmes, processus de « sublimation » entendu au plus simple. Il faut rendre l'art, ou l'esthétique, à ce qu'ils sont avant tout : des hypothèses éthiques, et plus exactement, des hypothèses sur la *formation*, la mise en forme de l'élément éthique. La sensibilité est ce qui peut être objet d'une formation dans l'exacte mesure où le sensible indique, dans le post-kantisme, ce qui ne se laisse pas ramener aux saisies du concept. Après la *Critique de la faculté de juger*, l'esthétique a pu apparaître comme le seul lieu depuis lequel un dépassement de la dualité opposant la « sensibilité » et « l'entendement » pouvait s'envisager. Et ce dépassement, nul hasard à ce qu'il ait pu être conçu à partir de la fonction du jeu.

Dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Schiller débusquait « l'instinct de jeu » comme seul à même de surmonter la dualité de l'humain déchiré

entre l'instinct sensible et l'instinct formel. Le jeu, disait-il, est ce qui déleste de leur pesanteur excessive et unilatérale les objets respectifs des deux instincts antagoniques. Mais l'instinct de jeu ne peut accomplir cette sorte de fonction d'apesanteur que parce qu'il a lui-même un objet propre : « la forme vivante », apparentée à la beauté. C'est en tant qu'objet de l'instinct de jeu que la beauté est l'objet commun aux deux autres instincts. La beauté et le jeu sont dans un rapport de stricte réciprocité : « L'homme ne doit que jouer avec la beauté et il ne doit jouer qu'avec la beauté. » Et dans la mesure où cette réciprocité est ce qui accomplit l'unification de ce qui demeurerait séparé, Schiller peut faire du jeu le foyer d'une définition de l'humain : « Car pour trancher enfin d'un seul coup, l'homme ne joue que là où dans la pleine acception de ce mot il est homme, et il n'est tout à fait homme que là où il joue¹²⁶. »

La visée explicitement contre-révolutionnaire de ce texte est contenue dans le geste même qui caractérisera le post-kantisme : réconcilier, recoudre ce qu'une évolution pernicieuse – mais nécessaire – de la culture, a séparé. D'une certaine manière, l'esthétique prise comme champ de tensions contradictoires ne peut qu'être la nostalgie de cette réconciliation. L'approche schillérienne constitue une matrice de l'esthétique en tant que régime de pensée : elle en est « le premier – et, en un sens, indépassable – manifeste¹²⁷ ». Comme telle, elle en est aussi l'unilatéralisation : elle est le comble des tensions résolues. L'approche révolutionnaire se dégagera dans le geste contraire d'aviver l'irréconciliation. Mais cette irréconciliation est d'abord celle de l'esthétique avec elle-même.

La manière dont Rancière prend à la lettre les contradictions qui définissent « l'autonomie » de l'art est éclairante. L'autonomie esthétique a peu à voir

avec les apories de la modernité, ses sources remontant bien en amont des thématiques sur la « spécificité du médium ». C'est dans les textes de Moritz, de Schiller ou de Hegel qu'elle émerge. Mais l'essentiel est dans la tension contradictoire qui anime le dégagement de l'espace esthétique en tant que tel, dont l'« autonomie » est en réalité paradoxale. Car elle est à la fois la délimitation stricte du « propre de l'art » et le geste de défaire les limites de l'art pour lui faire rejoindre les formes de la vie. C'est depuis ce paradoxe que peut se comprendre ce qui relie la radicalité soustractive du poème mallarméen et le projet d'embellir la vie contenu dans le *design*¹²⁸. L'œuvre qui fait exister une configuration perceptible irréductible aux termes du monde capitaliste n'est pas séparable de celle qui veut sa propre disparition en tant qu'œuvre et son accomplissement dans le monde réel. La peinture de Cézanne et les *prounen* de Lissitzky ont un socle commun. Ce qui apparaît comme deux tendances irréductibles se révèle pris dans une même appartenance, qu'à une certaine époque Foucault aurait pu dire « épistémique ». Et la tension qui définit ainsi l'esthétique se retrouve à l'intérieur de chacune de ces « tendances ». « D'un côté, il y a le projet de la révolution esthétique où l'art devient une forme de la vie, en supprimant sa différence comme art. De l'autre, il y a la figure résistante de l'œuvre où la promesse politique se trouve préservée négativement : par la séparation entre la forme artistique et les autres formes de la vie, mais aussi par la contradiction interne à cette forme. » L'œuvre autosuffisante est la garantie d'un espace préservé, c'est-à-dire hétérogène : d'un autre ordre, en tant qu'art, que ce qui fait la circulation des objets de commerce. Le « sensible hétérogène » que la radicalité schönbergienne peut, aux yeux d'Adorno, soutenir comme irréconciliation avec la circulation des mar-

chandises porte en elle-même une tension : elle est comme telle une « promesse d'émancipation ». Mais pour que cette promesse soit tenue, il faut bien que les formes de l'œuvre deviennent les formes de la vie même¹²⁹. À l'inverse, les constructivistes ont eu à éviter, dans le passage aux « formes de la vie » qu'appelaient Malevitch ou Rodtchenko, l'écrasement sur le réel : comment la dissolution de l'art comme monde séparé ne revient-elle pas à perdre la puissance du sensible hétérogène ?

Dans les deux cas, ce sont les tensions contradictoires qui importent, empêchant l'esthétique de se refermer en un champ clos, mais lui interdisant aussi de « se réaliser ». On peut voir ce qui a compté en fait d'art dans les deux derniers siècles à travers la tentative d'outrepasser ces tensions, ou du moins de s'y confronter. Le siècle dernier se singularise peut-être par une radicalisation de ce qui pouvait être attendu de l'art, de ce qui pouvait lui être demandé. La manière dont s'est un temps trouvée sollicitée le « sublime » kantien – entendu comme « présentation de ceci qu'il y a de l'imprésentable » (Lyotard) ou « présentation de ceci qu'il y a de la présentation » (Lacoue-Labarthe) – n'est que l'abord *négatif* de ce qui s'y est cherché. De Cézanne à Klee ou Beuys, l'art a été pensé comme le seul moyen de participer de l'être des choses sans médiation, de participer de leur genèse, pour se retrouver au niveau même de la « nature naturante », tout comme le saint Antoine de Flaubert voulait « être la matière ». La perspective exemplairement donnée par Klee, où la puissance de l'art est celle de mise en relation avec un cosmos, se prolonge de Deleuze à Buci-Glucksmann aujourd'hui : l'art rend perceptible une cosmogénèse, apparentée dans l'ordre des affaires humaines au seul « monde enfantin du jeu¹³⁰ ». Avoir accès aux rythmes de l'univers, aller vers l'enfance, vers l'enfant qui joue, c'est aller au-delà de l'humain.

L'art est ce qui montre un intérêt infini pour ce qui ne se laisse pas enserrer dans les marges de la perception humaine trop humaine : les affects innommables, insituables, la pure couleur, la ligne, la ritournelle ; et sa puissance est de rendre ces perceptions surhumaines vivables – ou de les restituer à l'invivable.

Mais cette puissance ne dit encore rien de son lien à la politique. Rancière évoque la possibilité d'une « politique de l'esthétique¹³¹ », mais celle-ci demeure énigmatique. Et surtout, elle paraît contradictoire avec ce qui partout a réussi à s'imposer : de l'université au journal, l'évidence triomphe aujourd'hui selon laquelle se rapporter à l'art, c'est se rapporter à l'ensemble des œuvres recloses dans une indépassable singularité. Une singularité créatrice à laquelle correspond presque toujours un nom propre – peintre, auteur, cinéaste. La recension des singularités créatrices apparaît comme le geste ultime, ou le seul pertinent, pour parler de l'art.

Bien sûr, ces singularités peuvent être collectives, elles peuvent être anonymes. Cela ne change rien à l'espace qu'elles font exister comme singularités d'art : l'espace même de l'art en tant que son « autonomie » peut paradoxalement ancrer sa prétention à *absorber* la politique. Lorsque le mouvement des intermittents du spectacle se dégageait de sa gangue corporatiste, c'était parfois pour tomber dans l'illusion – si bien préparée par l'histoire de l'esthétique¹³² – que le fait d'être un artiste intègre suffit à faire exister une « résistance », et que résister est tout ce qu'il est possible de faire en politique. Il est vrai que ceux qui tenaient ce discours étaient plutôt ceux qui ne *luttaient* pas, mais qui s'inscrivaient tout de même dans le mouvement pour y porter cette confusion sophistiquée. Sans doute cette confusion a-t-elle à la longue produit chez beaucoup un dégoût salvateur devant l'équation art = résistance = politique – et

peut-être une hostilité à l'égard de ceux qui, contre toute évidence, pouvaient encore s'en contenter.

Il n'y a pas, en réalité, de politique de l'esthétique. Et ce n'est pas le seul mouvement des intermittents qui nous l'apprend, c'est l'histoire même de l'esthétique, et son devenir. Même restituée à ses tensions irréductibles, même élevée à une puissance cosmique, elle demeure marquée par sa visée matricielle, identifiée par Schiller. D'une certaine manière, *en tant qu'hypothèse éthique*, elle n'a le choix qu'entre la visée d'une éducation sensible, d'une formation de la sensibilité, et son deuil. L'esthétique est une pensée, un régime de pensée ; elle est ce « régime d'intelligibilité des arts » qui demeure coincé entre l'impossibilité de reprendre les projets passés – ceux des avant-gardes du début du xx^e siècle par exemple – et l'impossibilité aussi radicale de concevoir quoi que ce soit qui puisse être à la hauteur de ce qui s'est pensé dans ces projets.

Magie

« Ce que j'aimerais, c'est que les gens se parlent en se montrant les choses. »

Tati

Quelles qu'aient pu être les fausses polémiques autour du sujet, si le vocable « art contemporain » a pu renvoyer à quelque chose, c'est à la tentative de dépasser le deuil de l'esthétique dans son envoi schillérien : « l'art » se définirait de soustraire l'implication éthique de ses manifestations. Disons alors que les avant-gardes se sont tenues sur un bord opposé : elles ont voulu, elles aussi, faire du questionnement sur les limites de l'art l'enjeu de ce qui se présente comme art, mais en y attachant la possibilité d'un abord renouvelé de l'élément éthique.

Une hypothèse voisine mais distincte a accompagné le cinéma, en tant précisément qu'il a pu être pensé, à l'époque de Benjamin, comme autre chose qu'un art, comme une alternative à l'art, ou plutôt comme l'art capable d'échapper à la clôture de «l'art». C'est une telle hypothèse que Godard a voulu retracer dans ses *Histoire(s)*. Qu'il y voie un échec n'est pas dû à une mélancolie personnelle mais à la clairvoyance de ceux qui attendaient autre chose du cinéma que sa disponibilité à se ranger comme secteur professionnalisé de l'art – ce qu'a si rapidement obtenu «l'art vidéo». De cet échec, au moins un aspect est à retenir, qui ne se ramène pas au manque de combativité par ailleurs flagrant de ceux qui acceptent si facilement aujourd'hui de s'appeler cinéastes.

Le spectateur n'est pas un être qui peut se trouver transformé comme un champ qu'on laboure. Les voies par lesquelles il peut être réellement *affecté* sont plus aléatoires. Le constructivisme radical, à l'opposé du néoconstructivisme latourien, se souciait avant tout du futur, de la manière dont il pouvait participer à l'édification du monde et de l'homme nouveaux. Mais il s'est heurté à l'obstacle de ce qui, dans les êtres, pour être déplaçable, n'en est pas pour autant directement constructible. Les cinéastes soviétiques en particulier savaient que le cinéma pouvait être un opérateur, mais la manière dont ils le savaient n'a pas correspondu à la manière dont l'opérateur a fonctionné. L'erreur constructiviste est d'avoir posé le sensible libéré de l'objet comme intégralement constructible, et même d'une constructibilité programmable. Mais le sensible ainsi libéré indiquait autre chose : qu'il y a à opérer avec ce qui, précisément, ne peut se donner comme élément d'une construction. Quiconque se fait spectateur est trop composite pour que les voies par lesquelles il demeurera marqué par ce dont il fait expérience soient calculables.

Il y a une autre manière d'aborder ce que peut éthiquement le cinéma que celle du constructivisme d'Eisenstein. Le cinéma, dit Stanley Cavell, offre la possibilité d'un travail éthique, et plus encore, il est l'un des lieux où – l'un des moyens par lesquels – s'est effectuée une sorte de massification, de «démocratisation» du travail éthique. Ce qui se trouve en jeu dans ce travail peut se dire comme une conversion du regard sur le quotidien. Il s'agit de voir la vie ordinaire, mais de la voir sous un angle légèrement décalé : «Le vaste registre hollywoodien de la comédie musicale joue essentiellement sur l'idée que le monde ordinaire n'est qu'à un pas de l'harmonie extatique.» Ce qui rend intelligible l'origine du cinéma : «Si nous disons que le théâtre a son origine dans la religion et ne se libère jamais entièrement de cette origine, alors nous devrions dire que le cinéma a son origine dans la magie¹³³.»

Mais pour que le monde «ordinaire» soit vu dans cette lumière, il faut d'abord qu'il soit comme tel absenté et que s'y substitue un artefact, un tenant lieu de monde, qui a la particularité d'être parfaitement délimité. Or, «un monde complet sans moi, qui m'est présent, est le monde de mon immortalité¹³⁴». Le monde qui littéralement se déroule sous mes yeux est celui où je suis sans y être, mais d'une manière qui est presque l'inverse de celle qui me voue à l'être-à-côté. Car alors, je ne suis pas dans ce qui n'est pas, mais de telle sorte que cette absence s'inscrit en moi, pour que depuis elle je puisse faire retour dans l'inachevé. Dans ce qui est projeté, je suis comme la limite du monde projeté (peut-être est-ce la raison pour laquelle Wittgenstein aimait tant se rendre au cinéma). De là, il m'est possible de *revenir*, en gardant quelque chose du point de vue qui m'aura été donné. À l'inverse, le «Bloom» de *Tiqqun* ne fait l'épreuve d'aucune limite, demeure obstinément dans

les « milieux » où cependant il se garde bien d'être immergé. Il y baigne comme dans une baignoire, pas comme dans un océan. Il est au fond l'être intégralement dialectique : il n'est pas dans ce qui (ou ce qu'il) est, et fait ses délices d'être dans ce qui (ce qu'il) n'est pas – ce qu'il appelle « ses fantasmes ».

De là peut se concevoir une fonction proprement thérapeutique du cinéma. Guérir, dit Cavell, c'est renoncer « à désirer un lieu extérieur d'où vous puissiez regarder et mettre en scène votre destin¹³⁵ ». Paradoxe, puisque c'est cela même que semblait indiquer l'accès à un monde dont je ne suis pas. Mais la réalité éthique envisagée par Cavell ne donne pas à resaisir les voies par lesquelles elle accède à des bouleversements. Les formes de vie qui y sont en jeu sont celles qu'indiquaient Wittgenstein ; elles ont peu à voir avec la vulgate qui partout veut débusquer de l'intersubjectif et du relationnel, et y faire circuler l'injonction à la clarté communicationnelle.

Après tout, il n'est pas faux de dire qu'une vie peut être gâchée : non qu'une révélation ultime et à ce titre *romanesque* viendrait faire apparaître ce qui a été raté, qui ne devait pas l'être mais était condamné à l'être¹³⁶. Mais elle peut être gâchée par le fait que ce qui devait trouver place dans la vie, ce qui ne pouvait avoir d'autre lieu, s'est trouvé maintenu hors de la vie. Il y a dans la vie à trouver les relais qui font que la vie même n'est pas oubliée ; et à trouver le rapport juste à ces relais, qu'ils ne deviennent pas à leur tour la cause de cet oubli.

Dans la définition que Cavell donne de la guérison peut s'entendre en écho la fonction que Lacan donne à la psychanalyse en clôture du séminaire de 1964, à savoir : tenir la distance entre le *a* et le I. Le I, c'est le point depuis lequel le sujet se voit « comme vu par l'autre », par quoi Lacan définit l'idéal du moi ; le *a*, ce à la place de quoi l'analyste a pour fonction de

venir¹³⁷. Mais plus encore que cette distance tenue, qui ne promet que le type de « guérison » que s'autorise désormais la psychanalyse, c'est à la seule bonne nouvelle assumée comme telle jusqu'au bout par l'analyse lacanienne qu'il faut aller : à l'inconsistance de l'Autre. Mettre en dehors de la vie ce qui n'a de lieu que dans la vie même, ou ce qui est la vie même, c'est vouloir payer son tribut à l'Autre – c'est avoir placé ce qui vivait au lieu de l'Autre. Avoir cru par là l'élever et le protéger, et l'avoir seulement étouffé, oublié. Guérir, c'est donc vouloir la perte irrémédiable de la protection de l'Autre, et de la préservation par l'Autre.

Devoir en passer par l'exigence pour pouvoir se rapporter à ce qui ne doit pas être approché par le biais de l'exigence : « notre » paradoxe ?

Feu

« Combien de fois je me suis retrouvé
avec au-dessous de moi la mer bleue,
et jamais je n'ai plongé. »
Feux, Mattotti-Kramsky

Il y a quelque chose d'étrange dans la manière dont Musil avait programmé comme terme du parcours de *L'Homme sans qualités* la liquidation des utopies : l'utopie de la « vie motivée », et celle de « l'autre état ». De se tenir en deçà de la distinction entre volontaire ou non, la « vie motivée » indiquait pourtant une manière de contrer le manque de nécessité qui ne conduise pas à un manque de possible par écrasement sur le réel¹³⁸. De « l'autre état », disons la dimension de l'extase, Musil est celui qui oblige à comprendre comment il est ce qui insiste dans notre culture, comme insiste ce qui dans un appareil psychique est

refoulé. La liquidation de l'*utopie* de l'autre état ne doit donc pas s'entendre comme une élimination de l'état extatique, et rien ne le donne mieux à comprendre que le texte dans lequel Musil le rapproche de l'expérience du cinéma.

Il y est question de «la part mystique, ou du moins romantique, du cinéma», qui se révèle par «le silence de l'image» – le texte date de 1925. Musil se réfère à Balázs : « Dans le monde de l'homme parlant, les choses muettes sont beaucoup moins vivantes, beaucoup plus insignifiantes que l'homme. [...] Au contraire, quand le mutisme s'étend à l'homme, elles lui deviennent presque homogènes et, du coup, gagnent en vivacité et en importance. C'est le secret de cette atmosphère spécifique du cinéma qui excède tout à fait les possibilités de la littérature. » Par la voie du silence s'ouvre une dimension très bergsonniennement définie par opposition à la disposition menée par l'intelligence, qui découpe les choses et n'en fait retenir que ce qui favorise l'action. Sur cette base, la première erreur est d'invoquer l'autre état, – entendu comme contemplation, vision, amour, approche de Dieu, extase, recueillement et autres noms impropres qui lui ont été donnés – comme ce qui a pour ennemi «la pensée». L'art, qui se fait le relais des religions et des mystiques en tant qu'ouverture sur l'autre état, prolonge souvent cette erreur. Or, l'autre état se distingue autant de l'intelligence que des «sens» qu'elle dirige, et là encore, la résonance est bergsonnienne : « Ce n'est pas notre entendement seul qui est "intellectuel" : nos sens le sont aussi¹³⁹. »

Mais l'erreur principale est l'utopie. L'élément d'utopie intervient aux yeux de Musil dès le moment où l'autre état est vu comme le tout autre de la pensée, qui est aussi le tout autre de la vie ordinaire, et qui par là se fait la promesse d'un état qui pourrait durer toujours. L'erreur est de vouloir dissoudre ou consu-

mer la vie ordinaire, car l'autre état n'a de consistance que rattaché à elle : « On sait qu'il ne dure jamais, sauf sous sa forme pathologique ; c'est un cas limite, hypothétique, dont on s'approche pour retomber ensuite, fatalement, dans l'état normal ; et ce qui distingue précisément l'art de la mystique, c'est qu'il ne perd jamais tout à fait le contact avec le comportement ordinaire ; il apparaît dès lors comme un état non autonome¹⁴⁰. » L'utopie de l'autre état est une autre manière de nommer l'impossible passage des formes de l'art dans les formes de la vie. De là peut se conclure qu'à l'inverse, l'expérience extatique ne trouve un abri délivré de ses projections utopiques que dans l'art. Mais ce n'est pourtant pas ce qu'a opéré l'écriture de Musil.

Musil est apparenté à Proust en ceci qu'ils ont conduit la littérature au gouffre, pour avoir tenté d'affronter par ses moyens ce que cerne l'expression volontairement indéterminée d'autre état. Proust l'a replacé dans l'orbe de la création littéraire, comme ce qui seul peut lui donner un achèvement. Et *L'Homme sans qualités* est avant tout une machine de guerre qui vise les illusions attachées à cet état. Mais Proust a réduit le texte enthousiaste où se réglait la question de l'essence de la création littéraire et par là celle du « bonheur » à n'être que le premier volet d'un diptyque dont le second avait vocation de tenir l'amer contraste – où le temps n'est plus le temps de la création, achèvement ou accomplissement, mais perte irrémédiable, ballet grotesque des vieillards. Quant à Musil et à la liquidation des « utopies », il faut sans doute se demander pourquoi il l'a programmée mais ne l'a pas écrite ; pourquoi, à la veille de sa mort, il retravaillait encore le chapitre titré « Souffles d'un jour d'été ». Se demander aussi ce qui relie la liquidation des utopies à la distinction entre vivre « pour » et vivre « dans » : « [L'homme] se soustrait à l'impos-

sibilité de vivre longtemps *dans* son feu, en commençant à vivre *pour* son feu. C'est-à-dire qu'il remplit les nombreux moments de sa journée, dont chacun a besoin d'un contenu et d'une impulsion, non plus de son état idéal lui-même, mais de l'activité qui doit lui faire conquérir cet état, autrement dit, des innombrables moyens, obstacles et incidents qui lui garantissent qu'il n'aura jamais besoin d'atteindre son but. Il n'y a que les fous, les dérangés, les gens à idée fixe qui puissent persévérer longtemps dans le feu de l'âme en extase ; l'homme sain doit se contenter d'expliquer que la vie, sans une parcelle de ce feu mystérieux, ne lui paraîtrait pas digne d'être vécue¹⁴¹. » Ces lignes cernent la figure de ce que se propose d'être, au mieux, un individu de bonne volonté. Sa propension à renoncer par avance, comme s'il fallait à tout prix éviter de trop demander, vient d'une habitude prise à anticiper l'arrêt, à garantir par là qu'il viendra bientôt. Pourtant, comme le donne à entendre Musil, rien ne dit qu'un bouleversement, d'un être ou d'une situation, doive nécessairement trouver des bornes. Il est possible qu'elles ne soient jamais données, et que l'erreur soit de croire devoir payer notre tribut à ce que nous avons appris à reconnaître comme « réalité » lorsque nous les posons nous-mêmes pour nous assurer par avance que, cette fois encore, nous éviterons le piège de vouloir « aller trop loin ».

Quelles qu'aient été les raisons ajustées de faire la critique de l'utopie de l'autre état, les écrits de Musil témoignent que ce qui s'y trouve en jeu n'a pu se laisser enfermer dans l'acte de création littéraire. Pas plus avec Proust qu'avec lui l'expérience de « l'extase » n'a trouvé dans cette création le lieu de son accomplissement. Leur échec fait leur grandeur, bien plus que ne l'aurait fait leur réussite – et c'est la puissance démonique qui a ainsi retrouvé son errance.

Quant au cinéma, on dira avec Musil ou Cavell qu'il est bien un des lieux privilégiés de l'insistance de l'expérience extatique dans notre « tradition » – c'est aussi de cette manière qu'il a été un foyer de démocratisation de l'accès aux extases insulaires. Rancière considère que le cinéma s'est toujours défini par une tension : à l'encontre de sa vocation proprement esthétique, il s'est fait l'art à même de renouveler la vieille logique mimétique-représentative, l'art de raconter des histoires. Mais même au comble du cinéma « narratif » (Ford, Hitchcock), la continuité de la narration est perpétuellement affectée par des stases où vient s'exhiber un sensible délié de la fonction qu'il est censé remplir comme support de la logique narrative, et qui en est dès lors l'interruption¹⁴². Sans doute n'est-ce pas la seule tension qui le traverse, et tout aussi constitutive est celle qui rapporte l'expérience de l'autre état à la puissance du choc, que les théoriciens du montage ont particulièrement soulignée, et à quoi Benjamin associait l'épreuve d'un traumatisme¹⁴³. Indéniablement, les termes de cette tension et leur appariement nous requièrent – en ces temps où il nous faut réapprendre à être en guerre.

Morceaux de fer

« La guerre, c'est la même chose que "l'autre état" : mais mêlée au mal (donc viable). »

Musil

Musil n'est pas le premier à avoir marqué ce qu'il pouvait y avoir d'extatique dans la guerre. Que la guerre dont il a pu connaître les formes n'ait plus grand-chose à voir avec celles que nous connaissons n'est pas contestable. Qu'il faille substituer au concept

de guerre celui bien vague d'« états de violence », comme le propose Frédéric Gros, n'est pas nécessaire. Comme il l'explique lui-même, ces « états », caractérisés par un tout autre rapport à la mort (dans le terrorisme, ou dans des types de massacres bien différents des génocides qui appartenaient aux temps « idéologiques ») ne sont pas un absentement de l'éthique, mais une reconfiguration de l'élément éthique¹⁴⁴. La question est plutôt de voir comment cette reconfiguration accompagne une redéfinition de la guerre.

Le temps présent est celui des guerres asymétriques. Celles-ci ne se réduisent pas au déséquilibre entre des forces militaires opposées. C'est le concept même de guerre qui se trouve modifié : la guerre n'est plus seulement militaire, et il faut parler de guerres financières, économiques, médiatico-culturelles, écologiques. « Une seule attaque de *hacker* compte-t-elle pour un acte hostile ? L'emploi d'instruments financiers pour détruire l'économie d'un pays peut-il être considéré comme une bataille ? La diffusion par CNN du cadavre d'un soldat américain exposé dans les rues de Mogadiscio a-t-elle ébranlé la détermination des Américains de se comporter comme le gendarme du monde et modifié du même coup la situation stratégique mondiale¹⁴⁵ ? »

La dissymétrie marque bien une disproportion dans les moyens de la guerre. Mais cette disproportion n'est pas seulement ce qui oppose la haute technologie et ses guerres propres aux fabrications artisanales des « terroristes ». Plus révélatrice est l'opposition entre le geste du kamikaze et la pratique de l'assassinat ciblé, qui se trouve au cœur de la politique de défense d'Israël et des États-Unis. Nul hasard à ce que les militaires américains aient eu recours à des conseillers israéliens pour la guerre en Irak ; nul étonnement non plus à ce que leurs conseils aient ren-

contré une limite, celle-là même qu'ils avaient touchée en Israël. Le noyautage des organisations « pilotées » par le Hamas y a fonctionné, mais n'a pas amené les résultats escomptés : « L'ennui est qu'Israël a trop bien réussi et qu'on a liquidé ou capturé tellement d'intermédiaires opérationnels en Cisjordanie qu'il ne reste du Hamas que des cellules isolées *qui passent à l'acte sans consulter personne*. » (Je souligne.) Un ex-officier des renseignements de l'armée israélienne commente cet état de fait : « On se retrouve avec un assortiment de kamikazes incontrôlés. On essaie de convaincre les Américains que l'élimination des centres de décision n'est pas la bonne méthode¹⁴⁶. » Quelque chose est en train d'être réalisé même par les cerveaux peu malléables de la surpuissance américaine et de son premier allié, en position d'*enclave* (pour utiliser ce qui est aux yeux de Wolfowitz le concept géostratégique décisif) dans ce qui est appelé le Moyen-Orient.

Il fut un temps, celui de « l'effondrement soviétique » et de la première guerre du Golfe, où la bipartition, la division en « blocs », semblait avoir disparu, supplantée par les interventions d'une police interne à l'échelle du globe. Les « terroristes » d'aujourd'hui ont réussi à retracer une ligne de partage qui divise le monde aussi puissamment peut-être qu'avait pu le faire le mouvement révolutionnaire. C'est ce que Scotland Yard semble avoir compris, qui n'hésite pas à sacrifier quelques citoyens pour « prévenir » des actes terroristes. La prévention se confond avec la diffusion d'un climat de terreur, où le policier a le droit de vie et de mort sur quiconque porte des vêtements trop chauds en été.

La guerre qui a commencé, si brutale qu'elle soit, n'autorise pas à plaindre les « victimes » et à brandir « l'innocence » des citoyens et touristes du monde occidental-planétaire. C'était à eux – à n'importe qui

n'ayant pas rejoint les « terroristes » derrière la ligne qu'ils sont parvenus à tracer – de s'en apercevoir plus tôt : il ne reste plus beaucoup de moyens pour mener une guerre, dès lors que se sont développées les surpuissances militaires ; plus beaucoup de raisons non plus. On pourra toujours dire que les kamikazes sont manipulés, que Ben Laden veut la même chose que Bush, on pourra avoir recours aux concepts les plus inadéquats (« choc des civilisations », « nihilisme »). On n'effacera pas qu'il s'agit d'une guerre éthique, d'une guerre qui place en son cœur l'élément éthique¹⁴⁷. Quiconque fait exister – ne serait-ce que par l'atermoïement, la suspension – un *ethos* ajusté à l'espace impérial, n'a rien d'innocent. Et quiconque n'est pas déjà auprès des martyrs est au moins dans la suspension, dans l'atermoïement. Il en est ici comme dans l'aridité de certains chemins mystiques : quiconque n'est pas dans la contemplation dernière, même s'il est à la lisière de cette contemplation, ne compte pas davantage que celui qui n'a pas même commencé à marcher.

Une guerre réelle impose des choix. Impossible de renvoyer dos à dos les positions existantes, tant qu'une autre position n'existe pas. C'est seulement depuis cette position, qui ne peut aucunement se confondre avec une position militaire, que l'on peut « diviser la division¹⁴⁸ », redessiner la ligne de partage. C'est depuis ce geste seulement que l'on peut se dire opposé aux massacres de mécréants *et* hostile à l'empire. Cette position n'existe pas encore comme une réalité suffisamment tangible, y compris pour l'ennemi. À cet égard, elle en est à ses balbutiements.

Le temps présent est celui de l'entrelacs entre la guerre et le jeu. Autre manière de comprendre le lien entre l'extrême urgence et la place grandissante de la gâterie insulaire. C'est la tension qui définit le capi-

talisme terminal, la tension *subjective* qui est pour lui à la fois une ressource et une menace. Une ressource, là où les dispositions subjectives demeurent prises dans un ballotement ininterrompu entre la perception de l'urgence et le désir du superflu où se trouvent les seuls authentiques refuges. Une menace, lorsque ce ballotement s'arrête et que la tension subjective détermine un point de perception du présent qui redistribue les séparations et les inséparations, et qui tranche dans ce magma indifférencié qu'on s'est habitué à appeler existence. Alors, sans nul doute, c'est le réel de la guerre qui s'offre d'abord à nos yeux – et le manque d'une position à même de tenir notre inscription dans ce réel.

Le joueur

« En une seconde, je sentis avec terreur
et je compris ce que signifiait perdre :
j'avais misé ma vie. »

Dostoïevski

La guerre telle que nous la connaissons, à la fois totale et procédant par une presque infinité de degrés, produit ou plutôt déplace une figure par là renouvelée, celle du joueur. C'est lui, sans doute, qui connaît mieux que tout autre les extases (il dit souvent : « les intensités ») que rendent possibles les nouvelles guerres, en tout cas dans les régions où elles se maintiennent à basse intensité pour ce qui concerne la distribution réelle de la mort. L'extase n'y est pas celle de la violence absolutisée, mais celle qui est associée à l'expérience du risque choisi – au prix de tomber parfois dans ce qui, en une époque si religieuse et si peu spirituelle, est partout redouté, à savoir le ridicule.

Le ridicule est un sujet de prédilection de Dostoïevski. Le joueur, c'est celui qui a la grandeur de

choisir le ridicule, de l'assumer entièrement – ou d'y être parfaitement indifférent. Dans le récit éponyme, le joueur est d'abord celui qui fait un trop long détour. Au moment où Alexis Ivanovitch comprend que Pauline l'aime (il ne fera que le redécouvrir à la fin du roman), il s'en va, la laisse seule chez lui, pour aller gagner au jeu. En revenant, sa passion pour elle sera devenue secondaire au regard de ce qui a eu lieu, de la fièvre du jeu.

Mais surtout, et c'est sa principale caractéristique, lorsqu'il est au jeu, le joueur est l'être pris dans une temporalité tout à fait singulière. Benjamin a beaucoup lu Dostoïevski, mais c'est dans un texte consacré à Baudelaire qu'il éclaire la figure du joueur. Ses gestes, dit-il, sont semblables à ceux du travailleur salarié de son temps, loin d'en constituer l'antithèse : ils sont essentiellement déconnectés les uns des autres, sans lien organique ; ils tendent vers la pure répétition. « L'idée régulatrice du jeu (comme celle du travail salarié) est l'éternel recommencement à partir de zéro¹⁴⁹ ». Cette description importe moins pour le type d'unité que dégageait Benjamin entre le travail et le jeu – puisque c'est justement ce type d'unité qui a changé – que pour la caractérisation du rapport à l'émotion. Quelles que soient les émotions qui viennent visiter le joueur, *il n'y a pas accès*, pris qu'il est dans l'isolat d'un geste qui est chaque fois comme un commencement, mais chaque fois comme le même commencement. L'adhésion au moment qui passe est la mise à distance de ce qui permettrait d'en faire l'expérience.

Le joueur est en ce sens celui qui est fasciné par la décision, ou plutôt par le décisif et par le risque qui y est attaché. Est joueur celui qui, dans le jeu, risque non pas une mise d'argent, mais sa vie. Ce qui fascine le joueur, c'est que sa vie soit tout entière suspendue à de l'aléatoire. Lui-même décide le montant

de ses mises, la manière de les placer, mais c'est ailleurs, au-dehors, que sa vie, la tournure de sa vie, va se décider. À lui revient seulement le geste d'arrêter, ou de continuer : de recommencer. Il est fasciné par le fait même qu'à chaque fois tout – toute sa vie – se joue. Autrement dit, ce qui fascine le joueur, ce qui fait sa transe, c'est la fonction de l'aléatoire dans ce qui se décide. C'est l'aléatoire élevé à une sorte de forme pure. Faire une critique morale du joueur serait lui objecter qu'à l'aléatoire comme forme vide s'oppose la nécessité d'un « contenu ». Mais le problème n'est pas moral ; le problème véritable est celui de la temporalité. Pour le joueur, tout recommence à chaque fois. Il est celui qui peut dire : « demain, *tout* finira » (le risque vain, l'égarément, le détour). Pour lui, il n'y a que la vie à risquer – et le vrai joueur se soucie peu de l'idée de courage, a fortiori de passer pour courageux. Il ne veut pas non plus de récompenses ; il n'est pas souillé par l'idée de mérite. Pour le joueur, il s'agit de faire revenir le moment où la vie entière comme telle se joue. C'est chaque fois le moment de la décision, mais pas au sens où Kierkegaard – Pavone disent que le choix doit toujours à nouveau être choisi, que la promesse n'y suffit pas. Car cela suppose un autre temps, un temps construit, qui n'est plus celui de la répétition abstraite, mais celui des continuités tenues et renouvelées – semblable au temps dont Kierkegaard dit qu'il est celui de la *reprise*.

Pourtant, le joueur n'est pas celui qui affirme que « tout est jeu », et c'est de façon trompeuse que le Docteur Mabuse, dans le film de Fritz Lang de 1922, est appelé « le joueur » (*der Spieler*). Il est bien celui qui « joue avec les hommes et leurs destins » – pour cela, il peut se faire spéculateur, artiste ou psychanalyste – mais il incarne alors le jeu devenu malade. Ou plutôt il incarne la forme que pouvait prendre

cette maladie au début du xx^e siècle. On était encore ébloui par l'émergence des foules, par la promesse qu'elle semblait contenir. On était aussi comme fasciné par l'ambivalence de cette émergence, par les puissances qu'elle pouvait libérer. Une manière de saisir ces puissances était d'exploiter non seulement l'activité désordonnée des couches populaires, mais aussi le sentiment de vide qui avait envahi l'existence des hautes classes, et d'exacerber pour ce faire la disposition au jeu – c'est la solution de Mabuse. Mais cette solution ne laissait subsister que l'alternative d'une maîtrise absolue ou d'une chute dans la folie. C'est le passage de l'une à l'autre que décrit le trajet de Mabuse, après que le fantôme de l'une de ses anciennes victimes l'a désigné pour ce qu'il était véritablement : un tricheur (*Falschspieler*). Le tricheur veut être le maître du jeu ; le joueur veut l'aléatoire du jeu, l'irrévocable de son arbitraire. Mabuse est exemplairement la figure du faux joueur qui, à travers le jeu, vise une maîtrise qui serait pour lui la seule solution thérapeutique à hauteur de ce qui lui est donné à éprouver, lui si sensible aux affects circulants de son temps. C'est pour guérir de cette hyperesthésie, de cette empathie chronique, qu'il lui importe de rendre le jeu infini – et donc de se mettre lui-même en position d'exception, en position de maîtrise, même s'il s'agit peut-être aussi pour lui de vouloir sa propre déchéance (par exemple en tombant amoureux du personnage de la comtesse, sa créature idéale). Mais si tout est jeu, il n'est plus possible d'entrer dans un jeu – ou d'en sortir. Or ce qu'aime le joueur, c'est que le jeu peut commencer. Le prix à payer est d'admettre qu'il doit aussi s'arrêter.

C'est un des traits qui rendent la figure du joueur incomparablement plus ajustée, par rapport à ce qu'il peut y avoir d'exigences de ce temps, que la désormais mortifère figure du militant.

Militance

Le joueur qui dit « demain, tout finira » est inversement semblable à celui qui dit « demain, c'est demain que tout va commencer ». Le joueur et le militant, ou les deux manières de jouer à la politique. Pour qui hérite du mouvement révolutionnaire, il y a sans doute à composer avec la figure du joueur, et il y a à se désencombrer de celle du militant – de ce qu'elle a fini par devenir. Le militant mobilise et manifeste. Il s'est habitué à faire semblant d'accepter le champ d'action (la légalité) installé par les pouvoirs qu'il dit combattre, dont l'effet assuré est de ruiner par avance tout ce qui pourrait devenir, pour ces pouvoirs, réellement inquiétant. Il s'est aussi habitué à admettre que les paroles qu'il clamait ne pouvaient aucunement être suivies d'effets – et si, par malheur, tel était le cas, il connaît d'avance toutes les astuces par lesquelles ses adversaires réussiront à contourner le peu qu'il aura obtenu. Il connaît intimement son manque de sérieux, c'est pourquoi il retourne cette accusation, avec un empressement qui le trahit, contre ceux qui ne partagent pas ses rites dérisoires (tous ceux qui ne cherchent pas à mobiliser, à diffuser-tracts, à prendre-la-parole-en-AG). Il sait lui aussi qu'il n'est pas seul à voir son imposture.

La figure terminale du militant ne doit pas faire oublier ce qu'a été la teneur subjective de la militance. Si l'on devait un jour écrire une histoire de la militance résumable en deux phrases, peut-être dirait-on que c'est à saint Augustin qu'il revient d'avoir défini la militance comme la disposition subjective qui n'est pas tournée vers le monde, qui est décollée du monde, parce qu'elle appartient à Celui qui n'est pas là (*La Cité de Dieu*). Et qu'il y eut, bien plus tard, ce qu'on peut appeler le retournement hölderlinien, le désir de « retourner l'aspiration à quitter ce monde

pour l'autre en une aspiration à quitter un autre monde pour celui-ci¹⁵⁰ ». Mais désormais, c'est ce monde lui-même qui se trouve affecté d'un essentiel décollement.

Que l'expérience soit devenue flottante signifie que quelque chose s'est distendu à l'endroit de l'éthique. Du vide s'est inséré, qui a installé une évidence nouvelle : celle du décalage inéluctable entre ce qui arrive et ce qui est expérimenté. Ce décalage est exemplairement exhibé dans les tentatives politiques. Là plus qu'ailleurs, libre cours a été donné aux dispositions obsessionnelles qui cultivent *la jouissance d'être trahi* – l'incapacité à être quelque part trouve toujours un autre quelconque qui puisse s'y voir assigné à la fonction de cause.

Le flottement de l'expérience, c'est la formule du jeu rendu malade. Elle peut s'éclairer à partir de la tension interne au capital. Ce qui s'est démocratisé, c'est le travail éthique lui-même, la nécessité éthique de l'incorporation – travailler les écarts, réduire le décollement. Mais à *l'endroit de la politique*, cette nécessité continue d'être éludée¹⁵¹. C'est pourquoi s'y observe une défaillance subjective, et pas un seul mouvement en France, dans la décennie 1995-2005, n'est autre chose que la vérification de cette défaillance. Le militant n'en est désormais que la contingente incarnation.

On ne combat pas cette défaillance en mobilisant un surcroît d'injonction. Sloterdijk a raison sur ce point : le recours au volontarisme héroïque accompagne un refoulement de l'origine luxueuse de la politique. La politique est une activité luxueuse – et pas seulement la politique parlementaire, car plus luxueuse encore est la politique révolutionnaire. La politique est née luxueuse : elle est née à Athènes non seulement dans les conflits, mais dans les disponibilités des citoyens. La politique démocratique procède de

la *skholè* aristocratique, qui suppose la mise à distance de la vie productive¹⁵². Son caractère luxueux apparaît dans la place qu'elle occupe au sein de la manière de vivre des citoyens athéniens. Rancière voit dans l'oraison funèbre de Périclès le paradigme de la politique démocratique entendue comme indissociable d'un « style de vie caractérisé par l'intermittence. L'homme de la cité démocratique n'est pas un soldat permanent de la démocratie¹⁵³ ». Ce n'est pas la modernité qui a inventé le rapport intermittent à la politique, ni la distinction entre le propre et le commun, que le droit romain codifiera dans les registres du privé et du public. Que la vie ne soit pas tout entière politique est la condition pour que la liberté soit à la fois la ressource et le critère de l'action politique. C'est parce que le citoyen athénien est libre de s'attacher à la politique qu'il pourra accepter d'y sacrifier ses intérêts privés. C'est parce qu'il y a du luxueux dans la politique qu'elle peut être ce à quoi il faut tenir par-dessus tout.

La politique, entendue comme politique révolutionnaire, « extrémiste », ne peut tenir ce rapport au luxueux pour un modèle exclusif ; elle a aussi et avant tout une autre origine : les révoltes d'esclaves, les émeutes populaires issues des plus pressantes nécessités matérielles, les complots et les organisations secrètes, tout ce qui, en Grèce, était mis sur le compte de la *stasis*. Tout ce que Thompson met exemplairement au jour dans *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, où est dépliée la constitution des opérateurs de subjectivation classistes. Mais cette autre origine n'efface pas la première, et l'anthropogénèse nous dirait tout ce qu'il a fallu pour que ce comble de raffinement, la subjectivité révolutionnaire, vienne à apparaître. Il a fallu que soient développées les plus grandes capacités d'ascèse et d'attention à soi pour produire l'être capable d'une ascèse *redoublée*. Car il

ne suffit pas de parvenir à une transformation des modalités d'existence, il faut encore regarder l'expérience de cette transformation comme secondaire au regard de ce que peut être son effet, et de la manière dont il peut se composer avec ce qu'apporte la présence de quelques autres. L'ascèse, inévitablement expérimentée comme une fin en soi, doit encore renoncer à son statut de finalité en soi.

Une conséquence de cette origine luxueuse est que le rapport intermittent à la politique n'est pas ce qu'il faudrait combattre, du moins pas sous l'injonction d'une politisation intégrale de la vie. Mais l'intermittence ne doit pas alors se concevoir à partir des oppositions (en particulier celle du privé et du public) qui se trouvent en question dès lors qu'un geste politique possède un minimum de sérieux. L'intermittence ne découle pas de la libre décision de « s'engager » ou de « se retirer ». Elle doit être conçue par un autre biais : comme la recherche d'une autre distribution entre le visible et l'invisible, entre ce qui doit apparaître d'une position d'énonciation et ce qui doit demeurer dans l'ombre.

Aujourd'hui, il s'agit bien de doser autrement le rapport entre l'apparent et l'inapparent : un autre partage du sensible. Les dispositifs capitalo-policiers explorent l'invisible, en l'occurrence celui auquel donnent exemplairement accès les nano-technologies, pour en extraire du capital et du contrôle. Ils appellent en retour une attention toujours plus grande pour les modalités par lesquelles les visibilités politiques donnent à entendre leurs résonances dans l'invisible.

L'astuce dialectique de Benjamin a conduit à l'équation fautive « esthétisation de la politique = fascisme ». Mais Rancière donne à comprendre (c'est l'autre terme de *son* astuce dialectique) qu'il y a une esthétique de la politique entendue comme un travail sur le rapport entre l'apparent et l'inapparent.

Réparer

« Je n'ai jamais aimé cueillir les fleurs. »
Deligny

Dans les agencements qui allaient faire fonctionner la machine-empire, il a fallu retenir une composante du jeu : la mise à distance des émotions décrite par Benjamin et ce qui s'ensuit pour l'expérience, afin d'en séparer une dimension qui est sans doute littéralement profane, en tout cas proprement glorieuse. À cette dimension, le joueur que fut Benjamin ne pouvait demeurer fermé. On peut comprendre par là que son diagnostic n'avait rien d'univoque, et pas davantage celui de Musil : la pauvreté pour l'un, l'impersonnel pour l'autre, étaient aussi et avant tout des promesses. Mais cette existence « qui en toute circonstance se suffit à elle-même de la façon la plus simple et en même temps la plus confortable¹⁵⁴ », les hommes n'y ont accès qu'à travers le rêve. Et « l'utopie de l'exactitude », qui accompagne le triomphe de l'impersonnel, si elle est une utopie *réelle*, réalisée, ne l'est pourtant que cantonnée aux métiers et aux spécialités : « Mais cet homme exact, notre époque le connaît ! Homme à l'intérieur de l'homme, il vit non seulement dans le chercheur, mais dans le marchand, l'organisateur, le sportif, le technicien ; encore que ce ne soit pour le moment que dans ces parties essentielles de la journée qu'ils n'appellent pas leur vie, mais leur métier. Cet homme, qui se montre si radical et si dépourvu de préjugés envers toutes choses, ne déteste rien tant que l'idée de se montrer radical envers soi-même, et on ne peut, hélas ! douter qu'il ne considérerait l'utopie de soi-même comme une tentative immorale commise sur une personne occupée d'affaires fort sérieuses¹⁵⁵. »

L'homme exact est une sorte d'envers du joueur, car il sait combien le sérieux de la vie se laisse ran-

ger dans ce qui est prévu à cet effet, ce qui lui permet de ne jamais mettre en jeu sa vie en tant que telle ; il lui est apparenté dans la mesure où il vit des compartimentations qui lui donnent une tenue dans l'existence. Que ces compartimentations soient sans vérité, c'est ce que lui renvoient les effondrements qu'il tente désespérément de traiter en « dépressions ». Quant au joueur, s'il n'est pas dans un juste rapport avec la vérité éthique, c'est que la temporalité dans laquelle il se trouve est répétition pure, et que par là, il ne peut avoir accès à ses émotions. Dans l'approche de Simondon, l'émotion est relation à du « pré-individuel » – à ce qui n'a pas reçu les marques du déjà intégré, du déjà enregistré dans ce qui fait l'expérience de l'individualité humaine. Les devenirs croisés de la science et de la religion nous ont habitués à voir défaire ce lien entre l'action et l'émotion, à penser l'émotion comme ayant son lieu dans une intériorité inaccessible, et l'action comme procédant de calculs glacés¹⁵⁶. Que l'hypothèse sonne quelque peu abstraite et générale ne l'empêche pas de toucher juste : on n'est pas malade dans la relation à l'action sans l'être aussi dans celle qui peut concerner l'émotion. Et c'est bien leur lien, leur enchaînement, qu'il s'agit toujours de *réparer* – et cette réparation, en tant qu'elle se distinguerait des sempiternels ravaudages narcissiques, est sans doute une des plus belles vocations du disparate qui fait l'humain¹⁵⁷.

La figure du joueur s'accompagne souvent des rigidités psychotiques qui proscrivent l'émotionnel, ou le clivent. C'est peut-être à ce niveau qu'insistent les puissances de « l'art » : elles ne sont pas ce qui redonne accès aux émotions sans réparer par quelque biais le lien brisé dont parlait Simondon. Sans doute faut-il pour cela que les émotions mêmes soient plus qu'humaines – et les actions, trop grandes pour ceux qui ont à les porter. Klee parlait « des réalités de l'art

qui élargissent les limites de la vie telle qu'elle apparaît d'ordinaire¹⁵⁸ ». Et ce que révèle l'analyse de Cavell ne concerne pas seulement le cinéma, s'agissant d'un temps où l'étroitesse est partout vendue comme fond d'évidence éthique incontournable. Il faut seulement régler ce qui peut être attendu des puissances de l'art à l'endroit de la politique. Elles ne sont aucunement choses passées, ou éteintes – on peut même leur reconnaître une sorte d'éternité dans le temps ; mais leur éternité n'a pas l'implication éthique que les divers modes d'absolutisation de l'art ont voulu leur donner. L'art n'est pas ce qui vient remplacer la politique, il n'est pas ce qui contient, dans ses opérations « propres », une politique. Ce que nous continuons de désigner du vocable de « l'art » nous permet pourtant de nous souvenir que ceux qui partent combattre une figure de l'empire emportent toujours avec eux quelque fragment de cosmos.

Empreintes

Clair novembre

« Je suis ainsi un homme
dont il est vraiment certain qu'il n'a pas
le moindre désir d'agir dans l'instant. »
Kierkegaard

En réalité, il y a bien un « mouvement », ces dernières années, qui n'a pas été défaillant, mais c'était un mouvement d'un caractère singulier : il n'a pas émis une seule revendication, il a refusé l'interlocution. D'aucuns en ont conclu qu'il ne pouvait dès lors s'agir d'un mouvement politique. Ce « mouvement », c'est celui des « révoltes de banlieue » de la fin 2005. À s'en tenir à l'évidence, il y avait plutôt à reconnaître que c'était dans l'exacte mesure où il n'a rien revendiqué qu'il a pu obtenir quelque chose. Quelque chose d'ambivalent, il est vrai : les crédits promis aux associations, au-delà de toute espérance, ont eu pour contrepartie le renforcement des dispositifs de police et leur diversification. Mais plus fondamentalement, c'est dans la mesure où il n'a rien revendiqué qu'il a pu être un mouvement politique, comme il n'y en avait pas eu depuis dix ans. Nul hasard à ce que depuis, il n'ait cessé de trouver des prolongements. Car ces émeutes de novembre ne sont pas destinées à demeurer un phénomène isolé, ni dans la forme

qu'elles ont prise, ni dans ce qui, d'ores et déjà, peut apparaître comme leur suite.

L'essentiel n'est pas dans l'ambivalence de leurs résultats immédiats, encore moins dans le faux scandale sur lequel s'est avidement jetée une gauche désemparée : l'instauration de l'état d'urgence. Peut-être n'est-il pas non plus dans les événements tels qu'ils ont été relatés, puis étouffés par ce que l'on nomme par commodité les médias. Il a été dans ce qui a traversé ces événements, comme une ligne à la fois visible (ne serait-ce qu'à regarder le bilan des condamnations, qui a touché une population plus hétéroclite que l'on n'aurait voulu) et invisible (parce qu'il importait qu'elle ne se donne pas à voir pour elle-même). Quelques-uns ont pris part à ce qui avait lieu, qui n'étaient pas nécessairement des habitants des « cités ». Déconstruire les discours réactionnaires sur la « guerre ethnique » était à leurs yeux insuffisant ; il fallait les nier par les actes. Il a fallu porter le feu là où il était censé ne pas être attendu, en dehors des cités et des quartiers « sensibles ». Si le gouvernement, et ceux de par le monde qui avaient les yeux rivés sur les médias français, redoutaient une chose, c'était bien que leur manœuvre de contention ne fonctionne pas : qu'il soit visible que la « guerre ethnique » était divisée par une autre guerre.

Si la manœuvre a malgré tout plutôt bien fonctionné, c'est que, dans le tissu existentiel qui fait les insularités contemporaines, elle a trouvé son principal allié sous la figure de *l'embaras*. Les milieux politiques sont une des formes les plus mortifères de ces insularités. Les militants (ceux qui acceptent de se laisser désigner comme « extrême gauche ») et les radicaux (vaguement cernés par le vocable « ultra-gauche ») sont tous restés dans un premier temps également sans voix. Puis ils ont trouvé pour les uns une nouvelle occasion de vociférer, en compagnie des

opposants socialistes et « communistes », contre l'état d'urgence ; pour les autres, une occasion de réactiver une langue de bois chaque jour un peu plus creuse. Ces réactions tardives donnaient à voir combien le radicalisme n'avait été, depuis près de trente ans, que l'ombre du militantisme. Et que le militantisme lui-même, tel que les années 1980 ont achevé de le redéfinir, était incapable de dépasser la protestation « citoyenne » et le folklore des manifestations. Mais surtout, militants ou radicaux, ils ont tous également su, d'un savoir plus ou moins insu, que ce moment marquait leur fin. Ils continueront autant que possible comme si de rien n'était, et l'on sait les puissances de dénégation qu'ils peuvent mobiliser (ainsi l'hybride trotskiste LCR-LO a-t-il décrété après réflexion que les émeutes de novembre n'avaient rien de politique). Rien pourtant n'effacera le retard qu'ils ont eu sur cela même qu'ils disaient appeler. Ou plutôt : il nous incombe de faire que ce qui a été rendu visible ne soit plus effacé.

Car l'embarras n'a pas touché seulement les spécialistes de la politique révolutionnaire, qu'elle soit vécue dans l'atermoiement illimité pour les uns, dans le geste sans suite pour les autres. Beaucoup de ceux qui ont regardé les événements de novembre ont d'abord éprouvé l'absence d'une capacité politique à hauteur de ces événements. Ceux-là avaient déjà l'habitude de ne rien attendre du militantisme, et s'étaient sans doute pour la plupart éloignés de l'étouffement radicaliste. Ils n'ont pas pour autant trouvé les moyens de prendre part, même s'ils étaient de tout cœur avec ceux qui combattaient les dispositifs policiers – ceux qui n'attaquaient pas stupidement des individus quelconques.

Ils ont pourtant entr'aperçu ceci, qui pourrait – il leur suffit de le choisir – ne plus les quitter : c'est à eux, justement les êtres les plus quelconques, plus

ou moins perdus dans leurs études et leurs métiers, plus ou moins empêtrés dans les restes d'État-providence qui tournent en hyper-contrôle sélectif, c'est à eux qu'il revient de faire en sorte que de l'imprévisible, et donc du réellement menaçant, ait lieu. Rien n'a davantage d'importance : ce sont ceux qui n'étaient pas attendus, ceux qui n'y étaient pas destinés, qui ont à construire la possibilité d'une reprise de la politique. Et certes, ils ont presque tout à faire : comme un peintre qui, pour faire son œuvre, devrait simultanément fabriquer le chevalet sur lequel il la peint et même l'espace entier dans lequel elle pourra être exposée.

Violence

« Le vrai choix concret est celui par lequel,
à l'instant même où je choisis de sortir du monde,
je choisis d'y rentrer. »
Kierkegaard

De novembre, beaucoup semblent n'avoir retenu que ce qui en fut seulement l'exposition médiatique : une « flambée de violence », par définition incompréhensible, en tout cas indéfendable. D'autres, plus généreux, politisés et bien élevés (donc « de gauche ») ont dit qu'il fallait « comprendre » les émeutiers, que leurs conditions de vie étaient inacceptables, qu'ils ne voulaient au fond qu'une reconnaissance qui jusqu'alors leur avait été déniée, etc. En réalité, il n'est jamais très ajusté de renvoyer des actes à ce qu'ils seraient censés exprimer. Le difficile est plutôt de demeurer à même leur réalité. Et là sans doute se rencontre en premier lieu la question de savoir ce qui peut qualifier un acte comme violent – et ce qui se joue dans cette qualification.

Rien n'est plus abstrait que la violence. Dans la novlangue médiatico-politique – ou, pour parler comme

Eric Hazan, dans la *LQR*, la «langue de la V^e République¹⁵⁹» – tout est «violence» : faucher des champs OGM, briser des vitrines, brûler une poubelle, occuper un quelconque bâtiment institutionnel en entravant son sacro-saint fonctionnement. Inutile d'objecter que «la» violence n'existe pas, que c'est une construction discursive, etc. Mieux vaut ici prendre la *LQR* à la lettre. Disons alors que ce qu'elle épingle comme violence est bien de la violence. La question est de savoir comment un concept ainsi étendu peut encore être circonscrit. On dira qu'il y a violence chaque fois que quelque chose ou quelqu'un est placé en position de *matériau* dans une opération qui se présente comme l'imposition d'une forme – ou, mais cela revient au même, comme une restitution à l'informe.

Cette définition convoque une matrice de pensée ancienne. Dans la critique qu'il fait de la tradition philosophique, Simondon relève comme sa caractéristique centrale le geste de séparer la forme (*morphè*) de la matière (*hylè*) : à ses yeux, cette tradition s'est par là condamnée à demeurer prisonnière du schème de «l'hylémorphisme» que l'on peut voir à l'œuvre d'Aristote à Kant. Mais cette erreur, devenue habitude de pensée profondément enracinée, est loin de n'avoir concerné que la spéculation philosophique ; plus encore, elle est loin de n'avoir été qu'une simple erreur. Elle n'a cessé de produire de la réalité, et même la réalité devenue la plus quotidienne. Son origine véritable n'est autre que la situation d'esclavage, en tant qu'elle s'est prolongée dans la relation de travail : l'ordre donné par le maître, ou par le contre-maître à l'usine, traduit une position d'extériorité, et c'est seulement depuis cette position d'extériorité qu'une activité peut apparaître comme la mise en relation d'une forme et d'une matière. Le maître n'est cependant pas seul à reconduire l'erreur : celui qui travaille y est lui aussi immergé.

En réalité, en dehors de ce regard abstrait du fait même qu'il est socialement médiatisé, il n'y a pas de pure matière, de matière absolument passive ne pouvant recevoir une forme que de l'extérieur. Toute matière recèle ce que Simondon appelle des «formes implicites». Le moulage d'une brique n'est possible que parce que l'argile utilisée dans cette opération recèle des propriétés singulières : «elle est activement plastique, parce qu'elle est colloïdale». Ce sont ces propriétés qui rendent possible la *prise* de forme. De même, un morceau de bois n'est jamais un «volume de matière brute», même si certains instruments de travail amènent à le considérer ainsi. Ils sont alors eux-mêmes, quelle que soit la concrétude de leur action, des opérateurs abstraits. «La scie mécanique coupe abstraitement le bois selon un plan géométrique, sans respecter les lentes ondulations des fibres ou leur torsion en hélice à pas très allongé : la scie coupe les fibres, alors que le coin les sépare seulement en deux demi-troncs : la fissure chemine en respectant la continuité des fibres, s'incurvant autour d'un nœud, suivant le cœur de l'arbre, guidée par la forme implicite que l'effort des coins révèle¹⁶⁰.»

Cela n'enlève rien au type d'efficacité qui est celui de la scie mécanique, et c'est pourquoi le schème de «l'hylémorphisme» ne désigne pas une simple représentation fautive, mais une opération réelle. Une opération dans laquelle se trouve dérobé, pour celui qui l'accomplit, non pas seulement son «sens», mais ce qui fait sa véritable opérativité. Or c'est cela même, cette cécité efficace, qui définit précisément le travail. «Il appartient par essence au travail de masquer au regard de celui qui travaille le centre de l'opération en train de s'accomplir¹⁶¹.» Ce n'est que lorsque le travail devient tout autre, lorsqu'il devient opération technique, qu'il dissout cette opacité. La technique n'est pas le moyen par lequel s'opère une

mise au travail généralisée des forces humaines, des forces de la nature, et de leurs agencements, mais ce qui peut en délivrer. Mumford le donnait à entendre, et sur ce point Simondon le prolonge : l'invention des techniques n'a rien d'un destin fatal, et rien n'existe qui serait « la technique », où serait prescrit un antagonisme suicidaire avec la nature. Nul besoin de s'aveugler par ailleurs sur le fait que c'est bien une telle propension suicidaire qui se trouve avoir orienté le devenir, et souvent même la genèse de nombre de ces inventions. Mais cela ne découle pas d'une « essence de la technique » : bien plutôt de la manière dont les techniques matérielles se sont trouvées agencées à celles qui ne le sont pas – et d'abord aux mégamachines sociales¹⁶². L'opération technique n'est aucunement un savoir de spécialiste, encore moins le savoir de celui, par exemple sociologue, qui considère de l'extérieur les gestes du travail : « Il ne suffit pas, en effet, d'entrer avec l'ouvrier ou l'esclave dans l'atelier. [...] Il faudrait pouvoir entrer dans le moule avec l'argile, se faire à la fois moule et argile, vivre et ressentir leur opération commune pour pouvoir penser la prise de forme en elle-même. » Cette exigence, qui aurait pu être formulée par Klee ou par Beuys, se réalise sans le recours de l'art pour Simondon, pour qui il suffit à celui qui opère de connaître le fonctionnement de l'appareillage technique qu'il met en œuvre. De le connaître, c'est-à-dire d'y avoir accès de telle sorte que ne subsiste pas une hétérogénéité entre ce qui serait de l'ordre d'une représentation mentale et ce qui serait une réalité extérieure. « Le fonctionnement de l'objet technique fait partie du même ordre de réalité, du même système de causes et d'effets, que l'opération technique ; il n'y a plus hétérogénéité entre la préparation de l'opération technique et le fonctionnement de cette opération¹⁶³. » C'est lorsque sont ainsi trouvées les voies par

lesquelles il est possible d'être à même l'opération technique que s'inventent les modalités de couplage de l'humain et du non-humain, machinique ou non. C'est aussi dans ces modalités de couplage que s'expérimente la résistance ou la consistance du lien transindividuel¹⁶⁴.

Le travail est ce qui défait ces consistances, ou ce qui les éteint sous la figure de l'entreprise, du bureau, de la « boîte ». On comprend alors que le travail ainsi entendu est le paradigme de la violence. La catastrophe de ce temps n'est pas qu'un « système » technique, doté d'une rationalité intrinsèque et incontrôlable, aurait instauré une domination planétaire. Elle est dans le fait que les puissances de libération contenues dans l'activité technique sont restées tout entières subordonnées au rapport de travail, et donnent ainsi lieu à la dévastation qui s'ensuit. Cette subordination pourrait même être une définition correcte du capitalisme, surtout si l'on se souvient que les techniques matérialisées, et notamment les ensembles techniques envisagés par Simondon, ne se conçoivent pas indépendamment des techniques corporelles ou spirituelles. Ce qui définit le *marketing* et le *management*, c'est l'absorption de telles techniques dans un rapport de travail – c'est-à-dire un rapport d'exploitation.

Le travail n'est pas seulement un cas particulier de violence, mais ce qui en donne la plus directe intelligibilité. Il permet de compléter la définition donnée : outre l'imposition d'une forme à partir de la position de quelque réalité comme « matériau », il y a, enveloppé dans ce geste, un point aveugle, une opacité centrale.

Il y a plusieurs façons d'imposer une forme. La plus spectaculaire est celle qui prend le caractère d'une restitution à l'informe : sa résonance va alors de la joie des vitrines brisées à l'abjection des corps muti-

lés. Il y a bien imposition d'une forme aussi là où se diffuse une norme pour une conduite de vie, même parfaitement amollie et relativisée – lorsqu'elle n'est pas prise comme modèle pour une ascèse. Car alors, ce qui vient en position de matière, c'est la puissance mimétique même, dont sont capables les animaux humains. Le modèle entrepreneurial, diffusé au-delà du non-lieu qui l'a vu naître et jusque dans la vie la plus intime, peut illustrer de quelle manière cette puissance s'y trouve ordonnée à une forme qui intègre comme l'un de ses traits essentiels l'impératif de rendement, et qui plus généralement enjoint à se rapporter à ce qui fait les éléments de la vie et leurs attachements comme à autant de propriétés valorisables. Ce n'est pas seulement en ce sens que le travail est violence : il l'est de façon plus évidente dans le calibrage des corps et des postures, dans l'appui pris sur les différents modes de soumission, dans la distillation quotidienne des humiliations. Avec ce rapport, disons de modélisation non-ascétique, s'éclaire davantage la raison éthique de ce qui fait tenir le travail, le métier, l'entreprise, comme autant de points d'arrimage des existences. Qu'il y ait là par ailleurs une opacité constitutive, un point aveugle, c'est ce que sentent plus ou moins obscurément tous ceux qui se laissent traverser par la question de savoir à quoi ils œuvrent en occupant les grandes machines sociales, qu'elles soient d'État ou privées.

Que le travail soit violence n'est cependant pas ce qui le condamne. La critique politique du travail n'est pas une critique morale – ce qu'elle reste chez les militants « anti-industriels », adossés à un humanisme convenu. La morale n'a aucune prise sur les situations de violence. L'opacité que recèle tout geste de violence ne légitime pas les jugements des bien-pensants. Il importe seulement de voir qu'elle ne peut prétendre faire vérité de ce à quoi elle s'impose. Cette

prétention supposerait soit qu'une matière est comme telle destinée à recevoir une forme, soit qu'une destruction est la révélation du néant qui prenait fausement les habits d'une quelconque existence. La radicalité politique dévoyée a pu prétendre légitimer la destruction en disant que ce qui se trouvait détruit était déjà du non-existant. Mais comme le savaient les Éléates, il n'y a pas de néant.

Reste à inventer les agencements opératoires qui permettraient à grande échelle de délivrer du rapport de travail. Quant à la légitimité des gestes de violence, on ne voit pas qu'il y ait là un problème particulièrement ardu. Comme le disait Brecht, repris par Straub/Huillet en sous-titre de *Non réconciliés* : « Seule la violence aide, où la violence règne. » Croire que l'on peut être dispensés d'avoir recours à des gestes de violence, là où ils se distribuent avec une si parfaite capillarité dans le corps social, est une aberration qui ne peut même plus avoir l'alibi de la pathologie.

Bei Spiel

« Et que la méthode soit dans
l'image et dans le film. »

Straub

S'il s'agit bien de s'en tenir, comme à des repères, aux actes qui ont pu se rendre visibles autour de novembre, ce qui fait question est leur exemplarité. Mais cette question est plus compliquée qu'il ne semble. On pourrait rétorquer tout d'abord que ces actes n'avaient en eux-mêmes rien d'exceptionnel – rien en tout cas qui puisse faire exemple. À quoi il serait aisé de répondre que ce qui a fait exception n'était pas une série d'actes isolables, mais d'une part leur concentration à une époque caractérisée

par l'évidence supposée de leur relégation, d'autre part le type d'extension, de propagation réelle qu'ils ont suscitée, enfin l'espace qu'ils ont ouvert pour les mois qui ont suivi. Mais la réponse est incomplète, parce qu'elle repose sur une entente implicite de ce qui peut faire exemple. Or le problème est d'abord là : qu'est-ce qui peut être dit exemplaire ? Ou même : s'agit-il vraiment, s'agit-il encore d'exemplarité ? Aucune politique cohérente ne semble pouvoir se construire sans que soit repensé, réélaboré, le statut de l'exemple.

La voie suivie dans les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein et dans ses écrits tardifs peut guider, même et surtout si l'on a peu l'habitude de la convoquer pour jeter un peu de lumière sur de telles questions. Le point de départ de Wittgenstein est contenu dans ce qu'il a proposé de dénommer « jeux de langage ». Au paragraphe 7 des *Recherches*, il « définit » les jeux de langage, en prenant bien soin d'en donner plusieurs définitions. La première les apparente aux jeux des enfants ; la deuxième situe comme *l'un* des jeux le procès de dénomination ; la troisième pose que la référence au jeu noue l'abord « du » langage à celui des activités hors desquelles il n'est qu'un objet vide : « J'appellerai “jeux de langage” l'ensemble formé par le langage et les activités avec lesquelles il est entrelacé [*verwoben*]. » Cette pluralité définitionnelle fait signe vers leur « indicible disparité¹⁶⁵ ». Mais elle dit aussi tout autre chose : aucune définition ne saurait être donnée une fois pour toutes de ce qui fait qu'un jeu « en général » est un jeu. Ce n'est ni par hasard, ni par commodité que le langage est abordé par le biais du concept de jeu. Car ce concept montre exemplairement que l'absence d'une définition stabilisée, l'absence d'une stricte délimitation conceptuelle n'empêche aucunement que son usage soit clairement réglé (§ 68). La seule méthode adé-

quate pour jouer un jeu de langage avec le concept de « jeu », c'est de donner des exemples. Non au sens où ceux-ci seraient un pis-aller faute d'une définition précise. Ils constituent comme tels l'abord adéquat de cet usage.

Il en est de même pour l'apprentissage des jeux eux-mêmes. En tant qu'ils sont eux aussi avant tout des techniques, ils ne peuvent être *appris* que par les exemples qui en sont donnés. Cela dit beaucoup de ce qu'est apprendre, et de la fausseté du geste auquel nous ont habitués les États modernes, qui rapportent l'apprentissage à l'enseignement. Comme l'écrit Cavell : « Ce qui peut être enseigné est infime ; [...] l'enseignement est, pour ainsi dire, désemparé ou sans ressource en comparaison avec l'immense quantité de ce qui est appris. » La catastrophe qui fait le quotidien de l'école ou de l'université est d'avoir refoulé cette incalculable dissymétrie – ou de l'avoir banalisée sous la forme de quelques « évidences » dont il n'y aurait rien à penser. L'écart entre enseignement et apprentissage est celui qui distingue la transmission d'un quelconque « contenu » d'enseignement d'une incorporation. C'est dans cet écart que se révèle la forme de vie. Ce qui est appris, et pourtant irréductible à ce qui peut s'enseigner, ce sont les formes de vie : « en “apprenant le langage”, vous n'apprenez pas seulement ce que sont les noms des choses, mais ce que c'est qu'un nom ; pas seulement ce qu'est la forme d'expression convenant à l'expression d'un désir, mais ce que c'est qu'exprimer un désir ; pas seulement ce qu'est le mot pour “père”, mais ce que c'est qu'un père ; pas seulement le mot “amour”, mais ce que c'est que l'amour. En apprenant le langage, on n'apprend pas seulement la prononciation des sons et leur ordre grammatical, mais aussi les “formes de vie” qui font de ces sons les mots qu'ils sont, en état de faire ce qu'ils font –

par exemple, nommer, appeler, montrer du doigt, exprimer un désir ou une affection, indiquer un choix ou une aversion, etc. Or, selon Wittgenstein, les relations entre ces formes sont *également* “grammaticales”. Dans ces conditions donc, plutôt que d'affirmer que nous *racontons* aux débutants ce que signifient les mots, ou que nous leur enseignons ce que sont les objets, je dirai : nous les *initions* aux formes de vie pertinentes contenues dans le langage et rassemblées autour des objets et des personnes du monde qu'est le nôtre¹⁶⁶. »

On a longtemps présenté Wittgenstein comme le penseur qui dissolvait le mythe de l'intériorité en reconduisant les pseudo-entités de la métaphysique aux consensus d'opinion censés se trouver à la source des activités humaines. L'un des intérêts de la lecture de Cavell est de renverser ce point de vue. D'une part, ce qui fait le fond des activités humaines n'est pas l'existence de conventions, par quoi seraient fixées des règles dont l'applicabilité serait au moins pragmatiquement explicitable, mais leur *absence*. À cette visée d'un intégralement explicitable se substitue l'examen indéfini des exemples qui sont seuls à éclairer les règles et leur application. D'autre part, le « privé », « l'intimité », sont d'autant moins l'objet d'une déconstruction par Wittgenstein qu'ils sont au contraire « le lieu d'habitation de mes concepts de l'âme humaine¹⁶⁷ ». L'intimité n'étant pas ici entendue comme région de l'être psychique mais comme espace logique, où se sont déjà noués les liens entre des vivants, où s'est établi leur partage. Mais ces liens ne sont aucunement ceux de l'intersubjectivité communicationnelle ; ils ne se réduisent pas davantage à ce que l'on peut être tenté de mettre au compte de la « pratique ». Nous dirons que ces liens sont des liens éthiques – que c'est cela qu'indique le renvoi aux « formes de vie ».

C'est à partir de ce renvoi que s'éclaire, s'agissant du jeu, ce que peut signifier « suivre une règle ». Suivre une règle n'est pas l'interpréter (§ 201). L'acte d'interpréter est au contraire ce qui suspend la règle. Les règles permettent qu'il y ait du sens, mais elles n'ont par elles-mêmes aucun sens – elles sont radicalement « arbitraires ». Ce que Renoir a pu rendre sensible dans le film éponyme, c'est que « la » règle du jeu, c'est un entremêlement de règles – et de décrochages par rapport à ces règles. Entre les jeux sociaux (et leur clivage de classe), les jeux métaphysiques (de l'amour et de la mort, du désir), les jeux de l'art et de la représentation, il n'y a que des *parentés* – non une clef qui pourrait donner *la* règle du jeu, c'est-à-dire son sens.

Suivre une règle, c'est agir conformément à une technique, en tant que cette technique est maîtrisée. Et la maîtriser signifie que celui qui la maîtrise est à même d'exemplifier cette maîtrise (§ 199). C'est pourquoi l'exemplification ne peut avoir un statut secondaire, renvoyant à une méthode qui pourrait en être indépendante. C'est au contraire le statut que Wittgenstein donne aux exemples qui permet de redéfinir l'idée même de méthode. L'approche anti-herméneutique des *Recherches* est strictement corrélée à l'idée d'une « méthode par des exemples » (§ 133), rendue nécessaire par le rapport faussé que nous entretenons avec nos propres règles, dans lesquelles nous sommes « empêtrés » (§ 125). Porter l'accent sur la règle, c'est se détacher du point de vue objectif – c'est se situer là où il n'y a pas d'objet (§ 108). D'où la distance à l'égard de l'exigence scientifique, et l'exigence renversée : « Nous n'avons le droit d'établir aucune sorte de théorie. » (§ 109) Il s'agit de demeurer dans l'immanence des usages, qui est aussi celle des apprentissages, lesquels seuls délivrent une claire vision de ce que nous faisons dans la langue.

L'analyse du concept de « jeu » n'éclaire pas seulement le statut par ailleurs décisif de l'apprentissage, et la place que Wittgenstein lui donne dans ses recherches. Le fait même que le jeu ne puisse être saisi que par la seule série indéfinie des exemples qui en peuvent être donnés, *et* qu'il en soit ainsi dans l'apprentissage des jeux eux-mêmes, lui donne un caractère de paradigme pour concevoir l'essence même du langage. On dira que le jeu est le paradigme du caractère intrinsèquement paradigmatique de l'essence du langage. Le concept de jeu et la méthode par les exemples s'éclairent réciproquement, et c'est cette circularité même qui permet la saisie de cette essence – saisie qui n'est pas intuition intellectuelle, mais dépli grammatical.

Paradigme

Les critiques formulées par Simondon et par Wittgenstein à l'encontre de la tradition, ou d'un usage longtemps majoritaire de cette tradition, doivent être entendues ensemble même si elles sont énoncées depuis des points de vue très éloignés. La critique de « l'hylémorphisme » a parmi ses conséquences qu'une pensée ne peut se comporter à l'égard de son objet comme ce qui aurait pour fonction d'en isoler la forme pure, « générique ». Pas davantage ne peut-elle prétendre isoler en elle ce qui serait une forme logique ultime ou, pour le dire à la manière de Wittgenstein : la forme logique existe bien, mais elle ne se théorise pas, elle se montre. Ce qui peut aussi se dire, de façon plus succincte : il n'y a pas de métalangage. Ce leitmotiv qui est déjà au cœur du *Tractatus* n'a au fond jamais cessé de s'approfondir. La « méthode par les exemples » fait entendre qu'une pensée ne dispose pas d'un espace qui pourrait la soutenir – l'espace de la théorie – en dehors des parcours qu'elle trace effectivement.

Concernant la politique, la question ne saurait être de savoir comment cette méthode peut s'y « appliquer ». La question de l'application y est tout entière *interne* puisqu'elle ne désigne pas en l'occurrence le rapport des actes aux énoncés, mais le statut des actes ou des énoncés au regard de l'idée politique. Dès lors qu'une pensée ne peut disposer de l'effet de totalisation qui la configurerait comme théorie ; dès lors que, corrélativement, nul « sujet historique », prêt à apparaître, déjà existant et simplement en attente, ne peut plus être invoqué, alors les actes, les énoncés, ont littéralement une fonction d'exemplification, une fonction paradigmatique.

Pour Wittgenstein, un exemple qui sert de critère pour l'application d'un concept a un statut de paradigme. Le paradigme n'est donc pas un modèle abstrait. Il est ce qui permet de comprendre cette phrase *comme* signifiant ceci, ou cette figure *comme* représentant cela. C'est ce qu'éclaire la figure du canard-lapin, au cœur de la deuxième partie des *Recherches*. Une même figure peut être vue comme représentant alternativement ceci ou cela : sous un certain angle, elle représente un canard, sous un autre, un lapin. Les deux visions sont également possibles, et chacune dégage de la figure un de ses *aspects*. Le paradigme doit être entendu comme une « exhibition ou exemplification explicite d'un aspect¹⁶⁸ ». Il y a une parenté évidente entre le fait de voir un aspect d'une figure et celui de faire l'expérience du sens d'une phrase. Les aspects ainsi considérés ne peuvent être qu'exemplifiés dans la mesure où ils ne sauraient constituer un « contenu » indépendant de son exemplification. De même pour la signification d'une phrase, qui n'est pas un « contenu » situé à l'arrière-plan de ses expressions.

S'il n'y a pas d'arrière-fond qui soutienne la fonction de l'exemple, si celui-ci a la charge d'être seul à sou-

tenir cela même qu'il exemplifie, alors une certaine logique vient à se rompre : celle qui fait de l'exemple l'expression contingente d'une réalité qui en serait foncièrement indépendante. L'idée de Wittgenstein est qu'il faut renverser cette approche « expressive » : l'exemple est chaque fois la seule réalité, chaque fois l'effectivité entière de ce dont il est l'exemple. Il n'y a pas de fond sous-jacent qui serait en position d'exprimé. Que l'on considère le sens d'une phrase ou ce qu'il advient d'une idée politique, rien ne permet de les isoler comme une sorte de support, distinct de l'exhibition singulière de ses aspects. Ou pour résumer : il n'y a que des aspects, et pas de support. Il n'y a que la réalité de ce qui se fait et de ce qui se dit et aucun substrat de « l'expression ».

L'idée d'exemplarité, disponible à un usage politique, est elle-même construite sur un fond « expressiviste ». Est considéré comme exemplaire ce qui est censé exprimer une position adéquate à un présent envisagé comme une « époque ». L'exemplification telle que permet de la concevoir Wittgenstein ne se confond pas avec la logique de l'exemplarité, au cœur des avant-gardes. L'acte exemplaire constitué en modèle, c'est la voie platonicienne. L'exemplification ne suppose pas un rapport de modélisation ; c'est en ce sens qu'elle n'ouvre aucunement au retour des avant-gardes – mais, sans doute, au besoin de revisiter la place vide qui a suivi leur absentement. À tout autre chose, en tout cas, qu'à l'écœurant soulagement ou à la conjuration compulsive qui ne cesse de redire ou de rejouer cet absentement. La joie naïve d'en avoir fini avec le schème de l'Un supposé faire moteur dans la logique des avant-gardes ne peut longtemps tenir lieu d'un réglage suffisant de la question. À l'inverse, si aucun retour à cette logique n'est à attendre, c'est que les avant-gardes ont bel et bien conduit à un échec, qui tient à ceci qu'elles ont *confondu*

le paradigme et l'idée. Erreur « platonicienne » (peut-être celle que Platon lui-même a combattue à partir justement du *Parménide*?) qui fait de l'Idée la mesure du réel. Or elle n'est jamais une telle mesure. Une idée n'est rien sans un choix éthique, qui oblige à trancher dans l'existence même. Les termes « idée », « éthique », « forme de vie » renvoient au souci de maintenir une relation à ce qui a été pensé à l'endroit même où la pensée est désactivée, dépossédée de sa puissance propre.

Une idée a sans doute des aspects, et seulement des aspects, par quoi elle ne peut que s'exemplifier. Les aspects d'une idée sont autant de puissances de littéralisation. Une idée politique n'existe pas en dehors de l'occurrence singulière du nœud disjoint des actes et des paroles qui peut composer un paradigme là où s'en exhibe un aspect. Un paradigme appelle à être repris, mais pas sans que cet appel ne soit aussi incitation au déplacement – à la dé-modélisation. L'exemplification n'est pas la constitution de modèles à suivre, mais la seule forme d'existence que peut avoir une politique au sens ici considéré. Ce qui s'exemplifie est la vérité d'existence d'une position, *en tant qu'elle est ouverte à ses multiples reprises, mais ne les contient pas*. Cette position n'est pas la vérité cachée de ce qui a lieu par ailleurs, que les mouvements sociaux et les luttes catégorielles seraient incapables d'atteindre – elle dit cependant quelque chose de la vérité du désir qui anime ces mouvements et ces luttes. Mais il n'y a pas de vérité cachée, il n'y a de vérités que dites, il n'y a d'idée qu'exposée. Ceux qui éprouvent la nécessité des actes à hauteur de ce temps ne peuvent ni attendre le moment où les forces seront suffisamment nombreuses, rassemblées, unifiées, ni se lancer dans l'aventure d'« anticiper » ce rassemblement, cette unité.

Radicalité

Avec l'erreur « platonicienne », le paradigme devient modèle d'existence, et l'ontologie est ce qui donne la clef de l'éthique. Comme les avant-gardes ont le plus souvent trouvé l'ontologie là où elle était le plus spectaculairement disponible, c'est-à-dire dans l'hégélianisme, elles ont fait de la « négativité » le point de passage privilégié par lequel l'analyse de l'existant se convertit en l'action qui s'y articule. De là peut s'expliquer que le couple rudimentaire de la théorie et de la pratique pouvait suffire pour concevoir cette articulation.

Curieusement, ce qui dans la voie radicaliste a pris le relais s'est adossé à une tout autre ontologie, plus ou moins bergsonienne. Le « mouvementisme » est tout ce que le milieu radical est parvenu à élaborer pour se dégager de la logique des avant-gardes. À leur négativisme a pu succéder une sorte d'affirmationnisme aussi peu regardant sur l'articulation de ses ressources. Le « mouvement », en ses velléités d'autonomie, y est semblable à l'élan vital, dont on sait qu'il connaîtra rapidement des « retombées », où les organisations à logos, syndicats ou partis d'institution viendront relayer des énoncés ou des gestes trop peu contrôlables. Le fond bergsonien sur quoi repose la logique mouvementiste n'est pas particulièrement faux ; peut-être même a-t-il pu fonctionner dans des contextes particuliers. Mais s'il sert d'outil à une position politique désormais frappée d'inconsistance, il ne peut que demeurer un socle ontologique invocatoire plaqué sur un réel sur lequel il n'a pas de prise. La clarté positionnelle faisant défaut, rien ne peut faire soudure entre ce fond invocatoire et le réel de ce temps.

Mais la critique du radicalisme doit s'approfondir, et c'est précisément un mouvement qui permet de le

faire : le mouvement contre la LEC et le CNE, qui médiatiquement a reçu l'appellation de « mouvement anti-CPE » (Contrat première embauche, qui n'était qu'un des volets de la LEC). La limite la plus évidente de ce mouvement a été l'impossibilité d'y faire exister de façon suffisamment durable et élargie un autre horizon que celui de la restauration des garanties pour un emploi stable et codifié. Mais cette limite était aussi, indémêlablement, celle de la position radicale, qui prétendait justement dégager un autre horizon. Et qui s'est une fois encore laissée identifier par le geste de proclamer la désidentification : partout où les luttes demeurent sectorielles, le radicalisme martèle qu'il faut quitter les positions d'intérêt, les identités socioprofessionnelles (étudiant, intermittent, etc.) ; que ceux qui ne l'ont pas encore compris sont empêtrés dans les constructions qui sont celles du pouvoir, auxquelles il est absurde de s'attacher. Cette injonction à la désidentification n'est pas fautive, elle n'est pas toujours vaine. La critique des dispositifs de « démocratie directe » (l'assemblée générale, les commissions et comités) ne l'est pas davantage. Le problème est qu'elle est devenue sans prise à force d'avoir été rigidifiée – d'être à ce point devenue le signe, voire la signature paradoxale, d'une identité.

Novembre avait débordé les radicaux sur leur terrain même – celui d'une radicalité en acte. Le mouvement de février-avril 2006 a montré à l'inverse que les événements les plus intéressants ont eu lieu lorsque les radicaux acceptaient de se défaire eux-mêmes de leur identité et d'investir des dispositifs qu'ils méprisaient jusque-là. Au lieu de tirer de novembre une conclusion radicaliste, autorisant le mépris pour ce qui se voulait encore démocratique, quelques-uns ont préféré jouer le jeu de la démocratie. Ils ont compris, à l'instar de Kierkegaard, qu'il n'y a de communication qu'indirecte ou, dit dans un

langage radical : il n'y a de contamination que si l'on accepte de faire des détours. Il n'y a de propagation que dans un milieu matériellement et subjectivement adéquat, c'est-à-dire doté d'éléments conducteurs. Il ne fallait pas attendre d'un mouvement étudiant naissant qu'il soit d'emblée ouvert aux pratiques mises en œuvre en novembre – *a fortiori* le jauger à partir d'elles, ou de celles supposées ajustées pour faire exister la guerre de classe. Mais il fallait compter avec ce que les pratiques de novembre avaient rendu instable dans les dispositions subjectives militantes, qu'elles fussent professionnelles ou velléitaires. Quelque chose y avait été rendu poreux. Mais cette porosité ne devait se révéler qu'à partir d'une durée, qu'il s'agissait d'habiter – ce qui signifiait pour les radicaux faire preuve de ce dont ils sont le plus dépourvus et dont l'absence est souvent la raison même de l'appartenance au milieu radical : une certaine humilité.

Il n'aurait pas suffi d'attendre pour convaincre. Pour les radicaux qui acceptaient de perdre leur identité, il fallait aussi se laisser contaminer sans perdre de vue ce qui devait être tenu au-delà de l'absurde mot d'ordre « plus de CDI ». Alors se révélait une capacité de lutte certes limitée, comme en a témoigné l'issue avortée du mouvement, mais réellement opératoire. Cet espace était issu de novembre, n'était que le prolongement, mais il fallait occuper ce que les faux clivages de novembre (la guerre ethnique) n'avaient pas permis d'occuper : des temps et des lieux communs, et une hostilité dirigée contre l'ensemble des dispositifs de fonctionnement de ces nouvelles unités de production que sont les métropoles, ou plutôt le « tissu urbain » qui les compose. D'où les blocages de routes et de leurs incessants cortèges de marchandises, parmi lesquelles celle de la force de travail atomisée ; les « blocages économiques »

qui conduisaient les magasins de centre-ville, habitués à drainer sans accroc les flux de consommateurs, à fermer leurs grilles lorsqu'une manifestation était annoncée ; et, bien sûr, les blocages de ces lieux de production si déterminants que sont les universités, à l'heure où se prolonge ce que Lacan avait, juste après Mai 68, épinglé comme « l'absolutisation du marché du savoir¹⁶⁹ ».

On objectera que c'est accorder une importance par trop considérable à ce qui est tout de même demeuré, malgré l'intensité conflictuelle et l'inventivité de ses modalités, dans les formes classiques du « mouvement social », avec au bout une défaite amère à peine maquillée en pseudo-victoire. Mais d'abord, cette intensité et cette inventivité sont désormais les repères d'où il est possible de repartir. Et plus encore : pris isolément, ni ce mouvement, ni les émeutes de novembre ne sont par eux-mêmes l'exemplification d'une politique inchoative qui se déferait peu à peu de ses oripeaux militants et du parasitisme radicaliste. C'est seulement *pris ensemble* qu'ils peuvent l'exemplifier, et plus encore : en tant que l'un est la continuité de l'autre – et la continuité décalée, déplacée, indirecte. C'est ensemble qu'ils montrent combien le radicalisme, loin d'être adéquat à ce qui s'est ouvert, n'est que l'ombre portée, le revers du militantisme – et c'est ensemble, aussi, que les dispositions subjectives irréversiblement stériles qui soutiennent les cercles militants et celles qui font exister le milieu radical ont été condamnées.

Philosophie

La politique inchoative attend encore son Manifeste du communisme. Ici, il ne s'agit pas d'écrire un texte politique, mais un texte qui fait usage de la philosophie pour nourrir autant que possible l'existence de

cette politique. Ce qu'indique la méthode de Wittgenstein, c'est la manière dont il est possible de concevoir l'acte en tant qu'il n'est soutenu par aucun modèle. Elle est ce qui permet de concevoir l'usage des concepts, l'usage même de la pensée, en tant qu'elle ne peut aucunement être soutenue par une théorie. Du fait même de la torsion qu'elle entraîne dans la conceptualité, l'approche de l'élément éthique oblige à un dépli qui n'est pas celui de la démonstration mais celui du montage de séquences, dont la cohérence est nécessaire mais nécessairement incidente. Un système est au mieux l'exposition rigide d'une cohérence de pensée, au pire l'étouffement de ce qu'il y avait en elle de plus vivant. Il y a peu d'intérêt à associer la méfiance envers le système à une démarche « antiphilosophique ». Là où il y a souci pour la cohérence, il y a philosophie.

S'il y avait à définir la philosophie, on pourrait dire : c'est la tradition de pensée qui a cherché à rendre indisjoignables les questions « comment il faut vivre ? » et « comment se fait-il, par quelles voies arrive-t-il, que nous ayons des concepts ? » Si quelque chose caractérise en propre la philosophie, c'est d'avoir dit : ces questions, vous ne pourrez jamais les séparer ; vous pourrez inventer autant d'injonctions morales que vous voudrez, vous pourrez concevoir les méthodes d'analyse les plus impeccablement formelles, vous ne parviendrez pas à les détacher l'une de l'autre. Bien sûr, c'est à l'intérieur même de cette tradition, à l'intérieur même de la philosophie, que l'on a avant tout cherché à les distinguer, à les traiter séparément. D'un côté il y a eu le questionnement moral, de l'autre celui des conditions de possibilité de la connaissance. Mais une fois séparés, ils n'ont cessé d'être à nouveau reliés : c'est exemplairement l'aventure du kantisme.

La philosophie moderne et postmoderne a pourtant été marquée par cette fausse séparation, et l'investigation du « champ » transcendantal est allée de pair avec le geste inaugural d'une théorie de la connaissance, de ses conditions de possibilité. C'est sur ce fond, tout d'abord, que s'est faite la redécouverte de l'ontologie, en passant des *Ideen* à *Sein und Zeit*, où « l'ontologie fondamentale » de Heidegger cherche à se démarquer de l'investigation husserlienne du « champ » transcendantal – elle-même en réalité déjà peu réductible à une théorie de la connaissance. Les suites sont connues : les analyses de l'éthique étaient laissées aux pires seconds couteaux (Comte-Sponville, Ferry, Renaut, etc.) et ceux qui professaient une ambition de pensée d'un autre niveau s'attachaient soit à la différence ontologique entre l'être et l'étant, et à ses multiples variations ou « dépassements » ; soit, dans une direction opposée, aux développements de l'analyse logico-formelle comme seule base « sérieuse » pour la pensée. C'est cette terne dualité qui a un temps défini le champ des polémiques. Sans doute aujourd'hui tout un chacun est heureux d'y échapper. Mais c'est le plus souvent pour s'enfoncer dans l'académisme, par le biais de l'incroyable « histoire de la philosophie ».

D'autres, grâce notamment au vitalisme deleuzien, ont pu redécouvrir les joies de la pensée spéculative – et quelques-uns de ceux-là ont du moins le mérite d'avoir montré que la reprise d'une politique allait de pair avec une clarification de la question de l'ontologie. Mais il n'y a pas lieu d'entendre cette clarification comme le dépli d'un champ spéculatif. Elle doit être entendue plus sobrement, plus cartésienement si l'on veut, comme l'insistance de la question de la méthode – là où elle est inséparable de l'élément éthique. À cet égard, l'ouvrage qui sera, pour les révolutionnaires appelés à exister, une sorte de livre de chevet, ce sera bien les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein, ou plutôt l'ensemble de ses derniers écrits.

D'autres, grâce notamment au vitalisme deleuzien, ont pu redécouvrir les joies de la pensée spéculative – et quelques-uns de ceux-là ont du moins le mérite d'avoir montré que la reprise d'une politique allait de pair avec une clarification de la question de l'ontologie. Mais il n'y a pas lieu d'entendre cette clarification comme le dépli d'un champ spéculatif. Elle doit être entendue plus sobrement, plus cartésienement si l'on veut, comme l'insistance de la question de la méthode – là où elle est inséparable de l'élément éthique. À cet égard, l'ouvrage qui sera, pour les révolutionnaires appelés à exister, une sorte de livre de chevet, ce sera bien les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein, ou plutôt l'ensemble de ses derniers écrits.

Explosion

« Il ne pouvait pas en lire beaucoup.
 Il y trouvait des pistes. Il ne voulait pas
 de la pensée d'un autre toute mâchée.
 Un mot ou deux étaient parfois suffisants. »
 Bouwsma

Les commentateurs de Wittgenstein font un usage précautionneux de la notion de « forme de vie », comme si un approfondissement de ce qu'elle indique pouvait compromettre le cadre de ce qui est académiquement recevable. Comme si le fait même de la regarder de plus près pouvait réveiller une charge explosive – celle qu'a déposée une colère, une profonde hostilité à l'égard de ce que le monde universitaire fait de la pensée. Cette précaution reçoit cependant sa caution d'un geste nécessaire, plus que jamais ici, de mise à distance de tout ce qui pourrait prendre figure de théorie. Des formes de vie, l'erreur serait de vouloir constituer une classification, qui supposerait une entente aristotélicienne de ce que font les concepts – et une vision « hylémorphiste » du rapport entre « forme » et « vie ». Mais l'évitement de cette entente, et de cette vision, n'implique pas que l'on doive renoncer à cerner les conséquences de leur évocation.

Une forme de vie n'apparaît que là où il se révèle qu'il y en a au moins deux. De l'une à l'autre émerge un point d'opacité. Cette opacité n'est pas vouée à demeurer incompréhensible. On ne peut concevoir les formes de vie qu'à partir d'une distribution des limites de part et d'autre desquelles le même geste, ou la même parole, s'avère opaque au sens, ou parfaitement limpide. Qu'une forme de vie se décèle en ceci qu'il y a en elle de l'opaque au regard de ce qui est une autre forme de vie ne signifie pas que son accès

soit impossible. Mais cet accès n'est nullement ménagé par une opération de traduction¹⁷⁰.

Un geste peut se laisser éclairer par une approche technique, mais en tant que celle-ci conduit à ce qui n'est pas décomposable en éléments discrets dont les combinaisons pourraient être répertoriées. Il n'y a incorporation d'une technique que depuis des points de compréhension qui ne sont jamais les corrélats directs d'un contenu d'enseignement, même si seul l'apprentissage les révèle en tant que tels. La forme de vie est inséparable du *fait* de la compréhension. Elle est inséparable du point de passage, de bascule, qui fait l'inséparation du jeu de langage appris et de la vie. La forme de vie n'est pas l'incorporation d'une technique, mais elle est indissociable de cette incorporation. Elle n'est pas non plus son résultat – ou elle ne l'est pas sans être en même temps son présumé. Elle en est le corrélat du point de l'arbitraire de la règle, de sa prise effective sur le corps parlant. Elle n'est pas le produit de l'ascèse, mais son envers.

Le soin que Wittgenstein a pris à ne pas laisser subsister les approches introspectives du vécu est corollaire de l'importance grandissante qu'il a accordée dans ses écrits à la prise en compte des formes de vie. Mais s'il cherche à montrer la vanité des conceptions issues de la philosophie de la conscience, il se voit souvent obligé de rappeler qu'il ne nie pas l'existence de « vécus », et même de vécus « intérieurs ». Le sens et ses effets ne sont pas comme tels originés dans la vie – notamment sous l'appellation de « vie psychique » – envisagée comme un substrat de l'expression. Les vécus font partie de ce qui accompagne, de ce qui *entoure* des faits de langue ; ils ne les expliquent pas.

L'important est qu'on ne leur attribue pas ce qui ne leur revient pas. Un vécu n'est pas une sorte d'atome d'expérience présent à, ou pour, une

conscience, sur un ruban qui défilerait devant ses yeux immatériels. Rien de tel qu'un « contenu de conscience » n'est jamais donné, et ce qui est vécu, éprouvé, ressenti, est toujours comme latéralisé, périphérisé par rapport à ce qu'une individualité peut en ressaisir. À l'inverse, ce que l'on peut dire *présent* (*gegenwärtig*) à celui qui parle, même s'il n'est pas un simulateur, ce n'est pas un sentiment, c'est un *jeu*¹⁷¹. S'il n'en était pas ainsi, si ce qui était présent devait être un sentiment, alors son absence légitimerait une théorie de l'aliénation. L'être à côté de soi désignerait l'impossibilité de coïncider avec ses sentiments présents. Le jeu serait ce qu'il s'agit d'abolir. En réalité, le jeu est ce qu'il y a dès lors que des êtres se rapportent les uns aux autres depuis la capacité de parole qui s'est inscrite en eux. La réparation du lien entre l'action et l'émotion, qu'appelaient Simondon, ne doit surtout pas s'entendre comme une restauration. Elle n'est pas abolition du jeu et assomption de la présence. Elle suppose en revanche que le jeu, et la vie qui y est prise, peut se laisser conduire par une exigence. C'est ce qu'énonce un passage des *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, sur l'exemple de l'amour : « L'amour, je veux dire ce qui est important en lui, n'est pas un sentiment, mais quelque chose qui est plus profond, qui ne fait que s'exprimer dans le sentiment. Nous avons le mot "amour" et nous donnons ce titre à ce qu'il y a de plus important¹⁷². » C'est que l'amour, lui aussi, est une idée.

Ce qu'il y a de plus important c'est ce qui est à même de transformer une vie. C'est ce que les *Remarques mêlées* diront clairement, c'était déjà ce que contenaient les *Carnets* rédigés pendant la guerre et la proposition 6. 521 du *Tractatus*. Elle sera reformulée dans une remarque de 1937, et ainsi développée : « Que la vie soit problématique, cela veut dire que ta

vie ne s'accorde pas à la forme du vivre. Il faut alors que tu changes de vie, et si elle s'accorde à une telle forme, ce qui fait problème disparaîtra. » Et une dizaine d'années plus tard : « Une des leçons du christianisme, à ce que je crois, est que toutes les bonnes doctrines ne servent à rien. C'est la *vie* qu'il faut changer. » « Une bonne doctrine en effet ne peut *saisir* quelqu'un. On peut seulement la suivre, comme on suit l'ordonnance d'un médecin. – Mais ici, il faut que nous soyons saisis par quelque chose et que nous soyons convertis¹⁷³. »

C'est là, dans cette possibilité de changement, de conversion, que se joue fondamentalement l'éthique. Mais que la forme de vie soit cela même qui peut être changé constitue une sorte de hors champ. L'interdit énoncé dans la proposition 6.42 du *Tractatus*, « Il ne peut pas non plus y avoir de propositions éthiques » a été respecté jusqu'à la fin. Avec les *Recherches*, on aurait pu croire que l'ouverture à l'irréductible disparité des jeux de langage pouvait avoir pour conséquence une levée de cet interdit. Il n'en aura pas été ainsi, car l'éthique est restée ce qui ne peut aucunement être mis en propositions.

Stanley Cavell disait que si les *Recherches* ne contiennent aucune allusion à l'éthique c'est qu'elles sont tout entières un livre d'éthique. C'est ce que disait aussi Gottfried Gabriel : « Le sens éthique, qui ne se laisse pas "dire" dans des propositions, "se montre" dans la forme esthétique de l'aphorisme¹⁷⁴ », et cela est aussi vrai du *Tractatus* que des *Recherches*. L'éthique se trouve chez Wittgenstein à même son écriture. Si son écriture n'est aucunement réductible à une simple description empirique de l'usage, c'est qu'il importe, pour cerner cet usage, de passer par le *trouble* engendré par les énoncés qui le décalent. C'est seulement le passage par ce trouble qui permet de parvenir à une véritable « description ».

On y verra moins un geste de rupture avec la tradition, quelles qu'aient été les intentions, que sa reprise *épurée*. Car la question de Wittgenstein est bien celle de l'a priori, celle du transcendantal, de ce qui conditionne les modalités de l'expérience. Mais la clarification du transcendantal va de pair avec sa dissolution – sa dissolution comme champ susceptible d'avoir ses spécialistes. Et cette clarification-dissolution va elle-même de pair avec le dépli conceptuel qui permet *l'abord* de l'éthique, en tant que l'éthique est elle-même soustraite à l'espace conceptuel. Car elle se joue ailleurs, à même les formes de vie. Et le transcendantal, ce sont les formes de vie elles-mêmes, en tant que leur *concept* indique la limite même de la conceptualité. L'éthique se joue en dehors de la pensée conceptuelle, et celle-ci ne s'y rapporte qu'en touchant ses propres limites – en tant que celles-ci ne sont pas les limites de la connaissance, ne peuvent être abordées par le biais d'une quelconque « théorie de la connaissance ».

Les formes de vie sont le depuis quoi des savoirs et des vérités, en tant qu'ils peuvent impliquer des vies. Leur prise en compte oblige cependant à reconnaître que *la communauté n'est jamais un donné*, que les critères depuis lesquels une proposition fait sens ne sont aucunement à confondre avec des normes¹⁷⁵, que les règles ne se confondent jamais avec une figure de la loi, celle-ci fût-elle éparpillée, pluralisée, rendue postmoderne.

Mais ce n'est pas la raison pour laquelle un livre d'éthique ne peut être écrit. Dans un passage de la « Conférence sur l'éthique » on peut lire : « Si un homme pouvait écrire un livre sur l'éthique qui fût réellement un livre sur l'éthique, ce livre, comme une explosion, anéantirait tous les autres livres de ce monde¹⁷⁶. » Cela ne signifie pas que ce livre ne peut exister, ni d'ailleurs qu'existant, il puisse être perçu

comme une telle explosion. Qu'il n'y ait pas de propositions éthiques signifie que toute pensée qui met en jeu l'élément éthique est telle de ne pouvoir aucunement être ramenée à l'état de doctrine, entendue comme corps de propositions. Elle ne contourne cette impasse qu'à inventer ou reprendre les modes de pensée qui ne laissent pas la pensée dans son milieu – sans lui demander simplement d'« aller voir dehors ». La solution aphoristique de Wittgenstein n'est pas la seule. On dira que le livre-explosion dont il parlait a existé, peut-être pas avec la portée qu'il lui donnait, mais quelques-uns sont parvenus à en faire exister des facettes, ou des aspects. Il y a eu par exemple *Crainte et Tremblement*, il y a eu *Ainsi parla Zarathoustra*. Il y a eu aussi *La Guerre civile en France*.

Spéculatif

Ici peut s'insérer une sorte d'interlude, de longue digression pour indiquer ce qui peut être entendu par « spéculation » – en tant que celle-ci ne renvoie aucunement à une pensée détachée de toute concrétude, mais au contraire à une attitude, à une disposition existentielle clairement définie.

Peut-être revient-il à Isabelle Stengers d'avoir exprimé le plus clairement ce que fait la pensée spéculative, par exemple dans l'un des textes qu'elle a consacrés à Simondon. « En d'autres termes, on pourrait dire qu'il y a là une forme d'éthique : une pensée du devenir et de la réalité de la relation qui fait ce qu'elle décrit, une pensée qui vérifie le lien qu'elle affirme entre la nature, la pensée et celui qui pense¹⁷⁷. » Et en effet, Simondon l'annonce dans l'introduction de sa thèse : « Nous ne pouvons, au sens habituel du terme, *connaître l'individuation* ; nous pouvons seulement individuer, nous individuer, et individuer en

nous [...]. L'individuation du réel extérieur au sujet est saisie par le sujet grâce à l'individuation analogique de la connaissance dans le sujet ; mais c'est par *l'individuation de la connaissance* et non par la connaissance seule que l'individuation des êtres non sujets est saisie¹⁷⁸. » Une pensée spéculative accomplit cela même dont elle parle, elle effectue ce qui ne peut dès lors aucunement être placé en position d'objet.

Sans doute les textes de Stengers cherchent-ils à tenir la distance avec le type de spéculation que met en œuvre Simondon : le constructivisme tel qu'elle l'entend doit prendre des risques, chercher la « mise à l'épreuve » de la pensée. Cette mise à l'épreuve est conçue depuis le type d'obligation auquel s'astreignent les pratiques scientifiques, qui déterminent des critères suffisamment solides pour que puissent y être relevées des erreurs. Mais ce type d'obligation ne se laisse pas ramener à une Méthode unifiée qui, sur les pas de Feyerabend, a été proscrite. Exemplairement dans le délicat passage par lequel des sciences se spécialisent dans l'abord du vivant, l'enjeu est de combattre la tentation du « modèle physique ». Les théories néo-darwiniennes de l'évolution ont à rendre compte des chemins empruntés par la vie au cours de ce qui est irréductiblement une « histoire », ou plutôt un entrelacs d'histoires, sans chercher à les ramener à une cause unique qui pourrait opérer la réduction de ces récits. C'est ici qu'intervient la nécessité critique du geste spéculatif, qui se définit par le souci pour la cohérence. « La cohérence exigerait qu'il n'y ait pas de brutale rupture stylistique entre modes narratifs selon que les humains sont décrits comme producteurs de savoirs scientifiques ou comme issus de l'évolution biologique¹⁷⁹. » La description doit être faite, dit Stengers, dans des termes qui permettent aussi de décrire la posture du sujet qui décrit. Mais cette description n'est aucune-

ment un retour à la Méthode unifiée. Son rôle est de suivre les inventions singulières qui font « tout ce dont on peut dire : *il y a expérience*¹⁸⁰ ». Une cosmologie peut alors apparaître comme le mode de saisie des voies irréductiblement multiples d'un même qui n'a rien d'une reconduction à l'identité – laquelle, comme il se doit, ne se dit que de ce qui diffère. Le même n'est plus l'identité de l'être et de la raison, mais le chaque fois de l'émergence singulière. Au regard des spéculations simondoniennes, l'inflexion est différente, mais le geste n'est pas substantiellement différent.

On n'oubliera pas que le premier constructivisme, c'est la dialectique hégélienne. Si le mouvement constructiviste s'est essentiellement constitué comme alternative à la dialectique aussi bien qu'à sa version négative (précisément : « déconstructiviste »), ce n'est pas sans partager un même fond. C'est Hegel qui dit que le réel est relationnel, et que c'est pour cette raison que la référence kantienne à la « chose en soi », caution de tant de facilités dans l'épistémologie contemporaine, est nécessairement vide. Mais le caractère peut-être le plus profond de la dialectique n'est pas là : il réside plutôt, comme Gérard Lebrun l'a montré, en ceci qu'elle est par essence la pensée du faux combat. La lutte n'y est qu'un moyen en vue de ce qu'elle vise avant tout, la « réconciliation ». « Aussi, en lecture nietzschéenne, rien n'est moins belliqueux que ce “bellicisme” qui effaroucha des générations d'universitaires, et qui est plutôt un bon exemple de ce que sera, pour Nietzsche, la stratégie de l'ascétisme lâche : “Faute de pouvoir dominer, plutôt renoncer, afin qu'il n'y ait plus rien à dominer : remède du plus extrême danger.” » La dialectique procède dès lors à la dépréciation spéculative de l'acte et se caractérise de ne pas admettre « l'espace de *jeu* » au sein duquel se distribuent des positions, des décisions, strictement irréductibles à toute visée de réconcilia-

tion. Ainsi comprise, la dialectique n'est pas le comble de la pensée spéculative sans être aussi son horizon¹⁸¹.

On comprend mieux ce qui peut conduire Stengers à concevoir le spéculatif depuis la cosmologie whiteheadienne et son horizon de paix. La reprise spéculative qui se concentre dans le constructivisme doit être comprise à partir du déplacement épistémique qui a substitué un consensus pluraliste au consensus dialectique. La nouvelle pensée spéculative est – et ne se veut rien d'autre que – la pensée des singularités, des émergences irréductibles, inaptés à se trouver enfermées dans quelque totalité close, y compris celle de « l'individu », dessinant la flèche d'un temps qui est celui de la création du nouveau. Mais le problème qu'elle rencontre est au fond le même que celui sur lequel est venue buter la dialectique. Car il est sans doute plusieurs modes de la réconciliation : la synthèse dialectique n'est que l'un de ces modes ; celui privilégié par les constructivistes de ce temps est la *composition*. Il faudra bien, disent les constructivistes, que ces singularités intotalisables, irréductibles, que ces savoirs en guerre, apprennent à composer ; il faudra bien qu'ils apprennent à former un monde commun. Mais est-il si désirable d'apprendre à composer un monde commun lorsque cette injonction repose sur un déni ? La co-fragilité (Sloterdijk), le parlement des choses (Latour-Stengers) sont les versions néo-leibniziennes de la grande réconciliation, qui doit seulement être proclamée pour être effectuée.

La spéculation constructiviste ne se distingue pas fondamentalement de la dialectique hégélienne : elles dénie toutes deux l'irréremédiable de la guerre *réelle*, et l'irréductibilité des positions distribuées dans l'espace qu'elle dessine. La dialectique était faite pour que le non-conceptuel soit structurellement disposé à sa ressaisie dans le concept. La spéculation construc-

tiviste pense son dehors sous l'angle des conditions non-pensantes qui hantent ou qui habitent la pensée, qui la forcent ou la contraignent à penser¹⁸². De l'une à l'autre, le geste de pensée est fondamentalement ce qui lui permet de demeurer dans son élément – et par là de se soutenir, à l'endroit de la politique, du mirage de la réconciliation. On ne fera confiance sur ce point à aucune tentative de dépassement spéculatif de la dialectique, ni celui de la philosophie constructiviste des singularités, ni celui inverse dont Adorno déplie les impasses dans sa *Dialectique négative*.

Le problème est de (re) conduire la pensée hors du spéculatif, mais dans une voie qui n'est pas celle de l'objectivisme sous ses différents modes. C'est, si l'on cherche une possible indication généalogique, celle qui anime Schelling dans ses derniers cours, où il distinguait la philosophie négative, purement rationnelle, de la philosophie positive, qui commence par « l'existant purement existant », c'est-à-dire par ce qui ne correspond à aucune pensée *et* à aucune expérience. Le « purement existant » est une idée, mais qui ne correspond pas à celles qui sont en jeu dans la philosophie négative, laquelle ne se préoccupe que de la mise en cohérence des catégories de la pensée. C'est une idée qui « met la raison hors d'elle-même¹⁸³ ». Quelques années après avoir été pendant un temps assez bref l'auditeur enthousiaste de ces cours, Kierkegaard publiait un livre qui en est le correctif le plus direct ; un livre qui réclamait d'être tenu, au regard des spéculations hégéliennes qui proclamaient l'effectivité ou l'imminence du Savoir absolu, littéralement pour moins que rien, le *Post-scriptum aux miettes* [ou aux « riens »] *philosophiques*. Le concept d'existence y inscrivait dans la pensée le souci pour l'écart entre la pensée et ce qu'elle n'est pas. C'est par ce biais que la raison se trouvait une nouvelle

fois mise « hors d'elle-même », mais sans la dramatisation de son « extase », sans la dramaturgie de l'Absolu. Plutôt dans la distance à la fois sèche et digressive d'un humour qui cherche à déblayer la voie pour retrouver ce que la philosophie spéculative avait enseigné à oublier.

La polémique kierkegaardienne avec le « système » se ramène essentiellement à lui tracer des limites paradoxales – car le propre du système est précisément de n'avoir pas d'extériorité, donc pas de frontières. Tout au moins, pas de frontières qui ne seraient tracées par le système lui-même, et par conséquent toujours déjà absorbées par lui. C'est dans cette impasse qu'ont voulu demeurer ceux qui n'ont cessé d'écrire la nécessité impossible de « sortir » du système. Le fait qu'une métaphysique des singularités, de la durée créatrice, se soit substituée au projet d'un Système qui en comparaison pouvait paraître bien figé, a déplacé les choses dans la mesure où la spéculation ne se veut plus attachée à quelque visée totalisante. Mais l'essentiel demeure.

La pensée spéculative est celle qui situe dans la pensée des puissances de résolution qui ne s'y trouvent pas. On ne peut demander à la pensée, *en tant qu'elle demeure dans son milieu*, ce qu'elle ne peut donner, à savoir : une solution au « problème de la vie » – dont quelques indices donnent à penser qu'il est un problème politique. La méthode de Wittgenstein permet de penser, en quelque sorte sereinement, les limites de la pensée. Le choix de Wittgenstein est de s'en tenir à l'abrupt de la limite. « Les explications ont bien quelque part un terme » (§ 1), c'est-à-dire : il y a un moment où le questionnement s'arrête et renvoie – d'un « renvoyer » qui n'a rien d'une indication, d'une référence – à ce qui n'est pas un simple dehors, mais un point d'arrêt, l'*a priori* restitué à son arbitraire. Dans les *Recherches*, il s'agit de conduire

à l'endroit où se tient ce que Kierkegaard appelle l'alternative : l'endroit de ce qui ne peut être que choisi. C'est accorder une importance considérable à la pensée – et plus encore à sa capacité d'indiquer ses propres limites. C'est aussi donner à entendre que cette importance n'est pas d'offrir des garanties pour ce qui est choisi.

Mais il ne suffit pas de thématiser cette absence de garantie en convoquant par exemple la dimension du pari. Dans les constructions de Badiou, promises à conquérir dans les années à venir une toujours plus large audience, le pari porte sur le fait que des événements, par exemple politiques, auront eu lieu, et que nous devons leur être fidèles. Comme chez ses adversaires constructivistes, le regard est essentiellement rétrospectif. L'injonction à se tourner vers l'irréductible pluralité des événements est la transposition de l'injonction platonicienne à se tourner vers l'antécédence immémoriale des Idées. Badiou se réclame souvent d'un « platonisme du multiple » dont l'hypothèse centrale est que l'être renvoie à ce qu'il n'y a pas dans le réel, et qui advient de ce que l'inscription – la frappe symbolique lacanienne – s'ajoute au réel pour le disjoindre. Mais cet abord, plus encore que le constructivisme spéculatif, restaure les apories d'une ontologie fondamentale. En dépit de la précaution consistant à poser comme « vide » la catégorie philosophique de Vérité, c'est toujours la même chose que les vérités (y compris les vérités politiques, au regard de « l'État ») ont à dire : c'est à l'inconsistance de l'être qu'elles renvoient. Paradoxe d'une ontologie fondationnelle qui se voulait l'abri d'événements insubsumables : en tant que telle, elle n'a qu'une seule et même chose à dire, et elle y absorbe les événements eux-mêmes¹⁸⁴.

Patrice Loraux évoque le geste, caractéristique à ses yeux des stratégies philosophiques, de faire passer

l'exigence d'une effectuation pour cette effectuation même. Les philosophes – les penseurs spéculatifs – sont ceux qui «prennent l'annonce d'un programme pour le début de sa réalisation». À l'encontre, Wittgenstein est celui qui multiplie les indications d'actes ineffectuables – tous pris pourtant dans les registres les plus quotidiens. «Décris l'arôme du café!» (§ 610): si cette injonction ne peut être suivie, ou seulement *peut-être*, avec beaucoup de difficultés, la raison n'en est sans doute pas dans le faux courage auquel Lebrun faisait allusion. Si la pensée spéculative se méprend sur l'essence de l'acte qui lui est extérieur, c'est-à-dire sur le mode d'extériorité de l'acte réel et sur le type de relation qu'elle peut avoir avec lui, c'est d'abord parce qu'elle se méprend sur l'acte qu'elle *est*. Or un acte de pensée met en jeu le fait même de comprendre, qui a chez Wittgenstein la figure du «maintenant, je peux poursuivre». Mais comprendre n'est jamais un donné, ni un acquis. C'est pourquoi la tonalité propre à la pensée wittgensteinienne se révèle au croisement de deux affects, «celui qui correspond au sentiment de pouvoir continuer et celui qui laisse sur le sentiment d'une effectuation indéfinie». Bien différente est l'affectivité philosophique – spéculative – indifférente à l'écart avec lequel est donnée toute exigence, l'écart entre l'exigence et son effectuation. «Avec W., il n'y a pas d'accoutumance aux actes infaisables; c'est comme s'il fallait s'imposer une tournure d'esprit qui ne prendrait jamais de plis.» Les *Recherches* révèlent par contraste l'escamotage propre à la philosophie, où ce qui est posé comme devant être pensé est par là comme déjà pensé. Lorsque Badiou pose l'exigence d'identifier les mathématiques (ensemblistes) et l'ontologie, «il reste du coup au lecteur toute la durée du livre pour y souscrire, voire s'y soumettre, en passant par-dessus toutes les impressions que, jusque-là, la pensée avait pu lui faire¹⁸⁵».

Peut-être cet escamotage est-il la raison pour laquelle Badiou veut voir en Wittgenstein un «anti-philosophe», du moins à l'époque du *Tractatus*, qui serait par la suite devenu un sophiste¹⁸⁶. Au projet de construire une ontologie conduisant à un acte soustrait à toute pensée, aurait succédé le renoncement à l'ontologie et la tranquille habitude prise à ne parler que de ce qui fait l'ordinaire des conversations. En réalité, il n'y a pas eu de renoncement à l'ontologie, mais un déplacement. L'être se dit seulement depuis la dispersion des paradigmes¹⁸⁷. Dispersion qui ne procède pas seulement de leur pluralité, mais de leur arbitraire. Rien ne peut théoriser quelque correspondance que ce soit entre langage et réalité: c'était déjà l'idée centrale du *Tractatus*. Mais surtout, à l'endroit où l'on a cherché la clef de cette correspondance, seule une inséparation peut être trouvée. Seulement, l'abord n'en est pas cognitif ou épistémologique, mais éthique.

L'auto-inclusion spéculative ne peut rien dire de l'inséparable, c'est-à-dire qu'elle ne peut le *situer*. Par là, elle manque aussi l'abord de la communauté, soit de ce qui, en chacun, fait la précession d'un commun illocalisable dans les dispositions ressaisies comme individuelles. Une trans-individualité est bien en jeu à même l'*a priori*. On peut prendre comme geste caractéristique de la philosophie de Wittgenstein d'avoir cherché à démontrer par là le sens et l'usage de l'ontologie. D'avoir contraint, non pas à reconnaître la dispersion «des» ontologies (Quine) mais à un usage de l'ontologie qui, sans restaurer un abord unifiant de l'être, dégage l'élément commun de ce qui se disperse. Mais cet élément – les formes de vie, en tant qu'elles peuvent changer – elle ne peut pas le penser, ou plutôt il exige d'être abordé autrement que depuis la *seule* pensée. Il y a donc, non une posture confortablement critique, mais un geste positif,

affirmatif, à l'endroit de l'ontologie : de se recentrer sur l'être du *logos*, elle trouve sa limite – dans ce qui n'est pas le pur *logos*, mais en est indétachable.

L'ontologie ne constitue aucunement un champ, mais une série de problèmes qui appellent une clarification. En aucun cas ne peut s'écrire l'équation « ontologie = éthique » : c'est là l'équation – l'erreur – spéculative. Encore moins l'éthique constitue-t-elle un quelconque champ ou domaine d'analyse. « L'éthique », c'est la prise en considération de l'élément éthique comme ce qui oblige la pensée à être en tension avec elle-même, en torsion sur elle-même. Cette prise en considération ne cesse de faire signe vers un dehors. Seulement, ce dehors n'est ni un référent extérieur qu'il suffirait d'aller voir, ni ce qui se reprend en un geste spéculatif comme « condition non-pensante de la pensée ». Le dehors est bien de l'ordre du réel, en tant que s'y inscrivent des actes, mais à s'en tenir là, on ne verrait pas en quoi il n'est pas ce référent à simplement aller voir. C'est que ces actes demeurent en lien avec une idée. Et celle-ci n'apparaît comme une « condition non-pensante de la pensée » que de l'intérieur de la pensée spéculative – qui se caractérise de tenir à distance la puissance propre de l'idée.

Le paragraphe 97 des *Recherches* procède à une sorte d'égalisation des concepts : la méthode est telle qu'elle ne passe pas par un éclaircissement des concepts fondamentaux de notre expérience (« langage », « expérience », « monde ») sans que soit posée la mise en équivalence de ces concepts avec ceux qui sont les plus trivialement usités (« table », « lampe », « porte »). Le réglage de l'ontologie, de ce qui est « commun au monde et à la pensée », est en même temps la dissolution de son éminence comme région de pensée – et donc comme attitude, comme disposition éthique. La fonction thérapeutique attachée à cette élucidation n'est telle que de poser son équiva-

lence avec d'autres gestes de libération – il est vrai que Wittgenstein tend plutôt à penser que ce sont ces autres gestes qui sont plus décisifs.

Hors temps

La considération de l'éthique oblige à rompre avec la spéculation, ou plus exactement avec une certaine demande attachée à la spéculation – sans pour autant retomber dans ce qui est bien pire : l'éthique envisagée comme champ d'investigation unifié, la « philosophie éthique » comme discipline ayant ses objets propres, sa méthode tout aussi propre et la reconnaissance académique qui lui est associée. Concevoir ce que l'abord de l'éthique fait à la pensée est sans rapport avec la philosophie éthique, de même que l'approche de ce qui fait l'existence d'une politique n'a rien à voir avec la philosophie politique. Et pour les mêmes raisons : les philosophies éthique (ou morale) et politique sont, bien plus encore que la pensée spéculative, des fausses résolutions : des résolutions de *problème* (par exemple : comment échapper à l'alternative entre communautarisme et universalisme ? Peut-on concevoir une authentique « théorie de la justice » ?). Comme si les points d'achoppement de la pensée sur les tournures prises par la vie individuelle et collective pouvaient s'éclairer d'être mis en brillantes dissertations. Fondamentalement, une illusion de gestionnaires.

À distance de ces perspectives, il s'agirait d'obliger la pensée à prendre en considération le point où elle ne peut, en tant que pensée, soutenir ce qu'elle a pensé. D'aucuns verront là un truisme et non un enjeu décisif. Et sans doute faut-il beaucoup accorder à la pensée spéculative pour y voir un tel enjeu : il faut supposer notamment que ses effets se diffusent bien au-delà des cercles de spécialistes, et qu'ils sont à

combattre, dans les discours qui se veulent les plus concrets. Mais avoir choisi de voir dans ce truisme ou dans cette fausse évidence un enjeu décisif, c'est avoir choisi de considérer la pensée comme ce qui vient buter sur l'existence, non pas tant comme une réalité qui lui résiste que comme sur une obligation qui lui demeure intérieure *dans la mesure même* où elle y fait l'épreuve d'une extériorité. Mais aussi, c'est avoir choisi de considérer l'existence comme étant essentiellement ce qu'une pensée vient *affecter* – et c'est avoir choisi une certaine manière d'envisager cette affection. Rien ne le montre mieux que l'évocation du temps – disons du temps subjectif, en tant qu'il est issu de cette affection et n'en est pas le cadre.

L'élément éthique se caractérise peut-être avant tout par la torsion qu'il fait subir à la temporalité. Du subjectif insiste au point de nouage de plusieurs temporalités. C'est leur désajointement qui révèle ce qui s'y trouve d'irréductible. Une manière de comprendre ce désajointement est de voir que l'incorporation requiert des plages de continuité, mais que la fulgurance de ce qui y fait coupure y est tout aussi requise. C'est ce que Platon désignait comme un temps hors du temps, *l'instant*. S'il « ne se trouve dans aucun laps de temps¹⁸⁸ », c'est du fait de sa place « atopique » : il est un « point insituable », et c'est comme tel qu'il permet le changement – il est ce qui rend possible que l'état de repos devienne un état de mouvement. Kierkegaard reprochera à Platon d'avoir conçu l'instant comme la catégorie du passage¹⁸⁹. Car ce faisant, au moment même où il l'a exhibé, il lui a retiré sa teneur éthique – sa « portée décisive ». Ou plus exactement, il l'a diluée dans la réminiscence : « Tandis que tout le pathétique de la pensée grecque se concentre sur le souvenir, celui de notre hypothèse se concentre dans l'instant¹⁹⁰. » La différence avec l'éthique grecque, du moins platonicienne, est que

celle-ci suppose que le « disciple » possède en lui de toute éternité la vérité, qu'il doit seulement trouver les voies pour se la remémorer, et que le maître de sagesse est là pour lui indiquer ces voies. De ce fait, il n'est pas, comme le chrétien selon Kierkegaard, celui qui se trouve tout d'abord dans la non-vérité et qui doit pour s'en dégager subir l'épreuve, inévitablement douloureuse, de la *re-naissance*. La vérité n'advient pour lui que sur le mode de ce qui fait effraction en lui. Il ne la contenait pas, rien en lui n'y était naturellement prédisposé ; elle demeurera inévitablement une sorte de corps étranger.

On comprend d'autant mieux alors que l'instant n'est aucunement ce qui peut être ressaisi. Et qu'il n'y a dès lors jamais d'instant présent – l'expression même est une contradiction. Qu'il y a seulement l'instant d'après : quelque chose a changé, une forme de la vie est passée. Et quiconque est ainsi passé de l'autre côté de l'instant se retrouve avoir choisi. À l'endroit du choix éthique, la réalité de l'instant est telle qu'elle dérobe à une conscience la possibilité de *faire* un choix, de *prendre* une décision – au rebours de ce qu'ont voulu les postérités existentialistes de Kierkegaard.

Saisie

« Ce n'est pas nous qui savons,
c'est avant tout une certaine disposition
de notre être qui sait. »
Kleist

Que l'instant existe, Wittgenstein nous l'apprend autrement au moment où il considère les aspects d'un dessin en tant qu'ils éclairent le statut même du *sens*. Voir une figure dessinée comme un lapin ou bien comme un canard est apparenté au fait de com-

prendre *tel* mot ou *telle* expression comme exprimant tel sentiment, ou telle intention. Plutôt : ce qui est apparenté, c'est le moment, sans temps ou hors temps, où la perception *bascule* d'un aspect à l'autre et celui où la compréhension *bascule* d'un sens (ou d'une absence de sens) à l'autre. Voir un canard ou un lapin à partir du même dessin, c'est voir des aspects différents de ce dessin, et en ce sens, voir deux choses différentes successivement, sans qu'il y ait eu de modification au niveau de la figure, ni aucun changement (il) localisable dans l'intériorité d'un sujet regardant. Cette bascule irréflexive, cette « saisie soudaine » d'un aspect ou d'un sens ne peut être objet de saisie d'une quelconque « conscience ». On dira même que c'est une série plus ou moins ordonnée de telles bascules, de clartés soudaines, qui préparent ou qui tissent la possibilité d'un choix, qui font qu'une décision prend forme de telle sorte qu'elle pourra se prendre. Nul besoin, lorsqu'on parle de décision ou de choix, de retourner aux empêtements sartriens.

Les clartés soudaines de la compréhension sont autant de points insituables qui permettent d'intérioriser des « règles » techniques. La condition pour que la règle soit intériorisée, c'est la saisie immédiate, la saisie du sens en tant qu'elle est soudaine, analogue à la vision d'un aspect, bascule du ne pas comprendre au comprendre : « l'intériorisation de la règle n'est possible que pour autant que la relation interne entre la règle et son application est aperçue "en un éclair", hors *discursivité*¹⁹¹ ». De cette saisie, Nathalie Sarraute a donné l'évocation la plus lumineuse dans une page de *Enfance* : « Alors ils ont trouvé ? – Oui, c'est très simple, comment n'y avons-nous pas pensé ? » Papa s'assoit près de moi sur mon lit et il m'explique... Cela ne me paraît pas si simple... ça flotte... emmêlé... et tout à coup ça se sépare en éléments très nets qui viennent comme d'eux-mêmes

se mettre en place, à leur juste place... il ne peut y en avoir d'autre¹⁹². »

La saisie immédiate, la bascule de « ne pas comprendre » à « comprendre », peut être vue comme le lieu de l'égalité réelle. Rancière a clairement établi que l'égalité ne pouvait être qu'un présupposé indémonstrable¹⁹³. Elle n'est pas l'objet d'une revendication mais le contenu d'une déclaration. Elle n'est ni un devoir-être, un idéal, ni n'appelle le renvoi à de douteuses « potentialités ». Elle devient excessivement abstraite si on la dit « ontologique », fautive si elle se dit en termes de valeur. L'égalité n'a pas à être qualifiée, mais il y a à savoir de quoi elle se dit. Il n'y a de sens qu'à dire qu'elle se dit des intelligences. Lesquelles renvoient aux techniques, dont font partie les techniques de transmission de savoirs plus ou moins formalisés ou conceptualisés. On dira : chaque fois qu'il y a compréhension, c'est la même chose, c'est le même événement qui a lieu, ou plus exactement, c'est un événement tel qu'il empêche de poser le présupposé d'inégalité. Mais aussi, le présupposé d'égalité n'est pas une abstraction dans la mesure seulement où des situations, en particulier politiques, le font exister.

C'est de là que se conçoit une égalité éthique, ou la teneur éthique de l'égalité. Kierkegaard le répète incessamment : chacun est exactement à même d'avoir en vue ce qu'il en est de la vérité qui concerne au plus intime son existence. Non que cela se fasse sans efforts, souvent même douloureux ; et non sans que beaucoup s'en jugent dispensés. Il y a une égalité radicale devant ce qui peut se déceler d'essentiel pour une vie – ajoutons : en tant que dans « sa » vie même, personne n'y est jamais seul. Le temps de cette égalité est le temps hors temps de l'instant. Son lieu est celui de la politique, où le comprendre est délivré de ses titres, qui l'inhibent en le « légitimant ».

C'est du fait même de cette égalité que la communication ne peut être qu'indirecte. Dès que l'on dit à quelqu'un ce qu'il faut faire – ce sont les balises discursives de la parole militante, qui croit aveuglément aux vertus de la communication directe – il ne peut tout d'abord l'entendre. Ou s'il l'entend, ce sera avec l'arrière-pensée de se retrouver un jour déçu. Pour qu'il entende ce qu'il peut faire, il faut qu'il le trouve. De même pour ce qu'il peut comprendre. Et c'est pour cela, pour qu'une communication *indirecte* puisse avoir lieu, qu'est nécessaire le registre de l'exigence. L'exigence est le possible en tant qu'il a été transmis comme tel. À suivre Kierkegaard-Climacus, c'est par la dissolution de l'*esse en posse*, par la nécessaire dissolution de la réalité en possibilité que la communication peut avoir lieu. C'est par le détour du possible qu'un enthousiasme peut être transmis¹⁹⁴.

Que le comprendre, devenu « capacité » évaluable, ait pu susciter la plus profonde anxiété, qu'y aient été attachées des fautes, des culpabilités, de la mauvaise conscience, du narcissisme blessé et par là rigidifié : c'est ce que l'on doit à l'école. L'école, qui n'aurait rien dû être d'autre que le lieu de la bonne nouvelle : comprendre, c'est faire l'épreuve de l'égalité de tous. Ou : apprendre, c'est faire l'épreuve de l'égalité de tous devant l'événement qu'est chaque fois comprendre.

Cavell demande : pourquoi le fait d'enseigner est-il producteur d'angoisse ? Parce que l'enseignement est généralement le lieu de l'imposture, où se distribuent les places de celui qui enseigne et de ceux qui sont enseignés. Et où, par là, se verrouillent les dispositifs de diffusion d'ignorance, si solidement arrimés à nos instances d'éducation. Mais c'est que l'enseignant, de collègue, de lycée, d'université – mais aussi : le psychiatre, le médecin, le conférencier – savent que leur imposture est sue. Qu'elle est, dit-on, « de notoriété publique ». Et qu'on ne pourra pas toujours

s'en sortir en disant qu'on a *aussi* beaucoup à apprendre des autres. Car ce qui se trouve anxieusement tenu à distance, c'est la manière dont ils ont à apprendre quelque chose : « Pour les adultes, il n'est plus question de croissance naturelle, mais de *changement*. La conversion est un retournement de nos réactions naturelles ; c'est pourquoi elle est symbolisée comme une renaissance¹⁹⁵. »

Le concept de « conversion » a sans doute pour nous des résonances avant tout religieuses. Pierre Hadot a cependant montré que, renvoyé aux vocables de *metanoia* et d'*epistrophè*, il a abrité des dispositions éthiques irréductibles à la question de la croyance ou de la foi¹⁹⁶. Ce qui est aujourd'hui essentiellement conjuré, tenu à distance, c'est la difficulté de la conversion – du moins celle qui peut être mise en œuvre dans la politique. Mais dans ce cas, à l'instar de la décision kierkegaardienne, la conversion est elle aussi étroitement liée à l'événement, aussi banal et aussi peu religieux que possible, de la compréhension. Comprendre n'est pas interpréter, mais faire l'épreuve d'une bascule irréversible. Ce n'est pas un événement « intellectuel », mais l'apprentissage d'un nouveau geste, même mental ou intérieur. Ce n'est pas l'acquisition d'un contenu de savoir, mais une épreuve du temps – l'épreuve de l'instant, en tant qu'il n'y a d'instant que là où un changement est survenu. Une forme de vie y est toujours engagée, en tant qu'elle est le seul lieu où peut s'opérer un changement réel.

Le motif de la conversion est essentiel, et irréductible – mais tout aussi essentiel est le fait de le dégager de l'horizon d'attente, ou de fausse promesse, qu'il semble appeler. En réalité, il fait signe non pas vers l'expérience exceptionnelle, mais au contraire vers ce qui accompagne le quotidien et son habitation quelconque. La « saisie soudaine » dont parle Wittgenstein est ce qui tout à la fois prépare et donne une

sorte de modèle à ce qui prend les formes de la décision ou de la conversion : une césure subjective éprouvée comme une re-naissance. Celle-ci n'est pas pour autant elle-même nécessairement vécue comme une illumination, comme un bouleversement repérable et datable. Simplement, il y a bien un moment où l'on se retrouve *de l'autre côté* – dans une autre forme de vie, incompatible avec celle qui de fait se trouve abandonnée.

Quant à ce qu'il y aurait à comprendre du communisme : il n'est pas, ou pas d'abord, une expérience, mais une politique, et, comme il se doit, une politique située. Pour reconnaître le grotesque de ce qui fait l'ensemble des jeux politiques de ce temps, y compris radicaux, il faut parler depuis une forme de vie qui comme telle est seule à faire que « politique » ne demeure pas une injonction vide.

Isaac

À un moment, l'exigence révolutionnaire a pu correspondre à la recherche des voies par lesquelles faire résonner en soi l'entente de cet énoncé : « Les prolétaires n'ont rien à perdre que leurs chaînes. » Si la figure prolétarienne est usée, ce n'est pas parce que le monde ouvrier n'occupe plus le centre de l'appareil productif ; c'est que le schème sur lequel faisait fond Marx ne correspond plus à ce qui est éthiquement en jeu dans les contrées les plus riches, c'est-à-dire celles où les possibilités d'insulation font partie des « droits » dont les habitants de ces contrées considèrent qu'ils doivent leur être garantis. Ce schème, c'est celui que les constructivistes épinglent sous la figure du « détachement ». S'il y a un pli subjectif commun au mysticisme et à l'*ethos* révolutionnaire, c'est celui qui voit dans la nécessité de se déprendre des attaches qui empêchent l'accès à une vérité ultime le

seul point de passage vers cette vérité. Ces attaches peuvent être celle de l'amour, celle de la création, celle de la spéculation, celle que forme telle ou telle communauté. Autant de « forces antipolitiques ».

S'il y avait à reconduire l'injonction à se détacher de ces forces, quelque chose serait perdu, qui pourtant serait seul à justifier la nécessité des gestes politiques. Inversement, demeurer simplement dans ces attachements, c'est les condamner à l'étouffement : le sable entre dans les oasis, disait Arendt, et c'est là le drame éthique de notre temps. Nous voilà donc devant une « contradiction ». Curieux, sans doute, que ce soit un penseur inscrit dans ce qui fut par excellence une tradition du détachement, à savoir le christianisme, qui puisse nous apporter une réponse. Mais, en particulier avec ce qu'elle comporte de figures mystiques, il est vrai qu'elle est aussi une tradition du paradoxe. Et Kierkegaard et ses pseudonymes furent d'abord les adversaires d'un certain usage de la contradiction, celle qui active le moulinet dialectique et fait apparaître d'étranges « synthèses » de pensée, comble de l'ineffectuable effectué dont parle Loraux.

C'est dans *Crainte et Tremblement* que Kierkegaard de Silentio parle peut-être le plus directement des exigences éthiques de *notre* temps. Dieu demande à Abraham de lui sacrifier son fils. Abraham se soumet, mais la question est de savoir au nom de quelle croyance. Pas celle en un Dieu qui pourrait demander de tels sacrifices. Abraham croit, et le contenu de sa croyance est que Dieu ne peut exiger un tel sacrifice – mais s'il l'exige, il le fera. Abraham croit qu'Isaac ne lui sera pas enlevé, que cela, Dieu ne peut l'exiger. Il croit qu'Isaac lui sera redonné, que c'est là la seule voie par laquelle Isaac pourra lui être redonné.

« Chacun ne peut puiser qu'en lui-même l'explication la mieux assurée de ce qu'il faut entendre par

“Isaac”. » Imaginons qu’« Isaac » soit le nom de ce qui peut exister sous un ciel qui n’abrite aucun Dieu. Depuis ce site, qui n’est pas celui où se révèle le Dieu du christianisme, on comprend d’autant mieux que la croyance d’Abraham est une croyance « pour cette vie », pas pour une vie future, pas pour un au-delà de la vie. On comprend aussi que l’existence de Dieu ne pouvait aucunement être pour Abraham la garantie de son geste : en attendre une garantie aurait seulement témoigné de son manque de foi¹⁹⁷.

Mais si notre problème est bien de savoir ce qu’il faut entendre par « Isaac », la première réponse est que cela, justement, nous ne pouvons pas le *savoir* exactement. Dans un acte qui met tout en risque, la perception de ce qui est en train d’avoir lieu se dérobe, pas seulement au sens où ses conséquences sont par nature immaîtrisables. Ce qui s’éclaire alors, c’est que les voies par lesquelles la vie est goûtée ne nous sont pas connues. Les insulations, on l’a dit, comportent quelque point d’inconstructible.

Mais la mise en risque n’est pas ce qui révèle cet inconstructible : elle est ce qui lui donne le seul espace de vie encore possible. Si Abraham avait renoncé au sacrifice, jamais il n’aurait retrouvé l’amour pour Isaac. Renoncer à la mise en risque, c’est pour nous ne jamais pouvoir retrouver ce que les oasis abritaient de si précieux. Abraham peut tuer son fils, mais ce geste ouvre le seul espace qui peut lui redonner l’amour pour son fils – et son fils lui-même. Pour lui, c’est l’espace ouvert par la décision en vue de la vie éternelle, sous la loi de Dieu. Pour nous, c’est l’espace d’une politique. Extrémiste, pas suicidaire ; communiste sans utopie.

Des sources de vie y sont en jeu, en sont le seul « contenu ». Pour elles, il n’y a pas d’autre abri que la politique qui viendrait à exister.

Sur le sable

Regardez bien autour de vous : après tout, on a voulu faire croire que vous étiez seuls, et vous l’avez cru – que vous étiez seuls, en tout cas, avec ce qui se laissait improprement nommer vos espérances politiques, et vos dégoûts. Ce vouloir croire que l’on est seul, en tout cas déliés de ceux qui nous sont *apparentés*, c’est, vous le savez, la principale opération des pouvoirs existants, celle qui leur permet de vivre en vous. Beaucoup ont commencé, parfois depuis longtemps, certains ne se sont même jamais arrêtés. Pourquoi continuer à vouloir ne pas le voir ? Il est vrai que poser cette question ne sert à rien – trop directe, trop prompte à se confondre avec les vaines injonctions des militants. Reste alors à regretter de ne pas pouvoir dire avec Nietzsche « que m’importe que l’on me donne raison ? Je n’ai que trop raison ». Ici, et quel que soit le haut-le-cœur que suscitent en nous les termes de « mobilisation » et de « majorité », on ne peut avoir raison seul, même dans une solitude de groupe. Et l’avoir raison est alors ce qui se décide dans le réel.

C’est seulement là – à même le réel – que se manifeste la nécessité de prendre part à ce qu’il y a déjà, d’une manière ou d’une autre. À ce qui a eu lieu par exemple en novembre, et depuis novembre, à ce qui aura encore lieu. L’exigence première est alors d’interrompre la disposition à demander des garanties pour ce « prendre part ». C’est une fois cette disposition abandonnée que peut se poser d’une façon qui ne soit pas abstraite la question – question commune par excellence, question de la communauté – de la *confiance*.

Il a pu exister des « témoins du christianisme », des personnes capables de voir ce que pouvaient être les exigences réelles du christianisme quant à la conduite

de vie, mais qui s'éprouvaient incapables de remplir ces exigences, de les faire passer pour leur compte dans leur propre vie. Il ne peut y avoir, en ce sens, de témoin du communisme. Même cette solution si arrangeante nous est dérobée. On aurait peut-être préféré d'autres ascèses, moins ingrates (l'ascèse spéculative) – mais même elles se trouvent dans un milieu et un air raréfiés, lorsqu'elles sont déconnectées des actes politiques. On aurait peut-être préféré la solitude – mais même la solitude, c'est désormais la communauté en jeu dans la politique qui peut seule l'abriter, faire en sorte qu'elle ne tourne pas en névrose ou en imposture.

Sur le sable, il y a aussi des traces de pas, des marques laissées par d'autres. Ambivalence des empreintes : elles peuvent nous livrer à la police, mais elles sont aussi la preuve que nous ne sommes pas seuls. Mais cela même est ambivalent, du point de nos faiblesses : ce qui pourrait nous rassurer est d'abord ce qui fait taire toutes les justifications que nous avons appris à proférer, dont nous ne pouvons que très difficilement nous passer. Et pour cette raison, nous continuons à avoir du mal à entendre le bruit des incendies.

Notes

1. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil « Points », 1995, p. 186.
2. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 309.
3. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, pp. 189-190. Le texte de Arendt, rédigé la même année (1955) que la conférence de Heidegger alors titrée *Über « die Linie »*, peut lui aussi être lu comme une réponse à Ernst Jünger (*Passage de la ligne*, trad. Henri Plard, Nantes, Le Passeur, 1993, pp. 77-80).
4. Voir Antonio Negri, *Le Pouvoir constituant*, trad. Balibar et Matheron, Paris, PUF, 1997, p. 399 sq. Et Antonio Negri et Michael Hardt, *Empire*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, Exils, 2000, p. 473 sq. Voir aussi, par exemple, la critique formulée par Yoshihiko Ichida, « Questions d'empire », publié dans *Multitudes* n° 7, Paris, Exils, décembre 2001.
5. Jacques Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard, 1983, pp. 121-127.
6. Giorgio Agamben, *L'Ouvert*, trad. Joël Gayraud, Paris, Payot et Rivages, 2002.
7. Karl Heinz Roth, *L'Autre mouvement ouvrier en Allemagne – 1945-1978*, trad. Serge Cosseron, Paris, Bourgois, 1979, pp. 237-238.
8. La référence essentielle est Mario Tronti, *Ouvriers et capital*, trad. Moullet et Bezza, Paris, Bourgois, 1977.
9. Immanuel Wallerstein, *le Capitalisme historique*, trad. Steiner et Tutin, Paris, La Découverte, 1996, p. 63.
10. Je reprends ici les analyses formulées par Muriel Combes dans *La Vie inséparable. Vie et sujet entre biopouvoir et politique*, Lille, ANRT, 2003, pp. 387-396. Elle s'appuie notamment sur Vandana Shiva, *Éthique et agro-industrie. Main basse*

sur la vie, trad. Marie-Paule Nougaret, Paris, L'Harmattan, 1996.

11. Ulrich Beck, *La Société du risque*, trad. Bernardi, Paris, Flammarion « Champs », 2001, p. 41.
12. Voir Didier Anzieu, *Le Moi-peau*, Paris, Dunod, 1995.
13. Mario Tronti, *La Politique au crépuscule*, trad. Michel Valensi, Paris, L'Éclat, 2000, pp. 99-100.
14. Donald Woods Winnicott, *Jeu et Réalité*, trad. Monod et Pontalis, Paris, Gallimard « Folio », 1995. Les points évoqués renvoient aux pages 103, 109 et 244.
15. Zygmunt Bauman, *L'Amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, trad. C. Rosson, Rodez, Le Rouergue/Chambon, 2004.
16. Tiqqun, *Théorie du Bloom*, Paris, La Fabrique, 2000, p. 28.
17. Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, t. I, trad. Philippe Jaccottet, Paris, Seuil, 1995, p. 188.
18. Walter Benjamin, *Charles Baudelaire*, trad. Jean Lacoste, Paris, Payot, 1979, pp. 185-187.
19. Peter Sloterdijk, *Sphères III : Écumes*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Maren Sell Éditeur, 2005. Les citations et allusions renvoient aux pages 643, 352 et 742-744.
20. Voir par exemple Sergio Bologna, « Durée du travail et post-fordisme », *Futur Antérieur* n° 35-36 : *Politique du travail*, Paris, L'Harmattan, 1996. Et Pascal Nicolas-le-Strat, « Politiques de la surimplication », *Futur Antérieur* n° 22 : *Séismes*, Paris, L'Harmattan, 1994.
21. Je reprends ici des analyses développées par Laurent Zwaenepoel, *Maurice Blanchot, une voix irréconciliée*, texte non publié.
22. Voir Paolo Virno, *Miracle, virtuosité et déjà-vu*, trad. Michel Valensi, Paris, L'Éclat, 1996.
23. Jacques Lacan, *le Séminaire VIII : le transfert*, Paris, Seuil, 1991, pp. 301 et 261.
24. Jacques Lacan, *le Séminaire X : l'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, pp. 370-374.
25. Sigmund Freud, *Cinq psychanalyses*, trad. Bonaparte et

Løwenstein, Paris, PUF, 1954 – rééd. 2001, pp. 253 et 256.

26. Jacques Lacan, *Le Séminaire V: les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998, pp. 466-468 et 471-472.

27. Jacques Lacan, *Le Séminaire X*, p. 381.

28. Jacques Lacan, *Le Séminaire XI: les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, pp. 34 et 40.

29. Jacques Lacan, *Le Séminaire VII: l'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, pp. 218-220.

30. Jacques Lacan, *Le Séminaire X*, op. cit., p. 382-383.

31. Jean-Claude Maleval, *La Forclusion du Nom-du-Père*, Paris, Seuil, 2000, p. 141.

32. Étienne Souriau, *Avoir une âme. Essai sur les existences virtuelles*, Paris, Les Belles Lettres, 1938.

33. Lewis Mumford, *Le Mythe de la machine*, trad. Léo Dilé, Paris, Fayard, 1973, p. 8.

34. Peter Sloterdijk, *Sphères III: Écumes*, op. cit. Les citations et allusions renvoient ici aux pages 625, 643 et 638.

35. Giorgio Colli, *Après Nietzsche*, trad. Pascal Gabellone, Paris, L'Éclat, 1987. Les citations renvoient aux pages 136 à 138.

36. Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

37. Gilles Deleuze, *Critique et Clinique*, Paris, Minuit, 1993, pp. 147-149.

38. Voir Pierre Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2004, p. 90.

39. Giorgio Agamben, *Enfance et Histoire*, trad. Yves Hersant, Paris, Payot et Rivages, 2000, p. 108.

40. Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, Paris, Aubier, 1983, p. 145.

41. Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, t. I, op. cit., p. 289.

42. Jacques Rancière, *La Fable cinématographique*, Paris, Seuil, 2001.

43. Stanley Cavell, *Le Dénier de savoir*, trad. Jean-Pierre Maquerlot, Paris, Seuil, 1993.

44. Immanuel Wallerstein, *Le Système du monde du xv^e siècle à nos jours. Tome I: capitalisme et économie-monde*, Paris, Flammarion, 1980, p. 19.

45. Sören Kierkegaard, *Traité du désespoir*, trad. Ferlov et Gateau, Paris, Gallimard, 1949, rééd. «Folio», p. 98 sq.

46. Mikkel Borch-Jacobsen, *Folies à plusieurs. De l'hystérie à la dépression*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Seuil, 2002.

47. Peter Sloterdijk, *Sphères III: Écumes*, op. cit., p. 602. Les autres allusions et citations de ce paragraphe renvoient aux pages 642 à 645.

48. Une première version de ce chapitre a été publiée sous le titre «Incorporer» dans la revue *Chimères* (n° 57, automne 2005).

49. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité t. II: l'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 17-18.

50. Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 267.

51. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 707.

52. Foucault, *Dits et écrits*, t. IV, p. 238.

53. Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel/Livre de Poche, 2001, pp. 148-149.

54. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Seuil et Gallimard, 2001, pp. 16-32, et pp. 230-233 pour l'évocation de la *physiologia*.

55. Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1986, pp. 28-30.

56. Giorgio Colli, *La Naissance de la philosophie*, trad. Patricia Farazzi, Paris, L'Éclat, 2004, pp. 24 et 47.

57. Giorgio Colli, *Après Nietzsche*, op. cit., p. 178.

58. Giorgio Colli, *La Naissance de la philosophie*, p. 69 sq.

59. Platon, *Phèdre*, trad. Brisson, Paris, Garnier-Flammarion, 1989, p. 156. Et Colli, *La Naissance de la philosophie*, op. cit., p. 20.

60. Euripide, *Tragédies complètes*, t. II, trad. Marie Delcourt-Curvers,

Gallimard, 1962, rééd. «Folio», p. 1230. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. Gibson, Paris, Flammarion, 1977, rééd. «Champs» p. 83.

61. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 99.

62. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 387. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 200.

63. Carl Schmitt, *La Notion de politique*, trad. Steinhauser, Paris, Flammarion «Champs», 1992, p. 79.

64. Voir Jacob Taubes, *En divergent accord*, trad. Philippe Ivernel, Paris, Rivages, 2003, p. 45.

65. Moses Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. Monique Alexandre, Paris, Payot, 1976, p. 60.

66. Moses Finley, *L'Invention de la politique*, trad. Jeannie Carlier, Paris, Flammarion, 1985, rééd. «Champs», pp. 87-88.

67. Je m'appuie dans ce paragraphe sur les pages 66, 86-87, et 130-131 de *Démocratie antique et démocratie moderne*.

68. Giorgio Agamben, *État d'exception*, trad. Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2003, pp. 67 et 89 sq.

69. *Tiqqun* 2, octobre 2001, p. 178.

70. Nicole Loraux, *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot et Rivages, 1997, rééd. 2005, pp. 21-22. Voir aussi pp. 99-103 ; sur les traductions de *stasis*, voir pp. 8 et 22.

71. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. II, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, p. 311.

72. Jacques Rancière, *La Mécontente*, Paris, Galilée, 1995, p. 139.

73. Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 47.

74. Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998, pp. 51-53.

75. Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, op. cit., p. 104.

76. Jacques Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, op. cit., p. 168 sq.

77. Jacques Rancière, *Chronique des*

temps consensuels, Paris, Seuil, 2005.

78. Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF «Quadrige», 2002, p. 133.

79. Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. Mairet, Paris, Gallimard «Folio», 2000, p. 288.

80. Steven Shapin et Simon Schaffer, *Léviathan et la pompe à air Hobbes et Boyle entre science et politique*, trad. Piélat et Barjansky, Paris, La Découverte, 1993, p. 282.

81. John Locke, *Essais sur l'entendement humain*, t. IV, trad. Jean-Michel Vienne, Paris, Vrin, 2002, p. 313 sq.

82. C. B. Macpherson, *La Théorie politique de l'individualisme possessif*, trad. Fuchs, Paris, Gallimard «Folio», 2004, p. 446.

83. Voir Toniio Negri, *Le Pouvoir constituant*, op. cit., p. 189.

84. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Seuil et Gallimard, 2004, p. 65 sq.

85. Combes, *La Vie inséparée*, op. cit., p. 242 sq.

86. Gilbert Simondon, *L'Individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989, p. 99.

87. Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1959, rééd. 1989, pp. 248-249.

88. Ernst Bloch, *L'Esprit de l'utopie*, trad. Lang et Piron-Audard, Paris, Gallimard, 1977, pp. 234 et 245.

89. Jacques Lacan, *Le Séminaire X: l'angoisse*, op. cit., p. 249.

90. Giordano Bruno, *Des liens*, trad. Sonnier et Donné, Paris, Allia, 2001, p. 62.

91. Je reprends ici le titre d'une bande dessinée de Vincent Hardy, que je n'ai jamais lue. De Vincent Hardy, je connais seulement *Le Courseur* (Louvain-la-Neuve, Éditions du Miroir, 1986) et *La Véritable histoire de Ashe Barrett*, t. II (Paris, Vents d'Ouest, 1987).

92. *Tiqqun* 2, op. cit., p. 8.

93. Jacques Lacan, *Le Séminaire XXIII: le sinthome*, Paris, Seuil, 2005, pp. 93-94.

94. Peter Sloterdijk, *Sphères III: Écumes*, op. cit., p. 77.

95. Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, cours non publié, leçon du 6 février 1980.
96. Foucault, *Dits et écrits*, t. III, *op. cit.*, p. 160.
97. Michel Foucault, «*Il faut défendre la société*», Paris, Gallimard et Seuil, 1990, pp. 9-10.
98. Foucault, «*Il faut défendre la société*», *op. cit.*, p. 11.
99. Foucault, *Dits et écrits*, t. III, p. 160.
100. Bruno Latour, *Jubiler – ou les tourments de la parole religieuse*, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002, p. 37 sq.
101. Bruno Latour, *La Fabrique du droit*, Paris, La Découverte, 2002, pp. 257 et 241.
102. Bruno Latour, *L'Espoir de Pandore*, trad. Didier Gille, Paris, La Découverte, 2001, p. 28.
103. Bruno Latour, *L'Espoir de Pandore*, *op. cit.*, p. 275 sq.
104. Bruno Latour, *Pasteur : guerre et paix des microbes*, suivi de *Irréductions*, Paris, La Découverte, 2001, p. 9.
105. John Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire*, trad. Gilles Lane, Paris, Seuil «Points», 1970, pp. 148-149 ; et le commentaire de François Récanati, p. 198.
106. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 102.
107. Giorgio Agamben, *Le Temps qui reste*, trad. Judith Revel, Paris, Payot et Rivages, 2000.
108. Bruno Latour, *Jubiler – ou les tourments de la parole religieuse*, *op. cit.*, pp. 49, 37 et 125.
109. «*Il ne faut plus qu'une science soit ouverte ou fermée*», publié dans *Rue Descartes n° 41 : À quoi sert la philosophie des sciences ?*, Paris, PUF, 2003, pp. 75-76.
110. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. II, Paris, Gallimard, 1994, p. 148.
111. Søren Kierkegaard, *Œuvres complètes*, t. XIV : *Œuvres de l'amour*, trad. Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 1980.
112. Søren Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. Paul Petit, Paris, Gallimard, 1949, rééd. «Tel». Les allusions et citations renvoient ici aux pages 17, 24 et 230.
113. Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, *op. cit.*, p. 18.
114. Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988, pp. 251-252.
115. Claudio Pavone, *Une guerre civile. Essai historique sur l'éthique de la Résistance italienne*, trad. Grossman et Droz, Paris, Seuil, 2005, p. 65.
116. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. sous la direction d'Élisabeth Rigal, Paris, Gallimard, 2004, p. 28.
117. Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, Grenoble, Jérôme Million, 1995, pp. 245-247. Voir Combes et Aspe, «*L'acte fou*», publié dans *Multitudes* n° 18, automne 2004.
118. Jacques-Alain Miller et Daniel Widlöcher, *L'Avenir de la psychanalyse*, Le Cavalier Bleu Éditions, 2004, pp. 37 et 46.
119. Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, t. II, trad. Rovini et de Launay, Gallimard «Folio», 1988, p. 15. Concernant l'aphorisme conclusif de Wittgenstein, Jean-François Billeter marque le caractère inexact de la traduction de Klossowski, et y substitue : «*Ce dont on ne peut pas parler, là-dessus il faut s'abstenir de dire quoi ce soit*» (*Études sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia, 2006, p. 220). Il renvoie aussi à la traduction de Gilles-Gaston Granger : «*Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence.*» (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Paris, Gallimard «TEL», 1993, p. 112.)
120. Peter Sloterdijk, *Sphères III : Écumes*, *op. cit.*, p. 341.
121. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, pp. 76-77.
122. Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, trad. sous la direction de Patrick Lévy, Gallimard «Folio», 2001. Les citations et allusions renvoient aux pages 294, 322, 316-317, 332 et 317.
123. Notamment Serge Daney, *La Rampe*, Paris, Cahiers du cinéma/Gallimard, 1996.
124. Alain Badiou, *Le Siècle*, Paris, Seuil, 2005, p. 75 sq.
125. Jacques Lacan, *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 326.
126. Friedrich von Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, trad. Leroux, Paris, Aubier, 1943 rééd. 1992, p. 221. Les autres allusions renvoient aux pages 207 et 217.
127. Jacques Rancière, *Le Partage du sensible*, Paris, La Fabrique, 2000, p. 33.
128. Jacques Rancière, *Le Destin des images*, Paris, La Fabrique, 2003, p. 105 sq.
129. Jacques Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, Paris, Galilée, 2004, p. 53 à 59.
130. Christine Buci-Glucksmann, *Au-delà de la mélancolie*, Paris, Galilée, 2005.
131. Jacques Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, *op. cit.*, p. 39.
132. Voir Éric Michaud, *Histoire de l'art. Une discipline à ses frontières*, Paris, Hazan, 2005, p. 31.
133. Stanley Cavell, *Le Cinéma nous rend-il meilleurs ?*, trad. Fournier et Domenach, Paris, Bayard, 2003, p. 146. Pour la citation précédente : p. 111. Pour l'évocation du «*perfectionnisme*» : p. 97.
134. Stanley Cavell, *La Projection du monde*, Paris, Belin, 1999, p. 212. Voir Gertrud Koch, «*On s'aime, on ne s'aime pas, on s'aime*», publié dans *Trafic n° 50 : Qu'est-ce que le cinéma ?*, Paris, P.O.L., juin 2004.
135. Stanley Cavell, *À la recherche du bonheur*, Paris, Éditions de l'Étoile – Cahiers du cinéma, 1993, p. 106.
136. Voir Walter Benjamin, «*Le conteur*», publié dans *Œuvres III*, trad. Gandillac, Rochlitz et Rusch, Paris, Gallimard «Folio», 2000. Ou «*Le narrateur*», publié dans *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991.
137. Jacques Lacan, *Le Séminaire XI*, *op. cit.*, pp. 241-245.
138. Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, t. II, trad. Philippe Jaccottet, Paris, Seuil, 1995, pp. 638 et 1083.
139. Robert Musil, *Essais*, Paris, Seuil, 1984. Les citations renvoient aux pages 192 à 196.
140. Robert Musil, *Essais*, *op. cit.*, p. 205.
141. Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, t. I, *op. cit.*, p. 234. Voir *L'Homme sans qualités*, t. II, pp. 775-782.
142. Voir Jacques Rancière, *La Fable cinématographique*, Paris, Seuil, 2001.
143. Walter Benjamin, *Charles Baudelaire*, *op. cit.*, p. 180.
144. Frédéric Gros, *États de violence*, Paris, Gallimard, 2006, pp. 227-229.
145. Qiao Liang et Wang Xiangsui, *La Guerre hors limites*, trad. Hervé Denès, Paris, Payot et Rivages, 2003, p. 39.
146. Seymour Hersch, *Permission de tuer. Les nouveaux services secrets*, trad. Paul Rozenberg, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2004, p. 93.
147. Voir Muriel Combes, «*Tentative d'ouverture d'une boîte noire. Ce que renferme la "question de la technique"*», publié dans *Technique, monde, individuation*, ouvrage coordonné par Jean-Marie Vaysse, Hildesheim, OLMS, 2006, p. 98.
148. Giorgio Agamben, *Le Temps qui reste*, *op. cit.*, p. 88 sq.
149. Walter Benjamin, *Charles Baudelaire*, *op. cit.*, p. 186.
150. Friedrich Hölderlin, *Antigone de Sophocle*, trad. Philippe Lacoue-Labarthe, Paris, Bourgois, 1998, p. 167.
151. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 31.
152. Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, *op. cit.*, p. 74.
153. Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p. 58. Voir Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, trad. Denis Roussel, Paris, Gallimard «Folio», 1998, p. 168 sq.
154. Walter Benjamin, «*Expérience et pauvreté*», publié dans *Œuvres complètes*, t. II, trad. Gandillac,

Rochlitz et Rusch, Paris, Gallimard «Folio», 2000, p. 372.

155. Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, t. I, *op. cit.*, p. 312.

156. Gilbert Simondon, *L'Individuation psychique et collective*, *op. cit.*, p. 110.

157. Muriel Combes, «Entre deux crépuscules», in Jacques Roux et Michel Peroni (dir.), *Sensibiliser. La sociologie dans le vif du monde*, L'Aube, 2006, pp. 178-179.

158. Paul Klee, *Théorie de l'art moderne*, trad. Pierre-Henri Gonthier, Paris, Denoël, rééd. «Folio», p. 31.

159. Eric Hazan, *LQR. La propagande du quotidien*, Paris, Raisons d'agir Éditions, 2006.

160. Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, *op. cit.*, p. 51. Les autres allusions renvoient aux pages 39 et 49.

161. Muriel Combes, *Simondon Individu et collectivité*, Paris, PUF, 1999, p. 118.

162. Muriel Combes, «Tentative d'ouverture d'une boîte noire...», *art. cit.*, pp. 91-92.

163. Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, pp. 243-244.

164. Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, pp. 247-249. Muriel Combes, *Simondon Individu et collectivité*, *op. cit.*, pp. 126-128.

165. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, p. 214.

166. Stanley Cavell, *Les Voix de la raison*, trad. Laugier, Paris, Seuil, 1996, p. 271. La citation précédente est extraite de la p. 179.

167. Stanley Cavell, *Les Voix de la raison*, p. 142. Et sur le rapport entre la règle et les exemples : p. 74.

168. Jean-Philippe Narboux, «Les usages du "als"». Entre le superlatif et l'ordinaire», in Chauviré, Laugier et Rosat (dir.), *Wittgenstein : les mots de l'esprit*, Paris, Vrin, 2001, p. 258.

169. Jacques Lacan, *Le Séminaire XVI : d'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 47.

170. Philippe de Lara, *L'Expérience du langage*, Paris, Ellipses, 2005, pp. 48 et 134.

171. Ludwig Wittgenstein, *L'Intérieur et l'extérieur. Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie*, t. II, trad. Gérard Granel, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 2000, p. 48.

172. Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, t. I, trad. Gérard Granel, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1989, p. 36.

173. Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, trad. Gérard Granel, Paris Garnier-Flammarion, 2002, pp. 84 et 118.

174. Gottfried Gabriel, «La logique comme littérature? Remarques sur la signification de la forme littéraire chez Wittgenstein», in Pierre Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, *op. cit.*, p. 125.

175. Voir Cavell, *Les Voix de la raison*, *op. cit.*, p. 43.

176. Ludwig Wittgenstein, *Leçons et Conversations*, trad. Jacques Fauve, Paris, Gallimard «Folio», 1992, p. 147.

177. Isabelle Stengers, «Comment hériter de Simondon?», in Jacques Roux (dir.), *Gilbert Simondon, une pensée opérative*, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2002, p. 301. Voir aussi Isabelle Stengers, «Pour une mise à l'aventure de la transduction», in Pascal Chabot (dir.), *Simondon*, Paris, Vrin, 2002.

178. Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, *op. cit.*, p. 34.

179. Isabelle Stengers, «Pour une approche spéculative de l'évolution biologique», *L'Évolution*, EDP Sciences, 2003, p. 99.

180. Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques tome VII : pour en finir avec la tolérance*, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 1997, p. 134.

181. Gérard Lebrun, *L'Envers de la dialectique*, Paris, Seuil, 2004. Les citations et allusions renvoient aux pages 109, 110, 260 et 184.

182. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991, p. 59.

183. F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, t. I, trad. sous la direction de Marquet et Courtine,

Paris, PUF, 1989, p. 151-152 et 188-189.

184. Voir François Wahl, «Le soustractif», introduction au livre d'Alain Badiou, *Conditions*, Paris, Seuil, 1992, pp. 44-45. Et Jacques Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, *op. cit.*, pp. 108-109.

185. Patrice Loraux, *Le Tempo de la pensée*, Paris, Seuil, 1993. Les citations renvoient aux pages 229, 234, 238 et 154.

186. Alain Badiou, «Silence, solipsisme, sainteté», *Barca* n° 3, Toulouse, novembre 1994.

187. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 50, pp. 55-56.

188. Platon, *Parménide*, trad. Brisson, Paris, Garnier-Flammarion, 1994, pp. 207.

189. Sören Kierkegaard, *Le Concept de l'angoisse*, trad. Ferlov et Gateau, Paris, Gallimard «Tel», 1990, p. 250.

190. Sören Kierkegaard, *Miettes philosophiques*, trad. Ferlov et Gateau, Paris, Gallimard, «Tel», 1990, p. 56.

191. Élisabeth Rigal, «La grammaire du "Meinen"», *Philosophie* n° 86, Paris, Minuit, juin 2005, p. 83.

192. Nathalie Sarraute, *Enfance*, Paris, Gallimard, 1983, rééd. «Folio», p. 171.

193. Jacques Rancière, *Le Maître ignorant*, Paris, Fayard, 1987, rééd. 10/18, p. 86.

194. Sören Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, *op. cit.*, p. 241. Voir Agamben, *Le Temps qui reste*, *op. cit.*, p. 71.

195. Stanley Cavell, *Les Voix de la raison*, *op. cit.*, p. 199.

196. Pierre Hadot, *Exercices spirituels*, *op. cit.*, p. 233 sq.

197. Sören Kierkegaard, *Crainte et Tremblement*, trad. Charles le Blanc, Paris, Payot et Rivages, 2000. Les citations renvoient aux pages 132 et 60.

Chez le même éditeur

Tariq Ali, *Bush à Babylone. La recolonisation de l'Irak.*

Moustapha Barghouti, *Rester sur la montagne. Entretiens sur la Palestine avec Eric Hazan.*

Zygmunt Bauman, *Modernité et holocauste.*

Jean Baumgarten, *Un léger incident ferroviaire. Récit autobiographique.*

Walter Benjamin, *Essais sur Brecht.*

Erik Blondin, *Journal d'un gardien de la paix.*

Marie-Hélène Bourcier, *Sexpolitique. Queer Zones 2.*

Alain Brossat, *Le corps de l'ennemi. Hyperviolence et démocratie.*

Alain Brossat, *Pour en finir avec la prison.*

Pilar Calveiro, *Pouvoir et disparition. Les camps de concentration en Argentine.*

Patrick Chariot, *En garde à vue. Médecin dans les locaux de police.*

Cimade, *Votre voisin n'a pas de papiers. Paroles d'étrangers.*

Raymond Depardon, *Images politiques.*

Norman G. Finkelstein, *L'industrie de l'holocauste. Réflexions sur l'exploitation de la souffrance des Juifs.*

Charles Fourier, *Vers une enfance majeure.*

Françoise Fromonot, *La campagne des Halles. Les nouveaux malheurs de Paris.*

Irit Gal et Ilana Hammerman, *De Beyrouth à Jénine, témoignages de soldats israéliens sur la guerre du Liban.*

Jacques Le Goff, *Cinq personnages d'hier et d'aujourd'hui.*

Nacira Guénif-Souilamas (dir.), *La république mise à nu par son immigration.*

Amira Hass, *Boire la mer à Gaza, chronique 1993-1996.*

Amira Hass, *Correspondante à Ramallah*

Eric Hazan, *Chronique de la guerre civile.*

Eric Hazan, *Notes sur l'occupation. Naplouse, Kalkilya, Hébron.*

Rashid Khalidi, *L'identité palestinienne. La construction d'une conscience nationale moderne.*

Jacques Le Goff, *Cinq personnages d'hier pour aujourd'hui.*

Karl Marx, *Sur la question juive.*

Elfriede Müller et Alexander Ruoff, *Le polar français. Crime et histoire.*

Ilan Pappé, *La guerre de 1948 en Palestine. Aux origines du conflit israélo-arabe.*

Ilan Pappé, *Les démons de la Nakbah.*

Anson Rabinbach, *Le moteur humain. L'énergie, la fatigue et les origines de la modernité*

Jacques Rancière, *Aux bords du politique.*

Jacques Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique.*

Jacques Rancière, *Le destin des images.*

Jacques Rancière, *La haine de la démocratie.*

Olivier Razac, *Histoire politique du barbelé. La prairie, la tranchée, le camp.*

Frédéric Regard, *La force du féminin. Sur trois essais de Virginia Woolf.*

Tanya Reinhart, *Détruire la Palestine, ou comment terminer la guerre de 1948.*

Tanya Reinhart, *L'héritage de Sharon. Détruire la Palestine, suite.*

Robespierre, *Pour le bonheur et pour la liberté.*

Edward Said, *Israël, Palestine : l'égalité ou rien.*

André Schiffrin, *L'édition sans éditeurs.*

André Schiffrin, *Le contrôle de la parole. L'édition sans éditeurs, suite.*

Ella Shohat, *Le sionisme du point de vue de ses victimes juives. Les juifs orientaux en Israël.*

E.P. Thompson, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel.*

Tiqqun, *Théorie du Bloom.*

Enzo Traverso, *La violence nazie, une généalogie européenne.*

Enzo Traverso, *Le passé : modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique.*

François-Xavier Vershave et Philippe Hauser, *Au mépris des peuples. Le néocolonialisme franco-africain.*

Sophie Wahnich, *La liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme.*

Michel Warschawski, *À tombeau ouvert. La crise de la société israélienne.*

Cet ouvrage a été reproduit et achevé
d'imprimer par l'Imprimerie Floch à Mayenne
en août 2006.

Numéro d'impression : XXXXXXXX
Dépôt légal : septembre 2006.
Imprimé en France